

Министерство образования и науки Российской Федерации  
Федеральное государственное бюджетное  
образовательное учреждение  
высшего профессионального образования  
«Уральский государственный педагогический университет»

**Л. И. Летягин**

# **ФИЛОСОФИЯ ИДЕОЛОГИИ**

Монография

Екатеринбург  
2014

УДК 316.75:316.1 (035.3)

ББК Ю600.3

Л52

*Рекомендовано Ученым советом федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего профессионального образования «Уральский государственный педагогический университет» в качестве научного издания (Решение № 312).*

#### РЕЦЕНЗЕНТЫ:

доктор философских наук, профессор *Ю. Г. Еришов*

доктор исторических наук, профессор *М. В. Попов*

**Летягин, Л. И.**

Л52      Философия идеологии : моногр. / Л. И. Летягин ; Урал. гос. пед. ун-т. — Екатеринбург, 2014. — 281 с.

ISBN 978-5-7186-0609

Монография посвящена философским аспектам теории идеологии. На большом историческом материале показаны основные этапы развития последней — от Платона до постмодерна. Основное внимание уделено взаимодействию идеологии с такими феноменами духовной сферы жизни общества, как теория, утопия, религия, наука, предпринимается попытка преодолеть рамки исключительно политического дискурса, сложившегося в литературе по идеологической проблематике. В связи с этим предложена новая трактовка соотношения политических и неполитических идеологий.

Книга предназначена для всех, кто интересуется идеологической проблематикой — преподавателей вузов, исследователей, работающих в сфере общественных наук, студентов высших учебных заведений.

УДК 316.75:316.1 (035.3)

ББК Ю600.3

ISBN 978-5-7186-0609-6

© Летягин Л. И., 2014

© ФГБОУ ВПО «УрГПУ», 2014

*Моим родным и близким  
женщинам и девочкам:*

*маме,  
тёте Шуре,  
жене Леночке,  
дочери Кристине,  
внучке Анюте*

## **О Г Л А В Л Е Н И Е**

<b>ВВЕДЕНИЕ.....</b>	<b>5</b>
<b>ГЛАВА I. ТЕОРИЯ ИДЕОЛОГИИ: ОСНОВНЫЕ ДОСТИЖЕНИЯ И ПРОБЛЕМЫ .....</b>	<b>11</b>
<b>ГЛАВА II. ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ, ИДЕОЛОГИЧЕСКОЕ, ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ .....</b>	<b>34</b>
<b>ГЛАВА III. УТОПИЯ КАК «ИЛЛЮСТРИРОВАННАЯ ИДЕОЛОГИЯ» .....</b>	<b>78</b>
<b>ГЛАВА IV. ИДЕОЛОГИЯ И РЕЛИГИЯ: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ .....</b>	<b>111</b>
<b>ГЛАВА V. НАУКА И ИДЕОЛОГИЯ: ПРОТИВОСТОЯНИЕ ИЛИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ? .....</b>	<b>167</b>
<b>ГЛАВА VI. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И «НЕПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕОЛОГИИ» .....</b>	<b>214</b>
<b>ГЛАВА VII. ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ. О ПЕРСПЕКТИВАХ «ОБЪЕДИНИТЕЛЬНОЙ» РОССИЙСКОЙ ИДЕОЛОГИИ .....</b>	<b>263</b>
<b>ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ .....</b>	<b>274</b>

## ВВЕДЕНИЕ

Одним из главных вопросов, которые закономерно возникают у любого исследователя, обратившегося сегодня к анализу феномена идеологии, ее сущности, содержания, основных функций в жизни общества, является вопрос об актуальности этой темы.

Действительно, так уж своевременно или, если хотите, современно, теоретически и практически значимо обращение к «идеологической проблематике»? Разве она не становилась неоднократно предметом анализа в многочисленной философской, социально-философской, политологической литературе и не была уже рассмотрена с достаточной полнотой? Не порождает ли это сомнения в возможности появления сегодня принципиально «новых» взглядов, концепций, «теорий идеологии», обладающих более высокой степенью креативности?

Важным аргументом, обосновывающим снижение степени актуальности этой темы, может служить широко распространенное мнение, согласно которому интерес к идеологической проблематике ранее «подогревался» противостоянием двух мировых систем — «капитализма» и «социализма», а в области социальных исследований — борьбой «буржуазных теорий» и «марксизма-ленинизма».

Соответственно, «поражение» последнего принято связывать с признанием ложности его основных положений, в том числе «марксистско-ленинской теории идеологии», и закрепления за ее «буржуазными концепциями» статуса единственно научных, что, в свою очередь, ставит под сомнение вопрос о теоретическом и практическом смысле продолжения такого рода анализа.

Эта точка зрения и приводимые в ее пользу аргументы имеют реальные основания, подтверждением чему служат радикальные, а по существу революционные, преобразования, произошедшие и происходящие сегодня как в бывшем «социалистическом лагере» Европы, так и в России, и начавшиеся изменения в странах, до сих пор придерживающихся коммунистической ориентации (Китай, Вьетнам, Куба).

Но значит ли это, что с «идеологической борьбой» покончено, и ее можно отправить на «свалку истории», и наступил тот самый «конец идеологии», о котором так много писали Х. Арендт, Д. Белл, Т. Боттомор, З. Бжезинский, Ф. Хайек, Х. С. Хьюз, Э. Шиллз и другие, и что единственной альтернативой будущего является либерально-демократический путь развития человечества (Ф. Фукуяма, 1989<sup>1</sup>)?

В подтверждение того, что это не совсем так, сошлемся на мнение С. Хантингтона, который в своей работе «Столкновение цивилизаций и перестройка мирового порядка», изданной в 1993 г., то есть более 20 лет назад, рисует впечатляющие картины глобальных кризисов и будущих междоцивилизационных войн, подготовка к которым началась и осуществляется как путем террора, локальных конфликтов, так и, в большей степени, в форме борьбы идей и представлений, доктрин о будущем устройстве мира, то есть и в форме идеологической борьбы, примером чему может служить, например, резко возросшее влияние радикального либерализма, религиозного фундаментализма и идей национализма.

С этой точки зрения изучение такого «противостояния цивилизаций» как в режиме «реального времени», так и перспективного прогнозирования с целью снижения риска его глобальных негативных последствий лежит в сфере исследования не только экономических, социальных, политических, но и идеологических «причин и следствий».

Это первый аргумент в пользу актуальности дальнейшего продолжения исследования феномена идеологии как элемента системы духовной жизни общества и одного из эффективных средств управления сознанием и поведением людей.

Во-вторых, интерес к идеологической проблематике связан с поисками той новой «объединительной идеи», того «проекта», который необходим России. Именно он и должен, как считается, вывести страну из «кризиса идентичности», создав духовную «почву» для последующего развития.

История, кстати, знает немало примеров успешного решения этой непростой задачи. Это и идея «американской мечты» в период Великой депрессии, получившая обоснование в «новом курсе» Ф. Д. Рузвельта, доктрина «нового общества» Д. Ф. Кеннеди,

---

<sup>1</sup> Fukuyama, F. The End of History? / F. Fukuyama // The National Interest. — 1989. — Summer.

взгляды де Голля на «величие Франции», феномен «японского чуда» и т. д.

Были и иные, негативные варианты преодоления социальных кризисов, переустройства общества на «новой основе» — они представлены в идеологии и практике фашизма, национал-социализма, сталинизма, религиозного фундаментализма и т. д., в их различных региональных и национальных версиях и разновидностях.

В-третьих, помимо чисто прагматических аргументов, в пользу актуальности продолжения исследования феномена идеологии свидетельствуют не менее важные теоретико-методологические соображения.

Идеология, будучи сферой (уровнем) такой «тонкой материи», как духовная жизнь общества, воспроизводя в специфической форме ее общие закономерности функционирования и развития, сама отличается сложной организацией, что делает идеологию не самым благодарным объектом анализа.

Эта сложность проявляется как в многообразии содержания идеологии, включающего в свою структуру ценности, убеждения, мнения, элементы веры, экономические, правовые, политические, эстетические, этические и т. д. взгляды и представления, так и в не менее многообразных идеологических формах, в которых они существуют и развиваются — социально-политических, правовых, экономических доктринах и концепциях, произведениях литературы и искусства, религиозных трактатах, политических программах.

Существенно затрудняет анализ и широкий спектр противоречивых отношений, связывающих идеологию с другими уровнями и сферами духовной жизни — обыденным и теоретическим сознанием, общественной психологией, наукой, религией, моралью и т. д., — что проявляется в многоаспектности подходов к исследованию идеологии — исторического, социологического, психологического, политологического, культурологического и т. д.

Особое значение в этих обстоятельствах приобретает продолжение собственно философской (социально-философской) рефлексии идеологии, ее содержания, функций, роли в жизни общества как важнейшего условия его существования и развития и одновременно фактора, детерминирующего в той или степени практическую деятельность людей.

Эта проблема всегда находилась и находится в русле общей социально-философской проблематики, связанной с познанием духовной подсистемы жизни общества, свидетельством чему яв-

ляются труды Платона, философов эпохи Просвещения, взгляды Гегеля, К. Маркса, В. Ленина, работы З. Фрейда, К. Мангейма, М. Вебера, К. Леви-Стросса, К. Поппера, М. Шелера, Х. Арендт, Ф. Хайека, Ю. Хабермаса, Ж. Деррида, М. Фуко, К. Ясперса и многих других, не менее известных авторов.

Да и сегодня проблема идеологии не потеряла своей актуальности, даже наоборот: можно говорить о своеобразном «идеологическом ренессансе», ознаменовавшимся появлением, особенно на Западе, целого ряда новых серьезных работ, в которых она является предметом специального анализа.

Это труды таких признанных авторитетов, как К. Гувер, Т. Иглтон, С. Жижек, Д. Киель, Р. Макридис, Д. Маклеллан, У. Матц, Р. Рейх, М. Селигер, Д. Томпсон, Т. Хейльке, П. Шумахер и др.

Менее «благополучным» представляется положение, сложившееся в отечественной социально-философской и политологической мысли, которая начиная с 1917 г. и кончая серединой 80-х гг. была сосредоточена вокруг «уточнения», «раскрытия содержания» «неувядаемой новизны» марксизма, идей В. Ленина и последующих политических лидеров, «исторических решений» съездов коммунистической партии. При этом были перечеркнуты как «убогие», «ложные», «враждебные делу пролетариата» труды таких «апологетов буржуазии», как Н. Бердяев, И. Ильин, Л. Карсавин, Вл. Соловьев, С. Франк и др.

Точно так же были отброшены взгляды «меньшевиков-догматиков», прежде всего А. Богданова и Г. Плеханова, в работах которых были сформулированы и развернуты иные представления о сущности, содержании, функциях идеологии в жизни общества.

Не менее уничижительной критике и остракизму позже, в 60—70-х гг., были подвергнуты работы многих представителей «западного марксизма» — Т. Адорно, Л. Альтюссера, В. Беньямина, Р. Гароди, Л. Гольдмана, А. Грамши, Г. делла Вольпе, Л. Коллетти, К. Корша, А. Лефевра, Д. Лукача, Г. Маркузе, М. Хоркхаймера и др.

Без преувеличения можно сказать, что все основные публикации отечественных авторов этого периода были посвящены именно критике «буржуазных» и «ревизионистских» концепций идеологии.

Тем не менее, хотя они, несомненно, носили апологетический характер, нельзя не отметить и возросший, по сравнению с 40—50-ми гг. XX в., теоретический уровень анализа сущности и содержания идеологии, включение в него исторического, функционального, структурного аспектов ее исследования, что выгодно отличает ра-

боты В. Келле, М. Ковальзона, Н. Биккенина, П. Гуревича, А. Иванова, О. Поляковой, А. Уледова, М. Яковлева, В. Ядова и других исследователей.

Иная ситуация сложилась к концу 80-х — началу 90-х гг. Одним из ее главных проявлений стал, как мы уже сказали выше, «кризис марксизма-ленинизма», его теоретико-методологических оснований и «идеологической практики», что создало возможности и одновременно сделало необходимым новое прочтение проблемы идеологии.

Расширение исследовательского поля, произошедшее в этот период, поставило, например, под сомнение редукцию идеологии исключительно к классовому или политическому сознанию, включило как самостоятельную проблему критериев классификации основных форм, типов и видов идеологии, сделало возможным более пристальное исследование ее соотношения с такими феноменами духовной жизни, как наука, религия и т. д.

Однако, несмотря на значительное число опубликованных работ как в западном, так и в отечественном сегментах социально-философских и политологических исследований, высказанных оригинальных положений, нельзя согласиться с мнением, что все проблемы, связанные с анализом идеологии, окончательно решены или по крайней мере близки к завершению.

То, что это не так, подтверждается существованием полярно противоположных концепций идеологии — «позитивно-нейтральной», закрепляющей за идеологией научный статус и рассматривающей ее в качестве важнейшего фактора (условия) социальных преобразований, и «негативной», в рамках которой она анализируется как «спекулятивное», «мистифицированное» отражение действительности.

Эта «дихотомия концепций» обуславливает напряжение всего проблемного поля, включая определение самого понятия «идеология», *его генезиса и развития в истории социально-философской и политической мысли*, функций и роли идеологии в жизни общества (оппозиция интеграции — дезинтеграции социального целого, научного познания — религиозной веры, главного или второстепенного фактора, определяющего вектор общественной практической деятельности людей, и т. д.), что, в свою очередь, является серьезным препятствием в становлении *научной теории идеологии*.

Данная проблематика представлена в работах целого ряда отечественных авторов — И. И. Антоновича, А. С. Ахиезера,

В. В. Ильина, К. С. Гаджиева, В. Н. Гарбузова, А. И. Демидова, Э. А. Капитонова, Б. Г. Капустина, С. Г. Кара-Мурзы, Ю. А. Красина, А. В. Логинова, В. П. Макаренко, О. Ю. Малиновой, А. Б. Разумова, А. И. Соловьева и др.

Тем самым, как нам представляется, идет накопление некоторой «критической массы» публикаций, которая в итоге сможет, надеемся, способствовать созданию более полной и развернутой теории идеологии.

Предлагаемая работа имеет целью внести в это накопление посильный вклад, поэтому мы достаточно самокритично относимся к высказанным положениям, не считая их истинами в «последней инстанции».

Это наш последний аргумент в пользу актуальности продолжения исследования проблемы идеологии.

## ГЛАВА I. ТЕОРИЯ ИДЕОЛОГИИ: ОСНОВНЫЕ ДОСТИЖЕНИЯ И ПРОБЛЕМЫ

При анализе весьма большого массива литературы по идеологической проблематике нельзя не заметить, что представленные в исследованиях многообразные точки зрения на идеологию, ее сущность, структуру, функции, принципы организации и т. д. не могут быть однозначно оценены как некоторые окончательные итоги.

Даже определение понятия идеологии, представляющего «субстанцию» ее теории, остается проблемой.

«Никто до сих пор, — пишет по этому поводу Т. Иглтон, — не сформулировал единственного и адекватного определения идеологии. Это объясняется не тем, что исследователи в этой области не обладают высоким уровнем мышления, а тем, что понятие „идеология“ включает в себя громадный спектр значений, многие из которых несовместимы друг с другом. Попытки объединить это разнообразие определений в некое исчерпывающее и единое понятие вряд ли возможны вообще»<sup>1</sup>.

Вторым важным обстоятельством следует признать то, что основная проблематика теории идеологии представлена и активно разрабатывается преимущественно (можно даже сказать, исключительно) в *политическом сегменте* социально-гуманитарного знания — в предметном поле политической философии, политологии, социологии политики и т. д. Рассматриваемая в таком аспекте, теория идеологии предстает прежде всего как теория *политической* идеологии.

Эта «политическая традиция» получила широкое распространение в работах таких зарубежных авторов, как Д. Аптер, Р. Барт, Г. Балибар, Д. Белл, С. Жижек, Т. Иглтон, Р. Макридис, К. Мангейм, Д. Мэннинг, Д. Маклеллан, М. Селигер, Д. Киель, Л. Тиль, М. Фриден, П. Шумахер, Т. Хейльке и других не менее известных исследователей.

---

<sup>1</sup> Eagleton, T. Ideology. An Introduction / T. Eagleton. — London ; New York : Verso, 1991. — P. 1.

Вот что, например, пишет по поводу определения понятия идеологии М. Фриден в своей работе «Новый либерализм: идеология социальной реформы»<sup>1</sup>, с мнением которого согласен не менее известный американский политолог Л. Тиль: «Идеология всегда связана с властью... В этом смысле выделять политическую идеологию является тавтологией в силу того, что властный аспект присутствует во всех идеологиях и является их необходимым элементом. И так как все идеологии специально или непреднамеренно влияют на общественную жизнь, они являются политическими идеологиями»<sup>2</sup>.

Близкое указанной позиции мнение высказывает и Т. Иглтон, который, перечисляя основные подходы к определению политической идеологии, отмечает их амбивалентность по такому признаку, как отражение в сознании «коллективных субъектов» (групп и классов) условий их жизни и их отношения к системе политической власти<sup>3</sup>.

Точно таким же пониманием идеологии изобилует и отечественная литература. В ней причины интереса к анализу идеологии связываются, как считает В. А. Мальцев, с необходимостью дать «теоретическое обоснование интересов партий и политических движений, формулировать программу их действий, выступать мотивирующим и волеобразующим фактором»<sup>4</sup>.

Эта «политическая традиция» представлена и В. П. Макаренко в классификации основных типов идеологии, включающей либерализм, консерватизм, коммунитаризм, национализм, марксизм, анархизм и др.<sup>5</sup>.

Такой политологический аспект рассмотрения идеологии оказал и оказывает существенное влияние на представления о ней и в собственно философской, и в социально-философской литературе.

Вот что пишут в своем учебном пособии по философии Н. Ф. Бучило и А. Н. Чумаков: *«Идеология — структурный элемент общественного сознания, представляющий собой совокуп-*

---

<sup>1</sup> Freedен, M. The New Liberalism: An Ideology of Social Reform / M. Freedен. — Oxford : Clarendon Pr., 1978.

<sup>2</sup> Thiel, L. Thinking Politics: Perspectives in Ancient, Modern, and Postmodern Political Theory / L. Thiel. — Chatham, N. J. : Chatham House Publ., 1997. — P. 217.

<sup>3</sup> См.: Eagleton, T. Ideology. An Introduction. P. 28—29.

<sup>4</sup> Мальцев, В. А. Основы политологии : учеб. для вузов / В. А. Мальцев. — М. : ИТРЛ РСНП, 1997. — С. 203.

<sup>5</sup> См.: Макаренко, В. П. Главные идеологии современности / В. П. Макаренко. — Ростов н/Д : Феникс, 2000.

ность идей, взглядов, отражающих в теоретической, более или менее систематизированной форме потребности общественного развития и служащих закреплению или изменению общественных отношений... Сущность же идеологии — выражение интересов социальной группы: класса, этнической группы, правящей элиты или ее оппозиции и т. д. ...Она в теоретически систематизированном виде выражает точку зрения социальных групп на потребности общественного развития и теоретически обосновывает и оправдывает их *социально-политические* (курсив наш. — Л. Л.) действия»<sup>1</sup>.

В учебнике по философии А. Г. Спиркина, идеология понимается как «*частичный аналог теоретического уровня сознания*, в котором с позиций определенного класса, партии дается систематизированная оценка действительности... В идеологии аккумулируется социальный опыт общественных групп, классов, формулируются их *социально-политические задачи и цели* (курсив наш. — Л. Л.), выстраивается система авторитетных идеалов»<sup>2</sup>.

На необходимость все же различать политическое и идеологическое сознание указывает П. В. Алексеев. Он считает, что поскольку понятие «политика» шире по объему понятия «политического сознания», то более верным будет взгляд, согласно которому «идеологическое сознание есть политика, взятая на ее высшем теоретическом уровне»<sup>3</sup>.

В то же время нельзя не отметить стремление автора несколько расширить содержание идеологии, включить в него не только политические взгляды, идеи, ценности и т. д., но и другие духовные феномены, отражающие всё общественное бытие, которое в идеологии оценивается с точки зрения групповых, классовых интересов: «...идеология — это отражение общественного бытия сквозь призму социально-групповых или классовых интересов»<sup>4</sup>.

Нет никаких сомнений в том, что исследование идеологии как важнейшего фактора политической жизни общества имеет и будет иметь важное значение в разработке ее научной теории, что позволяет говорить о достигнутых результатах и «заделах» на будущее.

---

<sup>1</sup> Бучило, Н. Ф. Философия : учеб. пособие для вузов / Н. Ф. Бучило, А. Н. Чумаков. — М. : ПЕР СЭ, 2000. — С. 311.

<sup>2</sup> Спиркин, А. Г. Философия : учеб. — М. : Гардарики, 2002. — С. 652.

<sup>3</sup> Алексеев, П. В. Социальная философия : учеб. пособие / П. В. Алексеев. — М. : ТК Велби, 2003. — С. 97.

<sup>4</sup> Там же. С. 98.

Здесь прежде всего мы имеем в виду высокий уровень, достигнутый в исследовании политической идеологии в рамках *социологического* аспекта, а именно анализа ее «онтологических» денотатов, в качестве которых — и эта точка зрения является фактически общепризнанной — выступают отношения, противоречия и конфликты в борьбе за политическую власть.

Согласно этой общей позиции, политическая идеология возникает там и тогда, где и когда эта борьба становится публичным феноменом<sup>1</sup>, «областью» притязания на власть различных исторических субъектов, которая находит свое «материальное» оформление в деятельности партий, союзов, движений, чья эффективность, в свою очередь, оказывается в непосредственной зависимости от приобщения этих политических групп «к тем или иным идеологическим формам»<sup>2</sup>.

Из этого следует, что в качестве субъекта-носителя политической идеологии позиционируются разнообразные социальные (классовые, этнические, религиозные, демографические и т. д.) группы, преследующие цели: а) сохранения (изменения) своих статусов в системе политической (прежде всего государственной) власти; б) приобретения (защиты, сохранения) тех многообразных ресурсов — экономических, правовых (легальное и легитимное применение насилия), социальных, духовно-информационных и т. д., — которыми эта власть располагает.

К достаточно разработанным вопросам теории политической идеологии, рассматриваемой в ее социологическом аспекте, следует отнести и представления о ее «психологических денотатах».

Что касается политологической литературы, то в ней связь политической идеологии и политической психологии рассматривается с точки зрения их единства и различий, прежде всего по содержанию и формам существования.

«...Политическая психология — та совокупность духовных образований, которые способствуют выработке у человека непосредственных мотивов и установок политического поведения, —

---

<sup>1</sup> «...Идеология обрела свой политический статус в связи с потребностью в становлении *публичной* сферы политики... в борьбе за право управлять государством. Доминирующая идеологическая каузальность сформировала в политическом пространстве систему представительства, основанную на деятельности партий... ориентированных на завоевание высшей государственной власти и подчинение ее конкретному идеологическому проекту» (Соловьев, А. И. Политическая идеология: логика исторической эволюции / А. И. Соловьев // Полис. — 2001. — № 2. — С. 13).

<sup>2</sup> Там же. С. 8.

пишет В. П. Пугачев. — Если идеология является продуктом специализированного сознания, теоретической деятельности группы, то психология формируется в процессе непосредственной активности граждан, на основании их практического взаимодействия между собой и с институтами власти. Поэтому в содержании политической психологии доминирующую роль играют чувственные и эмоциональные элементы сознания, которые ориентируют ее, как правило, на отражение не перспективных, а насущных интересов людей»<sup>1</sup>.

На тесную генетическую связь политической идеологии с «культурой», «историческим опытом», «народным сознанием» указывает А. И. Демидов. Он считает, что политическая идеология, которая не учитывает психологию народа, национальные особенности его психологического склада, не может эффективно функционировать в духовной сфере данного общества. В «идеале», когда идеология генерируется из менталитета данного общества, она становится феноменом массового сознания, принимая форму национальной идеи<sup>2</sup>.

С этих позиций политическая идеология, представляющая собой важнейший духовно-информационный ресурс в борьбе за власть, призвана или сохранить (создать, обеспечить), или изменить степень доминирования в общественном сознании идей, взглядов, ценностей, идеалов и т. д., соответствующих интересам того или иного политического субъекта, а тем самым поспособствовать сохранению возможностей (сложившегося режима) дальнейшего использования этих властных ресурсов в интересах определенного (правлящего и властвующего) субъекта или изменению этого режима, когда на место их владельца (распорядителя) начинают претендовать другие политические субъекты.

Нельзя отрицать и наличие «общих» позиций в рамках *эпистемологического* аспекта анализа политической идеологии, хотя здесь уровень этой «общности» значительно ниже.

Так, на наш взгляд, более или менее удовлетворительно решаются проблемы, связанные с исследованием структуры и принци-

---

<sup>1</sup> Основы политической науки : учеб. пособие для высших учеб. заведений. В 2 ч. Ч. 2. — М. : Знание, 1995. — С. 46—47. См. также: Андреев, А. Л. Политическая психология / А. Л. Андреев. — М. : Весь мир, 2002; Шестопа, Е. Б. Политическая психология : учеб. для вузов / Е. Б. Шестопа. — М. : Инфра-М, 2002.

<sup>2</sup> См.: Демидов, А. И. Учение о политике: философские основания / А. И. Демидов. — М. : Норма, 2001. — С. 212.

пов «внутренней» организации политической идеологии, которая может быть представлена в единстве следующих уровней: 1) концептуально-теоретических структур, в качестве которых выступают высшие идеалы и принципы данной или предлагаемой политической системы; 2) программно-политических конструкторов, связывающих эти идеалы и принципы с текущими задачами политического регулирования; 3) актуализированных компонентов, говорящих о том, насколько овладели сознанием граждан те или иные идеалы, цели, установки<sup>1</sup>.

То же самое мы находим и у цитированного нами А. И. Демидова, рассматривающего в качестве одной из основных функций идеологии функцию познания, а в качестве форм ее существования — *«теории»* (последовательное, систематизированное обоснование определенных ценностей, подведение под них доказательной базы в виде законов, тенденций, „природы“ явлений), *доктрины* (идеологии с очень высокой степенью систематизации, как правило, изложенной в виде теоретических обобщений), *программы* (обоснованный проект необходимых, вытекающих из теории преобразований)»<sup>2</sup>.

Более «объемное» представление об основных структурных элементах политической идеологии дает К. С. Гаджиев, предлагая выделять: 1) связь с общей мировоззренческой системой эпохи; 2) программные установки, сформулированные на основе тех или иных положений этой системы; 3) стратегии реализации программных установок; 4) пропаганду; 5) конкретные шаги по реализации программы<sup>3</sup>.

Тем не менее и здесь существуют проблемы, связанные с необходимостью дальнейшего уточнения генетических и функциональных связей, нахождением «общего» и установления «демаркационных границ» между идеологией и теорией.

Если, например, цитировавшиеся выше П. В. Алексеев, Н. Ф. Бучило, А. Н. Чумаков, А. И. Демидов фактически отождествляют политическую теорию и политическую идеологию, рассматривая последнюю как «систематизированную теоретическую сис-

---

<sup>1</sup> См.: Соловьев, А. И. Политология: политическая теория, политические технологии / А. И. Соловьев. — М.: Аспект Пресс, 2000. — С. 337—339; Основы политической науки : учеб. пособие для высших учеб. заведений. В 2 ч. Ч. 2. — М.: Знание, 1995. — С. 40.

<sup>2</sup> Демидов, А. И. Указ. соч. С. 210.

<sup>3</sup> См.: Гаджиев, К. С. Политическая наука : учеб. пособие / К. С. Гаджиев. — 2-е изд. — М.: Международные отношения, 1995. — С. 243.

тему», «политику на ее высшем теоретическом уровне», то американский политолог Р. Макридис, отмечает, что политическая идеология, будучи тесно связана с теорией, возникая на ее основе, должна быть исследована как «отчетливый и отдельный объект в понятиях, выражающих ее собственную логику и динамику, нежели в терминах теории, которая ей близка или очень похожа»<sup>1</sup>.

Но «общность» указанных позиций в границах эпистемологического подхода этим, по сути дела, и исчерпывается. И, соответственно, проблемы начинаются с момента возникновения вопроса о «научном статусе» политической идеологии, то есть о ее связях и отношениях с наукой.

При этом эвристическая значимость данной проблемы для теории идеологии, ее «центральность» заключается в том, что противоположные варианты ответа на поставленный вопрос задают вектор функционального и аксиологического форматов исследования политической идеологии в виде: 1) формы научного знания, духовного ресурса научно-обоснованной практики в борьбе за власть или формы отражения «политической действительности» в виде политических программ, амбивалентной в связи с содержанием лежащих в их основе политических теорий; 2) сознания «ложного», искажающего «подлинные» ценности и смыслы человеческого существования и целенаправленно формируемого «господствующим классом» с целью сохранения своего политического и, значит, экономического, правового, культурного и т. д. доминирования в обществе (государстве).

К авторам первого подхода, который условно можно назвать «нейтрально-позитивным», как правило, относят французских просветителей и, в определенной мере, Л. Фейербаха.

Соответственно теоретиками, обосновавшими «негативную» концепцию идеологии, принято считать К. Маркса и Ф. Энгельса<sup>2</sup>.

Действительно, впервые сам термин «идеология» вводится в оборот де Траси в его четырехтомном капитальном труде «Эле-

---

<sup>1</sup> Macridis, R. C. Contemporary political ideologies / R. C. Macridis. — 2-nd ed. — Boston, 1983. — P. 4.

<sup>2</sup> Существует несколько иная точка зрения, согласно которой одними из авторов, первыми обратившимися к анализу идеологии как «ложного», «спекулятивного», «догматического», «умозрительного», ведущего к смешению функций науки и религии метода познания были Ф. Бэкон и Т. Гоббс (см.: McLellan, D. Ideology / David McLellan. — 2-nd ed. — Minneapolis : Univ. of Minnesota Pr., 1995. — P. 3). Представляется, что данная позиция имеет право на существование, но требует отдельного более подробного анализа.

менты идеологии», вышедшем в окончательном виде в 1817 г. В нем, рассуждая в рамках философских идей французского Просвещения, в основании которых лежали труды Ф. Бэкона, Т. Гоббса, Д. Локка, а затем — А. Вольтера, Д. Дидро, П. Гольбаха, К. Гельвеция и сложившейся в Новое время натуралистической парадигмы, де Траси и его последователи (П. Кабанис, К. Вольней) сформулировали основные задачи новой *науки* — науки об идеях («science d'ideologie»), идеологии. Ее главная цель — дать людям ясное, покоящееся на твердых научно-теоретических основаниях представление о «правильных» идеях и «правильном», должном, соответствующем «природе человека», его «естественным» потребностям, справедливом устройстве общества.

Современное же просветителям французское государство — это государство, которое зиждется на «ложных» идеях и должно быть перестроено по «научным лекалам» идеологии. Задача последней — критическая оценка «традиционных идей и институтов управления «старого режима» во Франции и других европейских монархиях с точки зрения «естественных причин» и открытие новых, более рациональных идей правления»<sup>1</sup>, как отмечают П. Шумахер, Д. Киель, Т. Хейльке.

Идеология позиционируется как «точная», «строгая», «естественная» наука, которую вслед за П. Гольбахом, рассматривавшим этику как геометрию, К. Гельвецием, видевшим в экспериментальной физике основу изучения общества, де Траси определяет как раздел зоологии<sup>2</sup>.

Признавая за французскими просветителями значительную роль в формировании «нейтрально-позитивных» взглядов на идеологию, обосновании ее главной роли в детерминации социально-политических изменений, нельзя не отметить и точку зрения, согласно которой существенный вклад в формирование и развитие этого подхода внес В. И. Ленин с его концепцией «научной идеологии». Она представляет собой один из несущих «каркасов» его общей социально-политической теории, которая совершенно определенно связывается В. И. Лениным с марксизмом.

---

<sup>1</sup> Schumaker, P. Great Ideas/Grand Shemes. Political Ideologies in the Nineteenth and Twentieth Centures / Paul Schumaker, Dwight C. Kiel, Thomas Heilke. — The McGraw-Hill Companies Inc., 1996. — P. 12.

<sup>2</sup> The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought / ed. by William Outhwaite, Tom Bottomore. — Cambridge : Blackwell Publ. Inc., 1995. — P. 272.

Но работы К. Маркса и Ф. Энгельса говорят о прямо противоположном понимании ими идеологии как «ложного», «фантастического» сознания, «спекулятивного» метода познания действительности, не имеющего ничего общего с наукой.

Тем самым марксизм в его «аутентичном» виде является или теоретико-методологической основой возникновения «негативного» идеологического дискурса, или по крайней мере принадлежит ему, что, в силу противоположности ленинского и марксистского подхода к пониманию политической идеологии, ставит ряд вопросов принципиального (концептуального) характера.

1. Если идеология, как важнейший уровень (сфера) общественно-го сознания, подчиняется общим закономерностям функционирования и развития духовной подсистемы общества, диалектике взаимодействия общественного бытия и общественного сознания, соответствия надстройки базису, то каким образом эти общие закономерности «снимаются» особенностями проявления идеологии (содержание, структура, функции, роль и т. д.) при «строительстве социализма и коммунизма» с закреплением за «научной идеологией пролетариата» по сути дела главной и решающей роли в создании в России «бесклассового общества»?

2. По каким причинам, на каких теоретико-методологических основаниях происходит изменение В. Лениным трактовки понятия «идеология» — переход от ее «негативной оценки» как «иллюзии», «спекулятивного способа познания», на чем всегда настаивали К. Маркс и Ф. Энгельс, к ее позитивному пониманию как «научной теории»,<sup>1</sup> «коммунистической науки»<sup>2</sup>?

Но проблема соотношения и противостояния «нейтрально-позитивного» и «негативного» подходов в понимании идеологии этим не решается, свидетельством чему служит многочисленная литература как «постмарксистского» и «постленинского» этапов<sup>3</sup>, так и выходящая за границы «марксизма-ленинизма».

В качестве одного из примеров, который, на наш взгляд, имеет отношение к «нейтрально-позитивной» концепции идеологии, мож-

---

<sup>1</sup> Ленин, В. И. Полн. собр. соч. / В. И. Ленин. — Изд 5-е. — Т. 10. С. 284.

<sup>2</sup> Там же. Т. 41. С. 304.

<sup>3</sup> Мы имеем в виду теоретические работы таких известных философов, партийных лидеров, писателей, как Д. Лукач, К. Корш, А. Грамши, В. Беньямин, М. Хоркхаймер, Г. делла Вольпе, Г. Маркузе, А. Лефевр, Т. Адорно, Ж.-П. Сартр, Л. Гольдманн, Л. Альтюссер, Л. Коллетти и других, вошедших в историю в качестве представителей «западного марксизма».

но привести характеристику политической идеологии Д. Пламенатца, рассматривающего ее как «набор тесно связанных надежд, или идей, или позиций, характерных для группы или общности»<sup>1</sup>.

В отечественной литературе по идеологической проблематике близкая указанной позиция представлена в работах В. А. Мельника, определяющего политическую идеологию как «упорядоченную систему представлений как о существующей социально-политической действительности, так и необходимых ее изменениях с точки зрения группы или общности, интересы которой она обслуживает»<sup>2</sup>.

Примерно в этом же «ключе» дается дефиниция понятия идеологии в энциклопедическом словаре «Политология», где интересующий нас термин определяется как «система взглядов и идей, в которых выражается отношение к той или иной действительности, взгляды, интересы, цели, намерения, умонастроения людей, классов, партий, субъектов политики и власти тех или иных эпох, поколений, общественных движений, искусства, литературы и т. д., вплоть до мировоззрения, умонастроений и жизненных позиций носителей той или иной идеологии»<sup>3</sup>.

С точки зрения указанного подхода идеология — это форма отражения «политической действительности» в виде политических теорий, концепций, доктрин, программ и т. д., а признаки «научности» или «ложности» политической идеологии, соответственно, оказываются амбивалентными и зависят: а) от содержания самих этих теоретических конструктов, степени их истинности; б) методологии их «создания»; в) «практической эффективности» в преобразованиях социально-политической действительности<sup>4</sup>.

В последнем случае проблема «истинности» политической идеологии дедуцируется из понимания ее в *функциональном и инструментальном аспектах*.

«Может создаться впечатление, — отмечают Н. В. Иванчук и Н. Н. Целищев, — что политические идеологии играют негативную или главным образом негативную роль и пришло время зака-

---

<sup>1</sup> Plamenatz, J. Ideology / J. Plamenatz. — New York : Praeger, 1970. — P. 15.

<sup>2</sup> См.: Мельник В. А. Политология / В. А. Мельник. — Минск : Вышейша школа, 1996. — С. 217. См. также: Мальцев В. А. Основы политологии : учеб. для вузов / В. А. Мальцев. — М. : ИТРК РСНП, 1997. — С. 217.

<sup>3</sup> См.: Политология : энцикл. слов. — М. : Изд-во Моск. коммерческого ун-та, 1993. — С. 113—114.

<sup>4</sup> См.: Мельник В. А. Указ. соч. С. 220.

та, „конца“ идеологий... Но нельзя не видеть, что идеологии выполняют исключительно важную функцию привнесения в жизнь, культуру, политику новых ценностных ориентиров, которые пока не укоренены в действительности, но благодаря которым происходит обновление жизни, культуры, политики»<sup>1</sup>.

В свою очередь, «негативный вариант» понимания политической идеологии также весьма широко представлен в работах целого ряда зарубежных и отечественных авторов.

В «западном сегменте» социально-философской и социально-политической мысли эту позицию представляют М. Вебер, К. Мангейм, К. Поппер, М. Шелер, К. Ясперс, Х. Арендт и многие другие не менее известные исследователи.

«Идеологией, — писал, например, К. Ясперс, — называется система идей или представлений, которая служит мыслящему субъекту в качестве абсолютной истины, на основе которой он строит свою концепцию мира и своего положения в нем, причем таким образом, что этим он осуществляет самообман, необходимый для своего самооправдания, для маскировки своих подлинных интересов... Наименование какого-либо мышления идеологией — это обвинение в том, что сказанное не соответствует истине, что оно неправдоподобно...»<sup>2</sup>.

По К. Ясперсу, идеология служит прагматическим целям, является «способом уклониться от требуемых решений к своей выгоде». При этом выгода предполагает насилие, поэтому важнейшей функцией идеологии оказывается «идеальная» легитимизация реальной агрессии против свободы. «Распад традиционных ценностей, — пишет тот же исследователь, — обнаруживается только в том, что это разоблачающее мышление (идеология. — Л. Л.) становится господствующим. Эпоха создает теорию того, что она совершает. Однако вскоре сама эта теория превращается в средство усиления зла, с которым она борется»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Иванчук, Н. В. Основы политологии : учеб. пособие для преподавателей и студентов / Н. В. Иванчук, Н. Н. Целищев Екатеринбург : Изд-во УрГУ, 1994. — С. 155.

<sup>2</sup> Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. — М. : ИПЛИ, 1991. — С. 146—147. См. также: Поппер, К. Открытое общество и его враги. В 2 т. Т. 2 / К. Поппер. — С. 250—251; Therborn, G. The Ideology of Power and the Power of Ideology / G. Therborn. — London : New Left Books, 1980. — P. 4—7. Обзор основных «негативных» точек зрения на идеологию представлен в работе Д. Томпсона «Исследования в теории идеологии»: Thompson, J. B. Studies in the Theory of Ideology / J. B. Thompson, 1984.

<sup>3</sup> Ясперс К. Указ. соч. С. 148.

К. Мангейм, который, по словам М. Селигера, «как никто другой наиболее полно дал детальную разработку теории идеологии»<sup>1</sup>, в своем классическом труде «Идеология и утопия», вышедшем в 1929 г., в самый разгар кризиса, разрывавшего Веймарскую республику, приходит к выводу об исторической ограниченности и партикулярности любых представлений об обществе, власти, политике.

В таком контексте идеология по Мангейму — это противостоящая науке «мистификация»: в ней мы имеем дело не только с апологетикой данного общественного порядка, но и с апологетикой самой теории, концепции, конкретной методологии, «изображаемой» в качестве научной.

На смену такому «идеологическому видению» должна прийти «социология знания», которая станет результатом эмпирического анализа путей влияния социальных отношений на мышление исследователя с целью «избавления» его от идеологической («партикулярной»), как «ненаучной», методологии социального познания<sup>2</sup>.

«Ложность» идеологии, согласно К. Мангейму, обусловлена следующим: а) эпистемология исторически и социально детерминированного (как индивидуального, так и партикулярного группового) мышления не может обнаружить несоответствия своих представлений о действительности именно в силу этой партикулярности (групповых ценностей, идеалов, потребностей и интересов, ориентиров, традиций и т. д.); б) обнаруженное несоответствие скрывается из-за «витального инстинкта» (угроза утери занимаемого положения, собственности, власти, образа жизни и самой жизни), что проявляется как «сознание-cant» (лицемерное сознание); в) существует целенаправленный «обман других», сознательная ложь, призванная исказить реальную оценку действительности, тенденции и перспективы ее существования<sup>3</sup>.

Достаточно близкую позицию по этому вопросу занимает и Х. Арендт, проанализировавшая основные особенности тоталитарного общества в своей работе «Истоки тоталитаризма» (1951).

Она считает, что политическая идеология последнего зиждется на некоторых аксиомах (догмах), «развертывание» которых приводит к конструированию эсхатологического и телеологического

---

<sup>1</sup> Seliger, M. Ideology and Politics / M. Seliger. — London : Allen and Unwin, 1976. — P. 13.

<sup>2</sup> См.: Мангейм, К. Идеология и утопия / К. Мангейм // Утопия и утопическое мышление. — М. : Прогресс, 1991. — С. 113—120.

<sup>3</sup> Мангейм К. Идеология и утопия. С. 116.

представления об обществе и его истории: идеология не занимается объяснением какого-либо конкретного исторического события, а дает «тотальное понимание» всей истории как некоего целенаправленного процесса<sup>1</sup>.

Идеология, полагает Х. Арендт, есть «логика идеи», согласно которой история предстает как средство (технология) реализации этой логики<sup>2</sup>.

Что касается отечественной литературы, то в ней, как и в приведенных выше примерах, представлена, помимо «позитивной», и «негативная позиция» понимания идеологии как «ложного сознания»<sup>3</sup>.

«С гносеологической точки зрения, — пишет, например, В. В. Ильин, — идеология выступает типом удостоверения и признания содержания (истины) по недостаточным объективным (сообщающим универсальность) и достаточным субъективным (иду-щим от особого характера субъекта) основаниям», что делает идеологию «разновидностью тенденциозного, нарочитого, умышленного, „себе на уме“, нагруженного сознания»<sup>4</sup>.

На «пристрастность» и «предвзятость» идеологии указывает и К. С. Гаджиев, анализируя ее отличие от политической науки, которая, по его мнению, в «идеале» должна быть беспристрастна и преследовать цель найти объективную истину. «Идеология же, — пишет он, — пристрастна и предвзята, поскольку она выражает интересы какого-либо класса или социальной группы»<sup>5</sup>.

Всё это, в границах указанных подходов, приводит к попыткам представить идеологию как некую систему идей, идеалов, смыслов, содержание и функции которой фундируется различными вариантами целенаправленного, ангажированного разнообразными (экономическими, политическими, этническими и т. д.) интереса-

---

<sup>1</sup> Arendt, H. *The Origins of Totalitarianism* / H. Arendt. New York : Harcourt Brace, 1973. — P. 471.

<sup>2</sup> Ibid. P. 469. Помимо этого, тоталитарная идеология абсолютизирует роль вождя. Именно вождь становится «наместником» и проводником «истинной идеи», это ее человеческое воплощение, а его воля и желания не могут быть подвержены никакой критической оценке (Ibid. P.404—405).

<sup>3</sup> Она получила широкое распространение относительно недавно. В качестве одной из основных (наряду с логикой развития социально-философского и социально-политического знания) причин ее быстрого распространения явился, на наш взгляд, «кризис марксизма-ленинизма», о чем мы уже говорили ранее, во введении.

<sup>4</sup> Ильин, В. В. *Политология : учеб. для вузов* / В. В. Ильин. — 2-е изд. — М. : Книжный дом «Университет», 1999. — С. 347.

<sup>5</sup> Гаджиев К. С. *Указ. соч.* С. 244.

ми не менее разнообразных социальных групп, искажения неких «подлинных» (объективно истинных) ценностей общества.

Но при этом не может не возникнуть вопрос: о каких объективно истинных ценностях идет речь, которые идеология «искажает»?

Для того чтобы «что-то исказить», это «что-то» должно существовать, причем эти ценности должны представлять нечто перманентное и стабильное, имманентно присутствующее в истории общества как «ценностный фундамент», содержащий «код» человеческой культуры и деятельности. Только в этом случае политические идеологии и могут его «искажать», рисуя различные варианты идеального и справедливого, но не соответствующего этим «подлинным ценностям» социально-политического устройства.

Попытки расшифровки этого кода неминуемо ведут к анализу проблемы *моральных* денотатов политической идеологии как формы ценностного сознания. Ему в той или иной степени уделялось и уделяется значительное внимание.

Так, цитировавшийся нами ранее Р. Макридис, рассматривая основные элементы «внутренней» организации политической идеологии, считает, что она включает в себя: а) моральное содержание, рассматриваемое в аспекте отношения к таким «фундаментальным» ценностям и правам, как справедливость, свобода, равенство и т. д.; б) политическую составляющую — право выбора, право участия, степень свободы избрания типа государственного устройства; в) экономический элемент — степень свободы экономической деятельности и отношение к праву собственности<sup>1</sup>.

Того же мнения придерживаются П. Шумахер, Д. Киель, Т. Хейльке, включая «принцип справедливости» в систему «субстанциальных» принципов организации политической идеологии<sup>2</sup>.

«Стремясь подчинить себе общественное сознание через смысловые концепты „справедливости“, „свободы“, национального превосходства и др. (и вводя в политическую коммуникацию не только собственные цели, но и языки (новоязы и знаковые конструкции)), — пишет А. И. Соловьев, — идеологии активизировали и политизировали общественное сознание на основе определенно-го видения будущего»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Macridis, R. C. Op. cit. P. 23.

<sup>2</sup> Schumaker, P. Great Ideas/Grand shemes / P. Schumaker, D. C. Kiel, T. Heilke. — The McGraw-Hill Companies, Inc., 1996. — P. 22.

<sup>3</sup> Соловьев, А. И. Политическая идеология: логика исторической эволюции. — С. 8. См. также: Давидович, В. Е. Социальная справедливость: идеал и принцип

С этой точки зрения справедливость как ценность предстает «в качестве узлового компонента идеологий... и как общественный идеал, и как норма, и акт социального поведения. Являясь важнейшей ценностью, справедливость одновременно выступает элементом наличной системы ценностей»<sup>1</sup>.

Заканчивая краткий анализ проблемы соотношения «нейтрально-позитивной» и «негативной» теорий политической идеологии, отметим, что необходимо иметь в виду еще одно обстоятельство. Оно связано с тем, что противостояние данных теорий определяет и формат анализа идеологии: 1) или в категориальном ряду понятий научного знания («наука», «истина», «теория», «гипотеза» и т. д.); 2) или в ряду категорий, выражающих сущность таких форм сознания, как религия и утопия.

При этом в первом случае противостояние рассматриваемых нами подходов приобретает иной вид и значение. Оно оказывается экстраполяцией более глобальной базовой проблемы — проблемы возможности духовных феноменов, в том числе политической идеологии, а в конечном итоге социального знания, содержать объективную истину. Тем самым в условиях глубоких качественных изменений, происходящих в обществе, появление новых методов, принципов их познания означает, что идеологическая проблематика оказывается включенной в проблематику философии науки.

Развитие последней, особенно на протяжении XX в., связывается с работами целого ряда авторов — Э. Дюркгейма, сформулировавшего требования к методу социологического исследования как свободному от «идеологических» (ценностных) предрассудков и умозрительных спекуляций, М. Вебера, обосновавшего роль «идеальных типов» в качестве «эвристической гипотезы», назначением которой является упорядочивание общественнознания, преодоление традиции редукции его к некоей умозрительной, заранее заданной схеме, К. Мангейма, постулирующего цели своей «со-

---

деятельности / В. Е. Давидович. — М. : Политиздат, 1989; Лисичкин, Г. С. Карл Маркс — злейший враг российских большевиков. Размышления о причинах кризиса в России / Г. С. Лисичкин. — М. ; Минск : Полифакт ; М. : Конкорд ЛТД., 1993; Печенев, В. А. Истина и справедливость (размышления о нравственно-философских аспектах проблемы) / В. А. Печенев. — М. : Изд-во полит. литературы, 1989.

<sup>1</sup> Кузнецова, И. Б. Идея социальной справедливости в контексте трансформации современного российского общества : автореф. дис. ... канд. социол. наук. / Кузнецова И. Б. — Казань, 2001. — С. 7.

циологии знания» в обосновании «внетеоретических условий знания» как отличных от «идеологических» (искаженных) его форм, К. Поппера («принцип фальсификации»), И. Лакатоса («концепция исследовательских программ», Т. Куна (понятие «парадигмы» как совокупности наиболее общих идей и методологических установок в науке, признаваемых данным научным сообществом), Г. Гадамера («философская герменевтика» как метод социального познания) и др.

Всё это имело и имеет прямое отношение к проблеме взаимоотношения науки и форм «ценностного знания», включая идеологию.

Данная проблематика является предметом постоянного внимания и российских исследователей — В. Ильина, В. Кохановского, Ф. Лазарева, С. Лебедева, Т. Лешкевич, Л. Микешиной, А. Огурцова, Н. Овчинникова, И. Пригожина, А. Ракитова, В. Степина, В. Челышева и многих других ученых<sup>1</sup>.

Противоречивость понимания политической идеологии в социологическом (включая структурно-функциональный и инструментальный), эпистемологическом и аксиологическом аспектах ее анализа определяет соответствующую неоднозначность в анализе ее связей и отношений с такими формами общественного сознания, как религия и утопия.

В «религиозном аспекте» теории политической идеологии, представленном преимущественно в западном сегменте общественного сознания, активно работают такие авторы, как У. Матц, который (вслед за Э. Дюркгеймом, рассмотревшим религию как идеологический механизм, главной функцией которого является «обеспечение солидарности людей и целостности общества»<sup>2</sup>, Д. Беллом, определившим идеологию как «секуляризированную религию»<sup>3</sup>)

---

<sup>1</sup> Напоминаем, что в данной главе, как следует из ее названия, мы ставим целью дать *общий анализ* тех главных проблем, которые представляют собой основные «критические точки» теории идеологии.

<sup>2</sup> Основные аспекты концепции религии Э. Дюркгейма были подробно рассмотрены А. Б. Гофманом; см.: Гофман, А. Б. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма / А. Б. Гофман // Социологические исследования. — 1975. — № 4.

<sup>3</sup> В своей работе «Пересмотренный конец идеологии» (1988) Д. Белл писал: «Идеология связана с социальными движениями, которые мобилизуют людей на достижение эсхатологических светских верований, и в этом слиянии политических формул и страстей идеология обеспечивает моральную уверенность в том, что достижения цели можно добиться аморальными средствами» (Bell, D. The End of Ideology Revisited / D. Bell. — 1988. — Pt. 1 : Government and Opposition, vol. 23. — P. 48).

считает, что ей присущи следующие черты: 1) «ярко выраженный элемент веры»; 2) религиозно-мотивированная система ориентаций; 3) «претензии на эпохальность»; 4) трансцендентный по отношению к обществу принцип, который не вырастает из традиций социума, а навязывается ему «извне» в виде «идеологической политики»<sup>1</sup>.

В соответствии с таким пониманием идеологии, последняя рассматривается У. Матцем как «эрзац-религия»<sup>2</sup>.

Проблема взаимоотношений идеологии и религии рассматривается и в отечественной литературе.

Здесь нельзя не отметить тот существенный вклад, который внесли работы представителей русской религиозной философии — С. Булгакова, Н. Бердяева, Вл. Соловьева, Л. Карсавина, С. Франка и др. Центральными категориями, выражающими их видение прошлого, настоящего и «должного будущего», выступили понятия Соборности, Богочеловека, Богочеловечества, Солидарности, Служения.

В их религиозной концепции человек, а значит, и общество как проекция его индивидуальной жизни представляют собой поле борьбы двух начал — эмпирических потребностей и интересов людей и изначально заданных человеку, как созданию Творца, стремлений к абсолютным божественным ценностям — Справедливости, Добру, Правде и т. д.

Индивид понимается как «отчужденный» индивид в силу «разрыва» с божественными ценностями («грехопадение»), своей «зацикленности» на повседневных материальных заботах. Именно они довлеют в культуре Запада и одновременно в культуре, навязанной России большевиками<sup>3</sup>.

Преодолеть это состояние необходимо и возможно в «движении к Богу», через единодушие, путем служения каждого Всеобщему Благу.

В соборности как «организованной братской справедливости человек «сливается» с другими людьми и становится Богочелове-

---

<sup>1</sup> Матц, У. Идеология как детерминанта политики в эпоху модерна / У. Матц // Полис. — 1992. — № 1—2. — С. 135.

<sup>2</sup> Благодаря идеологии «политика может... в существенной мере „делаться из головы“, т. е. осуществляться от имени и во исполнение теоретически формулируемых принципов» (Там же).

<sup>3</sup> См.: Бердяев, Н. А. Философия творчества, культуры и искусства : соч. : в 2 т. / Н. А. Бердяев. — М., 1994. — Т. 1 : Искусство. — С. 476.

ком, а когда таких людей становится все больше, человечество в целом становится Богочеловечеством.

«Из этой общей цели общественной жизни, — писал С. Л. Франк в своих «Духовных основах общества», — вытекает иерархическая структура тех отдельных начал, которые в своей совместности ее выражают. Наиболее общими и первичными из таких начал является триединство служения, солидарности и свободы»<sup>1</sup>.

Чем же плох большевизм, с его (по сути, весьма близкими взглядам русских религиозных философов) идеями свободы от эксплуатации, коллективизмом, равенством, «солидарностью трудящихся»?

На этот вопрос пытается ответить Н. А. Бердяев в своей работе «Истоки и смысл русского коммунизма» (1933).

По его мнению, большевики в своих антихристианских целях «служения не Богу, но мамоне» воспользовались «религиозной формой русской души» — догматизмом, аскетизмом, способностью нести страдания и жертвы во имя своей веры, устремленностью к трансцендентному и т. д.<sup>2</sup>, придав своим «дьявольским идеям» форму религиозной веры. И если субстратом «идеального общества» выступает христианская религия с идеей слияния человека и Бога, то субстратом коммунистического общества является идеология как «фанатическая», «ложная», антигуманная, принимающая форму секуляризированной религии социальная доктрина о приоритете материального над духовным в человеческой жизни и сознании»<sup>3</sup>.

Противопоставление христианства как «подлинного» гуманизма идеологии большевизма как антигуманизма — это содержательное противопоставление.

Что же касается различия функций и форм проявления христианской (православной) веры и идеологии, то русские религиозные философы считали их номинальными и относительными.

Многие отечественные религиоведы в лице А. Н. Алексеева, В. К. Бакшутова, Ю. Ф. Боронкова, М. И. Капустина, В. И. Колосницына, Ю. А. Кимелева, А. М. Медведева, Л. М. Митрохина, Д. В. Пивоварова, Д. М. Угриновича и других также в той или

---

<sup>1</sup> Франк, С. Л. Духовные основы общества / С. Л. Франк. — М.: Республика, 1992. — С. 107.

<sup>2</sup> См.: Бердяев, Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. — М.: Наука, 1990. — С. 9.

<sup>3</sup> См.: Бердяев, Н. А. Указ. соч. С. 129, 148—149.

иной мере уделяли и уделяют внимание проблеме соотношения религии и идеологии.

Тем не менее, несмотря на, казалось бы, весьма солидную социально-философскую и религиоведческую теоретико-методологическую базу в решении проблемы взаимоотношения религии и идеологии, некоторые вопросы требуют более подробного обсуждения.

Среди них, на наш взгляд, значительный интерес представляет вопрос — и мы уделим ему внимание, — о сущности, содержании, структуре, причинах возникновения и исторических этапах «развертывания» собственно религиозной идеологии, связей ее с политической идеологией.

Особое место в проблематике теории политической идеологии занимает проблема ее отношений с утопией.

«Возвращение» последней в предметное поле социально-философских и социально-политических исследований можно объяснить тремя основными причинами: 1) появлением «новых», «неклассических утопий», таких как «психоутопия» (Б. Скиннер, Я. Морено), «нью-эйдж» (русские теософы, К. Кастанеда), «трансгуманизм» (Н. Бостром, Д. Пирс, Ф. Эсфендиари), «экоутопия» (А. Горц, М. Букчин, Н. Моисеев), «техноутопия» и т. д., и необходимостью их анализа и оценки; 2) «крахом коммунистической утопии», рассуждениями о чем сегодня изобилует зарубежная и отечественная социально-философская и политологическая литература; 3) изменениями в трактовке самого «утопического дискурса», проявляющимися в попытках иной, «постклассической» трактовки понятия «утопии», рассмотрения ее как «свернутой» теории, обладающей как потенциальными, так и реальными возможностями научного знания и практической реализации.

Начало такого рода нового понимания утопии представлено в уже упоминавшейся нами работе К. Мангейма «Идеология и утопия», в которой он считает необходимым придать понятию утопии новое, «дополнительное значение», дезавуируя «прежнее» содержание понятия «утопии» как такого представления, «реализация которого в *принципе* невозможна»<sup>1</sup>, и предлагая понимать утопию как совокупность идей (проектов) реализуемых «в перспективе» — «то, что было утопией сегодня, может стать действительностью завтра»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Пивоваров, Д. В. Философия религии : учеб. пособие / Д. В. Пивоваров. — М. : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2006. — С. 117.

<sup>2</sup> Там же. С. 121.

В таком контексте рассмотрения идеологии и утопии они, по мнению К. Мангейма, различаются тем, 1) что утопия противопоставит идеологии как «новое» и «прогрессивное» воззрение (проект) «поднимающегося класса» — «старым», «ложным», «консервативным» идеям; 2) идеология, стоящая на страже правящей верхушки, всегда имеет целью консервацию сложившейся в обществе системы отношений (в первую очередь политических)<sup>1</sup>, утопия — революционное сознание, задача которой — разрушить это «старое». Утопии «взрывают» конкретное бытие, «частично или полностью» преобразуют существующую историческую действительность, существующий общественный порядок<sup>2</sup>; идеологии консервируют данное общественное бытие; 3) идеология и утопия различаются по возможностям их практической реализации.

По Мангейму, утопии — это представления, целью которых оказывается *практическое преобразование* данного бытия, а идеологии, в свою очередь, это такие «представления, которые *de facto* никогда не достигают реализации своего содержания»<sup>3</sup>. И далее в сноске мы читаем: «Тем самым очевидно, что идеологии также могут служить мотивами какой-либо деятельности; однако идеологичность (ложность) их состоит в том, что они служат таковыми не в направлении их предполагаемого содержания»<sup>4</sup>.

Но что конкретно является «новым» и «старым», «прогрессивным» и «регрессивным» в определенный момент «исторического бытия», когда возможная реализация конкретных вариантов «идеального устройства» общества проходит в практической и идейной борьбе противоположных групп? Сложность ответа на этот вопрос делает проблему демаркации понятий «утопия» и «идеология» весьма затруднительной, если не принципиально неразрешимой.

Критерием, позволяющим, по мнению К. Мангейма, четко различать идеологию и утопию, является их реализация. «В реализации, — пишет он, — заключен ретроспективный масштаб, позволяющий вынести суждение о фактическом положении дел в прошлом, тогда как для современного наблюдателя это положение дел

---

<sup>1</sup> Утопии «ориентируют поведение на элементы, не содержащиеся в данном бытии» (Мангейм К. Указ. соч. С. 116).

<sup>2</sup> «Мы будем считать таковой (утопичной — Л. Л.) лишь ту „трансцендентную по отношению к действительности“ ориентацию, которая, преобразуясь в действие, частично или полностью взрывает существующий в данный момент порядок вещей» (Мангейм К. Указ. соч. С. 113).

<sup>3</sup> Там же. С. 115.

<sup>4</sup> Там же.

еще в значительной мере является борьбой различных партийных точек зрения»<sup>1</sup>.

При этом, пытаясь уловить сложный характер взаимодействия утопии и идеологии, исследователь вынужден постоянно, вновь и вновь обращаться к этому «практическому критерию»: «Утопии также трансцендентны бытию, ибо и они ориентируют поведение на элементы, не содержащиеся в данном реальном бытии; однако они не являются идеологиями, то есть не являются ими в той степени и постольку, поскольку своим противодействием им удастся преобразовать существующую историческую действительность, приблизив ее к своим представлениям... решить, что *in concreto*, в каждом данном случае следует считать идеологией и что утопией, невероятно трудно»<sup>2</sup>.

Таковы в самом кратком виде идеи К. Мангейма, в которых наряду с анализом содержания духовного массива общества на различных стадиях его функционирования и развития дана развернутая и аргументированная попытка выяснения содержания выражающих формы этого массива понятий «идеология» и «утопия».

Это позволяет характеризовать его как одного из тех исследователей, которые внесли значительный теоретико-методологический вклад в развитие взглядов на понимание процессов, происходящих в духовной сфере жизни общества, что способствовало становлению и развитию научной теории идеологии.

По крайней мере, мангеймовская «Идеология и утопия» не канула в Лету — она считается классикой «идеологического жанра», заслуживающей высокой научной оценки. Ни одна работа, в которой прямо или в том или ином контексте рассматриваются проблемы взаимоотношения идеологии и утопии, не обходится без ссылок на мангеймовскую интерпретацию этих понятий<sup>3</sup>.

В то же время, высоко оценивая эту концепцию, мы считаем, что в ней есть целый ряд проблем, которые заслуживают более пристального внимания.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 122—123.

<sup>2</sup> Там же. С. 116.

<sup>3</sup> См.: Jameson, F. Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism / F. Jameson. — London : Verso, 1991. — P. 1; Eagleton, T. Ideology. An Introduction / T. Eagleton. — London ; New York : Verso, 1991. — P. XII. В известном «Социологическом словаре» Н. Аверкромби, С. Хилла, Брайана С. Тернера в статьях «Утопия» и «Идеология» представлена именно мангеймовская трактовка этих понятий. См.: Аверкромби, Н.. Социологический словарь / Н. Аверкромби, С. Хилл, Б. С. Тернер. — М. : Экономика, 1999. — С. 339.

Во-первых, если утопия позиционируется как некий «проект» будущего, то значит ли это, что он принципиально не может быть обращен в «прошлое», так, чтобы «проект» в идеологии вообще отсутствовал («проективной» оказывается только утопия) или был обращен только к «настоящему»?

Во-вторых, если идеология направлена на консервацию (легитимизацию) «настоящего», то как вообще она возможна в условиях групповых (классовых, этнических, конфессиональных и т. д.) противостояний, тем более что идеологии принципиально *«никогда не достигают реализации своего содержания»* (К. Мангейм) и их «родовой» чертой является «враждебность» всем «иным» взглядам?

В-третьих, каковы общие и особенные черты в «способах построения» и «укоренения» в общественном сознании и реализации в практической деятельности утопического проекта «идеального» общественного устройства, который обусловливает возможность и меру воздействия утопии на реальные процессы, происходящие в общественной жизни? Каким образом и при каких условиях утопия «взрывает» настоящее?

Таким образом, заканчивая главу, мы можем сказать, что процесс развития теории идеологии не завершен, что в данной теории имеется целый ряд «узловых» проблем, требующих решения.

К ним относятся, во-первых, вопросы о связях идеологии с такими феноменами общественного сознания, как мораль, религия, утопия, теория, наука, во-вторых, с теми отношениями, которые возникают и существуют в деятельности людей, являясь причиной возникновения и существования идеологии.

Среди них особо следует выделить отношения власти как выражение практических потребностей индивидов и групп в сохранении (изменении) тех общественных условий, которые определяют их жизнь, ее перспективы.

При этом необходимо учитывать и еще одно обстоятельство, а именно то, что анализ связей и отношений идеологии с другими духовными феноменами с точки зрения отражения последними процессов, происходящих в социальной действительности и влияния на нее, предполагает понимание того, что эти связи и отношения не остаются неизменными, что каждый этап развития общества — это конкретный способ их противоречивого взаимодействия, из чего следует необходимость его анализа не только в «понятийно-содержательном» формате. Сам он представляет итог «длительного процесса развития, которое и есть результат» (Гегель).

Те достижения и проблемы теории идеологии, которые мы наблюдаем, оценивая ее современное состояние, возникли не сегодня. Это означает, что возможность их решения определяет необходимость учета тех наработок, которые были сделаны в ходе *исторического* развития научного знания: необходимо освоить ту его «часть», где выявляются достижения и активно разрабатываются актуальные проблемы, часть, играющую значительную роль в создании теории идеологии.

К такого рода рефлексии как одному из элементов (уровней) программы исследования идеологии мы и обратимся в последующих главах.

## ГЛАВА II. ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ, ИДЕОЛОГИЧЕСКОЕ, ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ

Любая политическая идеология имеет своим содержанием определенный социально-политический проект, целью — обеспечение его практической реализации. Он включает в себя представления о «должном» («идеальном», «справедливом», «оптимальном») политическом устройстве общества, средствах и способах (путях) достижения этого «должного» (радикальных — революция, война и т. д. — или эволюционных, путем реформ), неважно, как оно понимается — как необходимость создания нового режима взаимодействия элементов и уровней «политического», его сохранения в неизменном, стабильном состоянии, или возврата к «прошлому».

При этом политический проект не является ценным «сам по себе».

Индивиду и группе может быть безразлично то, кем именно осуществляется политическая (государственная) власть. Индивидов интересует, насколько она справедлива, какова их мера участия во власти, возможность контроля за ее осуществлением, в состоянии ли власть обеспечить уровень социального и экономического благополучия, политических, религиозных и иных свобод и т. д.

Так, «классический либерализм» — это идеология, которая прямо направлена против феодальных порядков, феодального государства. Она исходит из признания определенной меры политических, экономических, религиозных и прочих свобод индивида в рамках законов, которые являются адекватным выражением естественных потребностей и неотчуждаемых прав людей на жизнь, собственность, порядок, свободу, включая экономическую и политическую ее составляющие.

«Подлинно справедливым» либерализм считает такое устройство общества и властных механизмов, когда свободная конкуренция и рыночное хозяйство ограничивают роль государства в жизни общества и когда каждый гражданин обладает равными политическими и экономическими правами и свободами.

В его различных проявлениях либерализм может быть как революционным (особенно «ранний»), так и идеологией, призывающей к изменениям путем реформ.

Консерватизм, в свою очередь, оценивает степень справедливости данного общественного политического устройства с точки зрения его соответствия (несоответствия) традиционным нормам, некоему «раз и навсегда» установленному универсальному моральному порядку, санкционированному прежде всего религией. А поскольку Господь, как высшая сила, разделит людей на «грешников» и «праведников», то и функции власти должны быть закреплены за этими «праведниками», под которыми понимается аристократия. Соответственно «истинным», справедливым и «богоугодным» признается такой политический режим, при котором власть принадлежит ей.

Консерватизм не отрицает возможности изменений, но предпочтение отдается реформистским средствам.

То же самое демонстрируют и остальные, достаточно многочисленные и разнообразные, политические идеологии.

Если политическая идеология содержит в себе проект должного политического устройства и средств (путей) его создания, изменения или сохранения в неизменном виде, то особый интерес для ее теории представляет рефлексия предпосылок, топологии и генеалогии этого проекта.

Здесь, как показывает анализ литературы по идеологической проблематике, достаточно устоявшейся и общепринятой является позиция, согласно которой основания и, соответственно, генезис политической идеологии связываются с «практическими» противоречиями в политической сфере (онтологический денотат) и стремлением к раскрытию существенных связей между явлениями этой сферы (эпистемологический денотат), их «глубинного внутреннего механизма», т. е. законов.

Их выявление имеет целью объяснить то, что происходит в политическом «пространстве» общества, оценить его состояние (аксиологический аспект), предсказать (прогностический аспект) его возможное будущее и практические действия (инструментальный аспект) в отношении к происходящим в реальности процессам<sup>1</sup> на основе возникающей в результате такой интерпретации *политиче-*

---

<sup>1</sup> См.: Кохановский, В. П. Основы философии науки : учеб. пособие для аспирантов / В. П. Кохановский, Т. Г. Лешкевич, Т. П. Матяш, Т. Б. Фатхи. — Изд. 6-е. — Ростов н/Д : Феникс, 2008. — С. 194—197.

*ской теории*, которая и образует *концептуальный* уровень политической идеологии, обретая тем самым свою топологию в ее границах.

Действительно, возникновение конкретных политических идеологий — это достаточно длительный исторический процесс, в ходе которого, наряду с «общим» теоретическим интересом к познанию наиболее фундаментальных закономерностей функционирования и развития природы, общества и человека, проблемам методологии такого познания, возникает и интерес «особенный» — активное и пристальное внимание к собственно политической проблематике.

При этом высота «пиков» такого внимания имеет тенденцию к «повышению» в условиях реального или потенциального нарушения границ меры существования данной социальной целостности, оценки неприемлемости, несправедливости существующего режима взаимодействия ее основных (экономических, политических, правовых, моральных, религиозных и т. д.) компонентов и поиска средств сохранения «старого качества» или создания «новой меры», перехода к иному типу общественных отношений, в том числе политических.

Тем самым идеологический проект, рассматриваемый как проект политический, вырастает не на «пустом месте», обнаруживая и связи с практическими проблемами, возникающими в политической сфере социальной системы, и генетические и функциональные связи с общим уровнем развития научного знания, в особенности его социального компонента, и той парадигмой, которая господствует в «общем» и «особенном» в данный момент, что, на наш взгляд, во многом обуславливает относительную самостоятельность теоретической составляющей (логика создания, структура, содержание и т. д.) политического «проекта» по отношению к реальным процессам, происходящим в обществе, его политической жизни.

Таким образом, вопрос о топологии и генеалогии политической идеологии — это вопрос о том, откуда берется (способ возникновения), каково содержание и форма существования заключенного в ней проекта политического устройства.

Ответ на сформулированный вопрос достаточно полно представлен в литературе по теории идеологии.

«Все идеологии, независимо от направленности, — считает, например, К. С. Гаджиев, — основываются на признании определенной концепции общества и политической системы и средств

практической реализации этой концепции... В отличие от политической философии, идеология ориентирована на непосредственные политические реалии и действия, политический процесс»<sup>1</sup>.

Нельзя не заметить, что в приведенном мнении речь идет о функциональном и содержательном различии политической философии и политической идеологии: первая более «теоретична», вторая — практична.

Кроме этого, политическая философия позиционируется как концепция политической системы, основывающейся, в свою очередь, на признании «определенной концепции общества». В соответствии с такой точкой зрения положительно решается и вопрос о «проективности» политической философии. Согласно К. С. Гаджиеву, она, выражая сущностные характеристики «политического», пронизана морально-этическим началом, включает в орбиту своих размышлений и, значит, категорий такие понятия, как добро и зло, сущее и должное, совершенное и несовершенное, справедливое и несправедливое и т. д. и «имеет одной из своих целей легитимизацию или делегитимизацию определенного политического порядка»<sup>2</sup>.

Близкую указанной позиции занимают В. П. Пугачев и А. И. Соловьев.

По их мнению, политическая философия — это «отрасль знаний, изучающая политику как целое, ее природу, значение для человека, взаимоотношения между личностью, обществом и государственной властью и разрабатывающая идеалы и нормативные принципы политического устройства, а также общие критерии оценки политики. Она стремится ответить на вопросы, почему и зачем существуют те или иные политические явления и каковыми они должны быть»<sup>3</sup>.

В соответствии с таким пониманием определяется и предмет политической философии как состоящий из трех «групп явлений».

Уровень первый составляют политические ценности, критерии оценки реальной политики с точки зрения морали, интересов крупных общественных групп или всего человечества. «В этой области исследований, — пишут авторы, — создаются норматив-

---

<sup>1</sup> Гаджиев, К. С. Политическая наука. С. 243.

<sup>2</sup> Гаджиев, К. С. Политическая философия / К. С. Гаджиев. — М. : Экономика, 1999. — С. 202.

<sup>3</sup> Пугачев, В. П. Введение в политологию / В. П. Пугачев, А. И. Соловьев. — Изд. 3-е. — М. : Аспект-Пресс, 1996. — С. 30.

ные теории, даются этические оценки политическим институтам и процессам, разрабатываются идеалы и цели, а также важнейшие пути их достижения»<sup>1</sup>.

Ко второй группе явлений относятся политико-философские знания, которые основываются на теоретических рациональных изысканиях, логических рассуждениях, к третьей группе — способы и средства познания политики, где определяется «смысл политических категорий, например таких из них, как власть, свобода, равенство, справедливость, государство, права человека, политическое поведение и т. д.»<sup>2</sup>.

Исследование многообразия путей формирования, источников и функций политического знания представлено и в монографии А. И. Демидова «Учение о политике: философские основания». Политическое знание рассматривается как знание, включающее в свою структуру два уровня: 1) *рефлексивный*, который содержит компоненты, направленные на самоанализ и выработку концептуальных оснований и принципов исследования «политического» (политическая философия, политология, политическая эпистемология); 2) уровень *практико-теоретический*, непосредственно способствующий ориентации людей в сфере политических отношений (идеология, политическая программатика, техника пропаганды, теория принятия политических решений и т. д.)<sup>3</sup>.

Тем самым за политической идеологией, с одной стороны, закрепляется ее инструментальный характер (функция), с другой, одновременно утверждается, что «в ходе взаимодействия двух уровней политического знания формируется специфический компонент, обладающий чертами и теории и идеологии, радикальным образом зависимый от изменения политической практики и от степени влияния, принятия массовым сознанием и активно влияющих на них»<sup>4</sup>.

Данный компонент политического знания («тип политического мышления»), включающий в себя как содержательную сторону интеллектуального обоснования политической деятельности (взгляды, ценности, идеалы), так и характер политических рассуждений, способы восприятия политических процессов, выполняет

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 31.

<sup>3</sup> Демидов, А. И. Учение о политике: философские основания / А. И. Демидов. — М. : Норма, 2001. — С. 245.

<sup>4</sup> Там же. С. 246.

функции, сходные с гносеологическими функциями парадигмы в науке. Он дает «последовательную интерпретацию политической реальности и указывает возможные способы ее преобразования или сохранения»<sup>1</sup>.

В «западном сегменте» теории идеологии последняя также анализируется как одна из форм существования «теории политики», что проявляется в ее «систематизированных, логически связанных утверждениях и оценках истории и современного состояния социальной, экономической и политической жизни общества и о том, как она должна быть устроена... идеологии — это грандиозные теоретические замыслы о должном политическом устройстве»<sup>2</sup>.

В то же время политические идеологии отличаются от политической философии, «которая не имеет прямого отношения к политической практике»<sup>3</sup>.

Тем не менее «изучение идеологий позволяет понять интеллектуальную историю тех идей... которые присутствовали в политической философии... понять, как идеи различных философов оказали влияние на политический мир, будучи инкорпорированы через идеологию в политические цели и действия»<sup>4</sup>.

«Идеологии, — пишет в этой же связи Т. Иглтон, — часто выглядят как *практически-ориентированные* (курсив автора. — Л. Л.) комплексы убеждений по сравнению со спекулятивными теоретическими системами»<sup>5</sup>. Задача и основная функция идеологии — осуществить перевод «замысловатых метафизических построений путем идеологического дискурса в практику»<sup>6</sup>.

Говоря же об эффективности идеологии, Т. Иглтон считает, что «успешная идеология должна работать и как теория, и как практика»<sup>7</sup>, сама определяя меру своей практичности и теоретичности.

Таким образом, на основе предлагаемой и наиболее распространенной в литературе «версии», генеалогия и топология политической идеологии предстает как экстраполяция на нее принципов возникновения, становления и развития теоретического

---

<sup>1</sup> Демидов А. И. Указ. соч. С. 247.

<sup>2</sup> См.: Schumaker, P. Great Ideas/Grand schemes / P. Schumaker, D. C. Kiel, T. Heike. — The McGraw-Hill Companies, Inc., 1996. — P. 8.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ibid. P. 9.

<sup>5</sup> Eagleton, T. Ideology. An Introduction / T. Eagleton. — London ; New York : Verso, 1991. — P. 47.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ibid. P. 48

(в данном аспекте — политического) знания, что, в свою очередь, обнаруживает ее связь с такими этапами (уровнями) развития последнего, как социальная философия, политическая философия и политическая теория.

Первый этап (уровень) возникает в границах социально-философского анализа, предметом которого является выявление «социальных сущностей», которые стоят за эмпирически наблюдаемыми фактами. «Все дело в том, — писал Г. В. Ф. Гегель, — чтобы в видимости временного и преходящего познать субстанцию, которая имманентна, и вечное, которое присутствует в настоящем. Ибо, выступая в своей действительности, разумное, синоним идеи, выступает в бесконечном богатстве форм, явлений и образований»<sup>1</sup>.

При этом сама социальная философия есть последовательное применение к исследованию «социального» всей системы категорий философии, что и свидетельствует о неразрывной связи их объекта и предмета и единстве нормативов (принципов, процедур, методов) философии как логики и теории познания и социальной философии как применения их к изучению социального как элемента «целого»<sup>2</sup>.

Соответственно, относительная самостоятельность социально-философского познания представляет собой «особое» проявление всеобщности и трансцендентности основного вопроса философии, что и образует ее всеобщее проблемное «поле» и особенное «поле» для исследовательской программы собственно социальной философии.

Данная программа может быть представлена как некоторая совокупность ответов на следующие вопросы.

1. Как устроен мир, существует ли он вечно и объективно или «кем-то создан» (субъект, Бог), что является причиной его целостности и изменений?

2. Познаваем ли мир, содержат ли знания объективную истину, или они интерперсональны, в каких формах представлено знание и т. д.?

---

<sup>1</sup> Гегель, Г. В. Ф. Лекции по истории философии // Соч. / Г. В. Ф. Гегель. — М. : Л., 1935. — Т. 1. — С. 54. — Цит. по: Василенко, И. А. Политическая философия : учеб. пособие / И. А. Василенко. — 2-е изд., перераб. и доп. — М. : ИНФРА-М, 2010. — С. 7.

<sup>2</sup> «Каждая часть философии, — писал Г. В. Ф. Гегель, — есть философское целое, замкнутый в себе круг, но философская идея имеется в каждой из этих частей в особенной определенности или особом элементе» (Гегель, Г. В. Ф. Соч. : в 14 т. / Г. В. Ф. Гегель. — М. : Л., 1929—1959. — Т. 1. — С. 33).

3. Что такое общество, как оно возникло и какие элементы (факторы) играют решающую роль в его функционировании и развитии?

4. Является ли общество суммой индивидов, или это целостная система многообразных связей и отношений людей?

5. Что такое человек, в чем его сущность («природа»), чем или кем «задаются» стимулы и мотивы человеческой деятельности, насколько они разнообразны и рациональны?

6. Как возникают ценности и смыслы человеческого существования? Что такое благо и справедливость?

Данные вопросы идентифицируются как содержащие все основные аспекты философского знания — онтологический, гносеологический, антропологический, аксиологический — и в системном виде представляют *мировоззренческую* (система взглядов на мир и место (предназначение) в нем человека) и *познавательную* (объект — природа, общество, мышление) составляющие, варианты которых реализуются в различающихся между собой социально-философских теориях, доктринах, концепциях, имеющих своей основой конкретно-историческую парадигму, т. е. форму, в которой «находится» в данный исторический момент философское (социально-философское) знание.

Следующий этап создания политической теории — этап философии политики. Он представляет собой процесс применения приведенной выше социально-философской программы исследования посредством экстраполяции ее категорий и понятий, как результатов (вариантов) решения вопросов, связанных с познанием субстанции «социального», на анализ политического как особенного проявления этого «социального».

Для политической философии субстанциальными, очерчивающими ее предметное поле, оказываются следующие основные вопросы:

1. Что образует политическую реальность (политический процесс)?

2. Каково ее место как способа существования социального бытия, чем она связана по содержанию, структуре, функциям с другими его формами — моральной, религиозной, правовой, экономической и т. д., — а чем от них отличается?

3. Чем детерминированы политические изменения?

4. Что такое государство, каковы причины его возникновения и его предназначение (смысл), цели, структура, функции, отличие от других институтов общества?

5. Чем задаются мотивы и стимулы политической деятельности человека? В чем его специфика как политического субъекта?

В этой связи требует уточнения сформулированная ранее проблема степени «проективности» политической философии.

Главным здесь оказывается вопрос о том, входит ли политический «проект», как представление о *должном* оптимальном устройстве политической действительности, в содержание политической философии, т. е. возникает ли он, формируется и существует в ее границах, или генеалогию и топологию этого проекта следует искать не только в них?

Отвечая на этот вопрос, мы полагаем, что оценочные суждения о «политическом» с точки зрения «понятий добра и зла» или, например, сравнительный анализ «демократии» и «диктатуры» как справедливых или несправедливых, совершенных или несовершенных, соответствующих или не соответствующих некоему общему «благу» политических режимов не могут быть реализованы в рамках и границах собственно философского анализа политики, предметом которого, как мы уже сказали, является исследование политических категорий как понятий, выражающих субстанцию политического — «*универсалий мира политического*»<sup>1</sup>.

Тем самым свое внимание политическая философия сосредоточивает на понимании сущности «политического бытия», вычленив его, как особенное, «из «всеобщего» — «общественного бытия». Это означает, что понимание субстанции «политического» предполагает установление его категориальной «особости», выражающей его специфику как *одной из форм* этого бытия, в котором, наряду с «политическим», существует и «бытие экономическое», «моральное», «религиозное», «правовое», «педагогическое» и др.

С этих позиций политическая философия, выясняя сущность «политического», выступает в роли модуса социальной философии, формируясь и существуя в ее предметном поле, в круге тех общих проблем и вопросов, которые и отличают социально-философское знание: а) каковы причины возникновения «политического»; б) что представляют собой основные детерминанты его функционирования и развития; в) в чем его смысл и ценность для индивида и общества; г) каковы его перспективы и т. д.

Например, если политическая философия анализирует такие способы реализации власти, как демократия и диктатура, то предметом ее интереса являются: а) анализ «*родовых*» характеристик того и другого явления (демократии и диктатуры) как понятий,

---

<sup>1</sup> Василенко И. А. Указ. соч. С. 5.

выражающих субстанциальную сущность категории «политический режим» (в чем сущность демократии, в чем сущность диктатуры) и, в рассматриваемом нами аспекте, б) формирование и обоснование методологии компаративистского анализа.

Но философия политики, точно так же, как и социальная философия в целом, представляет собой не только «игру ума», реализуемую в «умозрительных рассуждениях».

Эти рассуждения составляют мировоззренческую, методологическую базу («философский каркас»), представленную в разнообразных, отличающихся друг от друга вариантах решения онтологических, гносеологических, аксиологических, антропологических и других основных философских проблем для возникающих на их основе социальных *теорий*, а в их границах — теорий политических. Последние, используя те или иные варианты применения таких «философских каркасов», представляют собой «поле» возможного «политического» как имеющего значение (ценность) для индивида и общества в установлении, сохранении, изменении оптимального режима функционирования и развития социального целого, включая его политический сегмент (уровень, сферу). Оптимальное политическое с этой точки зрения позиционируется как «общее благо», «потребное должное» и для индивида, и для общества.

С этой точки зрения любая политическая теория, как, впрочем, и любая социальная теория, обосновывающая свой вариант «должного блага», является *нормативной теорией*, что означает для нее необходимость включения в свое содержание разнообразных нормативных критериев оптимальности того или иного политического устройства общества, в первую очередь моральных.

На это обращает внимание целый ряд исследователей.

Так, О. Г. Дробницкий считает, что нормативные моральные предписания как неинституциональные нормативы (в отличие от институциональных, например, диктуемых государством, правом) лежат в «фундаменте» человеческой деятельности и имеют источник в «объективных потребностях общественной жизни, в ее исторических условиях и закономерностях; они просто в иной — должноствовательной — форме выражают социально-историческую необходимость определенных способов общественного действия»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Дробницкий, О. Г. Моральная философия. Избр. труды / О. Г. Дробницкий ; сост. Р. Г. Апресян. — М. : Гардарики, 2002. — С. 241.

Это позволяет исследователю определить «поле действия» нравственности, которое «не ограничивается какой-либо *предметно обособленной*, пространственно или иным образом локализуемой сферой явлений. Напротив, мораль присутствует во всех областях общественной жизни — частного быта и политики, межгосударственных и межличных, классовых и семейных отношений; она затрагивает поведение человека в сферах материального производства и экономических операций, духовного творчества и научно-познавательной деятельности»<sup>1</sup>.

В свою очередь, А. Ашкерov, анализируя «политологию добродетели», отмечает, что этика представляет собой «форму стратегического мышления», с помощью которого политика, «представляя себя ареной противоборства между добром и злом... отвоевывает возможность обладать и распоряжаться смыслом существования»<sup>2</sup>.

«Политика, — пишет тот же автор, — является практикой, которая нуждается в этике, поскольку именно она обозначает горизонт возможностей, отбираемых ею в реальности. Политика концентрирует в себе всю совокупность поведенческих тактик человеческого существа. Однако тактики равным счетом ничего не стоят, если они не соотнесены со стратегическими задачами и целями. С инвестицией последних в политику связана этическая рефлексия, всерьез проблематизирующая смысл существования человека в мире. Проще говоря, этика нужна политике для того, чтобы голая сила трансформировалась в подлинное могущество, а банальный частный интерес оказался героической заинтересованностью в общем и (или) всеобщем»<sup>3</sup>.

Но моральная философия как категориальная система, включающая в себя понятия «добра» и «зла», «справедливости», «нравственного» и «безнравственного», является основой для разнообразных моральных теорий, в которых эти понятия интерпретируются в зависимости от мировоззренческих, методологических, ценностных ориентаций их создателей, «духа времени», потребностей политической практики и тех связей и отношений, которые устанавливаются между собственно моральными теориями и разнообразием социальных теорий.

---

<sup>1</sup> Ашкерov, А. По справедливости: эссе о партийности бытия / А. Ашкерov. — М. : Европа, 2008. — С. 111.

<sup>2</sup> Там же. С. 202.

<sup>3</sup> Там же. С. 107—108.

Из этого следует, что политические теории, включая в свое содержание моральные категории, производят их интерпретацию исходя из специфики своего объекта, предмета, целей и функций. В противном случае возникает возможность получения ответов на вопрос об оптимальном, «справедливом», «идеальном» политическом устройстве «из этической теории», и тогда политическая теория начинает считаться «прикладной этикой»<sup>1</sup>.

Таким образом, политическая теория, проявляясь в виде многообразия вариантов возможного и должного (как результатов использования теоретико-методологических конструктов политической философии и философии морали), нормативна в двух смыслах.

Во-первых, она подчиняется требованиям методологии и логики построения и существования теории как формы научного знания, во-вторых, своим результатом имеет «проект» как нормативную модель «наилучшего», «справедливого», «оптимального», «кистинного», «потребного» политического устройства, как «должного».

На это обращает внимание А. А. Дегтярев при рассмотрении особенностей политической теории, считающий, что в политологическое знание входят в той или иной мере, определяемой уровнем его развития, «компоненты морального долженствования и нравственного оценивания» и что последнее (политологическое знание. — Л. Л.) «включает в себя как нормативные компоненты (принципы и правила, нормы и максимы), так и научные результаты изучения каузальных связей и зависимостей»<sup>2</sup>. И несмотря на то, что сама политическая теория «все больше приближается к общеметодологическим критериям „политической науки“», она «не может отказаться и от нормативно-ценностных подходов»<sup>3</sup>.

В соответствии со всем вышесказанным политическая теория и ее результат в виде проекта должного политического устройства общества представляет собой ответы на следующие основные вопросы<sup>4</sup>:

1. *Структура общества и власти.* Как организована общественная жизнь и как она должна быть организована? Каково соотношение централизованных и децентрализованных органов власти?

---

<sup>1</sup> Поупкин, Р. Философия. Вводный курс : учеб. / Р. Поупкин Р., А. Строл. — Серебряные нити, 1998. — С. 104.

<sup>2</sup> Дегтярев А. А. Основы политической теории : учеб. пособие / А. А. Дегтярев. — М. : Высшая школа, 1998. — С. 16.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> См.: Schumaker P., Kiel D. C., Heilke T. Op. cit. P. 22—25.

Предусмотрены ли, и какие, способы и средства их взаимодействия (взаимного ограничения)? Сферы приложения политической власти — действительные и планируемые.

2. *Принципы организации власти.* Кто может участвовать в политическом управлении (выборы, наследование и др.)? Планируется ли система отчета «управляющих», какая схема такого отчета предусматривается? Существует ли (планируется ли) разделение ветвей власти и какова мера этого разделения?

3. *Гражданство.* Кто может быть гражданином? Каково предлагаемое (заявляемое) соотношение прав и обязанностей граждан — степень, возможные способы и пути включения граждан в политическую жизнь общества (государства)?

4. *Право и социальная справедливость.* Какие права людей являются (должны быть) приоритетными, кому и какие гарантии по их защите предусматриваются? В чьих интересах функционируют правовые институты? Существует (планируется) ли контроль за их деятельностью, кто осуществляет контроль, каковы формы этого контроля? Каков принцип распределения социальных благ?

5. *Предполагаемый и предпочтительный тип политических изменений.* Какие изменения необходимы прежде всего и каким путем они осуществляются и должны осуществляться (революция, война, реформа и т. д.)?

Разнообразные варианты ответа на эти вопросы определяют соответствующее разнообразие нормативных политических теорий и предлагаемых ими проектов возможного должного, «благого», «справедливого» политического устройства общества.

Это означает, что идея должного, справедливого «блага», образующая моральный компонент политической теории, приобретает форму «политического должного», «политической справедливости», «политического блага», оказываясь и начальным и конечным «пределом» политической теории<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Это еще раз свидетельствует о том, что «политический проект» не существует в «чистом виде». Многообразие общественной деятельности проявляется в том, что помимо него существуют и экономические, моральные, религиозные, правовые, педагогические и другие «проекты», которые находятся в коррелятивной связи с проектом политическим и в совокупности имеют «горизонтом» изменение (сохранение) социальной целостности, определенного режима взаимодействия ее основных компонентов (уровней, сфер и т. д.). С этой точки зрения «политический проект» есть не что иное, как «идеальный тип», который может быть использован как объяснительный принцип с целью научной редукции, облегчающей исследование действительно сложного объекта познания — общества как целостной системы

С этой точки зрения она есть результат последовательного применения к анализу «политического» теории, методологии и логики философского, социально-философского, политико-философского, морально-философского познания, интерпретирующих «политическую реальность» как особенное проявление целого (общество) с целью обнаружения и объяснения ее существенных характеристик, законов и закономерностей<sup>1</sup> в форме понятий, категорий, концептуальных моделей.

При этом содержание и структура политической теории не могут базироваться лишь на описании и обобщении фактов, что является прерогативой эмпирической (феноменологической) теории, не могут быть сведены исключительно к ней.

«В то время как эмпирическая теория имеет дело с тем, каков политический мир сейчас, — отмечают П. Шумахер, Д. Киель и Т. Хейльке, — нормативная теория имеет дело с тем, каким должен быть этот политический мир»<sup>2</sup>.

На это же обращает внимание В. В. Скоробогачкий, подчеркивая, что «социальная идея — не просто отражение наличных отношений, а проект действительности, нормативный образ общественного бытия, его принцип долженствования»<sup>3</sup>.

Более того, «сбор фактов», их описание, первичное обобщение, систематизация и классификация всегда планируются, конституи-

---

многообразных общественных отношений людей. Только в рамках указанного «идеального типа» возможно представление о периферийности таких элементов, входящих в содержание политического проекта, как, например, экономического, религиозного, морального, правового и иных не менее важных «блоков», и о самом «политическом проекте» как той архимедовой «точке опоры», с помощью которой можно изменить (сохранить) всю социальную систему, режим ее «работы». В качестве примера сошлемся на «Никомахову этику» Аристотеля. В ней политика, наряду с философией, считается одной из центральных наук, в силу своей практической значимости в решении основной общественной задачи согласования всеобщего блага с благом отдельных людей посредством справедливого управления человеческим общежитием. Остальные науки, входящие в его знаменитую классификацию, являются средствами достижения этой цели — см.: Аристотель. Соч. : пер. с древнегреч. : в 4 т. / Аристотель. — М. : Мысль, 1984. — Т. 4. — С. 55.

<sup>1</sup> «Теория, — подчеркивают В. П. Кохановский, Т. Г. Лешкевич, Т. П. Матяш, Т. Б. Фатхи, — наиболее сложная и развитая форма научного знания, дающая целостное отображение закономерных и существенных связей определенной области действительности» (Кохановский В. П., Лешкевич Т. Г., Матяш Т. П., Фатхи Т. Б. Указ. соч. С. 188).

<sup>2</sup> Schumaker P., Kiel D. C., Heilke T. Op. cit. P. 5.

<sup>3</sup> Скоробогачкий, В. В. По ту сторону марксизма / В. В. Скоробогачкий. — Екатеринбург : Изд-во Урал. гос. ун-та, 1991. — С. 56.

руются теорией. Это связано с тем, что «исходный пункт, начало науки — это, строго говоря, не сами по себе предметы, не голые факты (даже в их совокупности), а теоретические схемы, „концептуальные каркасы действительности“»<sup>1</sup>, что вновь свидетельствует об относительной самостоятельности нормативных политических теорий, их отличиях от политической философии.

В качестве примеров, иллюстрирующих особенности генеалогии и топологии проектов возможного политического устройства общества (государства), приведем либеральную и анархистскую социально-политическую теории.

Либерализм, как известно, есть результат развития философских, социально-философских и философско-политических взглядов Д. Локка, Вольтера, Д. Юма, И. Канта, Ш. Монтескье, Д. Дидро, Т. Джефферсона, А. Смита и др.

Одним из «конечных» и важнейших итогов этих взглядов стал политический проект, системообразующими элементами которого явились: 1) философские идеи о природе человека; 2) вытекающая из них социально-философская концепция об естественном равенстве всех и каждого, неотчуждаемости таких прав, как право на жизнь, свободу, собственность и т. д.; 3) политическая теория общественного договора; 4) собственно политическая нормативная теория «должного» справедливого политического режима, предусматривающего принцип разделения властей, равных прав граждан избирать и быть избранными, гарантий невмешательства в частную жизнь, включая религиозную свободу, и т. д.

Что же касается такого политического проекта, как *анархический*, то он представляет собой сложный конгломерат разнообразных и часто прямо противоположных идей и воззрений, обусловленных различными философскими позициями, от классического анархизма, в форме индивидуалистического (М. Штирнер), митюэлизма (Д. Уоррен, Б. Такер, Ж. Прудон), коммунистического (М. Бакунин, П. Кропоткин), до современных форм — анархо-капитализма (М. Ротбард), анархо-феминизма (Л. Парсонс, Э. Гольдман), «зеленого анархизма» (Ф. Перлман).

Тем не менее все многообразные формы анархизма, точно так же, как и либерализма, имеют своей основой 1) философские и социально-философские взгляды на человека как изначально и абсолютно свободного существа, отвергающего нормы морали и

---

<sup>1</sup> Кохановский В. П., Лешкевич Т. Г., Матяш Т. П., Фатхи Т. Б. Указ. соч. С. 173.

права, религиозные ограничения — индивида-«эгоиста», для которого приоритетны лишь его желания и поступки; 2) философско-политические представления о власти и государстве как о враждебных силах, ограничивающих свободу индивида и деформирующих его сущность, что оценивается как неприемлемое и несправедливое состояние общества (государства) и механизмов (способов, средств, режима и т. д.) власти; 3) теоретико-политические взгляды о необходимости формирования такого общественного устройства, принципом существования которого является свободное общение индивидов во всех сферах их жизни — от семьи до хозяйственной деятельности индивидов, — объединенных в некие «свободные» поселенческие и трудовые «сообщества».

Главные же различия между анархистскими течениями лежат в области средств и способов реализации социально-политического проекта.

Так, если сторонники митюэлизма считали, что возможность уничтожения эксплуатации и «обретения свободы» заключается в реформах системы товарного обмена и обращения, то представители коммунистического анархизма называли революцию главным средством уничтожения частной собственности и государства как аппарата, порабащивающего индивида.

С опорой на предложенную нами логику анализа топологии и генеалогии политического проекта можно сделать несколько предварительных суждений.

1. «Место нахождения» политического проекта лежит в сфере теоретического знания, в его предметном «поле».

2. Генеалогия политического проекта может быть представлена в виде алгоритма, включающего в себя последовательные этапы развития знаний о политике, направленного на выяснение содержания и смысла<sup>1</sup> «политического» как особенного проявления «всеобщего». В основе этого содержания и смысла лежит социально-философская (включая философию морали) рефлексия (в единстве ее разнообразных теоретико-методологических конструктов-вариантов) в соответствии с логико-гносеологическими нормами теоретического знания, его принципами и формами эмпирической политической реальности с целью изменения (сохранения) режима ее «работы».

---

<sup>1</sup> «Смысл предстает как духовная направленность бытия человека, как его самодостаточное основание, реализация высших культурно-исторических ценностей, как истина, добро и красота» (Коршунов, А. М. Диалектика социального познания / А. М. Коршунов, В. В. Мантатов. — М. : Мысль, 1988. — С. 268).

Общий вывод, вытекающий из предлагаемых суждений, заключается в том, что ни сама политическая теория, ни предлагаемый ею политический проект как один из возможных вариантов политического «должного» *не входит* непосредственно в структуру политической идеологии, не составляет ее концептуальный уровень, как это представляется в литературе по теории идеологии, «внешнеположен» последней.

Для того чтобы приобрести смысло- и практически значимое содержание и императивную форму, политический проект должен быть включен в *идеологический алгоритм*. Итогом такого «включения» становится обретение политической теорией и политическим проектом «новой» топологии и генеалогии и идентичности в качестве политической идеологии.

В то же время, если рассматривать политическую теорию и политический проект с точки зрения ретроспективного анализа, при котором идеология трактуется как *практически ориентированный* «аналог теории» и, соответственно, политический проект понимается как проект *императивно нагруженный*, то в этом случае нормативная политическая теория — это «свернутая», «потенциальная» идеология, возможность «развертывания» которой собственно в идеологию, но уже в *императивную систему норм, идей, ценностей, «проектов»* определяется не принципами внутренней организации и логикой развития самой теории, а принципами и логикой генезиса, функционирования и развития идеологии.

Без включения в идеологический алгоритм сформулированный в рамках теории политический проект будет представлять или «игру ума» того или иного теоретика, так что «поле битвы» альтернативных политических проектов ограничится теоретическими дискуссиями, или, в лучшем случае, политическая идеология окажется средством, каналом внедрения этих проектов в индивидуальное и групповое (общественное) сознание, т. е. *пропагандой*.

Наиболее четко такой вариант понимания содержания и функций идеологии демонстрирует ленинская интерпретация марксизма как «научной идеологии» и возникающая в ее границах теория «внесения сознательности в стихийное рабочее движение» посредством *идеологической работы*, понимаемой как пропаганда и агитация<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Более подробно речь об этом пойдет ниже.

В таком инструментальном «ключе» политическая идеология и пропаганда обнаруживают значительную меру совпадения по структуре, содержанию и выполняемым функциям.

«Главное в идеологической деятельности, — отмечают авторы курса лекций «Теория и практика идеологической работы», вышедшего в 1984 году, — что характеризует ее качественную определенность и целостность как специфического вида деятельности и как формы духовного производства, это: *создание, развитие, обогащение* (курсив наш. — Л. Л.) идеологии во всех ее проявлениях; *распространение идеологии, пропаганда ее основных положений и выводов* (курсив наш. — Л. Л.); усвоение людьми различных идей и принципов, включение последних в их духовный мир в качестве собственных убеждений, готовность действовать в соответствии с ними и реализация их в общественной практике»<sup>1</sup>.

Указанная традиция присутствует и в современной литературе, причем не только по теории идеологии, но и в работах по теории и практике пропаганды. В последних за ней закрепляется функция «распространения своей идеологии с использованием всех доступных средств, адресованная массовым аудиториям и направляемая на обеспечение реальной политики, проводимой властью»<sup>2</sup>, что фактически воспроизводит точку зрения К. Мангейма на идеологию как «ложное сознание», создаваемое «правлящим классом» для защиты своих интересов и что в конечном итоге приводит нас напрямую к марксистской позиции, рассматривающей идеологию как «искаженное сознание», а пропаганду — как «идеологическую силу» (Ф. Энгельс).

Сюда же можно отнести попытки представить идеологию в качестве «популяризированной», «упрощенной» теории.

Вот что пишет по этому поводу К. С. Гаджиев, рассматривающий пропаганду как функцию идеологии, особо выделяя среди всех принципов организации идеологии *принцип редукции*, под которой понимается упрощение, сведение неких теоретических положений к базовым и «простым».

---

<sup>1</sup> Теория и практика идеологической работы. Курс лекций. — М.: Мысль, 1984. — См. в публикации: Хрестоматия. Теория и практика идеологической пропаганды [Электронный ресурс] / исследовательский центр «Аналитика». — Электрон. текстов. данные. — 2011. — Вып. 3. — 28 июня. — Режим доступа: [www.gc-analitik.ru/praktika/vypusk\\_3/](http://www.gc-analitik.ru/praktika/vypusk_3/).

<sup>2</sup> Долгова, Ю. И. Модели политической пропаганды на ТВ: выбор России / Ю. И. Долгова // Вестн. МГУ. Сер.: Журналистика. — 2002. — № 1. — С. 104. — Цит. по: Орлов, И. Б. От какого наследства мы отказываемся? (Сущность и механизмы пропаганды) / И. Б. Орлов // Вопросы правоведения. — 2009. — № 1. — С. 62.

Если «идейно-политическая мысль» «предполагает ту или иную степень абстракции», то с помощью редукции, которой в идеологии «принадлежит значительно большая, чем в политической философии, роль... достигается большая компактность идеологии, ее простота и доступность для среднего человека определенной ориентации»<sup>1</sup>.

Политическая идеология с предложенной точки зрения — это редуцированная, «доступная» массам «популярная» политическая теория.

Но функция «популяризации и распространения идей» принадлежит и пропаганде.

«Пропаганда (лат. *propaganda* — подлежащее распространению) — деятельность — устная или с помощью средств массовой информации, — читаем в «Энциклопедическом словаре по политологии», — осуществляющая популяризацию и распространение идей в *общественном сознании*» (курсив авторов. — Л. Л.)<sup>2</sup>.

Действительно, редукция, понимаемая как «упрощение» нормативной политической теории, присуща идеологии. Но, во-первых, она не играет той «особой» и «значительной» роли в понимании сущности политической идеологии, ее структуры, тем более функций, во-вторых, сама редукция может быть понята не как принцип организации идеологии, *способ* ее создания, но и как *результат*, итог того алгоритма, который охватывает все этапы создания политической идеологии и ее проекта — и философский, и теоретический.

Тем самым закрепление содержания политической идеологии исключительно за политической философией и политической теорией и возникающем в «пространстве» последней проектом, точно так же, как и за пропагандой этой теории и этого проекта, приводит к тому, что объем понятия «идеология» оказывается «пустым». Это означает своеобразный «конец идеологии», равно как и ее теории.

Попытки преодолеть такую опасность, особенно в плане отождествления идеологии и пропаганды, когда последняя рассматривается исключительно в идеологическом дискурсе, предпринимались и предпринимаются в литературе по теории пропаганды. В ней предлагается анализировать ее в трех основных аспектах:

---

<sup>1</sup> Гаджиев, К. С. Политическая философия / К. С. Гаджиев. — М.: Экономика, 1999. — С. 343.

<sup>2</sup> Политология: энцикл. словарь. — М.: Изд-во Моск. коммерческого ун-та, 1993. — С. 320.

1) собственно в рамках «идеологического» дискурса, о чем мы говорили выше; 2) в культурологическом аспекте; 3) в аспекте психологическом.

При этом если в последнем пропаганда анализируется с точки зрения таких психологических методов и приемов, обеспечивающих ее эффективность, как, например, внушение, «манипулирование информацией», «создание новых установок<sup>1</sup> и т. д., то в культурологическом аспекте пропаганда — это «любые средства внедрения и передачи образов, идей или информации, которые влияют на человеческое поведение, взятое с его активной или пассивной стороны», в том числе литература, искусство, образование и т. д., попытка «влиять на поведение, воздействуя с помощью средств массовой коммуникации на характер постижения массовой аудиторией смысла и значения окружающего мира»<sup>2</sup>.

Понятие пропаганды, таким образом, не сводится только к идеологическому дискурсу, она не модус исключительно идеологии и может быть определена как совокупность средств, механизмов, способов, принципов распространения идей, ценностей, мировоззренческих ориентиров, сведений иных форм и видов информации для укоренения в сознании индивидов или групп, общества в целом с целью влияния на мировоззренческие ориентиры людей путем изменения (в той или иной степени) векторов их практической деятельности. Пропаганда — важнейшее и необходимое условие обеспечения «действительной жизни» идей, теорий, норм, ценностей и т. д., что в полной мере относится к политическим теориям и возникающим в их «недрах» политическим проектам.

Но не теория и не пропаганда делает эти проекты смыслонагруженными, практически значимыми и императивными. Для того чтобы их распространять, их еще надо сделать такими. А это обеспечивается, как мы уже сказали, идеологическим алгоритмом как процессом последовательной («пошаговой») организации содержания нормативной политической теории, посредством которой она идентифицируется как *императивная* система

---

<sup>1</sup> См.: Аронсон, Э. Эпоха пропаганды: механизмы убеждения, повседневное использование и злоупотребление / Э. Аронсон, Э. Р. Пратканис. — Перераб. изд. — СПб. : Прайм-ЕВРОЗНАК, 2003; Мельник, Г. С. Mass-media: психологические процессы и эффекты / Г. С. Мельник. — СПб. : Изд-во С-Петерб. ун-та, 1996; Цуладзе, А. М. Большая манипулятивная игра / А. М. Цуладзе. — М. : Алгоритм, 2000 и др.

<sup>2</sup> Цит. по: Гуревич, П. С. Пропаганда в идеологической борьбе / П. С. Гуревич. — М. : Высшая школа, 1987. — С. 101.

идей о «должном» политическом устройстве общества — политическая идеология.

Предложенная точка зрения, основанная на предпочтении гипотетико-дедуктивной методологической стратегии<sup>1</sup>, выводящей топологию и генеалогию политической идеологии из политической теории, которая, в свою очередь, рассматривается как результат последовательной экстраполяции на познание закономерностей «политической реальности» методологии социальной философии, философии политики, моральной философии и собственно политической теории (в ее различных вариантах), не может не столкнуться с рядом возражений.

Если попытаться сформулировать их суть, то они заключаются в том, что помимо теории возникновения политической идеологии следует связывать и с такими феноменами, которые наличествуют в самой политической реальности, проявляясь в системе *мировоззренческих* идеалов и ориентаций, установок, убеждений и прочего индивидов и групп, полученных непосредственным (жизненный «актуальный» опыт, «здоровый смысл») или опосредованным (опыт, заключенный в традициях, моральных и религиозных предписаниях) путем из *психологических состояний* — чувств (от страха, пессимизма, безразличия, гнева и ярости до надежды, радости, оптимизма), эмоций и переживаний в связи со своей жизнью и ее перспективами в «данном» обществе при существующем политическом строе.

В этой связи нельзя не отметить взгляды таких известных «пост-марксистов», как А. Лабриола и Г. В. Плеханов, одними из первых<sup>2</sup> предпринявших попытку анализа связей идеологии с общественной психологией.

В своей известной статье «Исторический материализм», опубликованной в 1897 г., А. Лабриола, отмечая всю сложность поставленной К. Марксом и Ф. Энгельсом задачи обоснования материалистического понимания истории (исторического материализма), считает, что эта сложность связана с пониманием их методологии «перехода от экономического базиса к общей конфигурации исторического процесса» и что для этого «необходима помощь того комплекса знаний, который можно назвать... *социальной психологией*»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Крауз-Мозер, Б. Теория политики, методологические принципы / Б. Крауз-Мозер. — Харьков : Гуманитарный центр, 2008. — С. 134—135.

<sup>2</sup> А. Лабриола вообще считается автором понятия «социальная психология».

<sup>3</sup> Лабриола, А. Исторический материализм: очерки материалистического понимания истории / Антонио Лабриола. — Изд. 3-е. — М. : Изд-во ЛКИ, 2010. — С. 68.

При этом социальная психология понимается им как «определенные умонастроения». Они всегда присутствуют в человеческой истории, сопровождая ее, как умонастроения, «за которыми бы не следовали те или иные определенные формы сознания, независимо от того, будет ли последнее основано на суеверии или на опыте, будет ли оно наивным или разумным, импульсивным или полным самообладания, фантастическим или построенным на рассуждении»<sup>1</sup>.

Об этом же говорил Г. В. Плеханов. «Чтобы понять историю научной мысли или историю искусства в данной стране, — писал он, — недостаточно знать ее экономию. Надо от экономии уметь перейти к общественной психологии, без внимательного изучения и понимания которой невозможно материалистическое объяснение истории идеологий»<sup>2</sup>; «...все идеологии имеют один общий корень: психологию данной эпохи, это понять не трудно, и в этом убедится всякий, кто хоть бегло ознакомится с фактами»<sup>3</sup>.

Неоднозначно оценивает роль теории в детерминации политической деятельности и К. Мангейм. «Нет большего заблуждения, — пишет он, анализируя такую «первую» форму утопического сознания нового времени, как «оргиастический хилизм анабаптистов», — чем попытки объяснить происходящее в свете «истории идей»: не идеи заставляли этих людей совершать революционные действия, взрыв был вызван экстатически-оргиастической энергией»<sup>4</sup>.

Заключая перечень мнений, критически оценивающих ведущую роль политической теории в становлении политической идеологии, приведем еще одно высказывание, принадлежащее видному исследователю истории западной цивилизации Р. Осборну.

В своей работе «Цивилизация. Новая история Западного мира», в главе, посвященной одной из драматических страниц истории Англии XVII в., а именно гражданской войне, он обращает внимание на отсутствие непосредственной связи политической теории и политической практики в условиях действий, охвативших громадные массы людей. Заметим, что в этот период уже существовали разнообразные философско-политические теории, и среди них — теория об-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 69.

<sup>2</sup> Плеханов, Г. В. Избранные произведения : в 5 т. / Г. В. Плеханов. — Изд-во социально-экономической литературы, 1956—1958. — Т. 2. — С. 247.

<sup>3</sup> Там же. С. 232.

<sup>4</sup> Мангейм, К. Идеология и утопия. С. 130.

щественного договора, одним из авторов которой был по праву считающийся основателем идеологии либерализма Д. Локк<sup>1</sup>.

Тем не менее, считает Р. Осборн, «английская революция показала, что, несмотря на умножение теоретических сочинений на политические темы, их влияние на реальные события почти отсутствовало. Люди реагировали на памфлеты, призывающие к действию, на попрание обычаев, на угрозу религиозного преследования, и пока мало обращали внимание на теоретические умозаключения о необходимости построения того или иного рода государства»<sup>2</sup>.

Что касается мнения Г. В. Плеханова, то ничего того, что полностью противоречило бы нашей позиции по поводу генеалогии политической теории и политической идеологии, в его взглядах нет. Более того, мы разделяем его позицию в понимании идеологии как специализированного («классового») отражения бытия, которое формируется под «промежуточным»<sup>3</sup> (по Г. В. Плеханову — «через» психологию) воздействием всех факторов — морали, права, религии, литературы и искусства, научного знания, которые, вне всяких сомнений, преломляются в общественной психологии, лишь в конечном итоге определяясь процессами, происходящими в «экономическом фундаменте» общества. Идеология

---

<sup>1</sup> Об этом пишет известный исследователь локковской философии Г. А. Заиченко. Ссылаясь на работы Е. С. де Бира, он отмечает : «Лишь совсем недавно, в результате изучения теоретического наследства Локка, стало известно, что „Второй трактат о государстве“ — „О государственном правлении“, где как раз изложена рассматриваемая позитивная социологическая доктрина Локка, был написан задолго до политического переворота 1689 г. ... тот факт, что этот трактат является прославлением „славной революции“, написанным не после революции, как полагали до недавнего времени, а задолго до нее, не ослабляет, а, наоборот, подчеркивает органическую связь социологической доктрины Локка и результатов политического переворота 1689 г.» (Заиченко, Г. А. Джон Локк / Г. А. Заиченко. — М.: Мысль, 1973. — С. 169—170.

<sup>2</sup> Осборн, Р. Цивилизация. Новая история Западного мира / Р. Осборн. — М.: АСТ : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2008. — С. 451— 452. То же самое можно сказать и о целом ряде других политических идеологий, которые имеют ясно выраженные генетические связи с предшествующими социально-философскими и политическими теориями.

Так, если либеральные идеи можно найти в сочинениях Тита Ливия («История Рима от основания города»), Марка Аврелия («Рассуждения»), Николо Макиавелли («Рассуждения о первой декаде Тита Ливия») и других, то, например, самые «ранние» анархистские взгляды связывают с такими философскими направлениями, как софисты (Антифон), киники (Диоген Синопский), даосская традиция Лао-цзы и т. д., то есть возникшими задолго до появления тех политических «реалий», которые обусловили их «возрождение» в качестве политических теорий и идеологий.

<sup>3</sup> См.: Плеханов Г. В. Собр. соч. : в 25 т. / Г. В. Плеханов. — Т. 18. — С. 225.

только тогда может оказывать влияние на общественное развитие, деятельность масс, когда она соответствует их мыслям, чувствам, настроениям, «духу эпохи»<sup>1</sup>.

Тем не менее сводить идеологию *лишь к специализированной форме выражения общественной психологии* — значит преувеличивать роль и значение последней в генезисе и становлении идеологии.

В свою очередь, требуют оценки и представленные выше позиции К. Мангейма и Р. Осборна по поводу детерминант практической политической деятельности масс в гражданской войне в Англии. Чем же руководствовались эти массы, фактически подвергая себя смертельной опасности погибнуть в бою или на виселице?

Ответ на этот вопрос вполне тривиален и предсказуем: они шли на это вовсе не потому, что их вели «философские идеи» о «природе человека», «разуме, как высшей инстанции, определяющей поведение человека»<sup>2</sup>, «преодолеть изъязны которого можно на основе прогресса науки», о «разумном» политическом устройстве, дедуцируемом из «естественного состояния» совместной деятельности людей, «познанного разумом»<sup>3</sup>, и т. д. Массы не могли быть знакомы с этими идеями как в силу общего уровня культуры, грамотности, так и специализированного характера теоретических построений. Даже в версии о их «наличии» они не могли быть главными причинами, духовными основаниями, тем более активными идейными стимулами практической политической борьбы.

Но это не значит, что «массы» не руководствовались вообще никакими идеями и что их политическая деятельность представляла собой «ярость масс и неодолимое буйство»<sup>4</sup>. Нет, такие идеи были. Более того, они представляли собой важнейший мировоззренческий компонент массового сознания.

В этом качестве в период гражданской войны, приведшей к установлению, хотя и относительно ненадолго, республиканского строя в Англии, выступила система норм «традиционной морали», совпадающая по своему содержанию с нормами архаического («донорманнского») права.

---

<sup>1</sup> «Массы — это не глина, из которой идеологи („просвещенные герои“) могут лепить все что им вздумается... воображая, что толпа есть не более, как совокупность нулей, значение которых зависит лишь от идеалов становящегося во главе героя» (Там же. Т. 7. С. 246).

<sup>2</sup> Локк, Д. Избр. произв. : в 2 т. / Д. Локк. — М. : Соцэкгиз, 1960. — Т. 2. — С. 6.

<sup>3</sup> Там же. Т. 2. С. 20.

<sup>4</sup> Мангейм К. Указ. соч. С. 133.

Эта нормативная система явилась тем аксиологическим критерием, на основе которого массы оценивали «текущую» экономическую, политическую, правовую, религиозную «реальность», а в рамках этой оценки — альтернативные политические проекты<sup>1</sup> с точки зрения их признания «справедливыми» или «несправедливыми», «своими» или «чуждыми», «враждебными», совпадающими или не совпадающими с интересами, ценностями, потребностями индивидов и групп.

Тем самым согласие или несогласие с реальностью или предлагаемым «будущим» как одним из вариантов политического «должного» являлось результатом оценки, осуществляемой через призму тех фундаментальных ценностей, которые являются основными регуляторами деятельности человека, «программирующими» его активность или пассивность в познавательной, поисково-оценочной, целеполагающей практической деятельности, т. е. через *мировоззрение*. Именно оно «влияет на нормы поведения, на характер отношения человека к труду, к другим людям, на характер жизненных стремлений, на его быт, вкусы, интересы. Это своего рода духовная призма, через которую воспринимается и переживается все окружающее»<sup>2</sup>, включая и окружающее «политическое».

Так, с точки зрения традиционного (архаичная мораль и право) мировоззрения, практика раздачи земель исключительно ближайшим сподвижникам короля Карла однозначно оценивалась как «кража», что проявилось в требованиях (главным образом левеллеров) возврата огороженных участков в руки сельских общин<sup>3</sup>, т. е. восстановления справедливости.

Точно так же оценивалось и упразднение старинного, традиционного права, главной особенностью которого было то, что его основным источником являлись местные обычаи, различные для

---

<sup>1</sup> Имеется в виду то, что, помимо политического проекта приверженцев парламентаризма, был и «королевский проект», предусматривающий абсолютное самодержавное правление.

<sup>2</sup> Философский энциклопедический словарь. С. 375.

<sup>3</sup> При этом вместе с утерей земельной собственности подавляющее большинство англичан лишилось и права участия в выборах. Это тоже оценивалось как нарушение «божественного права». В 1647 г. на заседании общевойскового совета парламентской армии в местечке Патни один из его участников, полковник-виг Рэйнборо, утверждал: «Я не нахожу в Божьем законе ничего такого, из чего бы следовало, что лорд вправе избрать двадцать членов собрания, простой землевладелец — только двух, а бедняк — ни одного; я не нахожу ничего подобного ни в законе природы, ни в законах людских» (см.: Осборн Р. Указ. соч. С. 449).

каждой местности, совпадающие, как мы уже сказали, по содержанию и по форме существования с ценностями «традиционной» морали «совести и справедливости», существовавшей в Англии до «норманнского ига».

Всё это хорошо понималось как самим Карлом I, так и его достаточно многочисленными сторонниками, перед которыми стояла задача дезавуирования влияния «традиционного» мировоззрения. Реальным и, по сути дела, единственным, в силу своего господства в общественном сознании, средством такого дезавуирования могла быть только религия. Но точно такую же роль и по той же причине она играла в апологии своего политического проекта противоположной стороной.

В рамках роялистской апологетики решение короля о праве распоряжаться всей земельной собственностью, «творить право», как самодержавного верховного правителя, было законным и справедливым именно в силу его «божественной» королевской «свободной воли», точно так же, как и основанная им система государственной власти, в которой могли принимать участие лишь крупные землевладельцы, т. е. лица «благородного происхождения», которые и считались «гражданами», а само это «гражданство» и сопутствующая ему власть передавались по наследству.

В свою очередь, противники королевской власти расценивали это как нарушение божественных заповедей, согласно которым «мир есть сокровище, принадлежащее всем Божьим детям поровну» и право владения и распоряжения собственностью является «божественным» правом, которым наделены все люди. Признание «равенства перед Богом», в свою очередь, означало признание «должным» равенства в гражданских правах, включая право участвовать в выборах и религиозную свободу, «справедливое» судопроизводство и т. д. Всё это становилось реальным лишь при условии радикальных перемен в политическом устройстве.

Церковь, выступившая в большинстве своем на стороне короля, должна была проиграть, что и произошло.

Причиной победы противников короля во многом стала активная деятельность различных внутриконфессиональных религиозных течений и сект, проповедников-идеологов, резко критиковавших церковь за ее связь с королевской властью, утверждавших необходимость ее возврата к «истинному», «божественному» предназначению (спасению), что означало *наделение* традиционных морально-правовых ценностей (и архаического политического

проекта) «божественным» статусом как *фундаментальных, общечеловеческих*, т. е. *общих для всех* без исключения людей, как «рабов Божьих», ценностей, идеалов и смыслов. Это и обеспечило «ценностную победу», когда против короля выступила громадная масса, к тому же придерживающаяся *общих*, «единых» взглядов, убеждений, оценок происходящего.

Тем самым именно религиозная сакрализация<sup>1</sup>, т. е. легитимизация этого (антироялистского) проекта как справедливого, соответствующего общечеловеческим ценностям, означала отрицание «текущего политического», транзит предлагаемого политического проекта с уровня «нормативного должного» на уровень «императивного должного», смысло- и практически значимого, «обязывающего», что означало начало его существования в новой форме — форме политической идеологии.

Отсюда следует, что те многочисленные массы, которые, вполне вероятно, шли «в бой» с глубокой религиозной верой в «светлое будущее», тем не менее участвовали в гражданской войне сознательно (т. е. не в результате «помешательства» и «буйства»), приняв сторону противников короля и тем самым определенную политическую идеологию и предлагаемый ею проект.

Что же касается отрицания роли теории в определении вектора практической политической деятельности, о чем пишет Р. Осборн, то стоит отметить, что различного рода «памфлеты», «воззвания» и т. д. точно так же не были результатом просто «спонтанной» реакции на происходящие события.

Они не могли не содержать какие-то, пусть самые общие, «доступные», «упрощенные», неважно какого, религиозного или светского, содержания и направленности, но *нормативные* (традиционно-моральные, «архаические») оценки прошлого, настоящего и предлагаемого политического будущего. Тем самым указанные формы пропаганды имели своей главной целью не «тиражирование» теории, а доведение до индивидов и групп ее содержания в императивной форме, форме политической идеологии.

Конечно, нельзя не видеть отличие «серьезных» трудов, докладов, дискуссий и других способов оформления научного знания от политических программ, тех самых «памфлетов», «воззваний», «листовок», политически ангажированных произведений искуст-

---

<sup>1</sup> Более подробно о соотношении идеологии и религии речь пойдет в гл. 4 данной работы — «Идеология и религия».

ва и литературы<sup>1</sup>, соответствующей символики и атрибутики. Но эти различия не являются существенными — способ оформления и способ «доставки» теории и идеологии определяется конкретно-историческими обстоятельствами и целями, обуславливающими их (теории и идеологии) сходство и различие.

Если целью социальной теории является познание законов возникновения, функционирования и развития общества и входящих в его систему уровней, элементов, сфер, то цель идеологии — обеспечение доминирования<sup>2</sup> адаптированной ею теории и возникающего в результате такой адаптации проекта (в данном аспекте — политического) в мировоззренческих политических ориентирах индивидов и групп, а посредством этих ориентиров — обеспечение определенного вектора политической практической деятельности.

Очевидно, что и политическая теория<sup>3</sup> и политическая идеология не могут не реагировать на политические реалии, но мера их ангажированности этими реалиями различна.

Политическая теория своим предметом, содержанием, структурой, формой представления своих результатов и прочим подчинена логике и методологии развития научного знания в рамках господствующей в нем парадигмы, политическая же идеология, как форма существования теории в ее нормативном виде, по сути дела, осуществляет интерпретацию, адаптацию, распространение, «привязку» тех идей, которые, по ее мнению, наиболее точно и полно соответствуют тем позитивным или негативным *мировоззренческим оценкам*, которые люди дают эмпирическому «полити-

---

<sup>1</sup> Хорошо известно то влияние, которое оказали, например, на политические настроения и взгляды англичан (особенно жителей Лондона) литературно-публицистические произведения таких авторов, как Д. Уистенли («Знамя, поднятое истинными левеллерами», «Декларация бедного, угнетенного люда Англии»), Д. Мильтон («Потерянный рай») и др. Кроме того, в этот период активно работало более семисот агитаторов-проповедников, которые действовали не только в крупных городах, но и в сельской местности. См. подробнее: Будилова, К. А. Возникновение движения индепендентов в Англии во второй половине XVI века : автореф. дис. ... канд. ист. наук / Будилова К. А. — Владикавказ, 2000.

<sup>2</sup> «Изучать идеологию, — пишет Д. Томпсон, — значит ...понять пути, с помощью которых ее значения (или смыслы) служат поддержке отношений доминирования» (Thompson, J. B. *Studies in the Theory of Ideology* / J. B. Thompson. — Cambridge, 1984. — P. 4).

<sup>3</sup> На это обращал внимание Д. Локк, подчеркивая, что предлагаемые теорией идеи должны иметь «сообразность с реальным бытием» (Локк, Д. Избр. произв. В 2 т. Т. 2 / Д. Локк. — С. 206). В противном случае это «фантастические» или «химические» идеи, которые «не имеют ни основания в природе, ни сообразности с той реальностью бытия, к которой их молчаливо относят» (Там же).

ческому», имея в виду его сохранение или изменение, как одному из условий достойной, справедливой «человеческой жизни», т. е. такого варианта политического устройства, которое *представляется*, как мы уже сказали, *ценным, смысло- и практически значимым для индивида и общества (группы)*.

Кроме этого, представляется, что Р. Осборн понимает под теорией исключительно научное, некое «завершенное» и поэтому подтвержденное опытом и экспериментом «истинное» знание законов и закономерностей, в данном случае политической действительности.

Но политическая теория, особенно в ее нормативной форме, не физика, не математика, в которой, например, результат умножения двух чисел не определяется ни моральными, политическими, религиозными и другими ориентациями, ни культурным контекстом эпохи (господствующей в ее «сознании» картиной мира), ни практической «ценностью» самого этого результата, что как раз характерно для социальных теорий, тесно связанных именно с ценностями и мировоззренческим компонентом.

«Результат умножения» не регулирует мотивацию личности, «убеждения человека, его глубокие и постоянные привязанности, нравственные, эстетические, религиозные принципы, представления о счастье и благе»<sup>1</sup>, что делают нормативные теории в своей идеологической (императивной) форме (стадии) существования.

При этом они подтверждают свою истинность, «опытную экспериментальную проверяемость» (К. Поппер), реализуя тем самым и практическую функцию теории как «руководства к действию», когда сформулированные в ней нормативные идеи о «должном» и «справедливом», по К. Марксу, «овладевают нашей мыслью, подчиняют себе наши убеждения и к которым разум приковывает нашу совесть, — это узы, из которых нельзя вырваться, не разорвав своего сердца, это демоны, которых человек может победить, лишь подчинившись им»<sup>2</sup>.

Этим в полной мере и занимается идеология (рассматриваемая в ее политической форме) посредством: 1) включения положений нормативной политической теории и предлагаемого ей «должного» проекта политического устройства в систему *общечеловеческих ценностей*; 2) представления этого проекта как *реально достижимого*.

---

<sup>1</sup> Кохановский В. П., Лешкевич Т. Г., Матяш Т. П., Фатхи Т. Б. Указ. соч. С. 517.

<sup>2</sup> Маркс, К. Соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс. — 2-е изд. — Т. 1. — С. 118.

мого в обозримой исторической перспективе; 3) использования «внутренних принципов», средств, способов (алгоритма) своей «внутренней» организации.

Если этот проект а) не учитывает социально-культурный контекст данного исторического периода развития общества, форму существования социокультурного идеала, иерархию ценностей данного общества; б) не ориентирован в той или иной мере на общечеловеческие ценности, или по крайней мере не «наделяет себя» статусом «общечеловеческого проекта» как справедливого и принципиально достижимого, то это ставит под сомнение возможность его реализации.

В такой ситуации от опасности забвения или в лучшем случае размещения на «полках сокровищницы социально-философского (философско-политического) знания», а именно в утопическом «разделе», не спасет ни самая «научная» и «фундаментальная» теория, ни самая усиленная и не менее «научная» пропаганда.

Поскольку общечеловеческие ценности в качестве важнейшего компонента (условия) участвуют в генезисе, становлении, функционировании и развитии политической идеологии, обратимся к их краткому анализу.

Проблема общечеловеческих ценностей всегда была предметом теоретических и идеологических дискуссий, затрагивающих такие основные вопросы, как само признание их существования, противопоставление общечеловеческих ценностей групповым, в первую очередь этническим, за которыми и закреплялось право на реальное «бытие», соотношение «общечеловеческих», «моральных», «религиозных» («сакральное» и «мирское»), правовых («естественные права человека» и «позитивный закон») и тому подобных ценностей, проблем, связанных с анализом их «набора» и иерархией — являются ли они неизменным «ядром» культуры или постоянно подвержены трансформации (соотношение традиций и «новаций») и никакого имманентного «ценностного ядра», постоянно присутствующего в истории человечества, нет, — проблем классификации этих ценностей и т. д.

Для нас в рамках темы данной главы все перечисленные выше вопросы обладают различной степенью значимости.

Среди них периферийными оказываются связанные с проблемами классификации видов и форм общечеловеческих ценностей, их структурой (иерархией) в конкретно-исторических условиях и т. д.

Мы анализируем *алгоритм* возникновения и функционирования политической идеологии, предлагая рассматривать его в качестве своеобразной технологической «схемы», отвлекаясь в этом случае от содержательной стороны этой «схемы».

Более того, мы сразу определяем и свою позицию в отношении предлагаемых социальной философией (это подтверждается ее историей) двух альтернативных парадигм — с одной стороны, *номинализма* и возникающего несколько позже в качестве своеобразной реакции на идеи «европоцентризма»<sup>1</sup> *плюрализма*, а с другой — *реализма*. Коренное различие между ними, как это неоднократно и подробно обосновывалось в социально-философской литературе, заключается в понимании диалектики общего, особенно-го, единичного в историческом процессе.

Плюрализм в лице таких его виднейших представителей и защитников, как Н. Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби и других, отрицает объективное существование общего в истории, из чего следует и отрицание единых, общих законов функционирования и развития общества, а сам исторический процесс рассматривается как сумма уникальных историй отдельных стран и народов.

Но если нет общего в «истории», нет общего и в культуре и, значит, нет никаких общечеловеческих ценностей, а есть уникальные по «пространству» (групповые — классовые, этнические, конфессиональные, «поколенческие» и др.) и времени (конкретно-историческая иерархия) ценности.

Сторонники же реализма могут быть представлены в единстве двух основных направлений, демаркация которых прошла по линии противоположных вариантов решения основного вопроса философии и возникающих в связи с этим течений: 1) объективно-идеалистического, подразделяющегося: а) на провиденциализм, основателем которого по праву считается Аврелий Августин, положивший Бога в основу общей детерминанты истории (что и объединяет ее этапы); б) собственно объективно-идеалистическое (в первую очередь представлено Платоном и Гегелем<sup>2</sup>), рассматри-

---

<sup>1</sup> Что говорит не только о теоретическом, но и об идеологическом противостоянии двух подходов. На это обращает внимание Д. В. Пивоваров, отмечая, что в «настоящее время проблема общечеловеческих ценностей — предмет острых идеологических дискуссий» (Пивоваров, Д. В. Философия религии : учеб. пособие / Д. В. Пивоваров. — М. : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2006. — С. 338—339).

<sup>2</sup> «Существуют ли индивидуумы, — писал Гегель, — это безразлично для объективной нравственности, которая одна только и есть пребывающее и сила, управ-

вающее в качестве первичного общего «объективную идею», «понятие»; 2) позитивно-реалистического, исходящего из того, что нет особого мира «общего», существующего наравне, параллельно с единичным: общее (бытие) существует в единстве строения всех объективно существующих (единичных) предметов и процессов и присущих им *атрибутов бытия* — изменения (движения), пространства, времени<sup>1</sup>.

Мы являемся сторонниками именно этого направления, поскольку разделяем мнение, согласно которому общечеловеческие ценности имманентны развитию общества, выполняют важнейшую функцию обеспечения *преемственности* человеческого существования, человеческой культуры, *единства и «связности»*, «*всеобщности*» человеческой истории, а не только истории каждой группы (класса, этноса, конфессии и т. д.).

В соответствии с этим мы разделяем и точку зрения на ценности как на систему «аксиологических максим, содержание которых не связано непосредственно с конкретным историческим периодом развития общества или конкретной этнической традицией, но, наполняясь в каждой социокультурной традиции собственным конкретным смыслом, воспроизводится, тем не менее, в любом типе культуры в качестве ценности»<sup>2</sup>.

---

ляющая жизнью индивидуумов. Нравственность поэтому изображали народам как вечную справедливость, как в себе и для себя сущих богов, по сравнению с которыми суетные предприятия индивидуумов являются лишь игрой воли» (Гегель. Соч. Т. 7. / Г. В. Ф. Гегель. — М.; Л., 1934. — С. 182).

<sup>1</sup> Это направление также неоднородно и представляет собой единство следующих течений: 1) «естественного», рассматривающего в качестве «общей» детерминанты развития человека и общества: 1.1) географические условия (Ш. Л. Монтескье, А. Тюрго, Л. И. Мечников и др.); 1.2) динамику народонаселения (К. А. Гельвеций, А. Барнав, Т. Мальтус); 1.3) физиолого-психологические (З. Фрейд, В. Райх, Ж. Лакан, Г. Маркузе и др.) и социобиологические факторы (Э. Уилсон, Р. Фокс, Л. Тайгер и др.); 2) исторического подхода в единстве трех основных его составляющих направлений: 2.1) историко-культурного (И. Гердер, О. Конт, М. Вебер, П. Сорокин, М. Хайдеггер, К. Ясперс), в рамках которого история рассматривается как закономерный процесс смены «форм культуры»; 2.2) историко-экономического, где в работах А. Смита, Д. Риккардо, Д. Таунсенда, А. де Сен-Симона, К. Маркса, Ф. Энгельса в качестве развивающегося «общего» выступают экономические отношения, определяющие и духовное развитие общества, включая культуру; 2.3) историко-технологического (У. Росту, Ж. Фурастье, Р. Арон, Д. Белл, О. Тоффлер и др.).

<sup>2</sup> Севостьянова, Н. Г. Общечеловеческие ценности / Н. Г. Севостьянова // Новейший философский словарь / сост. А. А. Грицанов. — Минск: Изд. В. М. Скаун, 1998. — С. 141.

Очевидно, что каждая система ценностей обладает конкретно-историческим содержанием. Фактически ценности человека соответствуют морали того общества (группы), в котором он живет и с которым он себя идентифицирует.

Конечно, моральные нормы трансформируются в ходе развития общества. «Мы знаем сегодня не только то, что нечто может быть прекрасно, хотя оно не является добрым, но и то, что оно прекрасно именно в том, что оно не добро... И уж ходячей мудростью является то, что нечто может быть истинно, хотя оно не прекрасно и поскольку оно не прекрасно, не священо и не добро»<sup>1</sup>, — писал М. Вебер, рассматривая релятивность моральных норм.

Тем не менее, хотя у разных людей, народов, социальных групп ценности различны и даже, в крайних случаях, противоположны, весь духовный мир человека на протяжении всей истории пронизан единым «каркасом» — иерархической системой ценностей, которая в той или иной степени «человечна», соответствует родовой сущности человека, родовым принципам жизни<sup>2</sup>, закрепляясь в различных формах и механизмах, обеспечивающих преемственность и сохранение культуры — мифах, обычаях, традициях, религиозных, моральных, правовых нормах, теориях, науке и т. д.

Также вполне очевидно, что в ходе истории могут меняться традиции и нормы, ценности и их иерархия, общественное мнение и лидеры и т. д.

---

<sup>1</sup> Weber, M. *Gesamelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* / M. Weber. — Tübingen, 1951. — S. 583. — Цит. по: Гайденко, П. П. Социология Макса Вебера / П. П. Гайденко // Избр. произведения / М. Вебер. — М.: Прогресс, 1990. — С. 37.

<sup>2</sup> В отношении понимания меры исторической стабильности и изменчивости, например моральных норм, интересно сравнить позиции марксизма и ленинизма. Для В. Ленина «наша нравственность выводится из интересов классовой борьбы пролетариата» (Ленин, В. И. Пол. собр. соч. / В. И. Ленин. — Изд. 5-е. — Т. 5. — С. 309), из «реальных потребностей строительства социализма», а преданность делу коммунизма и «делу партии» позиционируется в качестве важнейшего принципа коммунистической морали: «...игнорирование этого принципа может превратить программу коммунистического строительства в очередную утопию» (Там же. Т. 31. С. 59). В свою очередь, К. Маркс и Ф. Энгельс, признавая за моральными нормами способность к трансформации и изменчивости в истории (См.: Маркс, К. Соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс. — Изд. 2-е. — Т. 20. — С. 94—94), подчеркивали относительную самостоятельность морали, ее устойчивость к изменениям, происходящим в обществе, рассматривая различные формы морали (христианско-феодальную, буржуазную и пролетарскую) как различные варианты ответа на вопрос о «добре и зле» (Там же), говоря, что «мораль зиждется на автономии человеческого духа» (Там же. Т. 1. С. 13).

Но реальная история человечества показывает, что чем большее число поколений практически «участвовало в истории», пронесло через свои жизни веру в те или иные ценности, тем больше людей осознавало и воспринимало Жизнь, Свободу, Счастье, Справедливость и прочее как ценности, *объективно присущие человеческому Роду как целостной системе и направленные на сохранение этой целостности* (в противовес «антисоциальным» — например, Хаосу, Насилию), и тем больше эти ценности становились ориентиром и критерием «меры человечности».

Иначе ценности теряют всякий смысл.

Первые табу, моральные запреты, нравственные законы, религиозные поучения и т. д., приобретающие впоследствии светский характер, — всё это создавалось для сохранения рода, племени, нации, человечества в целом. Это означает, что в системе ценностей воплощен *принцип жизни*, признанный в качестве способствующего сохранению целостности и единства данного сообщества, а значит, и обеспечению наибольшего благополучия каждого его члена. Чем больше человек усваивает универсальных, общечеловеческих, т. е. родовых ценностей, чем больше он воспринимает основу, фундамент человеческой культуры, тем более он человек, тем более «человечна» его жизнь и деятельность.

Естественно, что действительные ценности Рода — это общие (по крайней мере в тенденции) ценности для всех людей.

Можно усвоить «свои» (особенные) национальные, конфессиональные и другие ценности. Но человеком становится представитель той или иной группы настолько, насколько в этой групповой культуре утверждены именно *общие* для всех людей ценности. Они представляют собой *предельные* ценности, которые не могут быть выведены ни из рассудка, ни из разума.

В свою очередь, «мера родового» в каждом из людей является основой оценки «меры человечности» тех предметов, процессов, которые ими созданы или в которых они участвуют (участвовали), т. е. таких, которые являются объектом и предметом человеческой оценки.

В ходе такой оценки сам человек присутствует в ней в качестве субъекта и объекта, формируя систему представлений о мире и своем месте в нем, смысле своего существования и существования этого мира, включая и мир политический, т. е. политическое мировоззрение.

С этой точки зрения «справедливым», «истинным» и подобным будет такое политическое устройство общества, кото-

рое представляется и оценивается как соответствующее «человеческому» или по крайней мере *наделяется* этим «соответствием».

Отсюда следует, что общечеловеческие ценности могут быть *сведены* исключительно к классовым, национальным, конфессиональным, сословным, кастовым и подобным *с помощью идеологии*, целенаправленно наделяющей объект, как «конкретную» ценность (или некоторую систему ценностей), общечеловеческим статусом.

С этой точки зрения нет (по крайней мере, они нам неизвестны) идеологий, которые бы не позиционировали свои ценности как воспроизведение общечеловеческих. Из этого следует, что *любая политическая идеология идентифицирует себя как форму выражения гуманизма*<sup>1</sup>.

Соответственно политический проект, как проект, отвечающий этим ценностям и воспроизводящий их, обосновывает свою *легитимность* и одновременно наделяет себя статусом сообразной общечеловеческим ценностям, *императивной (обязывающей) нормы*.

При этом «иной» проект, как действующий, так и предлагаемый (альтернативный), оценивается с точки зрения соответствующей моральной парадигмы как безнравственный, несправедливый, в религиозной парадигме — безбожный, «дьявольский», в «теоретической» — ложный, несовпадающий с когнитивными ценностями

---

<sup>1</sup> В качестве примера можно привести идеологию национал-социализма. Его быстрое распространение, массовость и даже практическая реализация основных положений связаны с интересами практически всех социальных групп немецкого общества конца 20-х — начала 30-х гг. XX в. Они заключались в преодолении экономической и политической нестабильности, того хаоса, который ставил под сомнение существование самой Германии. В рамках национал-социалистской идеологии этот интерес выступает, апологизируется как интерес в первую очередь в Безопасности и Порядке. В свою очередь, реализация этих общечеловеческих ценностей выступает в концепции и программе нацистской партии условием возвращения (сохранения) таких естественных и неотчуждаемых прав, как право на Счастье, Жизнь, Свободу, Достоинство (что также учитывалось идеологами нацизма в условиях поражения Германии в Первой мировой войне и возникшего чувства унижения). Благодаря этому и в субъективном восприятии масс, и объективно («концепция „нового порядка“» и ее практическая реализация в системе экономических, политических, социальных, национально-культурных, духовных отношений, в основе которой лежала идея абсолютизации немецкой нации как «высшей расы») национал-социализм есть не что иное, как одна из «усеченных» и извращенных, реализованных на практике форм гуманизма. Национал-социализм — это типичный пример идеологии, в рамках которой фальсифицируется, искажается реальный разрыв со «старыми», «архаичными» представлениями о морали, добре и зле, свободе и справедливости и т. д. *путем редукции общечеловеческого к групповому (национальному) или, что то же самое, апологии группового (национального) как общечеловеческого.*

ми научного познания, в «политико-правовой парадигме» — нелегитимный и незаконный.

Общечеловеческие ценности, составляющие основу индивидуального и группового мировоззрения, как мы уже сказали, выступают в качестве критерия оценки «меры человечности» и тем самым меры «истинности», «справедливости» и «должности» того или иного политического проекта.

В качестве одной из базовых основ такого рода оценки служит опыт индивида, группы, с которой он себя идентифицирует. Этот опыт представляет собой отражение «фактической жизни», «текущих обстоятельств». Поэтому убеждение в «правильности», «истинности» своих мировоззренческих ориентиров, «долженствовании» и «обязательности» своего каждодневного поведения и жизни в целом характеризуется следующими специфическими чертами: а) в убеждении выражается отношение человека к некоторым знаниям; б) эти знания человек оценивает в плане «достоверности»; в) эта оценка основана на его личном (в «предельном» случае — групповом) опыте.

Личный опыт каждого человека уникален, неповторим и уже даже поэтому фрагментарен. Он в принципе не может включать в себя всеобщее и универсальное сразу, «целиком». В реальной жизни оно также уникально и фрагментарно и может быть понято как всеобщее лишь на основе личного опыта всей группы, а еще лучше — человечества. Для этого индивидуальное существование должно быть таким же длительным, как время всего человеческого рода, а сам индивид, но уже в пространственном отношении, должен присутствовать одновременно в каждой «точке» социума.

Поэтому общечеловеческое как «должное» и «обязывающее» не является и не может являться предметом «личного доказательства» и принимается на *веру*.

Человек может быть уверен в существовании, скажем, Бога или некоего Идеала, но «убедиться» в этом он не сможет. Он может получать только косвенные доказательства от собственного рассуждения, не базирующегося в конечном счете на достоверном знании — от учителей, из книг, Священного Писания, общественного мнения, т. е. от какого-либо *авторитета*. И на основе мнения этого авторитета человек принимает те или иные положения о своем месте и предназначении в обществе как истинные.

Вера — это принятие истинности (ложности) какого-либо положения на основе мнения авторитета. Последним может быть

авторитет традиций, религии, науки, харизматического лидера и т. д. Принятие этого авторитета как «абсолютного», «смыслозначимого» и в конечном итоге «обязывающего» формирует практическую императивность того или иного вектора деятельности как деятельности по реализации «идеала».

«Вера (в обычном смысле), — писал И. Кант, вкладывая в это понятие обращенность в будущее и надежду, — есть упование на осуществление намерения... и возможность единственно мыслимых для нас условий»<sup>1</sup>, она касается «путеводной нити, которую мне дает идея», и субъективного влияния «на успех деятельности моего разума, заставляющий меня держаться этой идеи, хотя я не в состоянии дать отчет о ней в спекулятивном отношении»<sup>2</sup>, вера «есть постоянное основоположение души — то, что необходимо предполагать как условие для возможности высшей моральной конечной цели и признавать как истинное ввиду обязательности (содействовать) этой цели, хотя возможность ее, но точно так же и невозможность, мы усмотреть не можем»<sup>3</sup>.

Важно иметь в виду, что «идеал» в рассматриваемом нами формате, как идеальный политический проект, «вырастает» не только из теории, но и из мировоззренческих ориентиров человека, берущих начало, как мы уже сказали, в ценностном опыте человечества, «местом хранения» которого являются традиции, обычаи, религиозные поучения и наставления, «священные тексты», легенды, сказания, мифы и другие *формы публичной исторической памяти*.

При этом обнаруживается поразительное сходство теоретических обоснований истинности политического проекта и мировоззренческих (ценностных) ориентиров, выступающих в качестве критериев его оценки «снизу», возникающих «вне» теоретических построений, но не перестающих сохранять с последними относительное тождество, как нормативных конструкторов.

Если разнообразные политические проекты в качестве своей «конечной основы» имеют различные варианты решения проблемы сущности человека, и при этом фактически подразумевается, что эта сущность, будучи изначально «целостной», в дальнейшем деформируется и необходимо объяснение причин и поиск путей ликвидации этой деформации, т. е. в некотором смысле возвращение непосредственно в «исходное состояние» или в него же, но на

---

<sup>1</sup> Кант, И. Соч. : в 6 т. / И. Кант. — М. : Мысль, 1963—1966. — Т. 3. — С. 511.

<sup>2</sup> Там же. С. 677.

<sup>3</sup> Там же. Т. 5. С. 511.

«новой основе», то то же самое демонстрируют нам и традиционные представления людей о некоем архаическом «идеальном прошлом» и «идеальном состоянии», которое было нарушено и которое необходимо восстановить.

В политическом контексте это означает ориентацию на восстановление легитимности «справедливого прошлого» государственного режима или легитимизацию «нового», по отношению к которому прошедшая «идеальная архаика» является критерием оценки истинности этого «нового», на что мы уже обращали внимание при анализе гражданской войны в Англии.

Из всего вышесказанного следует, что политическая идеология представляет собой, во-первых, *процесс* «синтеза» собственно политического нормативно-теоретического знания (включая создаваемый в его границах политический проект) и системы общечеловеческих ценностей, выраженных в разнообразных формах (обычаи, традиции, привычки, верования и т. д.) существования, в рамках которых возникают, существуют, транслируются от поколения к поколению (преемственность) представления о должном «политическом благе», и точно так же, как теория, «*внешнеположенных*» идеологии, во-вторых, *результат* такого синтеза, позиционирующий себя в форме *императивной* («обязывающей»), *практически ориентированной* системы ценностей, норм, мировоззренческих идеалов и ориентиров.

При этом как *целостная система* политическая идеология содержит нормативно-теоретическое и общечеловеческое в их «снятом»<sup>1</sup>, преобразованном виде, и само это «снятие» оказывается априорно телеологичным, определяющим меру того и другого в этом «целом» в рамках *практической цели* преобразования (сохранения) «политического» посредством обеспечения в индивидуальном и массовом сознании доминирования именно своего проекта устройства данного политического.

С этой точки зрения главной задачей политической идеологии является *наделение* качествами «императивно-должного» такого проекта политического устройства, который бы был представлен

---

<sup>1</sup> Что, согласно Гегелю, означает не только «сбережение» и «сохранение» находящихся в процессе «снятия» сторон, которые начинают выступать как подчиненные моменты новой целостности, но и «прекращение», «конец» их существования в прежнем («до снятия») виде. См.: Гегель, Г. В. Ф. Соч. : в 14 т. / Г. В. Ф. Гегель. — М. : Л., 1929—1959. — Т. 5. — С. 99. — Цит. по: Овсянников, М. Ф. Гегель / М. Ф. Овсянников. — М. : Мысль, 1971. — С. 78.

как соответствующий системе общечеловеческих ценностей данной социокультурной традиции или смог изменить (преодолеть) ее, создав «новые» признанные традиции и идеалы, через призму которых индивид, группа, общество в целом оценивает свое политическое прошлое, настоящее и возможное будущее, чтобы действовать в соответствии с этими оценками.

Что же тогда представляет собой алгоритм создания политической идеологии, что входит в него в качестве главных этапов, образующих его структуру? Предварительным условием, обеспечивающим саму возможность его применения («актуализации»), является, как мы уже сказали выше, наличие двух «внешнеположенных» идеологии форм нормативных систем: 1) политической теории и политического проекта как возможного «должного» устройства политической организации общества (государства); 2) системы существующих в различных формах и видах в рамках данной социокультурной традиции общечеловеческих ценностей, признаваемых в качестве смысложизненных мировоззренческих ориентаций, норм, ценностей, «идеалов», в том числе «политических идеалов» (проектов).

Сам же этот алгоритм как последовательный процесс создания императивной практически ориентированной системы обязывающих политических норм и проекта «идеального» политического устройства может быть представлен в единстве следующих основных этапов.

1. Адаптация, понимаемая нами как установление коррелятивной связи «нормативно-теоретического» и «нормативно-общечеловеческого», их взаимное согласование<sup>1</sup>, сопряжение, «снятие», ставящее своей целью создание такой системы норм, которая бы обеспечила их общей ценностной базой, сочетающей в себе достоинства теоретического и эмпирического (традиционного) знания. Адаптация предполагает взаимную *интерпретацию* нормативной теории и системы общечеловеческих ценностей, которая означает, с одной стороны, упрощение теоретического в виде попытки представить его практически нацеленным, содержащим в себе общече-

---

<sup>1</sup> «Адаптация (от позднелат. *adaptatio* — приспособление)... вид взаимодействия, в ходе которого согласовываются требования и ожидания его участников» (Философский энциклопедический словарь. — С. 12). В «Современном словаре иностранных слов» у слова «адаптация» два значения: 1) приспособление; 2) «сокращение» и «упрощение» (например, иностранного текста). См.: Современный словарь иностранных слов : ок. 20 000 сл. — М. : Русский язык, 1992. — С. 20.

ловеческие инвективы знанием, с другой — интерпретацию «истинности» общечеловеческого как опирающегося на 1) авторитет традиции (в том числе веры) и находящего обоснование своей ценности с помощью 2) теоретического (научного) знания.

2. Редукция, под которой мы понимаем не только и не столько упрощение, «популяризацию» теории, сколько *целенаправленное сведение* общечеловеческих ценностей к групповым или индивидуальным или, что то же самое, придание статуса общечеловеческого идеала, интереса индивидуальному, групповому; за счет этого идеологии удастся представлять «единичное» и «особенное» как «всеобщее» и поэтому смысложизненное и нормативно-обязывающее к практическому воплощению для «многих», а в предельном случае — для «всех». С этой точки зрения задачей идеологии является переход от уровня группового сознания и групповых ценностей, идеалов и интересов к общечеловеческому уровню.

3. Абсолютизация «своего» варианта адаптации и редукции как единственно истинного и его *апологетика*. «Иные» идеологии и «иные» проекты, как не соответствующие ни общечеловеческим (фундаментальным) ценностям, ни ценностям научно-теоретического знания, считаются «ложными», «ненаучными», «утопическими», «фантастическими», «вредными», «аморальными», «бесчеловечными», «безбожными», «враждебными»<sup>1</sup>, а их приверженцы — врагами.

Идеология измеряет действительность масштабом «разорванного» дихотомичного сознания «свои — враги» (в лучшем случае «мы — они»)<sup>2</sup>.

«Именно в идеологии, — подчеркивает К. С. Гаджиев, — в наиболее обнаженной форме находит свое практическое воплощение, оправдание и обоснование конфликтное начало мира политического или характерная для него дихотомия „друг — враг“. Для консолидации идеологии внешний враг имеет, пожалуй, не менее, если не более, важное значение, чем единство интересов ее носителей»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> «Идеологии, — отмечает в своей работе «Враждебные силы» («Alien Powers») К. Миноуг (Kenneth Minogue), — могут быть определены в терминах враждебности» (Minogue, K. Alien Powers / K. Minogue. — London, 1985. — P. 4).

<sup>2</sup> При этом чем больше абсолютизируемое и апологизируемое как единственно обязывающее «должное» групповое не соответствует общечеловеческому, тем выше удельный вес элементов фанатической веры, ригоризма, уровня фальсификации «особенного» как «всеобщего».

<sup>3</sup> Гаджиев К. С. Указ. соч. С. 342.

При этом в идеологии (в отличие, скажем, от морали и религии) «враг» представляется не как эфемерное Зло, Антихрист, а как враг реальный, который «бесчеловечен» в силу «ложности» его взглядов, ценностей, интересов и т. д., не совпадающих с «нашими» (апологизируемыми в качестве общечеловеческих), и которого в буквальном смысле слова можно «увидеть» и «пощупать». В идеологии враг — не «принцип-понятие» (зависть, «природа человека», «сребролюбие», «неестественные желания», «индивидуализм» и т. д.), а конкретный «враг-человек», «враг-группа» («монахи — обжоры и распутники», «плохой царь», «бездельники, не желающие работать», «буржуа-эксплуататор», «иноверец», «инородец» и т. д.).

«Реальность врага» позволяет абсолютизировать свое особое место в борьбе со Злом, оправдать любые необходимые средства борьбы с ним, мобилизовать союзников. В идеологии, как мы уже отмечали, обосновывается реальность преодоления Зла, как силы, подлежащей *практическому* уничтожению в ближайшей перспективе, — «скоро», а лучше — «здесь и сейчас».

Дихотомичное видение мира таит в себе опасность искажения реального объекта. Он начинает выглядеть в «новом свете» — вплоть до противоположности. Особенно это свойственно идеологиям тоталитарного типа: хорошие, культурные работники, стремящиеся к повышению квалификации, уровня знаний и навыков, т. е. тот слой общества, на котором оно и «держится» — предатели интересов пролетариата, а паупер, не желающий подняться до этого уровня — «авангард»; даже вор — более «социально близкий элемент» (жертва капитализма), чем бывший «соратник» по партии — ренегат, вредитель и шпион, подлежащий безусловному уничтожению.

Точно так же оценивается «буржуазная» культура, «мораль недочеловеков», религия, в крайнем случае — «чужая» наука.

4. Создание и использование особого языка и его форм: а) «ключевых» слов и словосочетаний; б) обрядов и ритуалов, лозунгов, «знаков-символов»; в) «священных трудов» и «откровений отцов-основателей» и т. д.

Дихотомическое видение мира и деление его на «своих» и «врагов», необходимость апологетики такого рода «видения» определяют и своеобразный язык идеологии. В качестве примера можно привести работы В. Ленина, И. Сталина, Л. Троцкого и их «соратников»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Данный аспект исследования идеологии нами подробно не рассматривался. Поэтому мы отсылаем особо интересующихся данной проблемой к ряду других работ: Купина, Н. А. Тоталитарный язык: словарь и речевые реакции / Н. А. Купин

5. Еще одним важным признаком идеологии является то, что реализация провозглашаемых ею идеалов-ценностей, как единственно «истинных», «должных», смысложизненных и практически значимых, осуществляется не только на индивидуальном уровне (теоретиков-идеологов), но и в деятельности социальных институтов — партий, церкви, государства, движений, образовательных учреждений и т. д. — и в соответствующей программатике, осуществляемой в форме пропаганды и агитации, задача которых — внедрение идеологии в сознание масс.

6. Представление предлагаемого проекта как имеющего не некую отдаленную «перспективу-горизонт», а перспективу реально достижимую, если не «здесь и сейчас», то по крайней мере в ближайшем будущем («Мы рождены, чтоб сказку сделать былью»), связывающее возможность этого будущего: а) с авторитетом традиции, религии, науки; б) степенью практической активности в борьбе за его достижение; в) глубиной веры в «идеал» — эта вера в счастье пусть не для себя, но «для детей и внуков» придает жизни не «ничтожный», а глубокий, «сакральный» смысл и значение.

Таковы, на наш взгляд, основные этапы идеологического алгоритма. На этом пока и остановимся.

Подводя итоги данной главы, мы отдаем себе отчет в том, что предложенный вариант выяснения сущности идеологии, рассматриваемой в ее философско-политическом аспекте, как политической идеологии, не является, строго говоря, некоей законченной «картиной» или неким «текстом», в котором расставлены все точки над «и», решены все проблемы, даны ответы на все вопросы.

---

на. — Екатеринбург ; Пермь, 1995. — С. 9—77; Macridis, R. C. Contemporary Political Ideologies / Roy C. Macridis. — Little, Brown and Company, 1983. — P. 170—214. Как отмечают вышеназванные авторы, единицами тоталитарного языка выступают понятия «борьбы», «войны», «врага», «сражения», «битвы», «разгрома», «предательства интересов» и т. д. Соответственно, семантика насилия входит в контекст «опровержения чуждых взглядов» в виде глаголов «разбить», «вырвать с корнем», «расчихвостить», «сокрушить», «уничтожить». Для сравнения приведем высказывание одного из «отцов-основателей» либерализма — Д. Локка. Отстаивая принципы терпимости к «инакомыслящим», он писал: «Мы поступим хорошо, если будем снисходительны к нашему незнанию и постараемся устранить его, мягко и вежливо просвещая, и не будем сразу же дурно обращаться с другими как с людьми упрямыми и испорченными, потому что они не хотят отказаться от собственных мнений и принять наши мнения или, по крайней мере, те мнения, которые мы хотели бы навязать им, между тем как более чем вероятно, что мы не менее упрямы в отношении принятия некоторых их мнений» (Локк, Д. Избр. философ. произведения. В 2 т. Т. 1 / Д. Локк. — М., 1960. — С. 639—640).

Это скорее предварительный набросок, черновой вариант, который требует уточнения, дополнения, т. е. продолжения, предполагающего снятие и конкретизацию положений, сформулированных нами в самом общем и абстрактном виде.

Тем не менее представляется очевидным, и мы пытались это показать, что некоторые положения теории идеологии, рассматриваемой в ее политическом формате, не так однозначны и требуют дальнейшей научной разработки.

В первую очередь это касается многоаспектности в понимании сущности идеологии, ее онтологических, эпистемологических, аксиологических денотатов, ее функций и алгоритма создания и существования.

Так, по крайней мере ясно, что онтологические основания политической идеологии связаны с процессами, происходящими в политической реальности лишь в конечном, «предельном» смысле. Идеология «вырастает» не непосредственно из «практики политической борьбы», а из мировоззренческих ориентиров, которые, хотя и связаны с этой практикой, обладают собственной логикой возникновения, собственным пространством и временем существования, собственными формами выражения.

При рассмотрении идеологии в эпистемологическом аспекте у нее обнаруживается такая же «конечная» и «предельная» связь с социальной философией, а в ее рамках — с политической философией и возникающими на ее основе нормативными политическими теориями и политическими проектами, причем идеология не экспортирует их в свое содержание в неизменном и готовом виде, а подвергает эти теории и проекты целенаправленной трансформации в границах принадлежащего ей алгоритма. «Пространством» этой трансформации оказываются не только ценности (и проекты), заключенные в нормативной теории, но и система общечеловеческих ценностей.

С этих позиций политическая идеология предстает уже в *инструментальном* формате, как способ (технология) синтеза нормативно-теоретического и общечеловеческого, результатом которого является ее существование в своеобразной форме «синтетической» императивной практически ориентированной нормативной системы на основе и в границах рассмотренного выше алгоритма.

Не менее очевидно и то, что нормативные политические теории не могут быть сведены к единственной форме, к форме «классической» теоретической системы. В этом качестве, как нам представляется, существуют и такая форма, как, например, *утопия*. Она

обнаруживает значительную степень совпадения по содержанию с нормативной политической теорией, отвечая на те же вопросы: «каким должен быть политический строй в „идеале“?», «кто должен править?», «как распределять блага?», «как должны вести себя граждане?».

Кроме этого, по мнению П. Шумахера, Д. Киеля, Т. Хейльке, «утопии придают законченный вид предмету обсуждения нормативных теорий»<sup>1</sup>. «...Утопии, — продолжают они, — критикуют за предоставление ими нормативных идей без решительной защиты их от конкурирующих политических идей и ценностей (что выполняет идеология. — *Л. Л.*) и за то, что они считают формулируемые ими идеи применимыми для всех культур... Тем не менее утопии являются формой ценностных требований к миру политических идей, способствуя расширению представлений о возможном политическом устройстве, формируя открытость нашего разума к восприятию и оценке политических альтернатив данного и будущего состояний общества»<sup>2</sup>.

Поэтому следующую главу мы и посвятим анализу соотношения политической идеологии и утопии.

---

<sup>1</sup> Schumaker P., Kiel D. C., Heilke T. Op. cit. P. 8.

<sup>2</sup> Ibid.

### ГЛАВА III. УТОПИЯ КАК «ИЛЛЮСТРИРОВАННАЯ ИДЕОЛОГИЯ»

Рассматривая связи и отношения, возникающие между идеологией и утопией, необходимо в первую очередь обратить внимание на проблемы, сложившиеся в утопическом дискурсе. Анализ его истории и современное состояние показывают, что со времен Платона, с его проектом «идеального государства», считающегося самой «ранней» утопией, известных сочинений Т. Мора, Т. Кампанеллы, Ф. Бэкона и других до наших дней содержание этого дискурса и само понятие «утопия» претерпели весьма серьезную трансформацию.

Ее можно оценивать по-разному — как «углубление», «расширение», «учет новых моментов», происходящих в обществе и общественной мысли и одновременно как деформацию, которая вызывает опасения из-за наметившейся тенденции к исчезновению («расширению» объема) понятия «утопия», «растворению» его в ряду других категорий — «тип мышления», «форма теории», «разновидность научного знания» и т. д.

Сразу же, чтобы не возвращаться к этому вопросу, скажем, что учет «гибкости понятий» — момент, необходимый для любой теории, претендующей на статус научной. Но сама эта «гибкость» не является абсолютной, т. е. «не имеющей границ». А именно этим, как нам представляется, «грешит» современный утопический дискурс. В результате вопрос о категориальном статусе, содержании и объеме понятия «утопия» приобретает важное значение.

Важность этого связана, во-первых, с оценкой эвристических потенциалов самого «классического» понятия «утопии» как *принципиально нереализуемого* проекта «должного», «идеального» (в данном контексте — политического) устройства общества<sup>1</sup>, во-вто-

---

<sup>1</sup> Из последних известных нам фундаментальных работ, в которых подробно анализируются варианты «классических утопий» как «визионерских» взглядов на политическую жизнь следует выделить работу Ф. Э. Мануэля и Ф. П. Мануэля

рых, с ответом на вопрос о необходимости и возможностях «расширения» объема понятия утопии, придания ему «дополнительного значения» (К. Мангейм), т. е. «неклассического» понимания ее как вообще любого систематического социального проекта, предметом которого является «должное будущее» общества (государства), в-третьих, с уточнением взаимосвязей понимаемого таким образом утопического с иными формами проектов предлагаемого «должного», в которых это «должное» может быть в той или иной степени реализовано.

Тем самым сущность расхождения между «классическим» и «неклассическим» пониманием утопии и утопического заключается прежде всего в противоположных ответах на вопрос о том, существуют или могут ли существовать такого рода социальные проекты, которые и по особенностям своего создания, содержанию и форме, структуре, функциям и прочему находились бы вне предметного поля утопии и утопического дискурса.

В начале обозначим то общее, что присутствует во взглядах на утопию как при классическом, так и при неклассическом подходах.

Первое, на что необходимо обратить внимание — это совпадение позиций в рассмотрении оснований утопии, которые коренятся в имманентной человеку естественной потребности «раздвинуть рамки исторического момента»<sup>1</sup>.

«Думать о лучшем, — писал в «Принципе надежды» Э. Блох, приводя в качестве эпиграфа своей работы известное высказывание К. Маркса из его письма к Руге<sup>2</sup>, — есть первоначально сугубо внутренний процесс „Я“. Это свидетельствует о том, сколько молодости живет в человеке, сколько в нем скрыто надежд, ожиданий, которые не хотят погрузиться в сон, хотя их так часто хоронили»<sup>3</sup>.

---

«Утопическое мышление в Западном мире» — см.: Manuel, F. E. *Utopian Thought in the Western World* / Frank E. Manuel and Fritzie P. Manuel. — Cambridge : Belknap Pr. of Harvard Univ. Pr., 1979.

<sup>1</sup> Аинса, Ф. Реконструкция утопии : эссе / Ф. Аинса. — М. : Наследие : Edition UNESCO, 1999. — С. 7.

<sup>2</sup> Имеется в виду тот его отрывок, в котором К. Маркс признает существование некоего «упреждающего сознания» как образа «должного» человечества. «Наш девиз, — пишет он, — должен гласить: реформы сознания не посредством догм, а посредством анализа мистического, самому себе не ясного сознания, выступает ли оно в религиозной или же политической форме. При этом окажется, что мир уже давно грезит о предмете, которым можно действительно овладеть, только осознав его» (Маркс, К. Соч. Т. 1 / К. Маркс, Ф. Энгельс. — С. 381).

<sup>3</sup> Блох, Э. Принцип надежды / Э. Блох // Утопия и утопическое мышление. — М. : Прогресс, 1991. — С. 49.

Второе совпадение взглядов заключается в понимании того, что возникновение и функционирование утопии всегда происходит в историческом контексте. «Действительно, утопии каждой эпохи, даже если они устремлены в будущее или, напротив, ищут идеал в далеком прошлом, — пишет Ежи Шацкий в своей работе «Утопия и традиция», — несут на себе отпечаток времени и места, в которых они возникли... Тут нет ничего удивительного, ведь утопии — это ответы не только на вечные вопросы об экзистенции человека, но также на вопросы конкретных исторических обществ»<sup>1</sup>.

Таким образом, если речь идет о генеалогии утопий в их классическом и неклассическом вариантах, то причины и необходимость их возникновения и постоянного воспроизведения связаны со стремлением человека к «обретению» себя в этом мире, понимание цели своего «пробывания» в нем, с попытками раскрыть содержание того «должного», которое и составляет смысл и цель личного существования и смысл и цель истории.

Отсюда следует, что те проекты, которые предлагаются в качестве должных, *имманентны всей истории*, как экстраполяции на нее смыслов и ценностей подлинного, «идеального» человеческого существования, выражаемого в надежде человека на счастье, справедливость, благую жизнь в гармонии с Богом, природой, другими людьми.

Указанные проекты сохраняют в себе некое единое проблемное содержание, элементы которого под влиянием 1) конкретных социальных условий, 2) господствующей мировоззренческой парадигмы, 3) достигнутого уровня развития теории и методологии социального познания меняются лишь в аспекте способов создания этого содержания, его структуры, внутренней организации в виде *разнообразных форм* представлений о должном будущем.

Указанные особенности присутствуют прежде всего в «классической» утопии, представленной в известном труде Т. Мора «Золотая книжечка, столь же полезная, сколь и забавная, о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопия», опубликованном в 1516 г.

Поскольку анализом этой книги изобилует вся без исключения литература утопического направления, очень кратко назовем характерные черты моровской утопии. Итак, к ним принято относить: 1) пространственную изолированность (остров, город); 2) вневременность как «застывшее состояние настоящего, лишен-

---

<sup>1</sup> Шацкий, Е. Утопия и традиция / Е. Шацкий. — М. : Прогресс, 1990. — С. 46.

ного прошлого»; 3) автаркию; 4) урбанизм; 5) регламентацию как проявление коллективизма, «который придает единообразие жизни, совместной работе и организации общего досуга обитателей идеального города, поделенного на кварталы. Регламентацию жизни обеспечивает правительство, обычно авторитарное, но прежде всего педагогическое воздействие некоего канонического текста, представленного как образец для подражания»<sup>1</sup>.

Еще одной характерной чертой «классической» утопии является «уровень подробностей» в описании «идеального будущего», на что обращает внимание Е. Шацкий. «В „Утопии“ Мора, — пишет он, — было все: топография острова и способ обработки земли, виды излюбленных напитков и форма оборонительных укреплений, устройство садов и использование стекла, одежда и забавы, правительство и половая жизнь, развлечения и строительство, организация питания и награждение заслуженных граждан, путешествия и религия, торговля и теология, наука и брак, игра в кости и военное искусство, а также множество других тем»<sup>2</sup>.

Поэтому общепринятой является точка зрения, согласно которой каждая конкретная утопия представляет собой *описание* уникального общества с неповторимым «колоритом подробностей».

Еще одной из характерных черт утопии считается отсутствие в ней теоретического анализа критериев «идеальности» принципов проектируемого устройства этого общества. Утопии — это *рассказы* о «внезапном», по сути дела, «случайном» открытии «земногорая», что характерно для «Утопии» Т. Мора (где это сделал путешественник Рафаэль Гитлодей) и «Города Солнца» Т. Кампанеллы, «Описания Христианополитанской Республики» И. В. Андреа, «Новой Атлантиды» Ф. Бэкона, «Иного света» Сирано де Бержерака и других сочинений, когда задача, стоящая перед людьми, заключается только в том, чтобы *отыскать* этот «рай», что позволяет ряду авторов рассматривать «классическую» утопию как литературный жанр, близкий к фантастике, пророчеству<sup>3</sup> или в лучшем случае как «тренировку социологического воображения»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Аинса Ф. Указ. соч. С. 27.

<sup>2</sup> Шацкий Е. Указ. соч. С. 64.

<sup>3</sup> См.: Морсон, Г. Границы жанра / Г. Морсон // Утопия и утопическое мышление. — М.: Прогресс, 1991. — С. 233—251; Толкиен, Д. О волшебных сказках / Д. Толкиен // Там же. С. 277—299.

<sup>4</sup> Шацкий Е. Указ. соч. С. 19.

Что же представляют собой «неклассические» утопии, в чем причины их возникновения и что выступает в качестве обоснований «должности» того проекта (форма, содержание, структура и т. д.), который они предлагают?

Если говорить о возникновении неклассических утопий, то, согласно К. Мангейму и его последователям, классическая утопия имеет свой временной интервал, границы и мера которого определяются уровнем развития: 1) многообразных форм и видов общественной деятельности; 2) теории и методологии социального познания, особенно представлений об основных детерминантах развития общества с целью повышения эффективности управления этим многообразием в «новых» условиях.

Этим и обосновывается необходимость перехода от классического понимания утопии как «принципиально невозможного» к «новому» пониманию ее и предлагаемого ею проекта как относительно (в той или иной мере) реализуемого<sup>1</sup>.

Давая критическую оценку моровской утопии как «описательному историческому», основанному на «индивидуальном и неповторимом»<sup>2</sup>, К. Мангейм подчеркивает: «Если в понятии полностью отсутствует теоретическая направленность, известное предвосхищение такого рода данных, то исследование вряд ли достигнет успехов в этом (сосредоточение лишь на уникальном, а не поиске общего, существенного, закономерного. — Л. Л.) направлении»<sup>3</sup>.

Тем самым понятию «утопии» и предлагается придать «новое», «дополнительное значение», «новый генезис», новое содержание и «объем» в виде *формы научно-теоретического знания*.

Об этом пишет Ф. Аинса, утверждая, что «утопия составляет суть любой социальной теории»<sup>4</sup>, а Е. Шацкий, говоря об экспериментальных попытках отдельных утопистов практически осуществить свои замыслы и доказать тем самым истинность заявленных ими проектов, полагает, что «утопия, рассматриваемая с этой точки зрения, оказывается близкой родственницей науки»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> См. гл. 2 данной работы.

<sup>2</sup> См.: Мангейм, К. Идеология и утопия / К. Мангейм // Утопия и утопическое мышление. — М.: Прогресс, 1991. — С. 120.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Duvaud, G. Sociologie de l'utopie / George Duvaud. — Paris : PUF, 1961. — Цит. по: Аинса Ф. Указ. соч. С. 62.

<sup>5</sup> Шацкий Е. Указ. соч. С. 31.

Можно привести и мнение Л. Сарджента, который предпринимает попытку создания некоего «объединительного» подхода, при котором утопия предстает в качестве «подробного и последовательного описания воображаемого, но локализованного во времени и пространстве общества, построенного на основе альтернативной *социально-исторической гипотезы* (курсив наш. — Л. Л.) и организованного — как на уровне институтов, так и человеческих отношений — совершеннее, чем то общество, в котором живет автор»<sup>1</sup>.

Тем самым, с одной стороны, в понятие утопии включаются такие ее основные признаки, как временная и пространственная локальность, «уровень подробностей» («классическая» утопия), с другой — *понятие «гипотезы»*, которая, как известно, представляет собой: а) форму *теоретического знания*; б) метод развития *научного знания*<sup>2</sup>.

Результатом такого рода ревизии классического понятия утопии, путем отождествления его с понятиями «теория» и «наука», оказывается квалификация практически всех известных созданных (и еще не созданных) социально-политических концепций, доктрин и подобного в качестве видов утопического мышления, что и делает К. Мангейм, подразделяя их на грезы, утопии-мечтания, утопии-чаяния, ведущие, действенные, утопии-идеи (учения) и их последовательно сменяющиеся формы: а) оргиастический хилизм анабаптистов; б) либерально-гуманистическая идея; в) консервативная идея; г) социалистическо-коммунистическая утопия<sup>3</sup>.

В предложенной К. Мангеймом и развитой его последователями концепции утопии вызывают возражения следующие положения.

1. Резкое разделение классических и неклассических утопий, критерием которого является способ обоснования предлагаемых ими проектов должного общественного устройства. Если классическая утопия — это «рассказы», «повествования» о «*воображаемом будущем*», то неклассическая утопия позиционируется как *теоретически* обоснованный возможный (гипотетический) проект, конечной целью которого является его практическая реализация.

---

<sup>1</sup> Sargent, L. Introduction / L. Sargent // British and American Utopian Literature. 1516—1978. — Boston, 1979. — P. XXIII. — Цит. по: Утопия и утопическое мышление : антология зарубежной литературы. — М. : Прогресс, 1991. — С. 8.

<sup>2</sup> См. подробнее: Кохановский, В. П. Основы философии науки : учеб. пособие для аспирантов / В. П. Кохановский, Т. Г. Лешкевич, Т. П. Матяш, Т. Б. Фатхи. — Ростов н/Д : Феникс, 2008. — С. 182—188.

<sup>3</sup> См.: Мангейм К. Указ. соч. С. 128—158.

2. Не совсем понятна и то, почему неклассическая утопия рассматривается как разновидность социальной теории, теоретического знания.

Об этом пишет, например Е. Шацкий, сравнивая «уровень подробностей» утопий эпохи Просвещения с классическими утопиями, предшествующими этому этапу развития социально-философской и социально-политической мысли. «Утописты эпохи Просвещения, — отмечает он, — как правило, гораздо менее педантичны. Их открытия ограничиваются иногда крайне скупыми сообщениями. Их гораздо больше, интересует *общий философский принцип* (курсив наш. — Л. Л.) хорошей организации общества, чем его частные применения. Они описывают скорее идею согласия с требованиями природы, чем ее конкретные проявления. Немаловажно и то, что Утопия перестает быть закрытым для остального мира островом, ревниво охраняющим свое отличие от этого мира, и становится доступной всему человечеству *нормой* (курсив наш. — Л. Л.). Счастье общества требует применения не столько конкретных общественных институтов, сколько общего принципа. Речь идет не о том, чтобы жить так же, как „добрые дикари“, но о том, чтобы так же следовать естественному закону»<sup>1</sup>.

Если буквально следовать предложенной логике, то неклассические утопии (в форме теорий) возникают лишь с середины-конца XVII в.

3. Не менее спорной представляется и идея о том, что если классические утопии лишь *описывают* «воображаемое» общество, то «неклассические», «действенные» утопии «взрывают» бытие этого общества, «торя» дорогу новому его состоянию.

Обратимся к первому пункту сформулированных нами возражений. Если вернуться к «Утопии» Т. Мора, следует иметь в виду то, что она была создана в период, непосредственно предшествующий Реформации и течения, получившего название «христианского гуманизма», потому формировалась на основе двух источников.

Первым была древнегреческая *философия* в лице Платона, Аристотеля, в особенности их социально-политические идеи, и главным образом взгляды Лукиана, одного из приверженцев гуманистической концепции, в рамках которой человек рассматривался как деятельное существо, обладающее реальными возможностями преобразовать несовершенный мир.

---

<sup>1</sup> Шацкий Е. Указ. соч. С. 64.

Вторым источником создания «Утопии» явилась христианская<sup>1</sup> этика с ее главной ценностью «общности всех людей», противостоящей индивидуальной «гордыне» как противоречащей евангельским заветам Христа. Человеческая природа «испорчена» завистью, которая разделяет людей, и в основе этой зависти лежит частная собственность. Поэтому наличие последней и возникающего на ее основе частного интереса «противоречит единству и благу общества, и никакая иная страсть, кроме гордыни и частного интереса, не приносит более жестоких горестей в человеческую жизнь»<sup>2</sup>.

Тем самым христианская этика, которая исходит из добродетели и любви к ближнему, «общего блага», должна стать «созидающей силой, способной не только объединить человечество, но и стать прочной основой справедливого общественного устройства»<sup>3</sup>.

С этой точки зрения, поскольку и древнегреческая социально-философская и политическая мысль, и христианская этика представляли собой вполне развитые *теоретические нормативные системы*, содержание которых к тому же было предметом дискуссий, обсуждений, толкований и т. д., моровская «Утопия» — это своеобразная «иллюстрация», имеющая своей целью сделать «наглядным» предлагаемый проект, «придать законченный вид предмету обсуждения нормативных теорий»<sup>4</sup>.

«Утопия» Т. Мора (как и другие «близлежащие» ей по времени произведения утопического жанра) — это «иллюстрированная» нормативная теория.

При этом признак «наглядности» не является конституирующим для нормативной теории. Точно так же, как литературное произведение или научный труд могут и, в большинстве своем, обходиться без «иллюстраций», так и нормативная теория может содержать только «текст».

Из этого следует обоснование и второго возражения, касающегося вопроса об исторической последовательности возникновения утопий и нормативных теорий. Если нормативная социально-политическая теория, как мы уже сказали, может обойтись без

---

<sup>1</sup> Она и не могла быть иной ввиду полного господства в средневековом европейском мировоззрении религиозной (христианской) парадигмы.

<sup>2</sup> Осиновский, И. Н. Томас Мор / И. Н. Осиновский. — М. : Мысль, 1985. — С. 16—17.

<sup>3</sup> Там же. С. 44.

<sup>4</sup> Schumaker P., Kiel D. C., Heilke T. Op. cit. P. 8.

утопии, то последняя всегда содержит в себе нормативный проект как проект, возникающий в рамках алгоритма «развертывания» философского, социально-философского, социально-политического анализа.

Для того чтобы более подробно рассмотреть проблему генезиса утопии и нормативной теории, что представляет для нас особый интерес в плане исследования их связей с идеологией, обратимся к историко-философской рефлексии данной проблемы. Это прямо вытекает из предложенной нами исследовательской программы.

Отметим, что анализ такого рода связан с определенными сложностями.

Сложность первая заключается в том, что в истории философии достаточно редко можно встретить такого ее представителя, который бы в той или иной мере, в том или ином контексте, подходе и т. д. не высказал бы своего мнения о проблемах «должного» устройства общества (государства).

Поэтому если говорить об истории философии как некоем целостном процессе приращения философского знания, то ситуация складывается достаточно парадоксальная — чтобы получить действительную картину философских размышлений, перспективных для теории утопии и для теории идеологии, необходимо в буквальном смысле «сложить» ее как мозаику из взглядов всех или по крайней мере тех представителей философской мысли, чьи идеи и концепции могут получить достойную оценку лишь в процессе освоения той части историко-философского опыта, где действительно выявляется, а затем разрабатывается интересующая нас проблематика.

Отсюда возникает и сложность вторая. Она заключается в том, что перспективность той или иной философской концепции может быть выявлена лишь *в ходе ретроспективной* ее оценки с точки зрения *современных* представлений о таких понятиях, как «утопия», «теория», «идеология». Тем самым выбор «фигуры», взгляды которой представляют для нас интерес, должен учитывать все указанные обстоятельства, что сужает «поле выбора», делая его осознанным и перспективным.

Если с таких позиций подойти к анализу «персоналий», то наиболее востребована, несомненно, философия Платона. Она интересна тем, что, анализируя ее, мы можем проникнуть в *логику* генезиса и развития философии, социальной и политической философии, возникающих на их основе нормативных социально-

политических теорий, формирующих мировоззренческое «ядро» и утопии, и идеологии.

Для обоснования нашего выбора сошлемся на мнение И. Канта. Вот что он пишет в «Критике чистого разума»: «Платоновская республика вошла в пословицу как якобы разительный пример несбыточного совершенства, возможного только в уме досужего мыслителя... Между тем было бы гораздо лучше проследить эту мысль внимательнее и осветить ее новыми исследованиями (там, где великий философ оставил нас без своих указаний), а не отмахнуться от нее как от бесполезной под жалким и вредным предлогом того, что она неосуществима... Хотя этого совершенного строя никогда не будет, тем не менее, следует считать правильной идею, которая выставляет этот максимум в качестве прообраза, чтобы, руководствуясь им, постепенно приближать законосообразное общественное устройство к возможному более полному совершенству. В самом деле, какова та высшая ступень, на которой человечество должно будет остановиться, и, следовательно, как велика та пропасть, которая необходимо должна остаться между идеей и ее осуществлением, — этого никто не должен и не может определять, так как здесь все зависит от свободы, которая может перешагнуть через всяческую данную границу»<sup>1</sup>.

И, наконец, еще одно обстоятельство, на которое стоит обратить внимание. Оно связано с противоречивостью в анализе платоновской концепции «идеального государства», а именно с однозначностью оценки ее как «утопии». «Если не преследовать цель исторической точности, — отмечал В. Ф. Лосев, — то, конечно, можно сказать, что Платон был, например, аристократ. Это правильно, но это крайне односторонне и граничит с элементарной исторической ошибкой. Можно сказать, что Платон был реставратор. Это тоже будет правильно, но правильность эта исключает еще десятки разных оттенков социально-политических его взглядов. Даже можно сказать, что Платон был идеологом рабовладения. Но это уже, во всяком случае, далеко от истины, поскольку никакой реальной социально-политической идеологии у него не было, а были лишь утопии»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Кант, И. Соч. : в 6 т. / И. Кант. — М., 1964. — Т. 3. — С. 351—352. Из современных авторов сошлемся на мнение Р. Макридиса. Согласно его точке зрения именно Платон «пришел к выводу, что на основе „правильных“ и „истинных“ идей, сформулированных философами, действуя по определенному „идеальному плану“, можно создать гармоническое общество» (Macridis R. C. Op. cit. 1983. P. 5).

<sup>2</sup> Лосев, А. Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба / А. Ф. Лосев // Платон и его эпоха. — М. : Наука, 1979. — С. 34.

На утопичность платоновской теории «идеального государства» указывал и В. Ф. Асмус, отмечая присущий ей внутренне противоречивый характер. С одной стороны, считал он, Платон ясно осознавал необходимость «переделывания действительности», с другой — он как «истинный философ» предпочел исследовать «чистую логику» категорий, что и определило отрыв его проектов от «эмпирических» возможностей политической реальности и их утопический характер<sup>1</sup>.

При этом, продолжает В. Ф. Асмус, гносеологический аспект, являющийся для Платона главным в его *умозрительном*<sup>2</sup> анализе диалектики духовного (идеального) и практического в обществе, «подавляет» и «растворяет» в себе те зачатки социологического анализа, объясняющего «неразвитость» реального государства «эмпирическими причинами», которые в неявной, зачаточной форме лишь обозначены в платоновской социально-политической концепции.

Однако, во-первых, даже при первом «приближении» особенности содержания и главным образом формы социально-политических идей, высказанных Платоном в его проекте «идеального государства», вызывают сомнение в однозначности оценки этого проекта как утопии. Данный проект не соответствует, по крайней мере в основных своих чертах, тем требованиям, которые предъявляются к утопиям в их «классическом варианте» и о которых речь шла выше<sup>3</sup>.

Во-вторых, неоднозначно воспринимается и аргумент, согласно которому генезис утопии, как принципиально недостижимого проекта, коррелирует с умозрительным характером платоновских рассуждений.

Философское мышление, как известно, обладает определенной автономностью, поскольку обращается к исследованию «предель-

---

<sup>1</sup> Данная проблема подробно рассмотрена В. Ф. Асмусом, см.: Асмус, В. Ф. Платон / В. Ф. Асмус. — М.: Мысль, 1969. — С. 147—179.

<sup>2</sup> «Умозрительное знание, — отмечал А. Ф. Лосев, — либо никак не основанное на чувственных восприятиях, либо основанное на коренной их переработке при помощи идеальных принципов, лежит в основе философского учения Платона» (Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 41).

<sup>3</sup> Большим допущением следует считать включение в разряд «классической утопии» платоновского рассказа об Атлантиде. Любой, кто читал диалоги «Тимей» и «Критий», не найдет в них искомого — утопии в ее «традиционном» значении. «Мор, — отмечает Е. Шацкий, — прямо ссылаясь на „Государство“ Платона, которое было не описанием счастливого острова, но *диалогом* (курсив наш. — Л. Л.) о том, как должно быть организовано хорошее государство» (Шацкий Е. Указ. соч. С. 18).

ных» оснований мира и отражающего его сознания, и, как мы уже отмечали в предыдущей главе, любое эмпирическое исследование всегда предполагает определенную мировоззренческую базу, в качестве которой, в частности, выступает «чистое», «категориальное мышление», что, собственно, и характеризует особенность философского знания как знания о «всеобщем».

Если определить в качестве «родового» признака утопии признак «умозрительности» построения предлагаемого ею проекта, то тогда вообще большинство философских рассуждений, идей, концепций, теорий и подобного следует рассматривать в качестве форм существования утопий.

Кроме этого, очень часто в историко-философской литературе при обращении к анализу социально-политических взглядов Платона утверждается, что главной причиной создания его «утопии» стала его негативная оценка афинской современности, наблюдаемых им «эмпирических фактов» — кризиса и общеполитического упадка всей Эллады в результате Пелопонесской войны — и его симпатии к реальной практике политического управления в Египте, на Крите и Спарте.

Получается, что платоновский проект «идеального государства» — это не что иное, как «калька» с уже реализованных политических проектов, попытка экстраполяции наблюдаемой им политической египетской, критской и спартанской «эмпирии» на афинскую действительность.

Если принять в качестве основного такого рода аргумент, то непонятными остаются *критерии оценки* Платоном этих практически реализуемых в указанных государствах социально-политических проектов в качестве более или менее «идеальных», «справедливых» и «должных». Не менее загадочным представляется тогда и ответ на вопрос о происхождении этих, к тому же реализованных, проектов.

Мы полагаем, что эмпирическая социально-политическая действительность и те проблемы, с которыми столкнулись и Афины, и вся Эллада, действительно послужили одним из источников платоновского проекта «идеального государства», причем не только для Афин, но как всеобщей «матрицы» любого государства, вне зависимости от пространственной и временной определенности последнего.

Однако этот эмпирический источник был не главным и не определяющим. Действительной же базой платоновского политиче-

ского «проекта» стала его объективно-идеалистическая философская система.

«Учение об обществе и его идеальном политическом устройстве, — писал В. Ф. Асмус, анализируя «Государство» и «Законы» Платона, — разработано в связи с центральным учением платоновского идеализма — с теорией „идей“»<sup>1</sup>.

Тем самым платоновская диалектика философских категорий и понятий как логика и методология познания является своеобразным «ключом» для понимания основных положений его концепции-утопии «идеального государства».

Итак, центром философии Платона является «теория идей», которая развертывается им как онтология, гносеология и логика познания и исходит из того, что идея сущего и идеи его видов выражают диалектику общего (единого) и многого (виды идеи как единичное воплощение общего)<sup>2</sup>.

В связи с этим анализ платоновской логики взаимодействия общего и единичного оказывается необходимым, принципиально важным условием и, по сути дела, единственным конгениальным взглядам Платона средством понимания его методологии исследования содержания, форм, структуры, функций тех политических связей и отношений людей, которые образуют «идеальное» государство как единичное проявление объективной идеи «общего».

Что же такое общее и как оно связано с единичным?

Согласно Платону, общее не сводится к сумме его частей, отдельное потому отдельное, что оно является частью общего.

Общее — *идеальное*, очищенное от конкретной телесности, вещиности, сущее, и именно оно наделяет единичность существованием.

Тем самым общее — это *идеальные* (по Платону, «мыслимые») виды, «от которых прочие вещи по участию в них получают свои названия; причастная, например, подобию, становится подобною, величию — великою, красоте и справедливости — справедливою и прекрасною»<sup>3</sup>. Виды «стоят в природе как бы образцы, а прочие вещи подходят к ним и становятся подобиями; так что сама причастность их видам есть не что иное, как уподобление им»<sup>4</sup>.

Платон, рассматривая идею общего как нового качества в сравнении с частями, ее составляющими, понимает весь мир (кос-

---

<sup>1</sup> Асмус В. Ф. Указ. соч. С. 140—141.

<sup>2</sup> См.: Асмус В. Ф. Указ. соч. С. 98.

<sup>3</sup> Антология мировой философии. В 4 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1969. — С. 393.

<sup>4</sup> Там же. С. 395.

мос, человека и государство) как воплощение универсальной гармонии единого целого.

Это идея *объективного единого, объективного идеального общего блага*<sup>1</sup>, как *предзаданной гармоничной целостности*, слаженности, собранности, согласованности всего сущего, идея, имеющая своим «пределом» единичное: единое есть единство в многообразии, целостность означает не тождество всех его сторон, а именно многообразие, где «общим» является беспредпосылочная объективная идея, по отношению к которой единичное признается таковым лишь как часть, элемент и функция всеобщего<sup>2</sup>, причем для единичного общее выступает в качестве объективной цели<sup>3</sup>.

Таким образом, «высшее целое», идея общего, единого гармоничного объективного блага выступает в роли *идеальной модели*, матрицы, определяющей форму, структуру, особенности способа существования единичного. А самое главное, поскольку беспредпосылочность идеи общего блага означает, что в ней самой заключены принципы, формирующие многообразие единичного, постольку их совокупность определяет единство («общее») *законов* становления, функционирования и развития единичного и задает критерий оценки меры совпадения (гармоничности) последнего со всеобщим.

«Платон, — пишет в этой связи А. Ф. Лосев, — очень много, учено и логически тонко рассуждает об отношении общего и единичного. Общее, по Платону, отнюдь не есть только формально-логическая абстракция. Оно у него, безусловно, близко и отчетливо связано с единичным. Можно даже попросту сказать, что общее у него есть закон для возникновения и понимания единичного»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> «...Одной из высших в системе „идей“, — отмечает В. Ф. Асмус, — оказывается, по Платону, наряду с «идеями» истины идея „прекрасного“». Но наивысшая по Платону «идея не есть идея истины и не идея „прекрасного“, а идея блага. Благо... не есть сущность, но по достоинству и силе — стоит выше пределов сущности... Оно „непредполагаемое“, „начало всяческих“» (Асмус В. Ф. Указ. соч. С. 50—51).

<sup>2</sup> «Часть есть часть не многого и не всех его членов, — пишет Платон, — но некоей единой идеи и некоего единого, которое мы называем целым, ставшим из всех [членов] законченным единым; часть и есть часть такого целого» (цит. по: Лосев А. Ф. Указ соч. С. 16).

<sup>3</sup> «Именно идея блага, — пишет В. Ф. Асмус, обращая внимание на телеологический характер платоновского идеализма, — стягивает все множество идей в некое единство. Это единство цели. Порядок, господствующий в мире, есть порядок целесообразный: все направляется к благой цели» (Асмус В. Ф. Указ. соч. С. 51).

<sup>4</sup> Лосев А. Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба / А. Ф. Лосев // Платон и его эпоха. М. : Наука, 1979. С. 14.

Следующий шаг, который делает Платон — это экстраполяция логики анализа взаимодействия общего и единичного на анализ проблемы «сущности человека» как разумного существа и затем — сущности «идеального государства».

Тем самым с *уровня философского* анализа диалектики категорий Платон переходит к *уровню социально-философскому*, который за счет концентрации на проблеме человека создает условия для критической оценки современного автору афинского общества как противоречащего истинной «человеческой природе» и последующего перехода на уровень политической теории «идеального государства».

В чем же, по Платону, заключается сущность человека?

Это разум, то *объективно-данное* «общее», которое присуще всем людям, то, что дано им от рождения и что отличает «род человеческий» от других природных «родов» — вещей, животных и т. д. Но будучи «родовым» и, значит, «общим», разум проявляется через единичное. Человек, будучи частью общего и одновременно «иным» по отношению к нему, представляет собой особенное (конкретное) единство общего (объективно-идеального разумного<sup>1</sup>) и «иногое» по отношению к общему единичного — материально-чувственного. В этой связи показателен тот мифологический образ души, посредством которого Платон сравнивает ее с колесницей, запряженной парой коней — «пылким» (добродетель мужества) и «вождем» (добродетель умеренности), направляемых возничим-разумом (добродетель мудрости).

Но если каждый (единичное) индивид есть единство разумного («родового») и поэтому высшего (общее как идеальная «конечная» целостность) начала и начал особенных (мужество и умеренность), то это единство является объективным, изначально данным, врожденным: один появляется на свет и растет с преобладанием в его душе «золота» (разума), другой — «серебра» (мужества), третий — «меди» и «железа» (умеренности).

Единство этих трех компонентов и априорное наличие их меры в каждом индивиде означает, что оно также представляет собой объективно общее, а это, согласно платоновской диалектике общего и единичного, определяет способ существования единичного

---

<sup>1</sup> Разум человека есть «подобие» общему — вселенской душе, которая «вселяется» в «земное тело», и «такое слияние души и тела получило имя „существо“ и „смертный“» (Платон. Федр // Избр. диалоги / Платон. — М.: Художественная литература, 1965. — С. 210).

как функционального элемента всеобщего. Оно же, как объективный предел и цель единичного, есть не что иное, как совокупность взаимозависимых связей и отношений единичных элементов целого, *гармоническое единство* многообразных форм существования единичного. Становление и развитие этих связей и отношений есть процесс нарастания *меры «подобия»* единичного идее объективного, целостного, общего, идеального, «должного» блага.

Таким образом, сущность человека как разумная и целостная, как выражение (воплощение) объективной разумной идеи (ее «подобие») проявляется в единичном и через единичное, что обуславливает многообразие этих проявлений в душе и деятельности индивидов.

В свою очередь, относительная самостоятельность (свобода) индивидуального «разума» (мера воплощения общего) и индивидуальной деятельности определяются теми границами, которые очерчены объективно необходимыми связями и отношениями (и их разнообразными формами и видами), обеспечивающими эту целостность.

Что касается сущности государства, то, исходя из предлагаемой Платоном диалектики общего и единичного, она, точно так же как сущность человека, является проявлением изначального гармоничного объективно-идеального всеобщего.

Поэтому государство воспроизводит эту объективную идею «гармонии общего», «уподобляясь» ей, и, будучи одной из форм ее существования, закономерно воспроизводит эти принципы организации как принципы всеобщей «вселенской» гармонии — они как закон и объективная цель определяют способы и формы «идеального», объективно-истинного проекта государственного устройства.

Идея государства — это идея разумного объективного идеального общего блага как необходимости сохранения и поддержания государственной целостности, усиления эффективности государства в условиях конкуренции с другими народами и «враждебными племенами» («внешняя необходимость») и предотвращения угрозы государственной дезорганизации — расколов, восстаний, гражданских войн («внутренняя необходимость»).

Тем самым объективно-идеальная («общая», беспредпосылочная) идея государства и служит критерием оценки меры соответствия индивидуальных действий, взглядов, мнений о счастье и справедливости («относительное благо») практическому следованию им — благу государства.

Всё, что в единичном (индивидуальном сознании и деятельности) не соответствует целому, подлежит осуждению, запрету, ostrакизму.

Целостность государства, «сбитость полиса» (Платон) как общее и должное благо — это объективная цель, в которую, как в единый фокус, должно «стягиваться» все многообразие единичного (индивидуальное сознание, конкретные виды практической деятельности). Поэтому индивидуальность как таковая признается лишь как дедукция из общего, когда, по словам Гегеля, анализировавшего платоновское «Государство», «все стороны, в которых утверждает себя единичность как таковая, растворяются во всеобщем, — все признаются лишь как всеобщие люди»<sup>1</sup>.

Всеобщность идеи объективного блага — это тот идеальный «предел», в рамках которого оно может реализоваться полностью, лишь охватив всех подданных государства. Но это именно *идеальный* предел, когда *абсолютность* всеобщности снимается практическими потребностями общества в разнообразной деятельности людей.

Если все будут заниматься лишь чем-то одним или, что то же самое, любым, то это приведет к упадку и в конечном итоге — краху государства.

Поэтому причина (необходимость) и сущность государства, что полностью вытекает из платоновской диалектики общего и единичного, — это установление и поддержание взаимозависимой связи<sup>2</sup>, целостного гармонического единства разнообразной деятельности его граждан, которое и есть не что иное, как, с одной стороны, *экстраполяция на общее (государство) родовой сущности человека (разум)*, с другой — воплощение объективной идеи общего блага.

---

<sup>1</sup> Гегель, Г. В. Ф. Соч. / Г. В. Ф. Гегель. — М., 1932. — Т. 10. — Кн. 2. — С. 217 (цит. по: Асмус В. Ф. Указ. соч. С. 178).

<sup>2</sup> «Город... рождается тогда, когда каждый из нас сам для себя бывает недостаточен и имеет нужду во многих... когда таким-то образом один из нас принимает других — либо для той, либо иной потребности... всякий общается с другим, допускает другого к общению в той мысли, что ему лучше... многие частные дела совершаются лучше и легче, когда один, делая одно, делает сообразно с природою, в благоприятное время, оставив все другие занятия» (Антология мировой философии. — Т. 1., ч. 2. — С. 306).

«...Если что-нибудь представляется и существующим и несуществующим, то это что-нибудь лежит между истинно существующим и вовсе несуществующим, и что о нем не будет ни знания ни незнания, но откроется опять нечто среднее между незнанием и знанием... между ними открылось то, что мы называем мнением» (Там же. С. 387).

Отсюда следует, что «снятие» противоположности общего и единичного (противоречия «предельных» уровней социальной тотальности — общества и индивида) реализуется в необходимости включения людей в систему социально-политической целостности посредством закрепления их за определенным, соответствующим мере разумности и чувственности в каждом индивиде (единичное) видом деятельности, что служит основанием отнесения индивида к определенной профессиональной группе — сословию как функциональному элементу целого (государства). Единообразие или неконтролируемое многообразие деятельности индивидов грозит хаосом и гибелью государства.

Предлагаемое Платоном разделение людей на сословия философов-правителей, которые наиболее преуспели в умопостигаемой логике всеобщего как объективно-идеального и необходимого «должного целого», стражей, функцией которых является охрана политического режима и защита от внешних и внутренних врагов, и производственное сословие, задачей которого является удовлетворение потребностей всех жителей государства, соответствует «природе человека», когда она, как объективно-идеальное» общее, «находит» свое «земное политическое тело» — устроенное по лекалам объективной общей гармонии «идеальное государство».

Согласно такому воплощению каждый конкретный индивид как часть целого (государства) наделяется, но в разной мере, политическими качествами гражданина.

По сути дела, человек, согласно Платону, — это прежде всего гражданин на службе государства, функция последнего. Но справедливо и морально ли такое устройство государства? И не означает ли это полную закрепощенность граждан, т. е. их абсолютную несвободу?

Нет, утверждает Платон, не означает.

Распределение по сословиям учитывает природные задатки индивидов. Справедливо ли, чтобы человек с душой, в которой преобладает «медь» или «железо» (умеренность) и человек с «золотой душой» (разум) имели равные права на вхождение в сословие философов-правителей?

Или, что то же самое, в случае сословной наследственности, если папа — генерал, значит и сын станет генералом, мама — посол, значит и дочка (сын, племянник) тоже будет дипломатом, хотя у них не будет соответствующих требованиям этих профессий задатков и навыков. Будет ли государство, устроенное на таких

принципах, эффективным, соответствующим идее общего блага? И выдержит ли оно конкуренцию с другим государством, где люди обладают тем или иным статусом не в силу «происхождения», «знакомств» и подобного, а в соответствии с умственными или иными профессиональными способностями?

Нельзя не заметить также, что оценка степени моральности государства связывается Платоном с его учением о трех добродетелях: разум, мужество и умеренность в их *гармоническом сочетании* дают начало *справедливости*. Государство, в котором жизнь организована на платоновских принципах целостного единства, является более эффективным: всё, что служит его успешной деятельности в достижении общего блага — справедливо и морально.

Справедливость — это эффективность, или, точнее, мера соответствия многообразной деятельности индивидов, их «действительной» жизни в обществе объективной, идеальной справедливости как идее гармонии всего сущего.

Из этого следует, что «полная», «идеальная» справедливость существует лишь как объективная идея.

«Реальная» же справедливость лишь «подобие» своего объективно-идеального денотата и поэтому она в принципе (во всей «полноте» и «завершенности») *невозможна* в своем особенном и единичном практическом проявлении.

Поэтому «*практическая справедливость*» *всегда мерна*, всегда относительна, то удаляется, то приближается к своему идеальному, «абсолютному» денотату, покоящемуся в мире объективных идей, но никогда не совпадает с ним.

То же самое можно сказать о свободе.

Она также недостижима, хотя бы в силу того, что возможность абсолютного, безграничного выбора ограничена: а) несвободой индивида от тех качеств, задатков, свойств, которыми он изначально наделен; б) теми целями, которые преследует государство для воплощения идеи всеобщего блага.

Тем самым «пространство свободы» ограничено. Его границы, точно так же как границы «пространства справедливости», определяются мерой соответствия свободы индивида общественной гармонии как *целенаправленно контролируемому* многообразию в рамках того сословия, в которое заключен этот индивид. В них он свободен, что проявляется, например, в свободе выбора профессии. Их внушительный перечень для третьего сословия дается Платоном в «Государстве». Это повара, строители, портные,

обувщики, инструментальщики, мебельщики, скотоводы, грузчики, работники, занятые выделыванием кож, торговцы, слуги, посредники и т. д. и т. п.

«Платон, — пишет в этой связи А. Ф. Лосев, — много говорит о разделении труда в этом (трудящемся. — Л. Л.) сословии и о строгой профессионализации производства. Работающие должны здесь иметь в виду не только общегосударственные, но и свои собственные, чисто личные интересы... Они могут продавать свой продукт на рынке и покупать то, что для них необходимо. Допускается не только простой обмен, но и продажа за деньги, для чего необходима чеканка монеты. Представители третьего сословия занимаются торговлей не только в своей собственной среде, они торгуют и с иностранными государствами. Им разрешается личное накопление, хотя не должно быть здесь людей слишком богатых или слишком бедных... Платон предоставляет третьему сословию полную свободу устраиваться так, как заблагорассудится каждому отдельному его представителю. Несомненно, Платон мыслит здесь не только допустимость и законность принципа конкуренции, но и собственное политическое устройство третьего сословия... От третьего сословия требовалось только одно: содержать все государство материально. Остальное Платона не интересовало»<sup>1</sup>.

Это «остальное» и есть «поле свободы».

Но почему, где и когда происходит разрушение первоначально и объективно необходимого единства индивида и общества, в чем причины противоречия объективной идеи гармонии, родовой сущности человека и эмпирической реальности греческого (афинского) полиса?

Этот вопрос — вопрос о причинах *деформации* некоего изначального идеального состояния человека и общества.

Индивиды, считает Платон, как существа, наделенные разумом в разной степени, подвержены воздействию чувственно-материальных сиюминутных потребностей, возникающих в «единичном» бытии.

Их представления о своем предназначении, о смысле своей жизни, те ценности, которые являются для них главными, практи-

---

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 31—32. И это при том, что представители двух высших сословий — философы и стражи — «лишены всякой, не только частной, но даже личной собственности. Этот аскетизм проводится упорнейшим и беспощадным образом» (Там же. С. 30).

ческими и смысложизненными, и избранные ими направления, виды деятельности, не будучи ориентированными на «государственное благо» в условиях полной индивидуальной свободы и утраты его в качестве цели и мотива деятельности, становятся причиной деформации каждого члена социума и тем самым государства.

Реальное существование — это *деформированное существование*, которое противоречит изначальной объективной природе человека (его сущности) и тому типу общества, которое было в далеком прошлом, в век правления Хроноса, когда «сами боги, как божественные пастухи, управляли отдельными областями, а в обществе было достаточно всего необходимого для жизни, отсутствовали войны, разбои и раздоры... Люди рождались непосредственно из земли, не нуждались в жилищах и постели, имели немало часов досуга для занятия философией... были свободны от необходимости борьбы с природой, и их соединяли узы дружбы»<sup>1</sup>.

Даже такой тип государства, как тимократия, до того как появились охотники за золотом и серебром, имел устройство, соответствующее природе человека и идее общего блага. Здесь «правители пользуются почетом, воины свободны от земледельческих и ремесленных работ и от всех забот материальных, трапезы общие, еще процветают упражнения в военном искусстве и в гимнастике»<sup>2</sup>.

Но Платон понимал и то, что возврат к прошлому невозможен. Деформация должна быть преодолена путем исправления настоящего. И таким путем является переустройство общего (государства) на принципах жесткой дисциплины, что составляет суть платоновского «проекта».

Рассматривая возможности реализации всеобщего блага, Платон не ограничивается онтологическим аспектом этой проблемы. Он дополняется и гносеологическим анализом причин несовпадения должного «идеала-проекта» и наблюдаемой автором действительности.

Если идея «идеального государства» выступает как проявление общего (идея единого блага), то практическое следование объективному общему как *принципу-закону* означает практическую деятельность людей *на основе познания объективной логики идеи* и в согласии с этой логикой.

Таким образом, причина «сбоя» в развертывании объективной идеи блага имеет не только онтологические, но и достаточно четко

---

<sup>1</sup> Асмус В. Ф. Указ. соч. С. 141.

<sup>2</sup> Там же. С. 143.

обозначенные гносеологические причины — уровень познания «идеи»<sup>1</sup>, степень «чистоты» самого знания, масштабы его распространения.

В своей теории познания Платон разделяет *мнение и знание*.

Объектом первого является единичное *иное*, чувственно-материальное, доступное многим, объектом второго — созерцание неделимого, объективно-идеального сущего. При этом если мнение подвижно и изменчиво, в силу изменчивости и преходящего характера единичного, то содержанием знания является закономерное.

Но мнение не тождественно незнанию. Оно содержит в себе элементы и знания и незнания.

Мнение — это знание, основанное на предположениях, и как таковое оно не может выступать в качестве истинной основы изменения (сохранения) единичного. Это возможно только на основе знания, которое, «проникая в общее», является единственным истинным принципом-законом трансформации (или сохранения) единичного как «уподобления» общему (закономерному), т. е. ликвидации деформации.

Мир общего — это мир идей, мир понятий. Он доступен не всем.

Наиболее способными к анализу понятий, рассмотрению логики общего оказываются, по мнению Платона, философы, которым и доступна сфера «занебесных» вечных идей-истин. Именно они<sup>2</sup>, в соответствии с умопостигаемой логикой объективного общего, и могут на основе интеллектуального познания (противостоящего мнению, доступному «остальным») и использования этой логики понять и воспроизвести в своих знаниях истинные цели, структуру, функции объективной идеи «идеального государства», реально оценить современность как отклонение от «образца-проекта блага», предложить средства преодоления расхождения между «идеалом» и реальностью.

---

<sup>1</sup> Здесь стоит отметить предлагаемую Платоном более подробную иерархию «душ», складывающуюся в зависимости от уровня созерцания «занебесных идей-истин». Это, по убывающей, души философов, царей и военачальников, государственных мужей и домохозяев, трудолюбивых людей, любителей гимнастических упражнений и врачей, жрецов и прорицателей, поэтов и художников, ремесленников и земледельцев, софистов и тиранов (см.: Платон. Федр // Избр. диалоги / Платон. — М.: Художественная литература, 1965. — С. 213).

<sup>2</sup> Да и то не все, а лишь те из них, кто в совершенстве овладел интеллектуальной интуицией, умопостигаемым знанием, «чистым мышлением», свободным от всякой чувственности.

«Пока в городах, — пишет Платон в «Государстве», — не будут либо царствовать философы, либо искренне и удовлетворительно философствовать нынешние цари и властители, пока государственная сила и философия не совпадут в одно... до тех пор ни для государства, ни даже, полагаю, для человеческого рода нет конца злу»<sup>1</sup>.

С этих позиций следует оценить точку зрения, согласно которой функцию главного средства реализации проекта «идеального государства» в платоновской социально-политической концепции выполняют *идеи*, что и служит одним из оснований включения Платона в число «отцов» теории идеологии<sup>2</sup>.

Согласно этой точке зрения, приписываемой Платону, такого рода идеи, будучи «сформулированными» философами, внедряются в сознание людей с помощью духовных ресурсов (воспитание, просвещение, пропаганда и т. д.), определяют вектор практической деятельности людей, делая реальным воплощение идеи всеобщего блага в каждом единичном сознании и поступках «всех». С помощью данных идей и преодолевается противоречие родовой сущности и существования, общего (идеального) и единичного (индивидуального) блага.

Действительно, в своих социально-философских трудах Платон достаточно подробно останавливается на вопросах идейного воспитания как важного средства формирования «идеального общества». « „Государство“ Платона, — подчеркивает В. Ф. Асмус, — не только и даже, быть может, не столько социально-политический трактат, сколько трактат, излагающий теорию воспитания и теорию политической этики».

Платоновская теория воспитания включает в себя эстетическое, нравственное, религиозное воспитание, обучение различным предметам, включая гимнастику, «мусические предметы», астрономию, геометрию, чтение, теорию музыки и т. д.

Но все они, вся система воспитания направлена на развитие именно тех разнообразных задатков граждан, которые своей пер-

---

<sup>1</sup> Цит. по: Асмус В. Ф. Указ. соч. С. 157. Любопытно, что царствование философов как условие функционирования «идеального государства» Платон ставит на первое место. В «Политике» он говорит о необходимости разделения сферы научного знания на теоретическое и предписывающее практические цели политическому управлению — цари должны руководствоваться сводом этих предписаний, составленных философами (см.: Там же. С. 141).

<sup>2</sup> См., например: Macridis, R. C. Contemporary political ideologies / R. C. Macridis. — 2-nd ed. — Boston, 1983. — P. 5; Асмус В. Ф. Указ. соч. С. 164.

спективой и целью имеют благо государства — его целостность как единственно возможное и необходимо-должное социально-политическое благо: оно как общее определяет сущность, содержание, формы, функции, закономерности единичного — конкретных видов воспитания.

Главным при этом оказывается, что совершенно логично, политическое воспитание и образование. С этих позиций воспитание по Платону носит ярко выраженный «идейный характер», имея своей целью *единомыслие* граждан как необходимое условие, средство реализации идеи общего социально-политического блага<sup>1</sup>.

Если этот путь — путь «идейного воспитания» — является для Платона единственно верным, «идеальным», безальтернативным, то его действительно можно, при определенных условиях, включить в число «отцов-основателей» теории идеологии.

Но этому противоречит сам Платон.

«Идейный путь» создания «идеального государства» невозможен. Он никоим образом не вытекает ни из его философской системы, ни из платоновской социальной философии, ни из социально-политической концепции «идеального государства».

Если это касается теории воспитания и обучения, которая хотя бы косвенно может служить примером «идеологического воздействия», то идеальным для государства должно считаться формирование у каждого без исключения гражданина высокого уровня знаний «общего», обеспечивающего в этом случае реальную возможность сознательного, активного, исходящего из объективной цели блага государства, участия в практической политической деятельности по его трансформации или сохранению.

---

<sup>1</sup> На это обращает внимание К. Поппер. В своем фундаментальном труде «Открытое общество и его враги», в первой части, названной «Чары Платона», среди основных элементов платоновской политической философии он особо выделяет его мнение о необходимости формирования сознания общества по единому образцу как главного условия построения справедливого общества (см.: Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2 т. Т. 1 / К. Поппер. — М.: Культурная инициатива, 1992. — С. 123—124). Это не совсем точно. У Платона речь идет, во-первых, о политическом единомыслии, во-вторых, это единомыслие именно единое, т. е. разнообразное в рамках такого единства. Политическое единомыслие — это одинаковое мнение *разных* групп граждан о том, кто из них должен начальствовать и кто — подчиняться. Благом для «города», считает Платон, будет такое состояние, когда «в каком-нибудь городе и начальствующие, и подчиненные питают одинаковое мнение о том, кому должно начальствовать» (см.: Антология мировой философии. Т. 1., ч. 2. — С. 405).

Однако государство, состоящее сплошь из «созерцателей» общей идеи, как мы уже отмечали выше, просто невозможно. Поэтому воспитание и образование должно распространяться не на всех (хотя всеобщность идеи блага, согласно самому Платону, должна как раз проявляться и во всеобщности воспитания и образования каждого «единичного» для приведения его к всеобщему), а лишь на некоторых — философов и стражей. «Целый, согласно с природою устроенный город, — пишет Платон, — может быть мудрым по малочисленнейшему сословию, по части самого себя, по начальственному и правительственному в нем занятию. Это, вероятно, есть согласный с природою малейший род, имеющий право обладать тем знанием, которое одно надобно называть мудростью прочих знаний», «в городе... уместно и то, чтобы пожелания многих и негодных были там под властью пожеланий и благоразумия немногих и скромнейших»<sup>1</sup>.

Это связано с тем, что именно философы обладают способностью к упомощижению общего<sup>2</sup>, в то время как «остальные», у которых преобладает «чувственное», способны не к истинному знанию, а лишь к мнению. Но поскольку они, в силу преобладания чувственного, стремятся к достижению своего собственного, индивидуального счастья (что противоречит логике «развертывания» абсолютного общего социально-политического блага) и поскольку «разбудить» их душу «идейным воздействием» оказывается невозможным, то единственным выходом из ситуации является насилие и принуждение.

Причем это не столько идейное насилие, а насилие практическое, имеющее своей целью жесткую *практическую* регламентацию деятельности граждан государства — закрепление их за определенными видами труда и жесткий политический режим, обеспечивающий и постоянно поддерживающий это закрепление.

Именно жесткое следование «приказам» философов-правителей (и их «обученных» и верных «псов-стражей»), которые выступают в роли пастухов стада «неразумных» индивидов, оказывается естественным и единственным способом реализации объек-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 402.

<sup>2</sup> Там же. С. 405. Сложнее обстоит дело со стражами, философскому воспитанию и формированию правильного образа мысли и жизни которых Платон уделяет особое внимание. Стражей он относит к той группе граждан, которые управляются, в отличие от философов, и одновременно отделены от «третьего сословия» «именно союзом ума и верного мнения» (Антология мировой философии. — Т. 1. — С. 404).

тивной идеи социального политического блага (идеи эффективного, т. е. справедливого «идеального государства»), причем не в «сфере идей», а практически, в жизни всего «стада».

В дальнейшем, по мере превращения его в единое целое, по мере того, как идея блага практически реализуется в процветании государства, повышении меры его целостности, уровня «сбитости», когда государство будет устроено согласно с «природой целого» и природой человека, стадо, осознав всю мудрость правителей и необходимость насилия и принуждения, творимого над ним, превратится в «единую», «собранную», «слаженную» общность, благодарную правителям.

Отсюда становятся понятными и негативное отношение Платона к такому политическому режиму, как демократия, и его симпатии к «тоталитарному», «полицейскому» государству. Об этом много говорится в историко-философской литературе, и главным аргументом является отказ Платона предоставить самому многочисленному сословию его «идеального государства» право участия в политическом управлении, т. е., по сути дела, отказ в одном из главных прав, идентифицирующих индивида именно как гражданина.

Однако причина этого отказа не просто в «классовой позиции» Платона, точнее — вовсе не в ней. «Третье» сословие, как неспособное к умопостигаемому «высшему» знанию, будучи допущенным к участию в управлении государством в форме демократии, в силу своей многочисленности всегда будет обладать властной монополией. И эта монополия будет монополией не истины, а монополией непрофессионального, «предположительного» мнения.

А что может быть хуже и опасней для государства, чем принятие важных решений путем голосования, победителем которого всегда (в силу численности) и будет выступать непрофессиональный, малообразованный охлос, который к тому же всегда руководствуется сиюминутными интересами непосредственного блага, не обладая стратегическим видением объективно-идеальной перспективы блага тотального!

Демократия как форма политического устройства противоположна идее «идеального государства» — этот вывод полностью соответствует философским взглядам Платона — его представлениям о «родовой сущности» человека, признанию первичности и императивности объективной идеи общего должного блага, а в применении к обществу и индивиду — первичности и императивности объективной идеи целостности государства.

Итак, что же представляет собой проект «идеального государства» Платона, совпадает ли он по своему содержанию, структуре, методологии создания с утопией или с идеологией?

Что касается его оценки с точки зрения классического понятия «утопии» как «иллюстрации» к нормативной теории, то, как мы уже отмечали ранее, это не утопия. Но может быть, платоновский проект утопичен в силу того, что в нем присутствует такой признак «классической» утопии, как ее принципиальная недостижимость? Или, наконец, если исходить из «неклассического» понимания утопии как научно-теоретического социально-политического проекта т. е. из «нового» понимания «невозможного» как реализуемого в той или иной мере практически, то не может не возникнуть вопрос принципиального порядка: «...бывают ли вообще широко задуманные проекты переустройства действительности, осуществляемые полностью и в соответствии с намерениями своих авторов?.. Изменчивость и сопротивление преобразуемого мира, невозможность предвидеть всё ведут к тому, что ни одно слово не может стать плотью, не подвергаясь неожиданным метаморфозам. Грозовая туча может разрешиться мелким дождем, а из крохотных капель рождаются иногда бурные потоки»<sup>1</sup>.

Если с этой точки зрения посмотреть на цели, содержание, структуру, особенности генезиса, функции и прочие особенности утопического социально-политического проекта, то он предполагает создание «идеального», абсолютно справедливого общественного устройства, достижение всеобщего и потому «вечного» и «конечного» Блага, означающего «полное» разрешение противоречия человеческой сущности и существования и тем самым «тотальный финал» истории.

Но точно так же и по этой же причине не могут быть «абсолютно» реализованы и проекты, созданные в рамках нормативных теорий. Принципиально невозможное «полное», «абсолютное» совпадение цели и результата, идеала («проекта») и реальности, теории и практики связано отнюдь не с «хитростью мирового разума» (Гегель), или Разума-закона (Фихте), а с разнообразием целей, потребностей, интересов индивидов и групп, их разным положением в структуре общественных отношений.

Непосредственно совместный характер человеческой деятельности, как стержень пронизывающий все сферы и уровни общест-

---

<sup>1</sup> Шацкий Е. Указ. соч. С. 26.

ва — от межиндивидуальных, семейных связей до экономических, политических, религиозных и прочих отношений коллективов, ассоциаций, конфессий и подобного, означает, что ее функционирование очерчено границами *действительного («данного»)* как объективными условиями относительно возможного.

Последнее в виде формы реализации сущности человека как объективной возможности свободы его саморазвития осуществляется в процессе познания, оценки конкретно-исторических общественных отношений — деятельности и положения «других» и своего собственного места в социальной системе относительно этих «других». «Благодаря отношению, — писал Гегель, — существующее не абстрактно для себя, а есть лишь в другом, но в этом другом оно есть отношение с собой, и отношение есть единство отношения с собой и отношения с другими»<sup>1</sup>.

При этом оценка своего положения относительно положения других индивидов и групп не означает только механическое следование «данному» как сложившемуся, постоянному.

Отмечая, что действительность способна иметь значение для индивида, Гегель подчеркивал, что это «влияние, оказываемое на индивида действительностью... приобретает благодаря индивиду тот абсолютно противоположный смысл, что индивид или *предоставляет* потоку действительности свободу влияния на себя, или обрывает и преобразовывает его»<sup>2</sup>.

Поэтому такого рода преобразование действительности переходит из сферы возможного в сферу должного и императивного и, становясь мотивом деятельности, имеет своей целью изменение (сохранение) своего места в структуре общественных отношений относительно положения других индивидов и групп. Для последних это также означает соответствующее изменение (сохранение) своего статуса в социальной (политической) иерархии, а итогом этих взаимосвязанных процессов оказывается трансформация сложившейся структуры общественных отношений.

Но для такого перехода, представляющего собой ряд «ступеней» относительного (мера) разрешения перманентного противоречия «пределных» уровней социального целого — общества и личности, индивида и группы, — помимо «хорошей» теории,

---

<sup>1</sup> Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук : в 3 т. / Г. В. Ф. Гегель. — М. : Мысль, 1974. — Т. 1. — С. 301.

<sup>2</sup> Гегель, Г. В. Ф. Сочинения : в 14 т. / Г. В. Ф. Гегель. — М. ; Л. : Созгиз, 1929—1959. — Т. 4. — С. 164.

в основе которой лежит «правильная» методология познания, способная к осмыслению, объяснению проблем, происходящих в социально-политической «эмпирии», тенденций и перспектив происходящего, необходимо и такое преобразование этой теории, чтобы ее положения стали императивом практической деятельности по трансформации действительности.

Такую императивность и обеспечивает идеология, включая нормативную теорию в свой «идеологический алгоритм», *фальсифицируя* тем самым (и в этом прав К. Мангейм) невозможность «полной», «абсолютной» реализации предлагаемого ею проекта «должного» общественного устройства как смыслозначимого в качестве достижимого «здесь» и «сейчас» или в более или менее обозримой перспективе.

Рассматривая в таком аспекте платоновский проект как нормативную теорию «должного» государственного устройства, мы полагаем, что он не обладает *всеми* признаками идеологии, хотя наделение ценности государства статусом «предельного» всеобщего блага, апологетика предлагаемого устройства в качестве абсолютной «матрицы» для всех стран и народов обнаруживают в платоновском проекте *отдельные признаки*, конституирующие идеологию. Поэтому ряд попыток, предпринятых Платоном и его сторонниками, «взорвать» бытие, его активное практическое участие в политической деятельности в Сиракузах, где под идейное влияние Платона попало немало людей из окружения тирана Дионисия, не принесли и не могли принести каких-то значимых результатов.

Из этого вовсе не следует, как считает К. Мангейм, что утопии (даже в их «неклассической», нормативно-теоретической форме) «взрывают бытие», а идеологии, в свою очередь, его «консервируют».

Во-первых, степень «взрывоопасности» собственно утопий, как «говорящих картинок» (Е. Шацкий), так и нормативных теорий, определяется их содержанием. Оно должно выражать «подлинные ценности» и «надежды» человека. Практичность «проекта», т. е. возможность его реализации, коренится в способности воспроизвести эти ценности как *смысложизненные, практически значимые и достижимые*.

Во-вторых, этот проект должен укорениться в массовом сознании, обеспечить мотивацию именно практических действий индивидов лишь в рамках групп, способных произвести более или менее масштабные изменения. Иначе осуществление «надежд-

чаяний», предлагаемых одиночкой, оказывается проблематичным. И первое и второе не является функцией и целью утопии.

Это функция и цель идеологии.

Косвенно общую схему возникновения идеологии из неклассической утопии как нормативной теории подтверждает и К. Мангейм, говоря о «действенной утопии», которая не может быть делом одного человека уже потому, что он не в состоянии своими силами взорвать сложившееся историко-социальное бытие. Лишь в том случае, «если утопическое сознание отдельного человека поглощает уже имеющиеся в социальном бытии тенденции и выражает их, если затем эти тенденции в приданной *ими новой форме* (курсив наш. — Л. Л.) возвращаются в сознание целых социальных слоев и преобразуются в действия, лишь тогда наряду с существующим социальным порядком может возникнуть противодействующий ему социальный порядок»<sup>1</sup>.

Этой «новой формой» и является идеология.

Отсюда же следует, что, отражая тенденции «нового», она одновременно выражает и тенденции «старого», его стремления к самосохранению — поэтому функции идеологии не могут быть сведены только к защите сложившегося социального порядка, а утопий — к его изменению, как считал К. Мангейм и его многочисленные последователи.

В обществе, разделенном на различные по экономическому, политическому, правовому, культурному и другим статусам группы, всегда будут присутствовать идеологии, направленные на изменение этого статуса в общественной системе или его сохранение.

При этом и в том, и другом варианте их необходимость будет обосновываться именно идеологически (что и проявляется в борьбе идей — идеологической борьбе), с точки зрения соответствия содержания предлагаемых политических проектов определенной императивной нормативной системе как «снятому» единству теоретического и общечеловеческого т. е. идеологии.

На этом мы считаем необходимым и закончить данную главу, в которой мы предприняли попытку рассмотреть некоторые существенные связи и отношения идеологии и утопии на примере платоновской концепции «идеального государства».

Сложность и незавершенность такого рода анализа связывается нами с наличием двух противоположных дедукций, вытекающих из неопределенности статуса понятия «утопия», а именно противо-

---

<sup>1</sup> Мангейм К. Указ соч. С. 125.

стояния собственно классического (утопия как 1) «иллюстрация» к нормативной теории; 2) принципиально невозможное «должное») и неклассического (утопия как форма выражения нормативной теории) вариантов.

Очевидно, что «напряженность» исследовательского «поля» постоянно колеблется между двумя этими амбивалентными дедукциями, что требует дальнейшего, более подробного исследования их как в теории утопии, так и в теории идеологии.

По крайней мере, на наш взгляд, мангеймовская «неклассическая» интерпретация понятия «утопии» создает значительные трудности в понимании содержания, структуры, отличий собственно утопии от нормативной теории.

В качестве примера приведем мнение Э. Я. Баталова, который в своей известной работе «В мире утопии: пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах», определяя специфику утопического сознания, пишет: «Утопист воспринимает социальную реальность как своего рода набор „позитивных“ и „негативных“ элементов, манипулируя которыми — отбрасывая одни и отбирая другие, можно построить более или менее совершенную, а точнее, отвечающую его субъективным представлениям о наилучшем мире картину общества»<sup>1</sup>.

Но выбор такой «точки опоры», помимо «субъективных страстей», проявляется, о чем мы говорили выше, в каузальной связи с господствующей в данный исторический период общества теоретико-мировоззренческой парадигмой. В качестве нее может выступать мифология, религия и ее тип, мораль, политическое устройство общества (государства), техника и технология, отношения с природой, экономическая сфера жизни общества, демографические процессы, просвещение, право и прочее, при «замене» которые (или их места в иерархии тотального социального «проекта») можно построить «новое общество».

Чем же отличаются такого рода «проекты», позиционируемые в качестве утопий, от нормативных теорий, которые, как показывают предпринимаемые попытки реализации последних, не являются принципиально недостижимыми?

Их реализация зависит от того, насколько они актуальны в данном социальном пространстве и времени, насколько они

---

<sup>1</sup> Баталов, Э. В. В мире утопии: пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах / Э. В. Баталов. — М.: Политиздат, 1989. — С. 19.

имеют всеобщий характер и общечеловеческое значение или представлены в качестве таковых идеологий.

Таким образом, утопия и в ее «классическом», и, в гораздо большей степени, «неклассическом» варианте представляет собой «внешнеположенное» идеологии условие, лишь потенциально заключающее в себе возможность развертывания в идеологию, т. е. подчиняющееся тому же идеологическому алгоритму, что и любая нормативная политическая теория — адаптации, редукции утопического к общечеловеческому, абсолютизации своего политического проекта как единственно истинного, его апологетики и т. д.

В свою очередь, идеология, как императивная нормативная система, в случае нарушения своего алгоритма сама подвергается опасности «свертывания» в утопию, точно так же, как и практика реализации предлагаемого нормативной теорией проекта. Он вступает в полосу кризиса, что чревато его крахом и означает необходимость его замены другим проектом, а данной идеологии — другим ее видом.

Рассматривая вклад Платона в ретроспективе развития теории идеологии, необходимо отметить, что создание им своего социально-политического учения ознаменовало важный шаг — переход от мифологических представлений о тех силах, которые управляют поведением людей в обществе, к попытке их рационального объяснения.

При этом меняется и форма выражения знаний об обществе, и выполняемые философией функции. Если мифология обеспечивает сохранение целостности общества (государства) посредством постоянного воспроизведения традиционных форм знания и поведения, то платоновское учение о государстве, как *нормативная теория*, выполняет: а) функцию научного познания, б) идеального целеполагания и целеуказания будущего, должного «справедливого» устройства общества и в) функцию критической оценки существующей общественной (государственной) организации.

Не меньший интерес и значение имеют предложенные Платоном способы (принципы) организации социально-политической нормативной теории.

В платоновской методологии процесс восхождения от абстрактного к конкретному представляет собой закономерный переход от мифологической парадигмы к философскому (социально-философскому) уровню политического знания и затем собственно к социально-политической теории.

В этой связи нельзя не отметить, что предложенная Платоном эпистемологическая схема экстраполяции гармоничной сущности объективного единого «через» сущность человека на общество (государство) в качестве его объяснительного принципа и критической оценки оказала глубокое влияние на последующую социально-философскую и социально-политическую мысль в ее разных формах проявления — в виде конкретных социально-политических теорий, концепций, идеологий и утопий (в их «классическом» и «неклассическом» вариантах).

Следует отметить и те положения социально-политической концепции Платона, в которых, пусть и в несистематизированном, фрагментарном, неявном виде, представлены идеи о принципах формирования практически ориентированного политического сознания как теоретического осмысления реальных социально-политических противоречий и его роли в детерминации вектора практической политической деятельности по изменению (сохранению) режима взаимодействия основных элементов социального целого.

Определенное значение имеет и понимание ложных и истинных политических идей как инвариантов содержания политического сознания, что, как нам представляется, имеет прямое отношение к формированию *«позитивно-нейтрального»* понятия идеологии.

Оценивая же степень научности представленного Платоном политического «проекта», мы считаем, что в той степени, в какой его социально-политическая теория рассматривается как одна из попыток анализа сущности государства, она научна, в той мере, в какой она позиционирует себя как окончательный «предел» в понимании и объяснении государства — утопична и идеологична.

Поэтому с функциональной точки зрения создание проекта «должного» общества позволяет утопии и нормативной теории посредством идеологии фальсифицировать его принципиальную недостижимость, предлагая человеку и человечеству лишь надежду. Последняя же не может не покоиться на вере в «светлое будущее» и имеет ясно выраженный *религиозный* характер.

Установление соотношения идеологии и религии — следующий этап реализации заявленной нами научно-исследовательской программы.

## **ГЛАВА IV. ИДЕОЛОГИЯ И РЕЛИГИЯ: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ**

Исследование взаимосвязей религии и идеологии представляет собой «место встречи» многообразных подходов (аспектов), в основе которых лежат различные мировоззренческие и методологические парадигмы. Они, как алгоритмы, характерные для любого научного (или претендующего на этот статус) анализа, имеют свой перманентный объект и предмет, в данном случае религию и идеологию, закономерности их взаимодействия, обладают спецификой и конкретно-историческим характером, реализуются в виде различных трактовок изучаемых понятий в богословии, философии религии (религиоведении), социальной философии, политологии и собственно в теории идеологии.

С этой точки зрения решение проблемы взаимодействия религии и идеологии имеет свою историю — последовательность достаточно четко демаркированных этапов смены исследовательских парадигм и, соответственно, нового «прочтения» понятий «религия» и «идеология».

Если говорить о современном состоянии рассматриваемого нами вопроса, то сегодня фактически общепризнанным стало представление о том, что «традиционные» взгляды на сущность, содержание, функции религии и идеологии должны быть подвергнуты онтологической, эпистемологической, аксиологической «модернизации» в свете общей радикальной реконструкции общественного.

Но эта реконструкция не является исключительно явлением современным.

Она сама знает несколько основных исторических этапов, самый первый из которых принято связывать с эпохой Просвещения и его «линейной парадигмой», исходившей из задач разоблачения религии как предрассудка, заблуждения, из представлений о том, что культурный и социальный прогресс есть процесс последовательного снижения степени ее влияния на индивида и общество. При этом одним из парадоксальных итогов «борьбы с рели-

гией» — фактором, оказывающим существенное влияние как на индивидуальное и общественное сознание, так и на многообразные общественные отношения, — одновременно с признанием ее традиционно высокого авторитета как нормативно-нравственной системы, явились попытки использования религиозных «технологий» в секулярных целях, одним из наглядных примеров чему явились идеи Ж. Ж. Руссо о «гражданском исповедании веры».

«Религия, рассматриваемая в ее отношении к обществу, которое бывает или общим, или частным, — писал он, — может быть тоже разделена на два рода, именно: религия человека и религия гражданина. Первая — без храмов, без алтарей, без обрядов, ограниченная чисто внутренним почитанием всевышнего Бога и вечными обязанностями морального свойства — составляет чистую и простую религию Евангелия, истинный теизм... Другая, введенная в одной стране, дает ее богов, ее специальных патронов — покровителей; она имеет свои догматы, свои обряды, свой внешний культ, установленный законом; исключая единственную нацию, которая ей следует, все для нее неверные, чужие, варвары...»<sup>1</sup>

Значительную роль в дальнейшем развитии «нетрадиционного» понимания религии сыграли и взгляды О. Конта, выделившего две ее формы — 1) «классическую», при которой религиозно-трансцендентным объектом выступает Бог и которая соответствует, согласно выделенному философом закону трех стадий, «теологическому (и частично метафизическому, связанному с разрушением «старых верований») периоду; 2) «позитивную», объектом которой провозглашается Человечество как Высшее Существо, а позитивная философия превращается «в религию, окончательную и совершенную»<sup>2</sup>.

Но особое значение, с учетом нашего «идеологического интереса», имел анализ сущности религии, осуществленный Э. Дюркгеймом в рамках его «социологического метода», результатом применения которого стали следующие основные положения:

---

<sup>1</sup> Хрестоматия по социологии религии. — М. : Аспект Пресс, 1996. — С. 44. См. подробнее: Гречко, П. К. Гражданская религия: от сакральности божественной к сакральности человеческой / П. К. Гречко // Философские науки. — 2012. — № 4. — С. 11—26.

<sup>2</sup> Comte, A. Systeme de politique positive, ou traite de sociologie, instituant la religion de l'humanite / A. Comte. — Paris, 1851—1854. — Vol. 1. — P. 448 (цит. по: История социологии в Западной Европе и США. — М. : Наука, 1993. — С. 33).

1. Сущность религии социальна. Она, считает Э. Дюркгейм, не является априорно присущей индивиду, «вырастает» не из индивидуального опыта, а из представлений, выражающих «реальности коллективного характера»: «Когда более или менее сильное убеждение разделяется группой людей, оно неизбежно принимает религиозный характер; оно внушает сознаниям то же почтительное уважение, что и собственно религиозные верования»<sup>1</sup>.

Отсюда следует, что идея Бога, точно так же как идеи о трансцендентных сущностях, — это, по сути дела, символ (символы), за которыми «стоит» социальная реальность (общество).

Соответственно, главной функцией религии оказывается функция сплочения, солидарности, а укрепление связи с Богом интерпретируется как укрепление связи с обществом. Именно оно «автор и предмет религиозного культа и догматов; оно создает религию и вызывает религиозное поклонение, оно бог и верующий одновременно»<sup>2</sup>.

Поскольку по Э. Дюркгейму сущность религии социальна, постольку он не сводит религию к вере в «сверхъестественное» и «трансцендентное» как выходящее за пределы «посюсторонности» Природы и Истории, что, собственно, характерно для «традиционного» (совпадающего у Э. Дюркгейма, как и у многих философов начала XX в., с христианством) понимания.

Общество трансцендентно только по отношению к индивиду, а не к истории в целом. Оно — *единство сакрального (священного) и обыденного (профанного)*. Сакральное при этом не априорно, изначально священный объект не священен «сам по себе» — «любая вещь может быть священной»<sup>3</sup>.

С этой точки зрения сакральное — это процесс (алгоритм) «освящения» атрибутов общества, в ходе которого они наделяются качествами, «подобными» сущности сакрального, т. е. особенными проявлениями: а) абсолютности; б) запретности, «отдельности» от индивидуально-светского; в) авторитетности; г) любви и поклонения: «оно (общество. — Л. Л.) одновременно и источник любви и источник авторитета, поклонения и источник принуждения. Свя-

---

<sup>1</sup> Дюркгейм, Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / Э. Дюркгейм. — М.: Наука, 1990. — С. 162.

<sup>2</sup> История социологии в Западной Европе и США. — С. 158.

<sup>3</sup> Durkheim, E. Les formes... P.51 (цит. по: Гофман, А. Б. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма / А. Б. Гофман // Социологические исследования. — 1975. — № 4. — С. 182).

щенное воплощает коллективные силы, *внедряет в индивидуальные сознания* (курсив наш. — Л. Л.) идею общего, *связывает* (курсив наш. — Л. Л.) их с чем-то превосходящим»<sup>1</sup>.

2. Утверждая социальную сущность религии, Э. Дюркгейм точно так же утверждает социальную сущность и священность морали.

В этом пункте, находясь под влиянием кантовской традиции понимания религии как «законченной» нравственности («морального закона»), т. е. единства морали и религии как нормативных систем, он фактически отождествляет их<sup>2</sup>.

«Религия, согласно теории Дюркгейма, — отмечает В. И. Гараджа, — явление чисто социальное... можно проследить полный параллелизм между отношением индивида к обществу и отношением верующего к божеству: „общество для его членов то же, что Бог для своих верных“... Верующий представляет себе Бога как существо высшее и бесконечно более могучее, и таковым же является общество для индивида; Бог вечен, и общество вечно; божество может принудить верующего к исполнению тех или иных актов, и общество также обладает силой принуждения... божество не только „физическая“, но и моральная сила... и общество по отношению к индивидам является моральной силой и авторитетом»<sup>3</sup>.

Кроме того, религия, представляя собой специфические культовые действия (ритуалы), с психологической точки зрения есть переживание праздника, «обретения какой-то особой остроты восприятия и ощущения силы... переживания того, что превосходит индивида... Это „нечто“, выраженное в эмблеме, символе... есть источник его силы, залог спасения от многочисленных угроз и сохранения жизни и одновременно — власть, которая может его уничтожить»<sup>4</sup>.

Тем самым и религия, и мораль, по Э. Дюркгейму, представляют собой формы проектирования и поддержания *нормативного* порядка как реализации единой сакральной потребности, понимаемой как фундаментальной, — потребности коллективной солидарности, «социального единства» общества, вера в которое образует некую «моральную общность», которую автор «считал возможным» называть «церковью».

---

<sup>1</sup> История социологии в Западной Европе и США. С. 155.

<sup>2</sup> Гофман А. Б. Указ. соч.

<sup>3</sup> Гараджа, В. И. Социология религии : учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей / В. И. Гараджа. — 3-е изд., перераб. и доп. — М. : ИНФРА-М, 2007. — С. 123.

<sup>4</sup> Гараджа В. И. Указ. соч. С. 125.

Поэтому «проект потребного будущего» не может не быть нравственным, а формой его существования и поддержания может быть только «новая» нравственность, т. е. «новая», «светская религия», которая, совершенно очевидно, преодолевает «традиционную» религиозно-нравственную догматику, абсолютизируя, т. е. представляя в качестве фундаментальной, ценность общества, сакрализуя идеалы «общественной солидарности». Тем самым она реализует еще одну свою функцию — функцию «формулирования идеалов» (и в этом, по Э. Дюркгейму, ее отличие от науки), проводя дихотомию «иллюзорных» и «действительных» норм, редуцируя последние к «подлинным» ценностям общества, наделяя их смысложизненным и императивным статусом, позиционируя их как «посюсторонние» и, что не менее важно, достижимые в более или менее отдаленной перспективе.

Но чем же тогда такая «социальная религия» отличается от идеологии, тем более что в ней наличествует и «политический проект» как проект корпоративного государства, устроенного на принципах «органической солидарности»<sup>1</sup>?

Как правило, в литературе, особенно в отечественной, можно найти два основных варианта ответа на поставленный выше вопрос.

В первом, который условно можно назвать «доперестроечным», «социальная религия» Э. Дюркгейма просто отождествляется с идеологией, причем с «абстрактной» ее формой, претендующей на выражение «всеобщего» и потому «внеклассового» гуманизма, а на самом деле «защищающей интересы класса эксплуататоров» и потому «ложной», противопоставляемой «научно обоснованной идеологии». Поэтому «отождествление идеологии с религией, совершенное Дюркгеймом, затушевывало реакционную функцию последней»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Причем эти идеи в форме политической идеологии «солидаризма» получили свое развитие в трудах Л. Дюги, Л. Буржуа, Ш. Ренувье, Ш. Жида, Р. Михельса, Дж. Джентиле, позже — Г. Алмонда, Дж. Пауэлла, К. Строма, Р. Далтона, О. Петерсона, Э. Хейвуда и др. См.: Окара, А. Н. Социальная солидарность как основа нового «миростроительного» проекта [Электронный ресурс] / А. Н. Окара // Перспективы. Фонд исторической перспективы. — Электрон. текстов. данные. — Режим доступа: <http://www.perspektivy.info/print.php?ID=51931> (дата обращения: 15.02.2013). Соответственно в русской философии идеи солидаризма активно разрабатывались А. Хомяковым, Н. Федоровым, П. Кропоткиным, М. Туган-Барановским, Н. Лосским, С. Франком и др.

<sup>2</sup> История социологии в Западной Европе и США. С. 160.

Второй вариант, объясняющий негативное отношение Э. Дюркгейма к понятию «идеология», связывается прежде всего с тем, что к концу XIX — началу XX в. завершился своеобразный переход от понимания ее как «науки об идеях», которые могли бы стать основой «политических проектов» и политических изменений (Дестют де Траси и члены «кружка идеологов») к представлению о ней как об «умозрительной доктрине», а о соответствующих теоретиках — как об «абстрактных» мечтателях<sup>1</sup>.

«Критическое отношение к феномену идеологии, — отмечает А. Р. Тузиков, — стало преобладающим в XIX столетии. Практически произошло „склеивание“ терминов „идеология“ и „искаженная реальность“. Правда, происходило это постепенно. Длительное время термин „идеология“ означал как бы одновременно науку об идеях и догматическую малореалистическую теорию... Как особая наука идеология всё же не состоялась (и вряд ли это было возможно), а вот трактовка идеологии как ложного сознания, которое необходимо разоблачать и критиковать, стала господствующей»<sup>2</sup>.

Основываясь на таком понимании идеологии, Э. Дюркгейм отказал ей и в эпистемологических возможностях.

«Идеологическому анализу» общественной жизни, который связан с умозрительными движением от «идей к вещам», он противопоставил научную социологическую методологию движения от «социальных фактов», согласно которой познание, в отличие от «идеологического метода», движется «от вещей к идеям»<sup>3</sup>. «...Дюркгейм, — пишет по этому поводу А. Р. Тузиков, — практически отвергает идею о социальных корнях идеологии (в отличие от религии. — Л. Л.), выводя ее существование из самой природы человеческого познания и особенностей интеллекта. Идеология, хотя и играет важную роль в процессе становления науки о социальных фактах, сама не является социальным фактом и не связана напрямую с социальной „реальностью“, так как она (идеология) — всего лишь результат прирожденной практики человеческого мышления производить „идеи-идолы“, как, впрочем, и привычки ими оперировать»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> См. главу V данной работы.

<sup>2</sup> Тузиков, А. Р. Западная теория идеологии: от критики «ложного сознания» к анализу дискурса массмедиа : моногр. / А. Р. Тузиков. — М. : Соц.-гуманит. знания, 2002. — С. 16—17.

<sup>3</sup> См.: Durkheim, E. The Rules of Sociological Method / E. Durkheim. — New York Free Pr., 1964. — Р. 15 (Цит. по: Тузиков А. Р. Указ. соч. С. 37).

<sup>4</sup> Тузиков А. Р. Указ. соч. С. 38.

Если идеология есть «ложное сознание», противостоящее науке, то религия в дюркгеймовском понимании, в отличие от идеологии, будучи «маской реальности», тем не менее отражает и выражает действительные коллективные отношения (и в этом она лишь относительно противостоит науке, исследующей тот же объект — общество<sup>1</sup>), выполняя функцию их сакрализации как обеспечивающих «органическую солидарность».

Позитивистская «модернизация» проблемы религии и ее связей с идеологией, предпринятая О. Контом и Э. Дюркгеймом, привела к последствиям, которым весьма затруднительно дать однозначную оценку.

Среди этих последствий, которые обладают разной степенью значимости в решении проблемы соотношения религии и идеологии, можно выделить:

1. Увеличение многообразия подходов к определению понятия «религия», что ведет к попыткам «наполнения» его «новым» содержанием и даже ставит под сомнение саму возможность некоего универсального критерия, позволяющего дать научную дефиницию религии.

На это обращает внимание ряд авторов.

Так, И. Н. Яблоков, отмечая «многоуровневость» понятия «религия» и наличие многообразных исследовательских парадигм, считает малопродуктивными «поиски представлений, элементов содержания, функций, структур, которые свойственны только религии, всем ее типам и разновидностям на всех стадиях эволюции... своеобразие религии выражается в типической комбинации и корреляции определенных черт, в большей по сравнению с другими областями духовной жизни их представленности и интенсивности, в особенной их субординации. По отношению к религии формально-логическая дефиниция через указание рода и видового отличия не дает желаемых научных результатов. Более перспективным кажется путь, на котором достигается единство, обеспечивается синтез характеристик, фиксирующих различные стороны объекта»<sup>2</sup>.

«Нарастающая, подобно снежной лавине, сложность и многоаспектность проблемы, — пишет об этом же Е. И. Аригин, — за-

---

<sup>1</sup> Тузиков А. Р. Указ. соч. С. 39.

<sup>2</sup> Яблоков, И. Н. Религиоведение : учеб. пособие / И. Н. Яблоков. — М. : Гардарики, 2004. — С. 226. См. также: Кантеров, И. Я. Философия религии и религиоведения / И. Я. Кантеров // Философия социальных и гуманитарных наук / под общ. ред. проф. С. А. Лебедева. — М. : Академический проект, 2006. — С. 820—821.

ставляет исследователей возвращаться к более привычным и определенным категориям обыденного словоупотребления, связывающим понятие религии прежде всего с европейской культурой, с христианством, которое противопоставляется „мифологии“ и „секуляризму“. Это ставит проблему методологически корректного анализа соотношения „религии“ и того, что ею не является, что представляется как „не-религия“, к которой относят соответственно мифологию и секуляризм. Вновь возникает необходимость формирования общей теории религии и миропонимания, общей метатеории бытия человека в мире, дающей категориальный аппарат для корректного понимания места религии в духовной культуре»<sup>1</sup>.

«Неопределенность» границ понятия религии действительно приводит к его «расширению» и «размытости»<sup>2</sup>.

Так, если рассматривать религию как такое мироотношение, в котором заключен «подлинный образ жизни», «должное», «достойное», имеющее «главный» смысл для определенного объединения индивидов, то в результате мы получим ровно столько форм и видов религий, сколько этих приоритетных смыслов можно выделить у человека.

Это может быть спорт, и тогда следует выделить «религию спорта»; ценности труда будут соответствовать «религия труда»<sup>3</sup>, секса — «сексуальная религия», кулинарии — «кулинарная религия» и т. д.

Еще одним из итогов возникновения и использования «новой религиозной парадигмы» стало и новое понимание не только содержания религии, но и ее функций, согласно которому «религия (религии) не является сегодня препятствием для социального прогресса... при адекватной интерпретации она даже повышает его шансы на успех»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Аринин, Е. И. Философия религии. Принципы сущностного анализа : моногр. / Е. И. Аринин. — Архангельск : Изд-во Помор. гос. ун-та им. М. В. Ломоносова, 1998. — С. 11.

<sup>2</sup> Что «зеркально» воспроизводит ситуацию с «модернизацией» понятия «утопия», о чем шла речь в гл. 2 данной работы.

<sup>3</sup> О «религии спорта» и «религии труда» писал, например, Ортега-и-Гассет. См.: Ортега-и-Гассет, Х. Новые симптомы / Х. Ортега-и-Гассет // Проблема человека в западной философии. — М. : Прогресс, 1988. — С. 202—206. См. также: Каарияйнен, К. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) / К. Каарияйнен, Д. Е. Фурман // Вопросы философии. — 1997. — № 6. — С. 46—47. Эти авторы выделяют «нормальную» («традиционную») и нетрадиционную («псевдорелигиозную») формы религии.

<sup>4</sup> Гречко П. К. Указ. соч. С. 24.

2. «Расширительное» понимание религии не могло не сказаться и на изменении взглядов на идеологию.

Наиболее показательным свидетельством этому, во-первых, служит понимание идеологии как «эрзац-религии», «светской религии» и подобного, о чем мы уже говорили ранее, и, во-вторых, рассмотрение религиозной идеологии как формы политической идеологии — «политической религии».

В качестве одного из главных аргументов в пользу своеобразной «реанимации»<sup>1</sup> этого понятия в современной религиоведческой и политологической литературе можно назвать указание на исторический контекст, а именно признание усиления роли религии и степени ее активного использования в политических целях в современных условиях, что требует «нового прочтения» проблемы соотношения религии и политики.

«Политизация религии и конфессионализация политики, — пишет по этому поводу М. М. Мчедлова, — требуют отхода от традиционных эпистемологических рамок соотношения религии и общества, религии и политики. Во многом сами понятия религии и религиозного фактора приобретают иное референтное звучание, отражающее их новое прочтение и проявление»<sup>2</sup>.

Но такого рода «новое прочтение» проблемы соотношения религии и идеологии означает не только включение в «круг читающих» исследователей, работающих в сфере религиозной проблематики (философии религии в первую очередь) и теории идеологии, но и необходимость участия в этом процессе политологического сегмента общественнознания, что еще более усложняет анализ рассматриваемых нами понятий. «В принципе, — пишет, отмечая эту сложность, А. В. Митрофанова, — идеология принадлежит этому миру. В самом первом приближении, она представляет собой набор идей, обосновывающих политические действия. Если же идеология включает *элементы сверхъестественного* (курсив

---

<sup>1</sup> Понятие «политическая религия» впервые встречается в работе Э. Фёгелина, вышедшей в 1938 г. и посвященной анализу идей коммунизма, фашизма и национал-социализма. По его мнению, указанные идеологии «служат в качестве обоснования национального единства, придавая политическому порядку „квазирелигиозное измерение, хотя и в превращенной форме“». Политические религии по Э. Фёгелену — это идеологии, которые сакрализуют такие понятия, как «класс», «раса» или «государство» (см.: Maier, H. Politische religionen. Die totalitaeren regime und das Christentum / H. Maier. — Freiburg ; Basel ; Wien : Herder, 1995. — S. 27—29).

<sup>2</sup> Мчедлова, М. М. Современные параметры возвращения религии: ракурсы проблемы / М. М. Мчедлова // Вестн. Ин-та социологии. — 2012. — № 4. — С. 15.

наш. — Л. Л.), если политическое действие обосновывается через апелляцию к явлениям *потустороннего мира* (курсив наш. — Л. Л.) — мы имеем дело не с идеологией в *чистом виде* (курсив наш. — Л. Л.), а с политической религией»<sup>1</sup>.

О неоднозначности определения понятия «политическая религия» говорит и то, что она рассматривается, во-первых, «как особая форма религии, которая обосновывает политическое действие», во-вторых, как *особая форма идеологии* с религиозными («потусторонними») включениями, в-третьих — признается, что «политическая религия представляет собой соединение религии и идеологии, *посредническую форму* (курсив наш. — Л. Л.), позволяющую связать религию с политическим действием»<sup>2</sup>.

Таким образом, анализ связей и отношений религии и идеологии как в реальности общественной жизни, так и в рамках рассмотрения их «понятийной сущности», представляет сложную задачу.

Из этого следует как признание того «широкого» исследовательского «пространства», которое включает в себя разнообразные аспекты анализа религии и идеологии, так и необходимость его ограничения вопросами, которые имеют приоритетное значение. К ним, на наш взгляд, следует отнести те, что предполагают уточнение понятия «религии», «веры», «трансцендентного», «сакрального», «религиозного идеала», «фундаментальных религиозных ценностей» и т. д.

Среди них особый интерес представляет анализ содержания, функций, алгоритма сакрализации: является ли она исключительно прерогативой религии, или существуют и другие (нерелигиозные) ее формы (пути, средства, способы и т. д.) и какое место (функции, роль, значение) занимает идеология в процессе сакрализации?

В свою очередь, второй «уровень приоритетности» имеют вопросы, связанные с исследованием генеалогии и топологии социального (в рассматриваемом нами контексте — политического) проекта: или он создается и нормируется в границах религии, и тогда

---

<sup>1</sup> Митрофанова, А. В. Религиозный фактор в мировой политике и проблема «цивилизаций» / А. В. Митрофанова // Век глобализации. — 2008. — № 1. — С. 116. С точки зрения предлагаемой логики следует признать в качестве «религиозного текста» гимн Российской Федерации, в котором сакральность России («Россия — священная наша держава») связывается с «мудростью народной» и тем, что она «хранима Богом», причем, что интересно, она на свете «такая одна»: «Одна ты на свете! Одна ты такая — / Хранимая Богом родная земля!».

<sup>2</sup> Митрофанова, А. В. Религиозный фактор в мировой политике и проблема «цивилизаций» / А. В. Митрофанова // Век глобализации. — 2008. — № 1. — С. 119.

можно согласиться с существованием «политической религии», или это «мирской проект», возникающей вне религиозной «платформы», и его сакральное обеспечение не входит в цели религии.

Такова в самом общем виде предлагаемая нами программа анализа рассматриваемой проблемы.

Итак, одним из главных вопросов, обуславливающих сложность анализа, является, как мы уже сказали, проблема неопределенности границ религии.

Эта неопределенность имеет онтологические причины (коррелятивная связь различных форм культуры, отражающих многообразие общественной деятельности) и причины гносеологические — наличие различных исследовательских «парадигм» и тесно связанной с ними аксиоматики авторских предпочтений.

Своеобразным «фокусом», в который «стягивается» рассматриваемая нами проблема соотношения субстанциональной и понятийной сущности религии и идеологии, их тождества и различий, оказывается проблема «сакрального» и алгоритма (объект, предмет, содержание, структура, этапы, средства, цель и т. д.) процесса сакрализации.

Если еще более сузить выстраиваемую нами проблематику, то одним из главных оказывается вопрос о том, является ли генотипом культуры «единство религиозных идеалов и экономических архетипов, признанных определенным сообществом людей»<sup>1</sup> (тогда религия представляет собой «*тотальный*» и *единственный* алгоритм создания и воспроизведения сакрального), или религия — одна из форм культуры и соответственно сакрализация является атрибутом культуры в целом<sup>2</sup>.

Из серьезных и перспективных попыток обсудить проблему «сакрального» и «алгоритма сакрализации» и на основе предло-

---

<sup>1</sup> Пивоваров, Д. В. *Философия религии* / Д. В. Пивоваров. — М. : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2006. — С. 263. Здесь же приводятся основные точки зрения на понимание религиозного и сакрального (Там же. С. 224—225).

<sup>2</sup> Сакральное — это имманентное свойство (атрибут), присущий всей культуре, что означает нетождественность «сакрального» и «религиозного» — последнее уже по объему, и наделение сакральным статусом какого либо объекта осуществляется не только религией, но и другими формами культуры. Это, по мнению А. В. Медведева, позволяет говорить «о многообразии форм сакрального, о конкретно-исторической их иерархии» (Медведев, А. В. *Сакральное как причастность к абсолютному* / А. В. Медведев ; Рос. филос. о-во ; Межвуз. центр проблем непрерыв. гуманитар. образования при Урал. гос. ун-те им. А. М. Горького. — Екатеринбург : Банк культурной информации, 1999. — С. 26—27).

женной концепции рассмотреть соотношение религии и идеологии мы считаем возможным выделить ряд положений, сформулированных в рамках Уральской философской школы (к которой относит себя и автор), а именно идеи, изложенные А. В. Медведевым в работе «Сакральное как причастность к абсолютному» и Д. В. Пивоваровым в его «Философии религии»<sup>1</sup>.

Каковы же основные положения, представленные в этих работах?

Что касается взглядов на «сакральное» А. В. Медведева, то, пытаясь «осмыслить бытие сакрального в культуре, при этом сакральное берется не в своей абстрактной форме, а как аспект деятельности конкретных людей в истории религии»<sup>2</sup>, он приходит к следующим выводам.

1. Сакральное — это «тотальное свойство в том смысле, что нет никаких ограничений для придания атрибута святости чему-либо, кроме самой этой возможности, а также в том, что придание святости не зависит от качественной определенности предмета. Святость чего-либо «определяется не качеством, а тем, *что* оно значит для человека, а это переводит разговор о сакральном из области онтологии в область аксиологии»<sup>3</sup>.

2. Сакральное представляет собой историческое явление. Оно было важной частью жизни уже в первобытном обществе, где присутствовало в форме освящения традиции: «...сакральное связано с традицией, оно традиционно и в этом смысле вечно, неизменно присутствующее». «Но, — продолжает А. В. Медведев, — традиционное не исчерпывается сакральным, имеет более широкое поле действия, традиционным является и то, что не предстает перед человеком в качестве сакрального, но в то же время это и намек на то, что сакральное локализуется исключительно в границах веры»<sup>4</sup>.

«Традиционное» (как «сакраментальное») отличается от «сакрального» и интимностью последнего. «Интимность сакрального, — пишет исследователь, — его глубинная связь с внутренним миром человека объясняет очарование и обаяние сакрального, силу веры в него, духовно нравственную власть над человеком, побуждающую его класть на алтарь святости свою собственную жизнь... Боязнь утратить сакральное — боязнь утратить смысл жизни. Отноше-

---

<sup>1</sup> Данная работа послужила одной из важнейших теоретико-методологических основ данной главы. Отсюда — «грех» ее обильного цитирования.

<sup>2</sup> Медведев А. В. Указ. соч. С. 11.

<sup>3</sup> Там же. С. 13.

<sup>4</sup> Там же. С. 15.

ние к сакральному, его интимность, определяет систему жизненно важных значений и смыслов, которые избираются лично, самостоятельно и свободно»<sup>1</sup>.

3. Значительный интерес представляет и понимание диалектики «сакрального» и «профанного».

«Сакральное», согласно А. В. Медведеву, выражает «полноту бытия, которое абсолютно безмерно», «профанное» — «жизнь, наполненную решением сиюминутных дел, потребностей, столкновением частных интересов, самолюбий, воля... профанное раскрывает полноту человеческого существования, которое ограничено в пространственно-временном континууме, а сакральное выражает полноту бытия, которое абсолютно безмерно»<sup>2</sup>.

При этом между «сакральным» и «профанным» наравне с оппозиционными отношениями существуют и отношения, выражающие их коррелятивные связи в культурном пространстве и времени как сосуществующих (но не обязательно взаимообусловленных) ценностей и идеалов. Сакральное есть не что иное, как наделенное «абсолютным», «божественным» статусом профанное<sup>3</sup>.

Значительный интерес в интересующем нас плане представляет и «Философия религии» Д. В. Пивоварова. Эта работа, как мы считаем, имеет более прямое отношение к «идеологической проблематике».

При этом те идеи, которые предлагаются автором, «развертываются» как в рамках философского анализа религии, так и собственно в идеологическом «формате», когда в предмет исследования включается сравнительный анализ религии и идеологии, при этом последняя не сводится только к политической форме своего существования

В рамках этого анализа формулируются следующие основные идеи.

1. Идеология понимается как «форма социального или политического учения, в которой практические элементы столь же важны, как и теоретические. Это система идей (правовых, политических, религиозных, философских и пр.), позволяющая не только объяснять мир и отношение людей к действительности, но и изменять мир»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 16.

<sup>2</sup> Там же. С. 16.

<sup>3</sup> Там же. С. 28.

<sup>4</sup> Пивоваров Д. В. Указ. соч. С. 206.

2. Идеология является важнейшим атрибутом общественной жизни. «Ядро» идеологии представляет собой «систему идеалов, жизненно значимых для той или иной культуры»<sup>1</sup>.

3. Общее между идеологией и религией заключается в том, что: а) и та и другая содержат в себе «определенные картины мира», ценности и идеалы, предлагаемые проекты изменения (сохранения) бытия в его многочисленных формах; б) обе они тоталитарны в отношении вопросов истины и поведения<sup>2</sup>; в) «общее» в религии и идеологии определяет возможность их «тесного переплетения»: «нередко идеология подменяет собой религию»<sup>3</sup>.

4. Между идеологией и религией, помимо общих черт, имеются и достаточно четкие демаркационные «границы». Идеологии, в отличие от религий: а) обращены к «земному миру», проектируют его устройство; б) апеллируют к фактам и логике, основаны на рациональных доказательствах, в то время как в религии первостепенны вера и богослужение; в) основаны «теоретиками», в то время как у истоков богооткровенных религий стоят пророки; г) обращены не к душе индивида с целью ее спасения, а к большим социальным группам; д) имеют ясно выраженный практически ориентированный программный характер; е) воинственны и нетерпимы к «иным» взглядам<sup>4</sup>.

Сразу же отметим, что хотя сравнительный анализ религии и идеологии представлен в «Философии религии» отдельным параграфом, содержание последнего не может быть удовлетворительно понято без знакомства с основными положениями предложенной Д. В. Пивоваровым философской концепции религии и «сакрального».

Какие же ее идеи привлекли наше внимание и имели принципиальное значение для нашей исследовательской программы?

Во-первых, это предпринятая Д. В. Пивоваровым попытка «интегрального» определения религии, имеющая своей главной целью «снятие» противоречия «нетрадиционного» (в первую очередь дюркгеймовского и веберовского) понимания социальной сущности религии и понимания «традиционного», при котором религия возникает не «исключительно из кооперативной деятельности людей», из социального опыта, а есть «неотъемлемая» константа, присущая каждому индивиду в силу его объективной внутренней изначальной устремленности к Богу.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 207.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 209.

<sup>3</sup> Там же. С. 210—211.

<sup>4</sup> См.: Там же. С. 209—210.

«Мы далеко не всегда, — пишет автор, — осознаем собственную объективно-реальную религиозность, хотя человечество в целом и каждый из нас в отдельности (равно как и любая частица мирового порядка) на самом деле сопряжены с абсолютным космическим центром»<sup>1</sup>. И далее, соглашаясь с мнением подавляющего большинства теологов о том, что религиозное чувство является у человека «врожденным, априорным», он продолжает: «Ядром осознаваемой религии является неосознаваемая религиозность, то есть его устремленность к абсолютному, трансцендентному, метафизическому»<sup>2</sup>.

Соответственно, основной вопрос религии как в ее «традиционном», так и «нетрадиционном понимании, т. е. при трактовке как «религии вообще», рассматривается в трех взаимосвязанных аспектах: «1) существует ли абсолют; 2) как его можно познать; 3) как к нему практически относиться?»<sup>3</sup>.

На первый вопрос дается положительный ответ, согласно которому он (Абсолют) есть «безусловное начало и сосредоточие всего существующего, *противоположное относительно бытию* (курсив наш. — Л. Л.)»<sup>4</sup>, не нуждающееся «для своего бытия ни в каких условиях или причинах»<sup>5</sup> и заключающее в себе «полноту Бытия и Завершенное Совершенство»<sup>6</sup>.

А так как Абсолют пребывает в разных формах — «Бог, Центральная энергия, Сверхчеловек, Родовое „Я“, абсолютное „Я“ в моем я, Солнце, Огонь и т. д.», постольку «религия вообще» представляет собой единство следующих типов: 1) космоцентрического, онтологической, эпистемологической и ценностной основой которого является трансцендентный Бог, космический Абсолют (это, на наш взгляд, совпадает с религией в ее «традиционном» понимании), и 2) соответствующих, как мы полагаем, «нетрадиционному» типу религии, включающих: 2.1) социоцентрические религии «с их культами вождя, избранного класса, народа, расы, партии, государства, денег, техники и т. п.», 2.2) эгоцентрические религии, сакрализующие ценность «Я» как микрокосма<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Пивоваров Д. В. Указ. соч. С. 34—35

<sup>2</sup> Там же. С. 38.

<sup>3</sup> Там же. С. 24.

<sup>4</sup> Там же. С. 612.

<sup>5</sup> Там же. С. 38—39.

<sup>6</sup> Там же. С. 40.

<sup>7</sup> См.: Там же. С. 17—20, 281—283, 292—300.

В рамках такого понимания Д. В. Пивоваров считает, что дюркгеймовская дефиниция религии как «социальной связи» индивида с обществом должна быть «дополнена» «понятиями индивидуального и внеконфессионального в отношениях человека и абсолюта»<sup>1</sup> и определяет религию как *«поиск и установление сакральных связей, обеспечивающих индивиду и (или) социальным группам потребную целостность»*<sup>2</sup>.

Рассматриваемая в таком аспекте религия и представляет собой, как мы уже отмечали выше, генотип культуры, образуя ее «ядро», базис, в который входят «вечные», «трансцендентные» и «безусловные» ценности, составляющие с ценностями «второго», «надстроечного порядка» (куда относятся светские, «профанные» ценности и идеалы) «неразъемлемую целостность»<sup>3</sup>.

И хотя автор утверждает, что «культура никоим образом не сводится к своему фундаменту и не тождественна религии», что «культура не бывает ни чисто религиозной, ни чисто светской»<sup>4</sup>, нельзя не заметить, что, исходя из диалектики базиса и надстройки, именно религия играет особую роль — роль архетипа культуры: «...религия — не частный и не надстроечный, а системообразующий фактор каждой культуры»<sup>5</sup>.

Во-вторых, принципиально важным для понимания диалектики взаимодействия религии и идеологии является предложенная Д. В. Пивоваровым, в соответствии с его пониманием религии, концепция «сакрального» как «родовой» ее сущности и «сакрализации» как важнейшей функции религии, что позволяет, по его мнению, четко маркировать ее специфику в системе других феноменов культуры.

«За сохранение и развитие интеграционных процессов ответственна не только религия, — считает он, — этому способствует мифология, искусство, мораль, наука и т. д. Однако ни одна из этих форм сознания и духа не сакрализует фундаментальные ценности»<sup>6</sup>, и «именно *процедура сакрализации* (курсив наш. — Л. Л.) базовых ценностей принципиально отличает религию от всех остальных форм мироотношения и институтов общества»<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Пивоваров Д. В. Философия религии. С. 232.

<sup>2</sup> Там же. С. 233.

<sup>3</sup> Там же. С. 260.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 263.

<sup>6</sup> Там же. С. 232.

<sup>7</sup> Там же. С. 233.

В связи с этим возникают следующие вопросы: 1) что из себя представляют «фундаментальные ценности», генеалогия и топология которых, следуя логике Д. В. Пивоварова, «изначальна», «предзадана», лежит вне «сакрального поля», в котором эти «фундаментальные ценности» получают статус «сакральных»?; 2) как и посредством чего познаются эти ценности?; 3) что представляет собой «процедура» сакрализации, которая, с одной стороны, должна иметь «общий» для любого типа религии алгоритм наделения качествами Абсолюта того или иного объекта, т. е. абсолютизации последнего как «совпадающего», но не тождественного самому Абсолюту, с другой — этот «общий» алгоритм должен (исходя из диалектики «общего», «особенного» и «единичного») обладать своей спецификой в каждом из выделенных типов религии — космоцентрическом, социоцентрическом и эгоцентрическом?

Для того чтобы ответить на эти вопросы, обратимся к рассмотрению особенностей сакрализации в «космоцентрическом» типе религии.

Для нее, полагает Д. В. Пивоваров, одним из вариантов «поиска и установления сакральных связей», таким объектом, с которым устанавливается и воспроизводится эта связь, является «космический Абсолют (Бог)».

Соответственно, фундаментальной ценностью любой религии в данном «космоцентрическом» аспекте является вера в *существование Бога* как абсолютной личности, верховного существа, стоящего выше всех индивидуальных «Я», вездесущего, всепроникающего, всемогущего, всеведующего, бессмертного духа, первичной реальности и конечной цели мира<sup>1</sup>, трансцендентного Природе и Истории.

При этом сами эти качества как выражение «полноты» и «заключенности» Бога обладают статусом абсолютности лишь при соотношении с тем, что «относительно», «неполно», «посюсторонне», — Абсолют не может быть абсолютным Абсолютом, Бог — божественным Богом.

Фундаментальность ценности веры в существование Абсолюта (Бога) означает, что сама его сущность остается «закодированной», «свернутой». «Декодирование» же ее как переход от утверждения «Бог — есть» к вопросу: «Что есть Бог для меня?», т. е. «развертывание» этой сущности как совокупности «божественных» прояв-

---

<sup>1</sup> См.: Там же. С. 614.

лений, возможно лишь при наличии и участии в этом процессе «второй» стороны — человека, ищущего в «божественном» свое место и предназначение, смыслы своего существования, должные идеалы и т. д.

С этих позиций сакральная связь между космическим Абсолютом (Богом) и его творением (природой и человеком) имманентна «истории сотворенного», но в случае человека она из объективно-потенциальной становится субъективно-актуальной: осознавая совершенство Абсолюта (Бога) и свое собственное несовершенство, неполноту, конечность существования и стремясь их преодолеть, «мирской» человек занят поиском путей, средств, способов такого преодоления, которые «ведут» его к абсолютному.

Такого рода «обнаружение» и обеспечивает ему религиозная вера, целью которой является преодоление противоречия, корнящегося в природе человека как, с одной стороны, «создания *божьего*» («вторжения священного»<sup>1</sup>), с другой — существа *профанного*, «греховного» (в силу его попытки стать «равным Богу») посредством включения человека в реализацию *проекта* преодоления этой греховности на путях веры в существование Бога как фундаментальной ценности религии и ее «божественного» проявления — ценности *спасения*.

Тем самым возможность и необходимость сакрализации своим онтологическим денотатом имеет противоречие человеческой экзистенции как противоречия абсолютного, априорно «полного», «завершенного», вечного, наделенного безграничными потенциями<sup>2</sup> к творчеству и «профанного» — временного, преходящего и конечного, обыденного, повторяющегося.

Сакрализация — это попытка религиозного разрешения указанного противоречия, по сути единственный (с точки зрения религии) шанс и способ преодолеть профанное, придать своей «ограниченной» жизни подлинный смысл, искаженный мирскими («греховными» и

---

<sup>1</sup> См.: Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде. — М.: Изд-во МГУ, 1994. — С. 65.

<sup>2</sup> «...Тот, кто может быть творцом, — отмечал в своей «Философии откровения» Ф. Шеллинг, — разумеется, сначала есть действительный Бог; а это утверждение как небо от земли отличается от того хорошо известного утверждения, что Бог не был бы Богом без мира, ибо он действительно есть Бог уже Господь голых потенций и выступал бы как могущий положить мир Бог, даже если бы этого мира никогда не существовало, то есть если бы он те потенции навсегда оставил как возможности» (Шеллинг, Ф. Философия откровения. В 2 т. Т. 1 / Ф. Шеллинг. — СПб.: Наука, 2000. — С. 361).

«ограниченными», уводящими человека от «истинного» пути служения Богу) потребностями, ценностями и смыслами, как «истинному существованию» за пределами «этой жизни»<sup>1</sup>.

Отсюда следует, что сакральное есть процесс и результат, поиск и фиксация проявлений «божественного» в мирском, а мирская (профанная) жизнедеятельность и те идеалы и цели, которые пытается реализовать человек, оцениваются как путь, средство, способ достижения абсолютного только в том случае, когда мирское получает статус сакрального, абсолютизируется, т. е. уподобляется священному, освящается<sup>2</sup> как истинное и как должное, результатом чего и является возникновение и существование религии в форме *нормативной системы*.

Но это именно уподобление, а не тождество.

Бог не нуждается в сакрализации, точно так же, как и вера в его существование как «фундаментальной ценности» — она либо есть, либо ее нет.

Из этого следует, что объектом сакрализации может быть *только «тварный» мир*, включающий: 1) природу; 2) мирскую (профанную) жизнь индивида и общества, ценности, идеалы, смыслы, нормы и правила, отношения между людьми с точки зрения *меры их соответствия «божественным» ценностям*.

Сакральность мирского — модус Абсолюта, а Абсолют, помимо «завершенной полноты», «законченного совершенства» и т. д., содержит и подлинный, «истинный идеал» (проект), цель для профанного (мирского).

Если каждый «тварный» объект существует в границах меры собственно абсолютного и «мирского», то статус сакрального, как подобного абсолютному, изменчив. Границы такого подобия подвижны, что служит основой их *противоречивого* единства.

В своем «предельном» виде данное противоречие ведет к разрушению меры подобия: в «верхней» границе интервала (меры), мирское идентифицируется как сакральное (подобное абсолютному), в «нижней» — сакральный объект теряет свой статус подобного «абсолютному» («священному»), обмирщается.

При этом вовсе не обязательно, что сакральную форму примут именно идеалы, позиционируемые как «фундаментальные» (религиозные). Ими могут быть и иные, вполне возможно, и прямо про-

---

<sup>1</sup> См.: Медведев А. В. Указ. соч. С. 22.

<sup>2</sup> См.: Элиаде М. Указ. соч. С. 106—107.

тивоположные этой потребности, «сакрализованные» как «смысложизненные» идолаи.

«Идеал — итог процесса признания какого-либо предмета (вещи, идеи, личности и т. д.) совершенным и концентрирующим в себе сущность однородных ему рядовых предметов, — отмечает Д. В. Пивоваров. — Предмет, принимаемый за идеал, может воистину оказаться подлинным совершенством и выражать либо генотип целого класса сходных предметов, либо вершину фенотипического развития того же класса. Но иногда происходит и обратное — идеалы подменяются идолами, и люди могут ошибочно признать нечто совершенно случайное и ущербное за воплощенное совершенство»<sup>1</sup>.

Рассматриваемая в таком «космоцентрическом» аспекте, религия посредством пророческой, проповеднической деятельности, создания и распространения «священных идей» и «священных текстов», образования такого института, как церковь, закрепляющего за собой роль единственного и «конечного» субъекта сакрализации, говорящего вначале от имени Бога, а затем вместо Него, оказывается алгоритмом: а) идентификации; б) интерпретации; в) проектирования и г) управления сферой сакрального (как мерного единства «божественного» и «мирского»), — преобразуя свое содержание и функции с целью «включения» абсолютного в систему нормативных мирских требований-предписаний.

Последние могут быть представлены как совокупность проекций трансцендентных, расположенных по «ту сторону» жизни человека «абсолютных» ценностей и смыслов на его сознание и поведение «в миру», и прежде всего на духовную сферу «профанного».

Здесь «предзаданное будущее» обуславливает «должное настоящее», формируя и реализуя стремление и тягу «к самому желанному, предчувствие совсем иного, чем то, что уже есть, ожидание того, для чего только и стоит жить»<sup>2</sup>.

При этом, с одной стороны, «абсолютное», как приоритетное и «первичное», посредством сакрализации последовательно и целенаправленно стремится к трансформации профанного, имея целью «сужение» его «границ» и контроль над ним, с другой — профанное, как имманентный и относительно самостоятельный объект сакрализации, требует своего сохранения и воспроизведения.

---

<sup>1</sup> Пивоваров Д. В. Указ. соч. С. 260—261.

<sup>2</sup> Шмеман, А. Д. (прот.). Вера и церковь : сб. / А. Д. Шмеман ; сост., вступ. ст. А. Яковлева. — М. : Книговек, 2012. — С. 31.

Общество не может существовать, тем более развиваться, воспроизводя себя только путем «ожидания» прихода мессии, постоянно взывая к «высшим силам», принося жертвоприношения, устраивая религиозные празднества, возводя культовые сооружения, молясь и исповедуясь и т. д.

В соответствии с этим функция религии и ее институтов заключается в выдвижении, обосновании и реализации проекта, предусматривающего, посредством своих специфических средств и методов, создание, изменение (сохранение), обеспечение *меры (определенного режима взаимодействия) «абсолютного» и «профанного» в сознании и деятельности индивида и социума*, что и обнаруживают, как мы уже сказали, претензии религии и церкви идентифицировать себя в качестве регуляторов всего многообразия общественных отношений и культуры в целом.

Онтология Абсолюта (Бога), «априорного», «полного» и «законченного совершенства», определяет эпистемологию и аксиологию сакрального.

В эпистемологическом аспекте центральной здесь оказывается проблема обоснования и подтверждения сакрального статуса того или иного «мирского объекта» как «истинного», «богоугодного».

Это действительно важно: человек «трансформирует себя и многочисленные проявления своей многообразной деятельности и поведения под воздействием той истины и тех ценностей, которые он избирает. Фактически «любая форма обращения к истине *преобразует* человеческое существо»<sup>1</sup>, наполняя его деятельность смыслом, энергией, «насыщенностью».

Проблему эпистемологических оснований религиозной веры можно сформулировать следующим образом: посредством чего «божественное», «абсолютное» а) транслируется в сознание и «в сердце» индивида; б) постоянно воспроизводится (способ существования) в них как священное, истинное, должное?

Что касается трансляции абсолютного, то ее каналом (средством) выступает *откровение*, которое обретается из актов религиозного опыта<sup>2</sup>, рассматриваемых как коммуникации или

---

<sup>1</sup> Ашкерov, А. По справедливости: эссе о партийности бытия / А. Ашкерov. — М. : Европа, 2008. — С. 40.

<sup>2</sup> Религиозный опыт можно определить как «переживание, связанное с чувством реального присутствия в нашей жизни, в бытии всех людей и всей Вселенной некоего начала, которое направляет и делает осмысленным как существование Вселенной, так и наше собственное существование» (Мень, А. В. История религии:

контакты с Богом, с пророками, письменными источниками Слова Господня.

Откровение, будучи средством трансляции сакрального знания как проявления абсолютной «божественной» истинности «фундаментальных ценностей», априорно присутствующих в этом абсолютном, осуществляется тем самым *внекультурным (пророческим) путем* — от трансцендентного и поэтому «скрытого», «тайного», «недоступного», точнее «доступного не всем» (эзотерического), т. е. не обладающего публичным статусом знания к знанию «открытому для всех», «общедоступному», «общему».

Истинность абсолютного при этом есть истинность *ex nihil* (в буквальном смысле, как нечто, возникающее из ничего) — оно «изначально истинно» и не может быть предметом профанного индивидуального или группового доказательства, основанного на опыте, точно так же, как и предметом доказательства научно-теоретического, т. е. получаемого «культурным путем».

Поэтому если откровение есть способ получения религиозного знания, то *религиозная вера* является формой существования, *способом воспроизведения и сохранения его как абсолютно (божественно) истинного*.

«Перед религиозными философами, — отмечают Р. Поупкин и А. Строл, рассматривая основные проблемы философии религии, — встает множество вопросов о том, как можно удостовериться, что получение какого-то знания является откровением, или как отличить личностный опыт-иллюзию от опыта, который предположительно содержит истину. Верующий же в сокровенное знание может заявить, что для него свидетельством того, что данное знание получено в результате откровения, является само это знание»<sup>1</sup>.

Тем самым проблема истинности трансцендентного абсолютного элиминируется из предметного поля религиозной эпистемологии, перемещается в сферу аксиологии религии с точки зрения понимания последней как системы фундаментальных абсолютных, «вневременных» и априорно-истинных ценностей. Они есть сущность, содержание и «тайна» абсолютного «божественного» как объективно-данного, а вера в существование Бога — это главная фундаментальная ценность любой религии, представленная в каж-

---

в поисках Пути, Истины, Жизни : в 7 т. / А. В. Мень. — М. : Слово, 1991. — Т. 1 : Истоки религии. — С. 73).

<sup>1</sup> Поупкин, Р. Философия: вводный курс : учеб. / Р. Поупкин, А. Строл ; под. общ. ред. И. Н. Сиренко. — М. : Серебряные нити, 1998. — С. 274.

дом вероучении в форме изначальных догматов-ценностей, не подлежащих какому-либо опытному доказательству.

Если фундаментальная ценность истинности «существования Бога» дается человеку посредством откровения, то путь ее достижения идет не «снизу», а «сверху»<sup>1</sup>, это «Благая Весть», ранее недоступная и неизвестная «мирскому», и поэтому, хотя «священные тексты», в которых заключаются «фундаментальные ценности в форме религиозных догматов», и «написаны людьми», «мы должны *при-способливаться к истине* (курсив наш. — Л. Л.), а не она к нам»<sup>2</sup>.

Решение этой проблемы религия, в лице своих пророков, апостолов, священнослужителей, находит в процедуре *интерпретации* (толкования) «абсолютного», что означает продолжение транзита проблематики религиозной онтологии, эпистемологии и аксиологии в сферу теологии (богословия).

Отсюда следует, с одной стороны, необходимость реализации выбора (поиска и фиксации) связей ценностей и идеалов мирского с их *религиозными ценностными денотатами*, «местом пребывания» которых является Бог, с другой — принципиальная невозможность прямого, непосредственного «выведения» их из сущности Творца или, что то же самое, лишь из веры в Его существование.

Для этого сам Абсолют, как мы уже отмечали выше, должен быть подвергнут «развертыванию», причем его «качества», выявляемые в этом случае, будучи проявлениями его сущности, представляют важнейшее условие сакрализации мирского, служа обнаружению в нем таких свойств, сторон и прочего, которые могут получить статус сакральных только в случае выявления в них *денотатов-примет божественного происхождения и божественной избранности*.

Возможность сакрального стать «действительным» предполагает такого рода развертывание, последовательно осуществляемая «процедура» которого и составляет алгоритм сакрализации.

Первым, важнейшим элементом этого алгоритма является богословская *интерпретация* (толкование) «божественного».

Она осуществляется пророками, апостолами, священнослужителями и собственно богословами в рамках: а) нормативной теологии как свода догматов Священного Писания (Библии, Корана, Торы), т. е. аутентичного воспроизведения Слова Божия; б) дери-

---

<sup>1</sup> Шмеман А. (прот.). Указ. соч. С. 459.

<sup>2</sup> Там же. С. 459—460.

вативной (выводной) теологии, представляющей собой логически выстроенную систему рассуждений комментаторов писаний, человеческого слова о Слове Божьем<sup>1</sup>.

Всеобщим объектом богословского толкования является Бог, а божественные атрибуты Творца (как предмет толкования), в свою очередь, определяют богословскую проблематику как конкретно-историческую и иерархическую (обусловленную разными причинами и обстоятельствами — «духом времени», господствующим мировоззрением, включая, как мы сказали, философские взгляды на «природу человека», устройство мира в целом и общества, жизненными темами, актуальными для общества политическими, экономическими, правовыми проблемами, интересами церкви и самих комментаторов и т. д.) *совокупность толкований*, представленных «божественной онтологией», эпистемологией откровения, проблемой «священных тайнств», особенностей литургии и т. д.

Тем не менее и религиоведы, и богословы едины в том, что особой и приоритетной для религии является проблематика нравственная.

«Разъяснение вопросов о мироустройстве, — отмечает В. Н. Шердаков, — занимает подчиненную по отношению к этой цели роль (быть «ценностным» наставником в жизни индивида и общества. — *Л. Л.*), и, хотя некогда она была довольно значительна, в настоящее время она занимает второстепенное место... религия продолжает существовать, претендуя на роль охранительницы нравственных ценностей»<sup>2</sup>.

Еще более однозначно высказываются Р. Поупкин и А. Строл. Анализируя различия основных течений в христианстве, они полагают, что, несмотря на разницу во взглядах на степень «могущества, которым они наделяют Божественное существо», или, например, «истолкования природы Христа, его тождественности или нетождественности Богу», все христианские секты «соглашались по крайней мере с тем, что при помощи Христа Бог сделал свою волю понятной, — поэтому всеми христианами поддерживается идея, что проповеди Христа относительно правильной жизни являются *моральными теориями* (курсив наш. — *Л. Л.*), в которых выражена божественная воля»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Пивоваров Д. В. Указ. соч. С. 50—51.

<sup>2</sup> Шердаков, В. Н. Иллюзия добра: моральные ценности и религиозная вера / В. Н. Шердаков. — М.: Политиздат, 1982. — С. 29.

<sup>3</sup> См.: Поупкин Р., Строл А. Указ. соч. С. 50.

На особую роль и значение нравственной интерпретации в религии указывают, как мы уже сказали, и теологи.

Так, согласно мнению известного православного богослова И. М. Андреева, «между религией и нравственностью существует такое же отношение, какое существует между жизнью и деятельностью. Никакая деятельность невозможна без жизни. Религия дает жизнь. И только при условии этой жизни возможна нравственная деятельность. Только в Боге может быть жизнь. Без Бога жизнь становится умиранием»<sup>1</sup>.

То же самое демонстрируют нам и все основные мировые религии, которые с этих позиций являются модальностями абсолютной ценности проявлений Творца (Абсолюта), представленными в вариантах ее толкования как ценности прежде всего нравственной<sup>2</sup>.

Интерпретация (толкование) абсолютного, помимо чисто «теологического интереса, имеет своей целью практическое, «мирское», к которому, собственно, и обращено и Слово Господне и его толкования.

Эта цель — «утверждение Духа в повседневности»<sup>3</sup> (ради изменения меры «абсолютного» в этом «повседневном»), тех интерпретированных «божественных» норм, ценностей, идеалов и смыслов, которым должны практически следовать индивид и общество на пути спасения<sup>4</sup>.

Это следование воспринимается средством реализации нормативного божественного проекта организации всего сущего в части,

---

<sup>1</sup> Андреев, И. М. Православная апологетика : краткое конспективное изложение курса лекций, читанных в Свято-Троицкой духовной семинарии / Андреев И. М. — Изд. 2-е. New York, USA : Holy Trinity Russian Orthodox Monastery Jordanville, 1965. — С. 10 (?).

<sup>2</sup> Не являясь специалистом в данной области, отсылаем к соответствующей литературе: Грюнебаум, Г. Э. фон. Классический ислам. Очерк истории (600—125) / Г. Э. фон Грюнебаум. — М., 1988; Ястребов, Г. Введение в иудаизм : учеб. пособие / Г. Ястребов. — М. : ББИ, 2005; Эррикер, К. Буддизм / К. Эррикер ; пер. с англ. Л. Бесковой. — М. : ФАИР-ПРЕСС, 2002.

<sup>3</sup> См.: Миненков, Г. А. Героизм и подвижничество как модели личностной и социальной идентификации / Г. А. Миненков // Русское богословие в европейском контексте. С. Н. Булгаков и западная европейская религиозно-философская мысль / под ред. Владимира Поруса. — М. : Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2006. — С. 331. — (Сер. «Религиозные мыслители»).

<sup>4</sup> «Чем более религиозен человек, — отмечает в этой связи М. Элиаде, — тем больше у него образцовых моделей для своих поступков и действий. Или еще: чем более религиозен человек... тем менее он подвержен риску заблудиться среди не имеющих образца поступков, актов „субъективных“ и, в общем, никчемных» (Элиаде М. Указ. соч. С. 64).

касающейся «подлинных» базовых целей и смыслов человеческого существования на пути в Царство Божие как «истинное бытие», трансцендентное мирской преходящей жизни, мирским потребностям, ценностям, идеалам и нормам, мирской морали, мирскому праву и т. д.

Сама нормативность такого «проекта» как в профетическом (мера воздаяния на Страшном суде зависит именно от следования Божьим заветам), так и апокалипсическом (все в руках Божьих и человек живет надеждой на справедливый суд) вариантах задает параметры: а) собственного религиозного долженствования (необходимости и обязательности молитвы, чтения священных текстов, посещения молитвенных собраний, соблюдения религиозных обрядов и традиций и т. д.); б) определенного типа «мирского» долженствования, должного поведения.

Так, если в христианстве условиями спасения<sup>1</sup> являются 1) вера в воскресение Иисуса Христа; 2) покаяние перед Богом в своих грехах, то всё разнообразие мирского (семейная жизнь, рождение и воспитание детей, общение, трудовая деятельность, правовые и властные отношения и т. д.) интерпретируется с точки зрения обнаружения в нем неразрывной связи с результатами и вариантами толкования «божественных» нравственных норм-требований.

Отсюда следует, что тот нормативный религиозный проект, о котором речь шла выше, как проект нравственный, является сакральным проектом в том смысле, что человек, как «создание Божие», является и его объектом (целью), и субъектом. Он не может не стремиться выявить всемирно-исторический и экзистенциальный «горизонт» как смысл своего существования и на основе такого выявления «выстроить» определенный тактический и стратегический план своей «мирской жизни», приняв или отвергнув те или иные ее ценности вследствие совпадения с воспринятыми «божественными» или противостоящими им — «богопротивными» (повседневными, «профанными») нормативными идеалами и смыслами.

---

<sup>1</sup> «Религия, — писал П. А. Флоренский, — есть, — или по крайней мере притязает быть художницей спасения, и дело ее — спасать... Она спасает нас от нас, — спасает наш внутренний мир от таящегося в нем хаоса... Она улаживает душу, а водворяя мир в душе, умиротворяет и целое общество, и всю природу. Таково основное ее дело; хотя и внешний мир не оставлен религией, однако настоящее место ее — душа» (Флоренский, П. А. Вступительное слово пред защитой на степенный магистра книги: «О Духовной Истине» // Столп и утверждение истины / Флоренский П. А. — М. : Мысль, 1990. — Т. 1 (11). — С. 818).

Тем самым результаты толкования (точнее — толкований) «божественного» приобретают посюстороннюю, «бытийную» форму существования посредством *«снятия» богословского проекта проектом «должного» мирского*. Это открывает при реализации последнего проекта «веер» возможностей «стать» сакральным, приняв те или иные интерпретированные божественные нормы, ценности в свою «душу и сердце», стать «интерсубъективной нормой, традицией»<sup>1</sup>, т. е. религиозной мировоззренческой «призмой» при оценке окружающей индивида «профанной» действительности, своего поведения и поведения других людей, всей гаммы общественных отношений.

«Мирское снятие (адаптация) богословского», как важнейшее условие реализации проекта, представленного в вариантах интерпретированных «священных идей» и «священных текстов», предполагает и *«богословское снятие мирского»*, интерпретацию и адаптацию «божественного» к «профанному», что проистекает из самой диалектики формирования сакрального как мерного единства «божественного» и «мирского».

Это связано с тем, что пространство и время существования конкретной формы религии и ее институтов (церкви) определяется способностью учесть и тем самым интерпретировать или по крайней мере представить ценности, идеалы, смыслы мирского, надежды, чаяния людей как «богоугодные», что означает не только необходимость «вписать максимы веры в контекст светских отношений»<sup>2</sup>, но и необходимость соответствующего «вписывания» *адаптированных* (в результате богословского толкования) ценностей, норм, идеалов и смыслов мирского в религиозные максимы.

Установление и закрепление отношений в «пространстве», в котором «встречаются» божественные и мирские нормы и идеалы, представляет, таким образом, сферу сакрализации как *целенаправленного* процесса взаимного «снятия» и адаптации (посредством поиска и фиксации меры совпадения «общего») интерпретированных «фундаментальных» религиозных ценностей и интерпретированных как смыслозначимые и поэтому не менее «фундаментальные» ценностей мирских.

Если это общее представляет собой объект сакрализации, а мера этого общего — ее предмет, то целью и результатом этого процесса и будет развернутая система сакральных норм.

---

<sup>1</sup> См.: Пивоваров Д. В. Указ. соч. С. 247.

<sup>2</sup> Там же. С. 51.

Поэтому обеспечение взаимного «снятия» ценностей «божественного» и «мирского» посредством их взаимной адаптации приобретает особое значение в формировании, постоянном воспроизведении и сохранении «сакрального».

Игнорирование этого принципиального положения чревато потерей религией и представляющего ее института (церковь) статуса абсолютного авторитета, определяющего как выбор объекта и предмета сакрализации, так и единственного ее субъекта, что неминуемо приводит к необходимости иного толкования и адаптации «божественного» и «мирского», поиска и закрепления иной меры их взаимодействия, т. е. к другой («новой» или возвращающейся к «старой») сакральной системе норм «должного».

Одновременно взаимное «снятие» норм божественного и мирского предполагает, что «ценностное поле» последнего не «пустое» пространство, которое может быть наполнено каким угодно содержанием. Оно представляет собой систему базовых нравственных ценностей (в их конкретно-исторической форме и иерархии), имманентных обществу и в этом смысле первичных вместе с «Благой Вестью», обеспечивающих «связность» и преемственность истории — *общечеловеческих нравственных ценностей*.

Поэтому процесс указанного «снятия» проходит в условиях конкуренции между возможностями, заявляемыми религией, претендующей на роль единственного средства сакрализации, и моралью, которая, так же как религия, полагает себя средством, своеобразным «маяком», освещающим и освящающим то в мирском, что соответствует общечеловеческим ценностям, идеалам, смыслам, «общему благу»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Тема взаимоотношения морали и религии, их содержания и основных функций хорошо известна и философии религии, и богословию. Ей занимались Платон и Аристотель, Августин Блаженный, Фома Аквинский и другие; в Новое время в той или иной степени данная проблема подверглась рассмотрению Ф. Бэконом, П. Бейлем, Д. Юмом. Весомый вклад в обсуждение этой проблемы внес И. Кант, обосновав автономность «морального священного» от священного в религии. Для него «святым» является человечество, поскольку сам человек есть субъект морального закона. «...Само человечество в нашем лице должно быть для нас *святым*, так как человек, — считает И. Кант, — есть *субъект морального закона*, стало быть того, что *само по себе свято* (курсив наш. — Л. Л.), ради чего и в согласии с чем нечто вообще может быть названо святым» (Кант, И. Соч. : в 6 т. / И. Кант. — М. : Мысль, 1963—1966. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 465—466). «Моральный закон через понятие высшего блага как объект и конечную цель чистого практического разума ведет к *религии*, т. е. к познанию всех обязанностей как божественных заповедей» (Там же. С. 463). Единство «божественных» ценностей и ценностей «моральных»,

Выход из сложившейся ситуации религия находит в экспансии в сферу морали, отождествляя себя с гуманизмом, точнее — жестко противопоставляя свои ценности, нормы, идеалы «светскому гуманизму»<sup>1</sup>, наделяя тем самым себя статусом единственного создателя, выразителя, хранителя и интерпретатора «подлинных» общечеловеческих ценностей (идеалов, смыслов) как ценностей спасения и, посредством этой экспансии, реализуя и закрепляя за собой функцию «высшего» критерия нравственной оценки меры сакральности «мирского» как *меры религиозно интерпретированного общечеловеческого* во всех его проявлениях, включая мораль, право, политику, искусство, литературу, педагогику и другое и возникающие «мирские проекты».

Тем самым религиозная «экспроприация» в форме конкретно-исторической интерпретации общечеловеческих ценностей как ценностей изначально «божественных» включение их в алгоритм сакрализации формирует возможность для религии и церкви не только создавать, поддерживать, но и *пытаться контролировать* модели «мирской» (этнической, классовой, профессиональной и т. д.) идентификации как «вторичной» по отношению к идентификации религиозной, что, в свою очередь, определяет возможность последующего «перевода» нормативных предписаний «божественного» в императивы не только собственно религиозного долженствования, но и в императивы практического следования многообразия «профанного» сакрализованному «общечеловеческому».

Вся сложность такого «императивного перевода» определяется способностью оптимального разрешения противоречия, возникающего и воспроизводящегося в границах, очерченных «полем» взаимного «снятия» ценностей «божественного» и «мирского».

---

проявляющееся в их трансцендентном характере возникновения и существования, относительно. При этом «вера в бессмертие души» обладает «практической значимостью подпорки для моральных принципов» (Нарский, И. С. Кант / И. С. Нарский. — М.: Мысль, 1976. — С. 152). Поэтому «религия ничем не отличается от морали по своему содержанию» (Кант И. Указ соч. Т. 6. С. 334), «мораль отнюдь не нуждается в религии» (Кант И. Указ. соч. Т. 4. Ч. 2. С. 7; цит. по: Нарский, И. С. Кант / И. С. Нарский. — М.: Мысль, 1976. С. 161).

<sup>1</sup> См.: Франк, С. Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии / С. Л. Франк. — М.: Факториал, 1998; Шмеман А. (прот.). Указ. соч. С. 143—147; Веселова, Е. К. Гуманистическая концепция человека с православной точки зрения [Электронный ресурс] / Е. К. Веселова. — Электрон. текстов. данные. — Режим доступа: [www.xpspb.ru/libr/Veselova/gumanisticheskaya-koncepciya.htm](http://www.xpspb.ru/libr/Veselova/gumanisticheskaya-koncepciya.htm).

Это противоречие, как мы отмечали ранее, есть противоречие между стремлением религии к абсолютному «поглощению» «мирских» ценностей, идеалов, норм с целью управления (контроля) процессом подготовки «мирского» к спасению и постоянного «сопровождения» этого процесса и невозможностью «полной» реализации этой цели.

Даже несмотря на то, что человек понимает и принимает принципиальную недостижимость абсолютной и «полной» реализации таких ценностей, как свобода, справедливость, счастье и т. д., в посюсторонней мирской жизни, связывая их достижение и делая тем самым предметом веры с их реализацией за «границами» мирского, люди тем не менее хотят ощущать и получать некую практическую «пользу» от следования сакральным нормам, идеалам, образцам в своей «мирской жизни», т. е. «здесь» и «сейчас».

И такие «преференции», среди которых можно назвать осознание религиозно-нравственного возвышения над «другими», чувства «правоты» и «истинности» избранного пути, идентификации принадлежности к группе «своих», «отмеченных божьей благодатью», возможность помощи со стороны единоверцев и т. д., действительно существуют.

Этим во многом и обеспечивается императивность религиозного долженствования как долженствования к индивидуальной и общей пользе, «благу», ожидаемых не только в потусторонней жизни, но и в жизни «профанной».

Одним из подтверждений сложности и противоречивости этого процесса могут служить отношения религии и церкви к требованиям *аскезы*, выступающей в качестве важнейшего средства обеспечения спасения. «Собственно, религиозный подход к установлению справедливой человеческой доли, — отмечает А. Ашкеров, — состоит именно в гипертрофии аскетических моментов любой деятельности, за осуществление которой берутся люди»<sup>1</sup>.

С этой точки зрения ценность аскезы закрепляется в качестве одного из базовых критериев оценки меры сакральности мирского и своеобразного «лимита», задачей которого является «блокировка» того в мирском, что не соответствует «божественному проекту спасения», как «проекту аскетическому».

В свою очередь, признание того, что абсолютное (и массовое) следование требованиям аскезы невозможно «в миру», делает для

---

<sup>1</sup> Ашкеров А. По справедливости. С. 52.

богословия и церкви жизненно необходимым более или менее постоянную ревизию толкования аскезы, осуществляющуюся посредством выбора и последующей сакрализации того в «мирском», что общезначимо и приоритетно в данный момент и в данном социальном «пространстве» и что позволяет изменять («расширять» или «сужать») границы аскезы, соотнося ее с общечеловеческими ценностями, постулируемыми в качестве ценностей «божественных».

Но в любом случае аскеза остается одним из незыблемых религиозных нормативных принципов-законов спасения, а история религии и церкви в рассматриваемом аспекте — это история различных толкований аскезы и возникающих на их основе различающихся между собой религиозных нормативных систем, предъявляющих и *апологизирующих* свои варианты «систематического изложения какого-либо религиозного учения, догматов какой-либо религии, изучения, обоснования и *защиты* (курсив наш. — Л. Л.) учения о Боге, его деятельности в мире и его откровений, а также связанных с ним учений о нравственных нормах и формах Богочитания»<sup>1</sup>.

На принципиальное различие в толковании аскезы, результатом чего является возникновение и функционирование противоположных религиозно-нормативных систем, указывает, например, М. Вебер, в своей ставшей классической работе «Протестантская этика и дух капитализма». В ней он прямо противопоставляет нравственные ценности католицизма, вполне благосклонно относящегося к расточительству в интересах папы и иерархов церкви как делу богоугодному, понимающему путь спасения как путь «чередования греха, раскаяния, покаяния, отпущения одних грехов и совершения новых»<sup>2</sup>, протестантской этике, выражающей «дух» нового общества — общества капитализма.

В ней «в качестве наилучшего средства для *обретения* внутренней уверенности в спасении рассматривается *неутомимая деятельность в рамках своей профессии*. Она, и только она, прогоняет сомнения религиозного характера и дает уверенность в своем избранничестве»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Богословие // Большой толковый словарь русского языка / С. А. Кузнецов. — 1-е изд. — СПб. : Норинг, 1998; Аверинцев, С. С. Теология / С. С. Аверинцев // Новая философская энцикл. : в 4 т. / Ин-т философии РАН ; Нац. обществ.-науч. фонд; предс. науч.-ред. совета В. С. Стёпин. — М. : Мысль, 2000—2001.

<sup>2</sup> Вебер, М. Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер // Избр. произв. / М. Вебер. — М. : Прогресс, 1990. — С. 153.

<sup>3</sup> Вебер М. Указ. соч. С. 149.

В этом смысле ценности «безделья», «плотского наслаждения» или богатства, которые, по мнению протестантских теологов, присутствуют в католицизме и в особенности в действиях самой католической церкви, призывающей к аскетичности всех, кроме себя самой<sup>1</sup>, противостоят подлинным сакральным ценностям христианства.

Протестантизм, таким образом, позиционирует и апологизирует свое понимание аскезы, свое представление о мерном единстве «божественного» и «мирского» как единственно истинное, противопоставляя его иным вариантам<sup>2</sup>, закрепляя за собой миссию реализации Провидения, руководящего историческим бытием человеческих существ и тем самым их активным участием в «предзадан-

---

<sup>1</sup> Что и послужило причиной возникновения не только протестантизма, но и других многочисленных ересей. В глазах многих верующих католическая церковь, погрязшая в финансовых и политических аферах, перестает соответствовать проповедуемому ею на словах аскетическим ценностям, т. е. тем самым ценностям, которые проповедовал Христос и его апостолы и возврат к которым стал центральным идейным пунктом ересей. Очень точно по этому поводу высказался Генри Чарльз Ли: «Еретики проповедовали и обращали в ересь, а священники думали только о том, как бы урвать часть причитающейся на их долю десятины и других доходов из алчных рук дворянства и у враждебно настроенных прихожан... Вот до какого состояния дошла церковь. Занятая усилением своей светской власти, она почти забыла о своих духовных обязанностях, и ее царство, основанное на духовных устоях, падало вместе с ними» (Ли Г. Ч. Инквизиция и катары / Генри Чарльз Ли // История ересей : сб. — М. : Хранитель, 2007. — С. 458—460). На этот же момент обращал в своих работах внимание известный русский философ Л. Карсавин, отмечая, что в эту эпоху именно еретические учения позиционируют себя как религии истинной христианской аскетической «апостольской жизни» — именно в их идейном «пространстве» «моральное и религиозное состояние церкви измерялось степенью удаленности ее от апостолов и Христа» (Там же. С. 260). При этом противоречие официальной церкви и ересей, по мнению последних, может быть положительно решено не на основе идей христианского смирения и примирения, предлагаемых и защищаемых официальным католическим духовенством во главе с папой, а лишь практически. Ереси утверждали идею о том, что надежда и молитва не единственные пути решения проблем общества и ликвидации накопившихся противоречий, что условием прихода «Града Божьего» является практическая деятельность, предполагающая радикальное преобразование «эмпирического» города и «эмпирической церкви», занявшейся «мирскими» делами. См. также: Дэнэм, Б. Герои и еретики / Б. Дэнэм. — М. : Прогресс, 1967.

<sup>2</sup> Так, идеи последователей таких эгоцентрических (по классификации Д. В. Пивоварова) религий, как дзен или буддизм, которые, как писал А. Уоттс, «интересуются изменениями не мира, а *состояния сознания*, помогая личности обрести примирение между индивидуальными чувствами и социальными нормами, найти гармонию с миром и самим собой» (Watts, A. *Psychotherapy East and West* / A. Watts. — Penguin Books : 1973. — P. 16), представляются протестантам по крайней мере неприемлемыми и противоположными ценностям активного переустройства мира.

ном» и эквивалентном трансцендентном «проекте спасения», находясь в состоянии противостояния католицизму, утверждая идею о том, что надежда и молитва — не единственные пути решения проблем общества и ликвидации накопившихся противоречий, что условием прихода «Града Божьего» является практическая деятельность, предполагающая радикальное преобразование «Града земного» и церкви, занявшейся «мирскими» делами<sup>1</sup>.

Тем самым возникновение протестантизма — это процесс транзита от веры в существование Бога как *космического трансцендентного, принципиально непостижимого и недостижимого Абсолюта* «через» толкование («декодирование») его сущности (совокупности «божественных ценностей») *в виде системы норм «должного» (религиозной формы нормативной системы)*, возникающих в этом «транзите» и обращенных к «мирскому» (как «единственному» и «конечному» участнику «проекта спасения»), среди которых главной нормой, объектом культа и, значит, сакрализации, заявляется активная «посюсторонняя», «мирская» «профессиональная деятельность».

Но что тогда представляют собой основные этапы указанного выше транзита как алгоритма сакрализации?

---

<sup>1</sup> Интересна с этой точки зрения позиция К. Маркса и Ф. Энгельса в отношении оценки практики еретических движений, к которым исторически принадлежит и протестантизм. Так, К. Маркс, отмечая, что они, будучи религиозными ересями и выражая и защищая тем самым «действительное убожество», одновременно реализовались в практической форме как протест против этого «убожества» и по своему содержанию явились «теоретическим выражением» экономических, политических, социальных противоречий данного общества. Ереси, по его мнению, — это «незрелые теории», «смесь истинного и иллюзорного» (Маркс, К. Соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс. — Т. 4. — С. 455—456). На это же обращает внимание и Ф. Энгельс в своей работе «Крестьянская война в Германии», отмечая «посюсторонний» и социально-преобразующий характер ересей. «...Рай, — пишет он, рассматривая взгляды Т. Мюнцера, — не является чем-то потусторонним, его нужно искать в этой жизни, и призвание верующих состоит в том, чтобы установить этот рай, т. е. царство божие, здесь на земле» (Маркс, К. Соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс. — Т. 7. — С. 370). На радикальный характер еретических учений указывает и такой известный их исследователь, как М. Ласки, проводя различие между учением католической церкви и ересями, которые, по его мнению, придали «жизненную наглядность картине золотого века» и вдохнули «новую надежду на практические перемены в этой жизни». Характеризуя же практику еретических движений, имевших массу сторонников, он констатирует появление «дотолы неизвестной породы людей-революционеров», требующих «немедленного, сегодня или не позднее чем завтра разрушения всего старого и строительства нового» (Ласки, М. Утопия и революция / М. Ласки // Утопия и утопическое мышление. — М.: Прогресс, 1991. — С. 179).

Если теоретико-мировоззренческой его основой является система нормативных идей, возникающая в результате целенаправленного «снятия» посредством религиозно-философского толкования «истинной природы человека», «божественных» норм, идеалов, ценностей и, в свою очередь, ценностей норм идеалов, выражающих «мирские» потребности и интересы людей, то алгоритм этого транзита включает: а) взаимную *адаптацию* идей, идеалов, норм, содержащихся как в «священных текстах», так и в мирских ценностях; б) *редукцию* как наделение статусом единственного носителя сакральных идеалов представителей только своей конфессии и представление их надежд и чаяний как общечеловеческих и общезначимых, соответствующих «природе человека», как творению Божьему; в) *апологетику* своих сакральных ценностей как единственно «богоугодных» и поэтому «праведных» и «истинных»; г) *дихотомию*, разделение на «своих» и «чужих»; д) *использование особого языка и его форм* (в частности, четкости и доступности выдвигаемых положений<sup>1</sup>), *знаков-символов, ритуалов и т. д.*; е) такую ориентацию на активную практическую помощь людей в реализации «декодированного» Божьего промысла «здесь» и «сейчас», которая не останавливается перед практическими действиями (включая насилие) во имя Господа.

Этот алгоритм полностью совпадает с общим алгоритмом создания и существования идеологии, приобретающей в данном случае религиозную форму.

С этих позиций несколько по-другому «высвечивается» проблема соотношения религии и идеологии.

Прежде всего стоит обратить внимание на то, что функции идеологии в процессе сакрализации не могут сводиться только к пропаганде «священных идей», как это фактически предлагает Д. В. Пивоваров, отмечая: «...чтобы почитание избранного социального объекта стало религией, оно должно обрести достаточно

---

<sup>1</sup> Имеется в виду то обстоятельство, что авторитет церкви зиждился, и в немалой степени, на внушаемом ею самой представлении о сложности религиозной догматики, недоступной пониманию «простого люда». С этой целью проводились теологические дискуссии, созывались соборы, выпускалась теологическая литература, выходили папские энциклики, да и сами священники в то время составляли подавляющую часть интеллектуальной элиты общества. Но сложность религиозной догматики, ее недоступность «простому человеку» ограничивали «круг посвященных». Еретические же учения имели под собой массовую базу потому, в частности, что они смогли рационализировать, «упростить», приблизить к реальности основные («фундаментальные») религиозные ценности христианства, интерпретировав их в качестве общечеловеческих смыслозначимых ценностей.

массовый и устойчивый характер, *усилиться специальной идеологией* (курсив наш. — Л. Л.), организацией; это почитание поддерживается также особым репрессивным аппаратом, регламентированными обрядами, системой „своих“ и „враждебных“ символов»<sup>1</sup>.

Опять повторим: для пропаганды «чего-то» необходимо это «что-то» иметь «в наличии»<sup>2</sup>.

Это прямо касается пропаганды «священных идей», когда из предмета анализа элиминируется вопрос о том, как они, еще до своего распространения, «стали» священными.

Далее, если идеология рассматривается как «внеположенное» сакральным ценностям средство их «распространения в массах», то что тогда представляет собой сама система (процедура) создания сакрального?

Если она, как предлагает Д. В. Пивоваров, состоит из четырех «блоков»: а) идеологического как «суммы священных для данного общества идей»; б) пропагандистского — приемов и средств убеждения в их истинности, создания и распространения религиозной символики; в) «блока» таких «культовых практик», как молитва, клятва, проклятие; г) «организационного» блока, куда, помимо церкви, может быть отнесено государство<sup>3</sup>, — то непонятно, что или кто и какими средствами наделяет статусом «священности» эти идеи, которые остается «только» распространить?

Еще один спорный момент: при анализе социоцентрического типа религии утверждается, что в ней «культы (вождя, класса, избранного народа) гораздо в большей степени наполнены идеологическим содержанием, нежели космоцентрические культы»<sup>4</sup>. Но чем тогда «еще», за «минусом» идеологии, «наполнена» социоцентрическая религия? То есть когда речь идет о специфике системы сакрализации в социоцентрическом и эгоцентрическом типах религии, в которых «идеологическая составляющая» имеет приоритетное значение, то возникает вопрос о том, что из себя представляет процедура сакрализации в космоцентрическом типе религии, где, по предложенной логике, идеология является «периферийным», «второстепенным» элементом этой процедуры.

Это вопрос о том, какой элемент тогда считать «главным», «первичным», «базовым», «основным», «определяющим», т. е.

---

<sup>1</sup> Пивоваров Д. В. Указ. соч. С. 283.

<sup>2</sup> См. гл. II данной работы (с. 38).

<sup>3</sup> См.: Пивоваров Д. В. Указ. соч. С. 226.

<sup>4</sup> Пивоваров Д. В. Указ. соч. С. 210.

детерминирующим структуру алгоритма сакрализации в космоцентрическом типе религии.

Наконец, Д. В. Пивоваров критически относится к дюркгеймовской и веберовской «социологизации религии» как попытке «сведения» ее к «социальной сакральности», что означает, по его мнению, неправомерную элиминацию из содержания религии такого ее системообразующего элемента, как «личная духовная связь» Бога с верующим<sup>1</sup>, «интимное и неповторимо-индивидуальное религиозное переживание реального верующего», «сомнения в вере в существование Бога и обретения ее», что особенно характерно для космоцентрического и эгоцентрического типов религии<sup>2</sup>.

Чтобы преодолеть эти сомнения, каждый верующий должен «периодически» повторять «священнодействия» и «перечитывать Священное Писание» и иную религиозную литературу<sup>3</sup>.

Но является ли это одним из главных условий для сакрализации и тем самым для существования социоцентрического и эгоцентрического типов религии, что, на наш взгляд, служит одним из серьезных аргументов в обосновании понимания политической идеологии в качестве «эрзац-религии», «светской религии» и т. д.?

Поэтому мы полагаем, что «глубинная» причина сложностей в понимании процедуры (алгоритма) «сакрализации», закрепления приоритета в нем за религией, «поглощающей» идеологию, с сохранением за последней лишь функции пропаганды «сакрального», определяется теми различиями, которые существуют в рамках «традиционного» и «нетрадиционного» подходов к понятию «религия».

Как нам представляется, говорить о дефиниции религии — значит говорить о принципиальном, «родовом» отличии религии от всех других форм и видов общественного сознания, от других форм веры.

Таким отличием является, как мы уже отмечали выше, *вера в существование* Бога как трансцендентной, находящейся за границами Природы и Истории, «предельной» («абсолютной») и «конечной» («всеобщей») «априорной», безусловной духовной сущности, творящей и сохраняющей это «всеобщее» и «закодированной» в нем, т. е. вера как стремление, влечение «души верующего к беспредельному духу и растворение в духе... неутилитарное отношение к безусловным духовным ценностям»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 43.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 229—230.

<sup>3</sup> См.: Там же. С. 230.

<sup>4</sup> Там же. С. 485.

Поэтому идея общества не есть «душа религии», как полагал Э. Дюркгейм<sup>1</sup>, ее «душой» является, как мы сказали, *вера в существование* Бога («Он есть»), это ее «фундаментальная» и «единственная» ценность, что и определяет особый характер самой религиозной веры.

Эта ценность не нуждается в сакрализации, поскольку Бог сакрален «изначально», и вера в его существование или неверие — две возможные и равноправные «истинные» дедукции, не имеющие доказательной базы.

С этой точки зрения социоцентрический и эгоцентрический типы религии не являются религиями в «традиционном» понимании. Их объект не трансцендентен Природе и Истории. Выходя за пределы лишь «локальной природы», «локального индивида», «локальной истории», «локального общества (группы)», он не является причиной всего существующего, образуется не «внекультурным» путем откровения и богословского (теологического) толкования, а «вырастает» из профанных людских потребностей и надежд, из их отражения в форме нормативных теорий и «проектов» потребного будущего, он изменчив, поскольку изменчива сама общественная деятельность и иерархия идеалов общества.

Кроме этого, определяя религию как веру в существование Бога, необходимо иметь в виду и *относительно самостоятельное* существование религии в форме *нормативной системы* — совокупности идеалов, ценностей «должного» поведения верующего индивида, в которой фундаментальной ценностью является ценность спасения.

Эта относительная самостоятельность проявляется в том, что религия, как вера в существование Бога, является необходимым, но не достаточным условием возникновения и функционирования ее как нормативной системы, как «развертывания» ответов на вопрос «Что есть Бог для меня?»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Durkheim, E. The Elementary Forms of Religious Life / E. Durkheim. — Allen & Unwin, 1976. — P.4 (цит. по: Тузиков, А. Р. Западная теория идеологии: от критики «ложного сознания» к анализу дискурса массмедиа : моногр. / А. Р. Тузиков. — М. : Соц.-гуманит. знания, 2002. — С. 39).

<sup>2</sup> Одним из ярких примеров именно такого «канонического» различия веры в существование Бога и веры в «божественные» идеалы, проистекающие из его сущности, являются философско-богословские труды Августина Блаженного. В них Бог представляет безусловное и непостижимое начало всего: его «нельзя ни видеть чувственными глазами, ни мыслить в связи с каким-нибудь пространственным протяжением, но во что он всюду ожидает ищущих его» (Антология мировой

Человек может верить в существование Бога, но следовать не «божественным» ценностям, а ценностям иной нормативной системы, в качестве которой могут выступать традиции, обычаи, мифы, мораль, право и т. д., генеалогия и топология которых не совпадает с генеалогией и топологией религии.

Из этого следует, что религия представляет собой одну из форм нормативных систем, специфика которой проявляется и в ее «основании» (фундаментальная ценность существования Бога), и в способах «декодирования» этой ценности для индивида (откровение и толкование), результатом чего становится ее позиционирование как ценности *«потустороннего» спасения* и в дальнейшем создание и соответствующее оформление системы разнообразных «божественных» норм, «практик», таких социальных институтов, как церковь, с целью «сопровождения» и «контроля» за спасением в этом, «посюстороннем» мире.

Однако для того чтобы эти «декодированные», «развернутые» ценности стали действительно смысложизненными, должными, и значит, сакральными (абсолютными), тем более в условиях конкуренции и противостояния другим нормативным системам, религия должна пройти через идеологический алгоритм и принять форму *религиозной идеологии*.

Из этого вытекают по крайней мере следующие основные выводы:

1. Религия в ее «традиционном» понимании не является «общим» или «единым» алгоритмом сакрализации «фундаментальных ценностей» в силу того, что для нее такой ценностью, объектом и предметом веры является априорная, «изначально» сакральная ценность «существования Бога».

2. В свою очередь, идеология — это не «эрзац-религия», «светская религия» и т. д. Она представляет собой способ (средство) и результат наделения статусом абсолютности какого-либо объекта, где источником представлений об эталоне «подобия» выступает «снятое» единство (система) взаимного «декодирования», «развер-

---

философии. В 4 т. Т. 1. Ч. 2. — С. 591—592). В свою очередь, поскольку «мудрость у Бога, и человеку доступна быть не может» (Там же. С. 593), постольку Он через пророков, лично (через пришествие Христа), затем — через апостолов «произвел также и Писание, называемое каноническим и обладающее превосходнейшим авторитетом» (Там же. С. 598). «Мудрость» Писания и представленные в нем «Божественные заповеди» и являются сакральным предметом религиозной веры (см.: Там же. С. 585, 504, 597).

тивания» (посредством откровения и толкования) сущности Бога через его проявления в «божественных» идеях, «текстах», образующих религиозную нормативную систему ценностей и норм (идеалов, смыслов) мирского, что и составляет сущность *религиозной* идеологии.

Но возможен и иной вариант, когда в качестве источника «эталона» для абсолютизации могут выступать «идеи», «тексты», теории, концепции, в основе которых лежит *внерелигиозный (обыденный, теоретический)* анализ проблем «мирского», предполагающий их решение в «посюстороннем» мире не путем молитвы, веры в «потустороннее» спасение, а деятельности по изменению (сохранению) этого «мирского» в более или менее достижимой перспективе как реализации «проекта» общего блага, «родовой сущности человека», «действительного» «Я» в «этом мире». С этой точки зрения вера человека в достижение блага «в миру», реализация своих целей, идеалов и смыслов означает, что само понятие «веры» не сводится только к ее религиозной форме.

Направленность человека на «потустороннее благо» — не единственная ценность. Ею является и стремление к «полноте бытия», ценность своей самореализации, достижения уважения, сохранения достоинства, высокого статуса в обществе (группе).

При этом идентификация себя в качестве «реализованной личности» с точки зрения тех идеалов, которые образуют постоянно присутствующее и воспроизводящееся «ядро» общественных идеалов как идеалов общечеловеческих, говорит о том, что вера как «бытийная вера» «характеризуется постоянной сосредоточенностью на настоящем»<sup>1</sup>, когда она не ограничена только сферой религии, а является одной из характеристик «человеческого бытия... стремления человека к собственной истинности»<sup>2</sup> как «должному» проекту.

Алгоритмом и формой существования такого проекта и является идеология. Именно она апологизирует его как единственно истинный и достижимый, соответствующий потребностям всех людей, редуцируя его к общечеловеческим потребностям, ценностям, наделяя этот проект статусом «императивно-должного», «смысложизненного».

---

<sup>1</sup> Омельчук, Р. К. Рациональность фанатизма в контексте исследования веры как механизма преемственности ценностей / Р. К. Омельчук // Философские науки. — 2012. — № 4. — С. 41.

<sup>2</sup> Омельчук Р. К. Указ. соч. С. 42. См. также: Омельчук, Р. К. Онтология веры / Р. К. Омельчук. — М.: РОССПЭН, 2011.

3. Отсюда следует и вывод не только о принципиальном отличии религии (в ее «традиционном» понимании) от идеологии, но и о тесной связи различных форм идеологии в социальном пространстве и времени.

И здесь можно согласиться с утверждением Д. В. Пивоварова о взаимном «проникновении» различных типов религии.

«Свойство избранности (сакральной признанности), — подчеркивает он, — можно приписать любой малой или крупной социальной целостности, любому компоненту общества, начиная с отдельного индивида... Интервал социоцентрических религий заключен между такими полюсами, как «человеческий род в целом» и «индивид», «искусственная природа» и «отдельный технический объект или социальный институт». Так что в своем минимуме социоцентрическая религия переходит в эгоцентрическую (я — микрокосм в миниатюре, диалог «я» и «Я»), а своем максимуме — в космоцентрическую религию»<sup>1</sup>.

Но из этого следует, что все они по своей сути социальные.

Слово Божие как нормативная система обращено не к Богу. Адресат его послания — «мирской» человек, общество, что еще раз говорит о сакральном и сакрализации как различных формах *единого (общего) идеологического алгоритма* взаимного «снятия» «особенных» (в «пределе» — единичных) нормативных систем, в котором *религиозная* идеология является одним, но не единственным его результатом, тем более алгоритмом.

С этих позиций обратимся к анализу понятия «политическая религия», что соответствует второму этапу предложенной нами исследовательской программы.

Здесь центральным оказывается вопрос о том, входит ли в содержание религиозной идеологии такой проект, как политический. Если это так, то его генеалогию и топологию следует искать или в «священных идеях»(текстах), или в их богословских интерпретациях, выступающих в роли денотатов и критериев оценки настоящего, «текущего политического мирского» как «богоугодного» или «греховного» и предлагающих изменение или сохранение меры сакральности как меры соответствия этого «политического мирского» «божественному» (абсолютному).

Среди серьезных и научно аргументированных подходов к анализу специфики «политико-религиозного» проекта, что, собствен-

---

<sup>1</sup> Пивоваров Д. В. Указ. соч. С. 282.

но, и должно конституировать существование «политической религии», совпадающей по своему содержанию и функциям с идеологией, вне всяких сомнений, выделяется точка зрения на него как на *теократический проект*.

Под теократией в политологической литературе принято понимать такую форму государственного правления, «при которой власть сосредоточена у духовенства или главы церкви»<sup>1</sup>. При этом указывается, что тенденции «теократизации» государства «сопровождаются усилением религиозной регламентации всех сторон общественной и личной жизни граждан (придание религиозным праздникам и церемониям статуса государственных, восстановление судопроизводства по нормам церковного права, гонение на иноверцев и т. д.)»<sup>2</sup>.

В соответствии с таким пониманием в качестве идейной основы теократического «проекта» выступает теократическая политическая идеология, целью которой является «построение государства на базе религиозных канонов»<sup>3</sup>, т. е. клерикального государства<sup>4</sup>.

Отличную от предложенной позицию, занимают А. В. Митрофанова и Е. Н. Салыгин.

Так, А. В. Митрофанова предлагает не отождествлять «теократию» и «клерикализм», отмечая, что «религиозные идеологии часто не поддерживают ни клерикализации политики, ни иерократии (власти духовенства)».

«Священнослужители — еще не вся „религия“, — считает она. — Вопреки ожиданиям, присутствие в органах управления государством лиц духовного звания не означает, что страна превращается в теократическое государство»<sup>5</sup>.

Суть же различий в понимании генеалогии и топологии, специфики религиозно-политического проекта заключается, по ее мнению, в том, какие ценности и цели являются приоритетными

---

<sup>1</sup> Политология : энцикл. словарь / общ. ред. и сост.: Ю. И. Аверьянов. — М. : Изд-во Моск. коммерч. ун-та, 1993. — С. 370.

<sup>2</sup> Там же. В качестве примеров такой формы государственного правления обычно приводятся Иудея в V—I вв. до н. э., средневековые халифаты, иезуитское государство в Парагвае в XVII в., а «ближе к современному» периоду — Тибет до его присоединения к КНР в 1951 г., Ватикан, а также Иран после «исламской революции».

<sup>3</sup> Тощенко, Ж. Т. Теократия: фантом или реальность? / Ж. Т. Тощенко. — М. : Academia, 2007. — С. 60.

<sup>4</sup> См.: Там же. С. 37, 43.

<sup>5</sup> Митрофанова, А. В. Загадки и разгадки теократии / А. В. Митрофанова // Политические исследования = Полис. — 2009. — № 5. — С. 177.

для религиозных лидеров и «светских» политиков: или религиозная идеология представляет собой своеобразную «демагогическую ширму» в борьбе за государственную власть, осуществляемую различными светскими социальными группами, или борьба за власть служит средством для реализации собственно религиозных целей.

Поэтому, считает она, «если именно религиозные цели не являются приоритетными для данного политического движения, мы не можем обозначить это движение как „религиозное“»<sup>1</sup>.

В свою очередь, несколько отличную, но по существу близкую позицию занимает Е. Н. Салыгин, отмечая, что таких признаков теократии, как господство духовенства (священников), выполнение церковной иерархией важнейших государственных функций, недостаточно для выявления ее специфики. На его взгляд, церковная иерархия и класс священников не обязательный признак теократии. Он отсутствует, например, в суннитской и хариджитской ветвях ислама, то же самое можно сказать о конфуцианской цивилизации.

Кроме этого, по мнению Е. Н. Салыгина, если в качестве одного из главных признаков теократии принимать признак принадлежности верховной государственной власти высшему церковному иерарху (главе церкви), то страны, где монарх является одновременно и главой церкви, а это, например, Швеция, Норвегия, Дания и Великобритания, должны считаться теократическими государствами<sup>2</sup>.

Поэтому исследователь предлагает в качестве «родового» такой признак теократии, как «верховенство религиозных норм», которые «пронизывают» общество и на которых строится и мораль, и право, и политика, и педагогика, и искусство, и семейные отношения, и соответственно деятельность основных социальных и государственных институтов.

«Весь комплекс институтов и организаций, выполняющих в теократии политические функции, — подчеркивает автор, — пропитан религиозным духом. Религиозная идеология здесь буквально пронизывает всю иерархию управленческих и неформальных межличностных отношений, заполняя все поры бытия. Она монополизирует суд, образование, проникает в общественно-политическую и частную жизнь»<sup>3</sup>. При этом ряд постулатов вероучения, «которые, казалось бы, по своей природе носят сугубо религиозный ха-

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Салыгин, Е. Н. Теократическое государство / Е. Н. Салыгин. — М. : Центр конституционных исследований Моск. науч. фонда, 1999. — С. 11.

<sup>3</sup> Там же. С. 11.

рактар, приобретают в теократии политическую окраску, укрепляя ткань религиозно-политических отношений»<sup>1</sup>.

Но и в данном случае остается неясной «политическая сущность» теократического «проекта», т. е. определение тех его «фродовых» и «видовых» характеристик, которые бы, во-первых, четко и однозначно демаркировали бы его «религиозную специфику» (его «божественные денотаты»), принципиальное отличие от «светских» проектов и которые, во-вторых, позволили бы точно так же обнаружить то «общее», что объединяет его с другими типами и видами предлагаемых политических «конструкций».

Еще одним из важных аргументов, подтверждающих реальное существование проблемы религиозных (богословских) денотатов теократии как формы государства и теократического проекта как «политической религии» или «политической идеологии», может служить ситуация, сложившаяся в политологии и теории государства и права.

В рамках этих дисциплин теократию относят или к разновидности а) монархии, или б) республиканской формы правления, или предлагают конституировать теократию как некую в) «третью», помимо указанных, форму государства в единстве составляющих ее элементов — в специфической теократической форме правления, теократическом политическом режиме, теократической форме государственного устройства.

И наконец, стоит обратиться к анализу отношения к государству, которое демонстрируют богословие и церковь.

«Интервал», в котором существует это отношение, образуют позиции, в которых богословие и церковь или нейтральны к форме государства, политического режима и подобному, или даже враждебны самой «идее государства».

Это может быть подтверждено обращением к положениям, сформулированным в таких мировых религиях, как ислам и христианство.

Так, во многочисленной исламоведческой литературе главной целью ислама, позиционируемой в качестве политического проекта, заявляется создание «всемирного исламского халифата» как образования, призванного объединить всю мусульманскую общину (умму).

Условием вступления в нее и принадлежности к ней является безусловное подчинение исламским нормам-предписаниям, соеди-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 16—17.

няющим в себе нравственные и правовые требования, соответствующие исламским принципам справедливости, проистекающим из сущности Аллаха и приобретающим форму шариатского *права*, следование которым есть императивный «священный долг» мусульманина.

При этом богословское толкование нравственно-правовых норм, действительно изложенных в исламских «священных текстах», вполне индифферентно к тем или иным собственно политическим «предпочтениям».

Халифат не обладает ясно выраженными признаками, позволяющими найти его место в системе существующей классификации форм государственного устройства. Об этом говорят и сами «духовные лидеры» ислама<sup>1</sup>, и ученые, занимающиеся его исследованием. «...Мусульманское право, — отмечает Л. Р. Сюкияйнен, анализируя доктрину халифата, — знает очень немного норм Корана и сунны, регламентирующих властные отношения. Эти источники не содержат конкретных предписаний, регламентирующих организацию и деятельность мусульманского государства или определяющих его сущность. В них прямо не говорится... ни о монархии, ни о республике, ни о демократии, ни о деспотии, ни о теократии»<sup>2</sup>.

Халифат — это «духовное единение» всех мусульман. Оно ставит их религиозную идентификацию в границах уммы выше государственной идентификации, а нравственно-правовые нормы ислама — выше религиозных предписаний других религий и выше светского права тех государств, в которых проживают мусульмане.

То же самое демонстрирует христианство, которое точно так же, как и ислам, вполне амбивалентно по отношению к той или иной форме государства.

Свидетельством этому служит как современная история, когда христианская церковь в лице своих богословов и священнослужителей может симпатизировать прямо противоположным политиче-

---

<sup>1</sup> «Ислам, — писал Аятолла Хомейни, — объявляет монархию и наследование власти неверными и необоснованными. Пророк призывал разрушить монархические формы правления... Истинным монархом является только Аллах, и Он не нуждается в партнерстве» (Аль-Хомейни, Р. М. Исламское правление / аятолла Рухолла Мусави Аль-Хомейни. — Алматы : Атамұра, 1993. — С. 21).

<sup>2</sup> Сюкияйнен, Л. Р. Концепция мусульманского государства: доктрина и реальность / Л. Р. Сюкияйнен // Критика буржуазных политических и правовых концепций : материалы теоретического семинара по проблемам зарубежных стран / редкол.: Егоров С. А., Чиркин В. Е., Юдин Ю. А. (отв. ред.). — М. : Изд-во ИГиП АН СССР, 1984. — С. 97.

ским проектам — как «левым» (что наиболее ярко представлено в Латинской Америке), так и «правым», «зеленым» и прочим, — так и история более ранняя.

В последнем случае можно сослаться на мнение такого выдающегося философа и богослова Средневековья, как Августин Блаженный, согласно которому основная функция церкви заключается в том, чтобы связывать в единый, соответствующий «божественному плану» порядок «воли» граждан не только в рамках теократии, привычно и традиционно ассоциируемой с монархической или единоличной формой правления, но и при республиканском политическом режиме<sup>1</sup>.

Главное — не допустить разномыслия, которое опасно для народа и государства: «Народ составляет одно государство, для которого разномыслие в высшей степени опасно. А что такое разномыслие, как не отсутствие единомыслия?»<sup>2</sup>

В целом же христианство весьма критически относится не только к политическим проектам, но и к самому государству как «демоническому созданию».

«Питающий всю апокалипсическую литературу гнев, направленный против конкретной вавилонской и римской государственности, — отмечал Н. Н. Алексеев, — выливался в крайние формы отрицания государства как такового: государство в Апокалипсисе Иоанна выступает уже как чисто „сатанинское учреждение, живой Антихрист и центр безбожия“; пророк Даниил в своей критике объединяет все языческие государства в некую единую систему и череду антихристовых образований, связанных друг с другом „общей судьбой и проклятием“, и в этой перспективе весь исторический путь становления и развития государственности начинает представляться путем непрерывной метафизической борьбы зла с добром путем отпадения от Бога. Человеческая история земных государств, таким образом, казалась уже ничем иным, как только одним из эпизодов демонической борьбы с Богом»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Блаженный, Августин. О бессмертии души / Августин Блаженный. — М.: АСТ, 2004. — С. 174. Указанный социально-политический аспект взглядов Августина Блаженного исследован в работах К. Барта, Н. Герье, И. А. Исаева и др. См.: Барт, К. Оправдание и право / К. Барт. — М.: Библейско-богословский ин-т св. ап. Андрея (ББИ), 2006; Герье, Н. Блаженный Августин / Н. Герье. — М.: Эксмо, 2003. — (Сер.: Властители дум); Исаев, И. А. Топос и номос: пространства право-порядков / И. А. Исаев. — М.: Норма, 2011.

<sup>2</sup> Блаженный, Августин. О бессмертии души. — М.: АСТ, 2004. — С. 192.

<sup>3</sup> См.: Алексеев, Н. Н. Идея «земного града» в христианском вероучении / Н. Н. Алексеев // Путь. — 1926. — № 5. — С. 22 (цит. по: Исаев И. А. Указ. соч. С. 368).

Еще одной причиной, по которой в религии не может быть своего политического проекта, является то, что политика — это сфера мирского, сфера повседневности и человеческой «суе́ты», куда «божественное» не может «спуститься» с пьедестала Абсолюта, погрузиться в «трясину профанного», что происходит в случае активного вмешательства церкви в мирские дела.

В случае такого вмешательства богословие и церковь должны не только предложить и обосновать собственный сакральный (как «снятое» единство собственно «божественного» и «мирского»), причем не только политический, но и экономический, правовой, эстетический, педагогический и другие проекты, но и нести ответственность за удачи и неудачи в этой «профанной» деятельности, что в конечном итоге может привести к признанию своей некомпетентности и в перспективе — некомпетентности самого Творца.

Это со всей отчетливостью показали еретические учения и движения как протест против «обмирщения» церкви, занятия ею политической и экономической деятельностью.

Религия с этой точки зрения не создает какой-то конкретный «свой» специфический политический проект, а сакрализует сам *принцип* «божественности» политической власти, что включает в себе известная апостольская максима: «Нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены» (ап. Павел, «Послание к римлянам», 13:1), причем «мирская» политическая власть рассматривается как необходимое, неизбежное, но временное образование.

«Церковь, — подчеркивает И. А. Исаев, — признает, что люди нуждаются в том, чтобы обязательно иметь для себя „царей“, то есть находиться в рамках защищенного властью и авторитетом внешнего и относительного правопорядка, однако же идеальным образом для христианского мировоззрения всегда остается вечное Царствие Божие и вечная справедливость божественной благодати»<sup>1</sup>.

Поэтому с религиозных позиций все варианты «политического», которые возникают в многообразии мирского, — это варианты проявления единого абсолютного «божественного» принципа-закона власти, который, в свою очередь, является выражением божественного устройства «всего сущего».

Тем не менее, говоря об отсутствии в религии какого-либо «своего» политического проекта<sup>2</sup>, нельзя не отметить и то, что она,

---

<sup>1</sup> Исаев И. А. Топос и номос. С. 370.

<sup>2</sup> Одним из вариантов разрешения сложностей, возникающих при поиске и обосновании топологических и генеалогических «корней» теократии и теократического

имея своей главной целью спасение, не может не стремиться к контролю за процессами, происходящими в «мирском», ведущими к выполнению этой цели или, наоборот, по ее мнению, «отвращающими» от «пути истинного».

И попытки этого контроля не могут не привести религию к продолжению своей экспансии, начатой «приватизацией» морали, посредством включения в этот процесс *правовой сферы*, что некоторым образом компенсирует ограниченность непосредственного участия религии в политике.

И точно так же, как в первом («моральном») случае, правовые нормы, ценности, требования и подобное редуцируются и апологизируются как модусы Творца, который выступает не только в качестве верховного, единственного, «конечного» нравственного авторитета, но и абсолютного Законодателя<sup>1</sup>.

Поэтому монархия может быть определена как такая форма организации государственной власти, когда она сама и ее решения, реализуемые посредством соответствующих законов и иных нормативно-правовых актов, обретают свой легальный и легитимный

---

проекта в «священных текстах» и их богословских толкованиях, является введение и использование понятия «религиозной политической культуры». Так, С. Хантингтон, связывая политические режимы с доктринальными и структурными аспектами той или иной религии, выделяет два основных типа политических религиозных культур: 1) «завершенные», отличающиеся религиозно-мировоззренческой позицией, согласно которой «промежуточные» и «конечные» цели в жизни человека тесно взаимосвязаны; 2) «инструментальные» политические культуры, в которых значительно присутствие сектора нормативных религиозных традиций, согласно которым промежуточные цели в жизнедеятельности человека обособлены и независимы от конечных целей так, что не оказывают влияния на любое конкретное действие субъекта. Если первые (католицизм, мусульманство, конфуцианство) менее восприимчивы к демократическим ценностям (демократическому политическому режиму), то вторые (протестантизм, индуизм, синтоизм и т. д.) более «открыты демократии». Примерно в том же духе рассуждают израильские политологи М. Шамир и Дж. Шамир, которые пришли к выводу о том, что демократия «имманентна» иудаизму. Более подробно эти позиции изложены в статье Т. Мусиенко (Мусиенко, Т. Демократические и религиозные ценности: проблемы конфликтности и нетолерантности / Т. Мусиенко // Религия и гражданское общество: проблема толерантности : материалы круглого стола (16 нояб. 2002 г.). — Спб. : С.-Петерб. филос. о-во, 2003. — С. 27—36).

<sup>1</sup> Грех — это «намеренное нарушение воли Бога, отступление от заповедей и закона Божия. Грех есть беззаконие» (Пивоваров Д. А. Указ. соч. С. 140). Достаточно по этому поводу высказался в одном из своих интервью Н. Михалков, процитировав высказывание историка Д. П. Кончаловского: «В государстве, где утрачены понятия греха и стыда, порядок может поддерживаться только полицейским режимом и насилием» (Михалков, Н. Разные уровни лжи / Н. Михалков // Русский репортер. — 2010. — № 15).

характер лишь на основе тех принципов, которые заключены в «священных текстах» и «идеях», которым дается *богословско-правовое* толкование.

Теократический проект — это проект, предусматривающий установление, изменение, сохранение *меры соответствия законов государства принципам, выражающим абсолютность «божественного» устройства всего сущего в применении к природе права как проявлению Божественной воли.*

Отсюда, во-первых, следует, что указанный проект — не «калька» исключительно со «священных текстов» и их богословских толкований, и его топология лежит также и в «мирской» сфере «светского» права, что позволяет идентифицировать его как *религиозную форму правовых проектов.*

Во-вторых, это означает, что генеалогия указанного проекта может быть адекватно понята только исходя из представления о нем как целенаправленном процессе взаимного «снятия», «увязки», адаптации, с одной стороны, интерпретированных богословием «божественных» норм как содержащих правовые требования к верующим, с другой — системы «светского» права, представленного нормами: а) «обычного», «традиционного» права<sup>1</sup> и б) собственно государственного права.

---

<sup>1</sup> Представляющего собой совокупность критериев нормативно-правовой оценки поведения индивидов и групп с точки зрения исторически сложившихся обычаев и традиций и «народной» юридической практики, предшествующих религиозному праву и зачастую не только не соответствующих, но и в определенном отношении противостоящих им. Что касается его отношений с государственным правом, то они прошли длительный путь развития — от государственного «эпизодического» нормотворчества как юридического санкционирования обычаев и судебной практики (в основном территориальной) к нормотворчеству как систематическому процессу выработки единых государственных законов — системы законодательства. Из этого вовсе не следует, что «обычное право» перестало участвовать в процессе правотворчества и правового регулирования. Необходимость использования его норм проявляется в учете в первую очередь национально-территориальной специфики «обычного права» при государственной правотворческой и правоприменительной деятельности. Кроме этого, государство использует и целый ряд других форм санкционирования норм «обычного права», а в литературе по теории государства и права обычаи, наряду с нормативно-правовым актом и прецедентом, анализируются как один из важных источников (форм) права — см. подробнее: Супатаев, М. А. Правовой обычай как источник права в развивающихся странах / М. А. Супатаев // Источники права. — М., 1985; Историческое и логическое в познании государства и права / А. И. Королев, Д. И. Луковская, П. С. Явич и др. ; под ред. А. И. Королева. — Л. : Изд-во Ленингр. ун-та, 1988; Селюков, Ф. Т. Обычное право: основные понятия, структуры, функции, методы изучения / Ф. Т. Селюков. — М., 1991; Теория государства и права.

Тем самым алгоритм целенаправленного создания данного проекта воспроизводит логику процесса сакрализации *как религиозной формы абсолютизации мерного единства религиозных и «светских» правовых норм.*

При этом из признания «мерности» теократического проекта уже в этом, «первом приближении» следует, что государственное право, так же как и обычное право, в принципе не могут совпадать с религиозно-правовыми нормами не только по своей генеалогии и топологии, но и по сфере своего применения, очерченной не только кругом верующих определенной конфессии, но связанной с регуляцией поведения определенной (например, территориально-этнической) группы или граждан государства вне зависимости от наличия или отсутствия у них религиозных воззрений и убеждений<sup>1</sup>.

Обычное (традиционное) и государственное право, в отличие от права религиозного, носят территориальный, а не персональный характер.

Всё это порождает «напряжение», возникающее в «месте встречи» норм «божественного права» и норм права «светского».

Здесь, во-первых, понятны стремления богословия и церкви представлять «светское право» как «вторичное» по отношению к праву «божественному», когда приоритетной функцией государства и права является «распространение и охрана светской властью божественных норм»<sup>2</sup> как возведенных в закон религиозно-правовых предписаний<sup>3</sup>, когда «исполнение религиозных императивов провозглашается *гражданским* (курсив наш. — Л. Л.) долгом»<sup>4</sup>, а лояльное (правомерное, законопослушное) поведение — одним из важнейших путей обретения милости Божьей и средства спасения.

Во-вторых, «божественно-светская» мерность права в теократии приводит к возникновению «напряженности» в процессе сакрализации этой мерности, и эта напряженность в принципе не может быть полностью разрешена исключительно богословием, различного рода теологическими дискуссиями, пропагандой своей концепции генеалогии и топологии права или простым «волевым» усилием церкви.

---

<sup>1</sup> Мы разделяем мнение А. В. Митрофановой., отрицающей возможность существования государства, основанного «на религиозных принципах напрямую», но признающей такую возможность для «маленьких сообществ» типа общин, коммун, да и то «на недолгий срок» (см: Митрофанова А. В. Загадки и разгадки теократии. С. 176).

<sup>2</sup> Салыгин Е. Н. Указ. соч. С. 16.

<sup>3</sup> См.: Яблоков, И. Н. Религиоведение : учеб. пособие и учеб. словарь-минимум по религиоведению / И. Н. Яблоков. — М. : Гардарики, 2000. — С. 227.

<sup>4</sup> Салыгин Е. Н. Указ. соч. С. 16.

Не «спускаясь» в «трясину мирского», относясь к государству как к «демоническому» и временному «созданию», религия и богословие, решая задачи сакрализации теократического проекта, тем не менее не могут обеспечить свою экспансию в правовую сферу: 1) не применяя религиозную форму *идеологического алгоритма* как системы целенаправленных последовательных «шагов» по адаптации, редукции, дихотомии, апологетике и др. общечеловеческой сущности норм права, интерпретированных богословием в качестве проявлений «первичности» божественной воли, «абсолютности» правовых модусов Творца; 2) не обеспечивая легитимность и легальность полученных результатов, которые кодифицируются и применяются в качестве правовых норм теократического государства, т. е. норм государственного («светского») права, обязательного для всех граждан, что предполагает в теократии создание и функционирование специального полномочного официального *государственного органа и соответствующих правовых процедур*.

Наличие этих условий, на наш взгляд, является важнейшим критерием отличия теократии от собственно «светского государства».

Отсюда следует, что теократический проект — это не столько проект религиозный, который имеет своей целью посмертное вхождение в Царство Божие, которое по сути своей является априорно заданным. Это «полная», «совершенная» изначальная «данность», в отличие от проекта теократического, который с этой точки зрения представляет собой разновидность «мирских» проектов, где в качестве одной, но *не единственной*, основы (источника) норм права выступают религиозные нормы.

Классическим примером подобного является такая общепризнанная теократия, как Иран<sup>1</sup>. Согласно нормам судопроизводства, принятым в этой стране, судья должен стремиться выносить решения в рамках кодифицированного (государственного) права. В том случае, если соответствующая норма закона отсутствует, то решение принимается на основе авторитетных источников мусульманского права (Корана, сунны, иджмы), включая в особых случаях использование норм «обычного», традиционного права — адаты<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Официальное название Ирана — Исламская Республика Иран. Его гимн, в частности, содержит следующие слова: «Вверх над горизонтом возшло Солнце с Востока, Свет в глазах Верующих в истину. Месяц Бахман — сияние нашей Веры. Твое послание, о Имам, о Независимости и Свободе отпечатано в наших душах».

<sup>2</sup> См.: Ислам : энцикл. слов. — М. : Главная ред. восточной литературы. — М., 1991. — С. 13.

Кроме того, после революции 1979 г. в Иране был учрежден Совет по охране Конституции, задачей которого является рассмотрение законов, принятых парламентом (меджлисом), с точки зрения их соответствия конституционным и исламским (религиозным) принципам.

В состав Совета входят шесть исламских богословов-правоведов и шесть «светских» юристов, представляющих основные отрасли права.

При этом если первые отбираются, т. е. назначаются, духовным и государственным лидером («рахбаром»), то вторые представляются Высоким советом правосудия и окончательно утверждаются меджлисом. Срок действия полномочий Совета по охране Конституции составляет шесть лет, причем половина его состава обновляется через три года (по жребию)<sup>1</sup>.

В то же время, помимо богословских интерпретаций права, предназначенных для формирования и реализации теократического проекта, основой которых является поиск и обоснование «истинной» природы и «единственности» правовых норм, заключенных в «священных текстах», постановлениях вселенских или поместных соборов и сочинениях «отцов церкви», что имеет место не только в христианстве, но и в других религиях<sup>2</sup>, существует и собственно «светский» (секулярный) проект и соответственно «светская» интерпретация права<sup>3</sup>. В ней генеалогия, топология и абсолютность права в качестве регулятора общественной деятельности связываются, во-первых, с соответствием его общечеловеческим ценностям, общественному благу, задачам обеспечения целостно-

---

<sup>1</sup> См.: Правовые системы мира : энцикл. справочник / отв. ред. А. Я. Сухарев. — М. : Инфра-М-Норма, 2001. — С. 251—259.

<sup>2</sup> В свою очередь, в исламе это Коран и сборники хадисов, в иудаизме — Священное Писание, Талмуд и толковательные труды иудейских богословов (галаха и хагада), в которых излагается понимание моральных и юридических норм еврейского народа.

<sup>3</sup> Которая основывается на идеях секуляризма, исходящего из принципа нейтрального отношения к вопросам религиозной веры, правил поведения верующих, деятельности церкви и иных религиозных объединений, если они не нарушают действующего «светского» законодательства и норм общественной морали. Объектом же собственно *религиозного права* признается сфера, включающая нормирование религиозных прав и обязанностей верующих, «внутренней» деятельности религиозных объединений, а также каноническое (церковное) право, касающееся проблем устройства религиозных институтов, включая процедурные правила порядка смены священнослужителей, канонов совершения таинств, религиозных санкций, управления церковным имуществом и т. д.

сти общества, и тогда абсолютизации подвергаются нормы, возникающие из исторического «профанного» практического опыта и находящие свое выражение и закрепление в правовых обычаях и традициях, а затем в «писаном праве», во-вторых, с нормами, «вырастающими» и находящими свое обоснование в правовых теориях, возникающих посредством развития *научного знания о сущности, содержании, структуре, многообразии источников, функций, форм права* и выступающих, как и традиционное право, в форме нормативных систем.

При этом в механизме богословской и светской интерпретации права обнаруживается как общее, так и существенные различия.

Общее заключается в том, что и научная теория, и религия, не смотря на особенности в понимании онтологии права (источники права), использовании «своих» методов познания (эпистемологии права), понимания его ценности (аксиологии права), имеют своей базовой основой разные варианты ответа на важнейшие *философско-мировоззренческие* вопросы — о том, как устроен мир, в чем заключается природа («родовая сущность») человека, смысл его жизни и истории, «набор» и иерархия «фундаментальных ценностей», представления об основных детерминантах индивидуальной и общественной деятельности и т. д.

При этом придание сакрального статуса предлагаемым вариантам как в религиозном, так и в светском «форматах», т. е. их абсолютизация в качестве единственно истинных, является не только «игрой ума», но и преследует практические цели — «перевода» своих правовых нормативно-теоретических «конструктов» (правовых толкований «священных текстов», положений «традиционного права, юридических теорий, концепций, доктрин и т. д.) в форму смысложизненных императивов правового долженствования.

В свою очередь, существенные отличия в процессе сакрализации права демонстрируют содержание и форма, с которыми вступают в данный процесс богословские и светские интерпретации права.

Первые представляют собой систему взглядов на устройство мира, способы познания, истинную «природу человека» и общечеловеческие смысложизненные ценности как соответствующие фундаментальной и абсолютной религиозной ценности — ценности спасения, что конституирует существование религии в форме *религиозной идеологии*, задачей которой становится транзит от завершенного «снятия» общечеловеческого к процессу адаптации, интерпретации, редукции, дихотомии, апологии уже светских норм

права как вторичных по отношению к божественным (и «приватизированным» ими общечеловеческим ценностям) и, соответственно, формирование *религиозной формы правовой идеологии*, которая, следуя логике попыток введения в научный оборот понятия «политическая религия», будучи «посредником» между религией и правом, может быть представлена как *«правовая религия»*.

В последнем случае это понятие имеет даже больше позитивных аргументов в пользу своего существования, чем «политическая религия». По крайней мере, в самих «священных текстах» и их богословских толкованиях присутствуют некоторые правовые идеи, согласно которым «истинно правовым» является государство, принципы устройства которого соответствуют принципам «божественного права»<sup>1</sup>.

Второй же, собственно светский вариант наделения права статусом единственного и абсолютного регулятора общественных (государственных) отношений основан на иной, отличной от религиозной, философско-мировоззренческой парадигме, согласно которой генеалогия и топология права лежит в сфере «мирского», осуществляется по тому же самому алгоритму, как создание (сохранение) мерного единства норм традиционного и «теоретического права» как соответствующих общечеловеческим ценностям, что означает сакрализацию права (совокупности нормативно-правовых систем и возникающих в их «пространстве» различных типов правовопонимания<sup>2</sup>) и практического правоприменения в виде кодифи-

---

<sup>1</sup> Что, если продолжить анализ средневековой философии, предложил Фома Аквинский, предприняв попытку обоснования и апологетики религиозной формы «снятия» с одной стороны «божественного», с другой — «светского» права и сакрализации возникающего в результате этого «снятия» мерного их единства при приоритетном значении права «божественного», что послужило одной из основ естественно-правовых концепций права. См.: Нерсесянц, В. С. Философия права : учеб. для вузов / В. С. Нерсесянц. — М. : Норма, 2004. — С. 438—443. Предназначение же права, по Аквинату, — «объединять граждан» под сенью таких справедливых государственных законов, «которые проистекают из ценностей христианства» (см.: Федорова, М. Классическая политическая философия / М. Федорова. — М. : Весь мир, 2001. — С. 55—62).

<sup>2</sup> Что демонстрирует нам философия права, согласно которой типы правовопонимания, помимо религиозной трактовки источников (форм) права, в особенности характерной для естественно-правовых концепций, включают в себя и школы позитивного и реалистического права, возникающие а) из традиционного «профанного» права посредством «перевода» правовых обычаев и традиций в форму «писаного права» и б) нормативно-правовых систем, основанных на правовых теориях. См.: Ерпов, Ю. Г. Философия права : учеб. пособие / Ю. Г. Ерпов. — Екатеринбург : Изд-во Урал. акад. гос. службы, 2011. — С. 22—51; Марченко, М. Н. Философия

цированных законов государства в форме *правовой идеологии* в ее светском варианте.

Таким образом, мы не разделяем предпринимаемых попыток в рамках «новой эпистемологии», опирающейся на не менее «новое» понимание содержания и функций религии в изменившемся «историческом контексте», обосновать введение и использование понятия «политическая религия» для отождествления, пусть и в «метафорическом» смысле, понятий «религия» и «идеология».

Из этого вовсе не следует, что они никак не связаны друг с другом.

Так, если религия используется в политических целях, главными из которых являются борьба за государственную власть (ее захват или сохранение), и эта борьба получает религиозно-правовое обоснование своей легальности и легитимности, то мы имеем дело с *религиозной формой* политической и тесно связанной с ней правовой идеологии.

В свою очередь, если мы говорим об использовании политических и правовых ресурсов для достижения собственно религиозных целей, позиционируемых в качестве «конечных», «фундаментальных», что предполагает сакрализацию того в мирском, что соответствуем им по пути в царство Божие, то речь должна идти о *политической (правовой) форме религиозной идеологии*.

Тем не менее религия и идеология не совпадают ни по своей генеалогии и топологии, ни по содержанию, ни по выполняемым ими функциям и преследуемым целям.

Во-первых, если рассматривать их различие в принятом в литературе «формате», закрепляющем за идеологией исключительно политическое содержание и функции, в религии нет своего проекта, который бы мог быть идентифицирован в качестве политического. Предпринимаемые же попытки «связать» такой «проект» с религией, «вывести» его из нее и придать ему сакрально-императивный характер, наделить его приметами «абсолютности» являются ни чем иным, как попыткой придания религии функций политической идеологии или политической идеологии — функций религии, что, как мы считаем, является предметом политической конъюнктуры и политической ангажированности<sup>1</sup>.

---

права : курс лекций : учеб. пособие : в 2 т. / М. Н. Марченко [и др.]. — М. : Проспект, 2013. — Т. 1. — С. 91—107.

<sup>1</sup> Что, на наш взгляд, пытается сделать русская религиозная философия, рассматривая проект «политического и социального спасения человечества» как мирскую

Во-вторых, говоря о взаимоотношениях между идеологией и религией, нельзя не отметить той своеобразной «аберрации», которая присутствует при рассмотрении этой проблемы и касается особенностей анализа тоталитарных идеологий. Они действительно имеют много общего с религией, сходны с ней своим «духом» и «пафосом», опираются на «священные тексты», используют ритуалы, имитирующие религиозные (молитвы и песнопения, периодическое чтение «партийных текстов», поклонение «святым местам», шествия и демонстрации — «крестные ходы»), создают и применяют особую атрибутику, язык, символы, жесты, эстетику и т. д.

Но если это касается практики тоталитарных обществ и соответствующей им структуры политических институтов, главной особенностью которых было подчинение государства интересам единственной политической партии, как это имело место в фашизме, национал-социализме и в коммунистической идеологии, провозглашавших культ вождя, избранного народа, класса, то вряд ли возможно и правильно экстраполировать указанную особенность на все остальные политические идеологии — либерализм, консерватизм, демократический социализм, анархизм, экологизм, феминизм и т. д.

Кроме того, если речь идет о ритуальности<sup>1</sup> как одном из свойств, сближающих «политику» и «религию», то политика «в принципе ритуальна, состоит из последовательности обязательных символических действий, событий и демонстраций... Ритуал служит эстетизации политики, приданию ей известной одухотворенности и определенного стиля»<sup>2</sup>.

---

форму религиозного проекта спасения, противопоставления «соборности» идеям большевизма. Хотя это не входит в предмет нашего анализа, отметим тем не менее, что «российский» вариант коммунизма не так далек от идеи «всеединства», как представляется. См.: Кара-Мурза, С. Г. Россия и Запад: парадигмы цивилизации / С. Г. Кара-Мурза. — 2-е изд. — М.: Академический проект : Культура, 2013. — С. 38—58; Митрофанова, А. В. «Политическое православие» и проблема религиозности / А. В. Митрофанова // Философия и общество. — 2006. — № 1 (42). — С. 78—95.

<sup>1</sup> В политологическом энциклопедическом словаре под ритуалом понимается «порядок политических действий (проведение собраний, заседаний, встреч и т. д.), обязательных актов (порядок деловых и торжественных приемов, занятия должностных постов, вручения наград, присвоения званий и т. п.)» (Политология : энцикл. словарь / общ. ред. и сост.: Ю. И. Аверьянов. — М.: Изд-во Моск. коммерч. ун-та, 1993. — С. 297).

<sup>2</sup> Там же. При этом «эстетизации» и «пафосности» подвержены и мораль, и право, и экономическая деятельность. Достаточно привести пример того, с каким пафосом анонсировались у нас различного рода проекты — от Олимпиады в Сочи до высадки на Марс в 2030 г. Строить проекты на 30—50 лет вперед — это тоже определенный «стиль».

В-третьих, рассматривая отличия религии от идеологии, мы видим их и в целях, которые преследуют эти нормативные системы.

Если целью религии является спасение, достижение которого выводит человека за пределы «посюстороннего» и «профанного» мира, за границы Истории и Природы, то целью идеологии в ее религиозной форме является процесс подготовки к этому «выходу» путем поиска, обоснования, взаимной интерпретации, адаптации, редукции собственно «религиозного» и «профанного», установления и сохранения их «мерного единства», т. е. такого «режима» функционирования и развития «профанного», который бы соответствовал спасению.

При этом сама трансцендентная идея спасения «заземляется», оно делается «доступным», «притягательным», ценным, смысло-жизненным, «относительно достижимым» не только в «потусторонней» перспективе, но и в перспективе «посюсторонней».

Из этого следует, что параметры «должного» существования и поведения могут задаваться не только религиозной идеологией, но и такими феноменами культуры, как обычаи, традиции и, наконец, *наука*.

О соотношении идеологии и науки — следующая глава.

## ГЛАВА V. НАУКА И ИДЕОЛОГИЯ: ПРОТИВОСТОЯНИЕ ИЛИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ?

История взаимоотношений науки и идеологии может быть представлена в виде некоторой последовательности этапов в понимании последней: 1) как формы знания и метода познания, тождественных науке; 2) «заблуждения», «иллюзии», «фантастическое отражения мира», абсолютно противостоящего «умозрительному» знанию и абстрактному методу его получения — истинному (научному) знанию и его методологии; 3) особой формы знания с признанием коррелятивных связей науки и идеологии, согласно чему идеология и наука имеют общее в своей генеалогии, топологии, функциях, представляя собой различающиеся *формы знания* как единства истины и заблуждения, где мерой этого единства является функциональная ценность в репрезентации и реализации «общего блага».

Первый этап становления и развития отношений между наукой и идеологией охватывает достаточно длительный период, который принято связывать с деятельностью философов французского Просвещения<sup>1</sup>.

Их концепция идеологии развертывалась в трех основных взаимосвязанных аспектах — собственно философском, научном и социально-практическом.

Что касается первого из них, то он представлял собой попытку решения перманентной проблемы, выдвинутой уже в Античности, разрабатываемой в Средневековье и в Новое время, получившей свое четкое оформление в рамках философии И. Канта в виде дилеммы понимания сущности человека и главных детерминант его деятельности<sup>2</sup>. И. Кант считал, что человек может быть рассмотрен

---

<sup>1</sup> См. гл. I данной работы (с. 12).

<sup>2</sup> См. подробнее: Антипов, Г. А. Проблемы методологии исследования общества как целостной системы / Г. А. Антипов, А. Н. Кочергин. — М.: Наука, 1988. — С. 26—27.

1) как «естественное существо», часть «объективной реальности» (природы), и тогда нам придется абстрагироваться от его сознания и свободы воли, или 2) как носитель духовного начала — в этом случае человек не может быть рассмотрен как природный феномен, подобный всем другим вещам в природе»<sup>1</sup>, что ставит под сомнение научность такого анализа как неспособного «ассимилировать человеческое сознание и свободу»<sup>2</sup>.

Поскольку речь идет о дилемме, постольку ее успешное решение представляется лишь двумя путями: 1) нужно феномен — сознательную деятельность людей, наделенных свободой воли, — элиминировать (вынести «за рамки», исключить) из исторического процесса, представить этот процесс и его детерминанты как объективную реальность, т. е. рассматривать человека и общество по аналогии с природой, в рамках натуралистической парадигмы; 2) представить человека, а с ним и общество, в качестве носителей духовного начала, что предполагает: а) «вынесение» детерминант исторического процесса за его «границы», в мир «божественного» или «мирового разума», как вариант — представление истории как «инобытия», формы, стадии развития «абсолютной идеи»; б) рассмотрение исторического процесса как результата «духовной деятельности» всех людей («общественных идей», «общественного разума», «духовной культуры и т. д.) и (или) отдельных «просвещенных» личностей.

Точно так же «научный» аспект, который интересовал просветителей, выражал перманентный характер проблемы получения истинного научно-теоретического социального знания, которое позволяло бы сформулировать действительно «точные» законы и закономерности функционирования и развития общества. По их мнению, «алгебра» социальной действительности, построенная на принципах «алгебры природы», сделала бы реальной возможность целенаправленного научного управления историей.

Эта задача всегда привлекала самое пристальное внимание, свидетельством чему является вся история обществознания.

В свою очередь, с точки зрения практических (политических) задач, просветительская концепция идеологии может быть «развернута» как единство следующих основных элементов (положений): 1) противоречивая «двойственность» человека связана с тем,

---

<sup>1</sup> См.: Кант, И. Соч. : в 6 т. / И. Кант. — М. : Мысль, 1964. — Т. 2. — С. 480—481.

<sup>2</sup> Антипов Г. А., Кочергин А. Н. Указ. соч. С. 27.

что он не видит «истинных целей» своего развития, того, что его индивидуальные потребности имеют своим источником универсальные, общие для всех, «естественные» потребности и желания, для чего и необходимо «просвещение»; 2) гармоничное совпадение «естественного» и «социального» обеспечивается идеологией, которая на рациональной научной основе оценивает истинность идей, отвергая ложные, не соответствующие «естественным» человеческим, присущим всем людям, «общим» смыслам и ценностям Счастья, Справедливости, Любви, Безопасности, Порядка и т. д.<sup>1</sup>. Эти последние, как «родовые», изначально априорные и одновременно «конечные», «предельные», являются «горизонтом» для индивида и общества, определяя содержание соответствующего им нормативного («должного») социально-политического проекта.

Тем самым просветители позиционируют себя как группу теоретиков и практиков, противостоящую феодальной аристократии, феодальному обществу (государству) и концепциям, теориям, оправдывающим и закрепляющим «старое состояние». Для просветителей особым объектом критики была «религиозная химера», проектирующая «светлое будущее» лишь в «ином мире». Используя достижения «науки об идеях» (идеологии), как считали просветители, можно практически реализовать «линию» общественного прогресса.

«...Концепция „идеологии“, — отмечает Й. Ларрейн, анализируя взгляды французских просветителей, — возникла, во-первых, как наука об идеях, где проглядывалась глубокая вера в разум, и, во-вторых, как орудие критики для использования в борьбе против старого режима... вера в то, что правда (истина) могла быть достигнута с помощью разума и науки... предоставляла Просвещению основание критиковать иррациональные, метафизические и религиозные идеи. Идеология как наука несла в себе... оптимизм и веру в прогресс, разум и образование... веру в освобождение человечества»<sup>2</sup>.

Рассматривая генеалогию и топологию идеологии, нельзя пройти мимо вопроса об исторических рамках ее возникновения,

---

<sup>1</sup> См.: McLellan, D. Ideology / David McLellan. — 2nd ed. — Univ. of Minnesota Pr., 1995. — P. 5.

<sup>2</sup> Larrain, J. Ideology and Cultural Identity. Modernity and The Third World Presense / J. Larrain. — Cambridge Polity Pr., 1994. — P. 9 (цит. по: Тузиков, А. Р. Западная теория идеологии: от критики «ложного сознания» к анализу дискурса массмедиа : моногр. / А. Р. Тузиков. — М. : Соц.-гуманит. знания, 2002. — С. 109—110).

т. е. о наличии или отсутствии каузальной связи идеологии с «классической наукой».

Положительный ответ на него представлен, в частности, в работе С. Кара-Мурзы «Идеология и мать ее наука». «Вместе с наукой, — пишет он, — как ее „сестра“ и как продукт буржуазного общества, возникла *идеология*. Она быстро стала паразитировать на науке... Наука заняла место, ранее принадлежавшее божественному откровению или разуму»<sup>1</sup>, «заменила церковь как высший авторитет, легитимирующий, освящающий и политический строй, и общественный порядок»<sup>2</sup>.

Из этого следует, что в «добуржуазный» период не было никаких социальных (этических, экономических, политических, педагогических и т. д.) «идей», теорий, концепций, ставящих своей целью изменение (сохранение) режима «работы» того или иного общества (государства) и предлагающих свой «проект» изменения (сохранения) этого режима.

Но если исходить из принятой в философии науки модели генезиса последней, предложенной В. С. Степиным, то уже на стадии, непосредственно «прилегающей» к преднауке, а именно в мифах, особенно на этапе Логоса как результата их систематизации и рационализации создаются и внедряются стойкие культурные модели, которые обеспечивают нормативное регулирование поведения индивидов и групп и имеют прямое отношение к власти.

Последняя использует мифы в качестве духовного ресурса повышения степени эффективности своей реализации, а в ситуации борьбы за власть с противостоящими индивидами и группами конкретные мифы наделяются статусом единственного выразителя полезности той или иной ценности и соответствующих регулятивов (ритуалы, обряды, обычаи и т. д.), позиционируемых в качестве блага для всех или подавляющего большинства членов «традиционного» («раннего») общества<sup>3</sup>.

Тем самым значимость мифа определяется степенью его практической функциональности, способности в данных условиях, в данном

---

<sup>1</sup> Кара-Мурза, С. Г. Идеология и мать ее наука / С. Г. Кара-Мурза. — М. : Алгоритм, 2002. — С. 6. — (Сер.: Тропы практического разума).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> В то же время С. Г. Кара-Мурза определенным образом противоречит сам себе, утверждая, что изменения в обществе требуют идеологического обоснования, для чего идеологи «обращаются к науке, как в донаучный период обращались к жрецам и философам» (Кара-Мурза С. Г. Указ. соч. С. 20).

интервале человеческой истории более или менее эффективно формировать, транслировать, сохранять потребные ценностные ориентиры («проекты») организации индивидуальной и общественной жизни как императивно-должные, что и является важнейшей чертой идеологии.

С этой точки зрения она, рассматриваемая в «технологическом» аспекте, представляет собой алгоритм обоснования истинности как практической полезности конкретного мифа в соотношении его с другими мифами и его адаптации, апологетики, наделения статусом «общей» ценности как в «данных», «текущих» обстоятельствах, так и в перспективе. А поскольку мифологическая парадигма является, по сути дела, единственной в индивидуальном и общественном сознании «раннего» общества, постольку и целью и результатом применения такого рода технологии выступает идеология в форме мифа, что служит основанием для попытки отождествления мифологии (а затем философии<sup>1</sup>) и идеологии<sup>2</sup>.

То же самое можно сказать и о философии.

Она также формирует определенную картину мира, включая антропологическую проблематику («родовая сущность человека»), представления о смыслах человеческого существования, критериях оценки общества (государства) как справедливого (несправедливого), соответствующего (несоответствующего, враждебного) «человеческой природе».

Поэтому любая социальная теория всегда покоится на определенных философских (мировоззренческих) основаниях, всегда предполагает определенную методологию познания как перехода от собственно философских представлений об устройстве мира, «природы человека», общества, возможностях их познания и т. д. к конкретно-философским, объектом и предметом которых является определенная грань (законы и закономерности) мира, человека, общества (философия политики, философия права, философия семьи, философия культуры и т. д.) в социальных теориях.

---

<sup>1</sup> См., например: Капустин, Б. Г. Что такое «политическая философия»? / Б. Г. Капустин // Полис. — 1997. — № 1. — С. 147—151.

<sup>2</sup> См. подробнее: Гуревич, П. С. Социальная мифология / П. С. Гуревич. — М.: Мысль, 1983; Зубко, Г. В. Миф: взгляд на мироздание / Г. В. Зубко. — М.: Унив. книга, 2008; Кольев, А. Н. Политическая мифология: реализация социального опыта / А. Н. Кольев. — М.: Логос, 2003; Кравченко, И. И. Политическая мифология: вечность и современность / И. И. Кравченко // Вопросы философии. — 1999. — № 1; Фишман, Л. Г. Политический миф и идеология: «опасное сближение»? / Л. Г. Фишман // Полис. — 2006. — № 4; Щербаков, А. Е. Место мифа в политической идеологии / А. Е. Щербаков // Полис. — 2003. — № 4.

Исторически философия в своих разнообразных формах существования всегда служит основанием для этих теорий а) в содержательном, б) методологическом, в) ценностно-нормативном плане.

Из этого следует, что никакая социальная концепция не может не обладать «проективным» характером, а это при определенных условиях приводит к возникновению идеологии<sup>1</sup> *как системы взглядов, идей (концепций, программ), возникающих на основе конкретно-исторической социальной теории, в которых абсолютизируются (сакрализируются) интересы, ценности, смыслы определенной социальной группы (института) в качестве «предельных», «конечных» (общечеловеческих), дается представление об «идеальном» проекте устройства будущего общества (государства), об императивной необходимости его практической реализации, о путях, средствах этой реализации.*

Именно в зависимости от «первоначальных» умозрительных представлений или в форме «поздней» (рационализированной) мифологии, или в форме «ранней философии» и возникает феномен «предпосылочного» знания как предварительного допущения-гипотезы определенной «картины» мира (космос, человек, общество), причин его возникновения и целей существования, возможностей, способов (средств) достижения «истинного» знания, которое всегда включает в свой контекст ценностно-нормативные компоненты, содержащие интересы, предпочтения, установки и прочее, сформировавшиеся у субъекта познания под воздействием нравственного, философского, религиозного, эстетического и других форм ценностного сознания и социокультурных факторов в целом<sup>2</sup>.

То, что идеология не является исключительно следствием появления «классической науки», мы наблюдаем и в ее отношениях с религией и религиозной парадигмой, на основе и в рамках которой: 1) формируется и существует вполне системная «картина» устройства природы, общества и понимания «сущности человека», их конечных и «предельных» детерминант; 2) указываются способы познания божественного замысла и экзистенциального смысла «всего сущего»; 3) посредством интерпретации «священных идей» «развертывается» совокупность императивных нормативных требований как модусов Бога, имеющих конечной целью регулирование поведения индивидов и общества в целом.

---

<sup>1</sup> Подробно об этом речь шла в гл. II данной работы.

<sup>2</sup> См.: Микешина, Л. А. Ценностные предпосылки в структуре научного познания / Л. А. Микешина. — М. : Прометей, 1990. — С. 39.

Более того, в период становления классической науки, когда, по словам В. С. Степина, «наряду с эмпирическими правилами и зависимостями (которые знала и преднаука) формируется особый тип знания — теория, позволяющая получить эмпирические зависимости как следствия из теоретических постулатов»<sup>1</sup>, попытки познания и формулирования законов и закономерностей общественной жизни имели своим теоретико-методологическим основанием религиозную онтологию, гносеологию и аксиологию, где мера «истинности», т. е. «богоугодности» того или иного предлагаемого социального проекта как проекта нормативного, определялась степенью его соответствия «священным идеям» («текстам») и их интерпретациям.

Многообразие же последних обуславливало различие в оценках процессов, происходящих в обществе, их причин, направленности, перспектив и т. д., что и служило основой формирования противостоящих друг другу видов нормативных проектов как различных типов и видов идеологий в их религиозной форме<sup>2</sup>.

Еще одно обстоятельство, на которое стоит обратить внимание, заключается в том, что если «естественный сегмент» науки, как отвечающий наиболее насущным потребностям развития буржуазного общества (с которым С. Кара-Мурза и связывает возникновение идеологии) в практических знаниях, действительно подвергся реформации в относительно «сжатые» исторические сроки, то сегмент «социальный», в силу произведенной ранее «приватизации» религиозной идеологией системы общечеловеческих ценностей, которым был придан сакральный статус модусов Творца, как и ценностям политическим, правовым, эстетическим, педагогическим и прочим, еще относительно долго оставался в религиозном «лоне».

В качестве примера можно привести взгляды Ф. Бэкона, чья деятельность как раз относится к периоду становления «классического» типа научного знания. В его работах дается резкая критика умозрительного, догматического, апологетического характера предшествующей методологии познания и обосновывается необходимость создания «настоящей философии», которая должна «исходить из самой действительности». «Ведь именно та философия, — утверждает он, — является настоящей, которая самым тщательным и верным образом передает слова самого мира и сама

---

<sup>1</sup> Степин, В. С. Теоретическое знание / В. С. Степин. — М.: Прогресс-Традиция, 2000. — С. 58.

<sup>2</sup> Более подробно об этом говорилось в предыдущей главе.

как бы написана под его диктовку; она есть не что иное, как его подобие и отражение, она ничего не прибавляет от себя, но только повторяет произнесенное им»<sup>1</sup>.

В свою очередь, результаты познания не являются для Ф. Бэкона самоценными, но имеют своей целью их практическое применение. Оно, чтобы быть эффективным, должно основываться на «истинном методе» познания, свободном от «глубочайших заблуждений» — «идолов», влияние которых «заражает и извращает все восприятия интеллекта»<sup>2</sup>.

Разделяя же «идолы» на 1) «врожденные», которые «присущи природе самого разума» и 2) «приобретенные («идолы театра или теорий»), Ф. Бэкон считает, что причиной возникновения и существования последних являются «мнения или учения философов»<sup>3</sup>.

Не менее интересно и его отношение к религии.

Ей дается высокая оценка и как реально действующего феномена социальной жизни, выполняющего функцию связи людей в обществе<sup>4</sup>, и как средства понимания и оценки процессов, происходящих в нем.

Именно из этого и исходит Ф. Бэкон в своей концепции «двух истин», суть которой заключается в попытке формального разграничения функций религии и науки, веры и разума. Выступая за четкое разделение сфер их приложения, Ф. Бэкон настаивал на том, что смешение религии и науки как отождествление «божественного и человеческого» приводит к возникновению как «фантастической философии», так и «еретической религии»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Бэкон, Ф. Соч. : в 2 т. / Ф. Бэкон. — М. : Мысль, 1971. — Т. 1. — С. 198.

<sup>2</sup> Там же. С. 322.

<sup>3</sup> Его критическое отношение к предшествующей, античной философии можно проиллюстрировать следующим высказыванием: «Какая форма исследований и открытий была у древних, — об этом и сами они заявляют и это видно из самой внешности их писаний. Она состояла лишь в том, — пишет он, — чтобы от каких-либо примеров и частных (прибавив обычные понятия и, быть может, некоторую часть общепринятых суждений, более всего пришедшихся по вкусу) воспарить к наиболее общим заключениям или к основам наук», а из них уже выводить частные положения. А когда «выдвигались и проводились новые примеры и частности, противоречащие их мнениям, они их искусно подчиняли своей системе посредством тонких различий или нового разъяснения своих правил или же, наконец, попросту отводили посредством исключений. Причины же тех частных вещей, которые им не противоречили, они упорно и трудолюбиво приводили в соответствие со своими началами... и эта склонность воспарять к наиболее общему погубила все» (Бэкон Ф. Указ. соч. Т. 1. С. 188).

<sup>4</sup> См.: Там же. Т. 2. С. 355.

<sup>5</sup> Бэкон, Ф. Новый органон / Ф. Бэкон. — Л. : Соцэкгиз, 1935. — С. 131.

Отсюда следует, что задачей науки у него оказывается исключительно *познание законов природы* и возможностей ее преобразования на основе полученных опытных знаний, в то время как познание и оценка «должных» норм общественной жизни не может опираться на рационально выведенный нравственный закон. Это — прерогатива религиозного взгляда на мир, результат «религиозной санкции» на обоснование морали, о чем говорит бэконовская классификация наук, в которой важнейшая часть этики — учение о нравственном идеале и учение о воспитании души — относится к сфере религиозной (теологической) проблематики<sup>1</sup>.

Бэконовская концепция «двух истин» — это концепция, содержащая в себе нормативное требование «нейтральности» процесса эмпирического познания на основе метода индукции, когда оценке могут быть подвергнуты лишь его результаты с точки зрения их пользы для «общего блага».

И наконец, отметим, что определенные возражения вызывает и понимание С. Г. Кара-Мурзой генеалогии социально-политических «идей», проектов, концепций, теорий, когда они выступают в качестве результатов, по сути «прямой» экстраполяции истинных утверждений, полученных в естествознании.

В качестве примера приводится «механистическое мировоззрение» И. Ньютона и его последователей, которое, будучи «приложено» к обществу, породило «идеи о „естественном“ (природном) характере конституции, что должна ограничить власть монарха („ведь Солнце подчиняется закону гравитации“)»<sup>2</sup>.

Во-первых, если речь идет о ньютоновской «небесной механике», то в качестве «паразита», который использовал в своих целях достижения естествознания, скорее может считаться не идеология в ее политической форме, а религиозная идеология.

Это связано с тем, что И. Ньютон, будучи глубоко верующим человеком, рассматривал изучение природы и истории как два пути познания Бога<sup>3</sup>, а само мироздание и его гармонию, выраженную в законах, — как созданное по плану всемогущего и вечного Творца.

Во-вторых, существует и другая альтернативная точка зрения, согласно которой целый ряд моральных, политических, правовых

---

<sup>1</sup> См.: Бэкон, Ф. Соч. : в 2 т. / Ф. Бэкон. — М. : Мысль, 1972. — Т. 2. — С. 406, 423, 432.

<sup>2</sup> Кара-Мурза С. Г. Указ. соч. С. 7.

<sup>3</sup> См.: Дмитриев, И. С. Религиозные искания Исаака Ньютона / И. С. Дмитриев // Вопросы философии. — 1991. — № 6.

идей (проектов) вполне могут быть основаны на религиозных представлениях.

«Доктрина разделения властей (автором которой считается Ш. Л. Монтескье. — *Л. Л.*), — пишет Д. В. Пивоваров, — имеет библейские корни и насчитывает более трех тысяч лет. В книге Исход (18:21) говорится, что тесть Моисея посоветовал отобрать „людей способных, боящихся Бога, людей правдивых, ненавидящих корысть“. Моисей последовал этому совету, установил иерархическую структуру для решения споров и назначил постоянных судей. Затем отдельно от судей он назначил священнослужителей и от имени бога провозгласил десять заповедей, а также утвердил множество *правовых норм* (курсив наш. — *Л. Л.*)... В законодательстве Ветхого Завета, датированного XV—XVI вв. до н. э., были демократические понятия справедливости и равного правосудия, что отличало его от кодекса Хаммурапи... Правовые нормы Ветхого Завета можно рассматривать как первую в истории Декларацию прав человека. *Библейская концепция разделения властей* (курсив наш. — *Л. Л.*) была остро актуализирована в Европе в XVIII столетии»<sup>1</sup>.

Таким образом, становление классической науки означало попытку выхода из того методологического кризиса, который представлял собой результат конфликта между потребностями общества в научных знаниях («естественной философии») и той религиозной парадигмы и защищающей ее религиозной идеологии, которые «консервировали» разрешение этого конфликта.

«...Во все века, — писал Ф. Бэкон, — естественная философия встречала докучливого и тягостного противника, а именно суеверие и слепое неумеренное религиозное рвение»<sup>2</sup>.

Не менее остро встал вопрос и о «новой» методологии научного познания законов общества, которая не может быть ни результатом экстраполяции богословской эпистемологии, ни результатом «прямого» применения методов естественных наук. «...Если бы, — обращал на это внимание позже Т. Гоббс, — причины человеческих поступков были известны с той же достоверностью, с какой по-

---

<sup>1</sup> Пивоваров, Д. В. Философия религии : учеб. пособие / Д. В. Пивоваров. — М. : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2006. — С. 196—197.

<sup>2</sup> Бэкон, Ф. Новый Органон / Ф. Бэкон. — Л. : Соцэкгиз, 1935. — С. 158 (цит. по: Мотрошилова, Н. В. Познание и общество (из истории философии XVII—XVIII веков) / Н. В. Мотрошилова. — М. : Мысль, 1969. — С. 47).

знаются соотношения величин в геометрических фигурах, то честолюбие и алчность... оказались бы бессильны»<sup>1</sup>.

Отсюда проистекает неудачность попытки элиминировать из исторического процесса субъективность на основе натуралистической парадигмы, а это проявилось в том, что просветители оказались на позициях идеализма<sup>2</sup>, утверждая, «что в природе человека превалирует сила страстей, а не разума» и что стоит только понять «идеальные» мотивы, руководящие действиями людей, изменить их иерархию в сознании человека, «разбудить» и сформировать «разум», наполнив его «новым» («естественным») содержанием, как общество (государство) получит шанс к радикальной трансформации. Поэтому единственным средством такого целенаправленного радикального изменения является не менее радикальная трансформация сознания путем «правильного воспитания», принятия «добродетельных» законов «добродетельными законодателями»<sup>3</sup>, которые сами должны быть «просвещены» и «воспитаны».

Таким образом, обществознание в его «просветительском формате» искало предельные и «конечные» источники идеальных побудительных сил «не в самой истории; напротив, она привносила их туда извне, из философской идеологии»<sup>4</sup>.

И хотя попытка опоры на авторитет зоологии в качестве научной основы теории идеологии предпринималась, она показала, что сама эта теория создавалась скорее «параллельно» естествознанию, чем прямо проистекала из него и его методологии, продолжая оставаться (как и мифология, философия и религия) в эпистемологических границах аксиологического дискурса как еще одна конкретно-историческая разновидность нормативной теории.

Следующий этап развития теории идеологии, в рамках которо-

---

<sup>1</sup> Гоббс, Т. Избр. произв. : в 2 т. / Т. Гоббс. — М. : Мысль, 1963. — Т. 1. — С. 281.

<sup>2</sup> О чем писал Ф. Энгельс, отмечая, что «в исторической области старый материализм изменяет самому себе, считая действующие там (в обществе. — Л. Л.) идеальные побудительные силы последними причинами событий, вместо того чтобы исследовать, что за ними кроется, каковы побудительные силы этих побудительных сил. Непоследовательность заключается не в том, что признается существование идеальных побудительных сил, а в том, что останавливаются на них, не идут дальше, к их движущим причинам» (Маркс, К. Соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс. — Изд. 2-е. — Т. 21. — С. 307).

<sup>3</sup> См.: Смит, Р. История гуманитарных наук / Р. Смит. — М. : Изд. дом ГУВШЭ, 2008. — С. 165—166.

<sup>4</sup> Маркс, К. Соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс. — Изд. 2-е. — Т. 21. — С. 307.

го идеология абсолютно противопоставляется науке, связывается, как мы уже отмечали ранее, с именами и теоретической деятельностью К. Маркса и Ф. Энгельса.

Здесь принципиальными оказываются ответы на два вопроса, касающихся: 1) рассмотрения топологии идеологии, а именно проблемы а) ее тождества с марксизмом, как научной теорией, получающей статус «марксистской идеологии»; б) понимания абсолютного несовпадения, противоположности и противостояния идеологии и научного знания, рассматриваемого в его гуманитарном «сегменте»; 2) анализа генеалогии научной теории и идеологии: а) как совпадающих по генезису, закономерностям развития, средствам и способам «оформления»; б) абсолютно отличающихся по указанным параметрам друг от друга.

Существует две основные альтернативные оценки степени значимости марксистского вклада в теорию идеологии.

В первой, «нейтрально-отрицательной», обращается внимание на основные *научные* достижения марксизма и тем самым ставится по меньшей степени под вопрос его идеологический статус, а если он и признается, то это считается «заслугой» эпигонов К. Маркса и Ф. Энгельса. «В действительности, — отмечают в своей работе «Великие идеи/Великие схемы» П. Шумахер, Д. Киель, Т. Хейльке, — самым резким критиком капитализма и представительной демократии был Карл Маркс (1818—1883), который... доказывал, что наука об идеологии была ошибочной тратой времени. Человеческое существование не зависит напрямую ни от каких особых, значительных идей. Наоборот, оно определяется экономическими факторами, определяющими социальные и классовые отношения... Среди своих последователей Маркс особо отмечен тем, что он является основателем науки политической экономии, а не защитником идеологии. Эта наука анализирует недостатки капиталистических экономик и жульническую природу либеральных демократий. Она вскрыла „законы истории“, показав, как экономические изменения определяют изменения в человеческом поведении, обществе и политике, и обосновала теорию революционного преобразования наследства демократического капитализма в коммунистическое общество. В то время как Маркс отрицал, что он создал идеологию, содержащую проект будущего устройства общества, его идеи приняли форму определенной системы политических

убеждений и ценностей, которые могут быть охарактеризованы как идеология марксизма»<sup>1</sup>.

В свою очередь, в «позитивном» варианте утверждается, что понятие «идеология» претерпело трансформацию, в ходе которой произошел переход от определения ее как науки (де Траси и его последователи) к «ложному», «иллюзорному» и прочему сознанию у К. Маркса и Ф. Энгельса в силу некоей «исторической случайности», связанной с деятельностью Наполеона, выступившего с критикой членов Института, т. е. группы французских философов, получившей название «идеологов», которые и занимались формированием науки об идеях (идеологии) и предлагали свои «воспитательные проекты».<sup>2</sup> По его мнению, «идеологи» занимались созданием «хитроумных доктрин», отвлеченным абстрактным теоретизированием, созданием несбыточных иллюзий, не имевших никакого отношения к практическим задачам формирования нового «национального мировоззрения». «Такое (презрительное. — Л. Л.) отношение Наполеона к идеологам, — писал в своей работе «Идеология. Противоположность марксистско-ленинской и буржуазных концепций» М. В. Яковлев, — сыграло определенную роль в истолковании самого термина „идеология“. В лексикон XIX в. этот термин вошел в негативном значении. Слову „идеология“ придавали специфический смысл, понимая под ним абстрактное доктринерство, непрактичность, мечтание, чуждые действительности. Именно такое употребление понятия „идеология“ было во время К. Маркса и Ф. Энгельса общепринятым, таковым оно выступает в буржуазной философии»<sup>3</sup>.

Поэтому, в соответствии с предложенным объяснением, за понятием «идеология» необходимо закрепить (точнее — восстано-

---

<sup>1</sup> Schumaker, P. D. *Great Ideas/Great Schemes. Political Ideologies in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries* / P. D. Schumacker, D. C. Kiel, T. Heilke. — The McGraw-Hill Companies Inc, 1996. — P. 14—15.

<sup>2</sup> См.: Кара-Мурза С. Г. Указ. соч. С. 8.

<sup>3</sup> Яковлев, М. В. *Идеология. Противоположность марксистско-ленинской и буржуазных концепций* / М. В. Яковлев. — М.: Мысль, 1979. — С. 52. Данное объяснение как одно из возможных встречается и в западной литературе. См., напр: McLellan, D. *Ideology* / D. McLellan. — Minneapolis: Univ. of Minnesota Pr., 1995. — P. 5; Eagleton, T. *Ideology. An Introduction*. — P. 68. Имеется и близкая указанной позиции точка зрения, согласно которой К. Маркс, читая «Элементы идеологии» де Траси, ограничился лишь той частью этого труда, в которой излагались экономические проблемы, и экстраполировал свою негативную оценку экономических взглядов автора как «вульгарного экономиста» на теорию идеологии де Траси в целом — см.: Kennedy, E. *A Philosopher in the Age of Revolution: Destutt de Tracy and the Origins of 'Ideology'* / E. Kennedy. — Philadelphia, 1978. — P. 151, 189.

вить) первоначальное «нейтрально-позитивное» содержание как теории, которая в марксизме получает статус научной, когда «исторический материализм рассматривает социально-экономическую обусловленность духовной жизни общества как главную, определяющую закономерность идеологического процесса»<sup>1</sup>.

В этом случае вступает в действие определенный апологетический алгоритм, основные шаги которого выделяет В. В. Скоробогатский в своей работе «По ту сторону марксизма». «Во-первых, — пишет он, — утверждается, что Маркс впервые исследовал механизм возникновения и функционирования идеологии, разработал ее научную теорию, установив производность идей от экономического базиса общества. Это в общем и целом не вызывает сомнений. Затем происходит операция с терминами: *научная* теория идеологии превращается в теорию *научной* идеологии. Решающий аргумент при этом — указание на становящийся характер революционной идеологии пролетариата, когда на первых порах ни форма новой идеологии, ни терминологическое „облачение“ (Маркс не пользовался термином „идеология“ для обозначения своих взглядов) не соответствует ее действительному содержанию. В-третьих, указывают на роль идеологии в материализации идей, в социальной организации действий пролетариата. В-четвертых, показывается универсальный характер идеологии, пронизывающий все стороны жизни общества... В-пятых... отрицание идеологического статуса марксизма означает подрыв его основ, отвечает идеологии и практике антикоммунизма, разрывает преемственную связь марксизма и ленинизма, открыто заявившего о своем идеологическом характере»<sup>2</sup>.

Результатом действия указанного алгоритма является утверждение о нейтральном статусе идеологии как по отношению к социальной наукам, так и к «ложным» социальным теориям, из чего следует, что задача марксизма заключалась в создании подлинно «научной идеологии» (тождественной «позитивной» социальной науке) в отличие от предшествующих теорий, концепций как идеологий «ненаучных».

Но что писали по этому поводу сами К. Маркс и Ф. Энгельс, анализируя отношения идеологии и науки?

Во-первых, демаркация эпистемологических границ, отделяющих их друг от друга, производится ими по линии противоположности научной и идеологической методологии познания.

---

<sup>1</sup> См.: Яковлев М. В. Указ соч. С. 12.

<sup>2</sup> Скоробогатский В. В. Указ. соч. С. 42—43.

Согласно этой демаркации в основе идеологии лежит спекулятивно-умозрительный метод познания. Его главным содержанием является *априоризм*, когда «свойства какого-либо предмета познаются не из него самого, а путем логического выведения их из понятия. Сначала из предмета делают себе понятие предмета, затем переворачивают все вверх ногами и превращают это понятие в мерку для самого предмета. Теперь уже не понятие должно сообразоваться с предметом, а предмет должен сообразоваться с понятием. Таким образом, философия действительности оказывается „чистой идеологией“, выведением действительности из представления о ней»<sup>1</sup>, а «философия истории, права, религии и т. д. состояла в том, что место действительной связи, которую следует обнаружить в событиях, занимала связь, измышленная философами»<sup>2</sup>.

С этих позиций критикуется система Гегеля, представляющая весь мир как диалектико-исторический процесс (что К. Маркс и Ф. Энгельс ставили в заслугу Гегелю) развертывания абсолютной идеи, взгляды французских просветителей, «антропология» Л. Фейербаха, в основу которой было положено возведенное в ранг универсального и «последнего» принципа «понятия человека» как узла коммуникации, диалога «Я и Ты», «единства человека с человеком»<sup>3</sup>, «математический метод» Е. Дюринга и т. д.

То же самое говорит марксизм по поводу различного рода нормативных концепций, в основе которых лежат представления о неких «родовых» и «вечных ценностях», априорно присущих человеческой природе, которые проявляются «вовне» посредством норм должностования и соответствующих «проектов», которые и необходимо реализовать.

При этом в качестве исторически конкретных «внешних оболочек» (форм существования) такого рода нормативных систем выступают мораль, мифология, религия, утопии, разнообразные теории, в которых всё происходящее в обществе рассматривается с точки зрения априорных ценностей априорного блага, изначально «встроенного» в природу человека и в историю. Все они противоположны науке и научной методологии, и рано или поздно такая

---

<sup>1</sup> См.: Маркс, К. Соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс. — Изд. 2-е. — Т. 20. — С. 97.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Указ. соч. Т. 21. С. 305.

<sup>3</sup> См.: Фейербах, Л. Избр. филос. произв. : в 2 т. / Л. Фейербах. — М. : Гос. изд-во полит. литературы, 1955. — Т. 1. — С. 203—204.

«нормативная эпистемология» приводит к не менее «нормативной онтологии», к идеализму<sup>1</sup>.

Из этого следует, что принципы достижения «социальной истины»<sup>2</sup>, логика познавательных процедур и оформления полученных результатов в форме системы знаний о законах и закономерностях функционирования и развития общества должны соответствовать принципам и логике организации любого научного «позитивного» знания как знания 1) категориального, выражающего в абстрактной форме объективную логику реальных процессов<sup>3</sup>, 2) свободного от нормативных (мораль, религия, искусство, философия и т. д.) оценок, покоящегося на «трех китах» — научном методе, истории и статистике.

Одним из хрестоматийных примеров реализации такого подхода к научному знанию является предисловие К. Маркса «К критике политической экономии».

В нем в рамках диалектического метода, который, как писал в своей рецензии на эту работу Ф. Энгельс, «становится единственно правильной формой развития мысли»<sup>4</sup>, находят свое категориальное выражение («производительные силы», «производственные отношения», «базис», «надстройка», «общественная формация» и т. д.) основные закономерности «действительных», «эмпирических» процессов, происходящих в истории общества.

Вот как оценила известный исследователь экономических теорий С. Назар ту задачу, которую ставил перед собой К. Маркс при написании данной работы: «Начиная заниматься экономикой в 1844 году, Маркс не собирался показывать, что жизнь при капита-

---

<sup>1</sup> «У немецкого идеализма, — писали в «Немецкой идеологии» К. Маркс и Ф. Энгельс, — нет никакого специфического отличия по сравнению с идеологией всех остальных народов. Эта последняя также считает, что идеи господствуют над миром, идеи и понятия она считает определяющими принципами, определенные мысли — таинством материального мира, которое доступно лишь философам» (Маркс К., Энгельс Ф. Указ. соч. Т. 3. С. 12).

<sup>2</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Указ. соч. Т. 1. С. 380.

<sup>3</sup> Суть соотношения исторического и логического очень точно выразил Ф. Энгельс: «С чего начинается история, с того же должен начинаться и ход мыслей, и его дальнейшее движение будет представлять собой не что иное, как отражение исторического процесса в абстрактной и теоретически последовательной форме; отражение исправленное, но исправленное соответственно законам, которые дает сам действительный исторический процесс, причем каждый момент может рассматриваться в той точке его развития, где процесс достигает полной зрелости, своей классической формы» (Маркс К., Энгельс Ф. Указ. соч. Т. 13. С. 497).

<sup>4</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Указ. соч. Т. 13. С. 497.

лизме ужасна... В его планы не входило обличать капитализм с точки зрения морали, и особенно морали христианской... Основной целью его труда было „математически точное“ доказательство того, что система частной собственности и свободной конкуренции не может работать и поэтому „должна произойти революция“. Он хотел раскрыть „закон движения современного общества“. При этом он планировал представить труды Смита, Мальтуса, Риккардо и Милля как ложную религию, подобно тому, как радикальные немецкие богословы доказывали, что библейские тексты являются подделкой и фальсификацией»<sup>1</sup>.

То же самое следует сказать и о «Капитале», в котором в категориальной форме («товар», «обмен», «деньги», «стоимость», «прибавочная стоимость» и т. д.) К. Маркс представляет «действительную» объективную логику функционирования и развития буржуазного общества, целенаправленно абстрагируясь от «идеологических наслосений», нормативных, в первую очередь моральных, оценок<sup>2</sup>.

Это не значит, что К. Маркс и Ф. Энгельс не придавали никакого значения нормативным (моральным, религиозным, педагогическим, философским, эстетическим и т. д.) идеям и абсолютно отрицали их значение как детерминант функционирования и развития общества, регулятивов деятельности индивидов и групп.

Речь идет о том, что эти идеи не могут быть признаны в качестве 1) теоретико-методологических оснований научного решения «дилеммы человека» и «истории», так как сами определяются объективным развитием экономических отношений, чему К. Марксом и Ф. Энгельсом уделялось большое внимание в целом ряде работ<sup>3</sup>, и, что особенно важно, 2) *средств изменения* общества, «рецептов» такого изменения, в которых смысл и цель преобразований кодифицируется как достижение некоего абстрактного «общего блага» и апологизируются «свои» (единственные и истинные) средства этого достижения. Именно идеологии «искажают» научные представления о действительных детерминантах общественного процесса, представляя нормативные систематизированные

---

<sup>1</sup> Назар, С. Путь к великой цели: история одной экономической идеи / С. Назар. — М. : АСТ, 2013. — С. 64—65.

<sup>2</sup> См.: Хайлбронер, Р. Л. Философы от мира сего / Роберт Л. Хайлбронер. — М. : Изд-во КоЛибри, 2008. — С. 196.

<sup>3</sup> См., напр.: Маркс, К. Соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс. — Изд. 2-е. — Т. 1. — С. 561; Там же. Т. 2. С. 473; Там же. Т. 3. С. 24—25, 30, 36—37 и т. д.

идеи (теории) как «самостоятельные сущности», в то время как они являются порождением и отражением процесса материальной практической деятельности людей.

Еще одним, тесно связанным с априоризмом и вытекающем из него признаком идеологии, согласно марксизму, является *догматизм*. Он проявляется в попытках абсолютизации конкретных теоретико-методологических алгоритмов познания в качестве единственно научных на «все времена» для «всех народов» и полученных результатов как «вечных» и «последних» истин.

Догматическому «идеологическому» методу познания К. Маркс и Ф. Энгельс противопоставляют «научный» диалектический метод.

Именно он является основополагающим способом и средством организации марксистской «положительной науки» об обществе. Одним из центральных в рамках раскрытия его принципиальных отличий от идеологической догматики явился вопрос об исторической обусловленности содержания категорий.

Они, по К. Марксу, не являются выражением идей чистого разума, «определенностями понятия». В действительном мышлении они представляют собой лишь «теоретическое выражение, абстракции общественных отношений производства». Но так как эти отношения изменчивы в ходе исторически развивающейся практики людей, то и категории столь же преходящи и изменчивы: «Они представляют собой *исторические и преходящие продукты*»<sup>1</sup>. Неизменна, *абсолютна только связь*, соответствие (более или менее полное, точное) конкретно-историческому уровню, ступени развития общественной деятельности людей — научное познание «не разыскивает в каждой эпохе какую-нибудь категорию, а остается все время на *почве* действительной истории»<sup>2</sup>.

Абсолютной несовместимости и противоположности догматизма и одновременно релятивизма — материалистической диалектики — в марксизме придается статус важнейшего, «родового» признака, отличающего научную теорию К. Маркса и Ф. Энгельса от «идеологических построений» как догматиков, так и различного рода «релятивистов».

Классическим в этом отношении является высказывание Ф. Энгельса в его работе «Людвиг Фейербах и конец немецкой

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Указ. соч. Т. 4. С. 133.

<sup>2</sup> Там же. Т. 3. С. 37.

классической философии». «Эта диалектическая философия, — пишет он, — разрушает все представления об окончательной абсолютной истине и о соответствующих ей абсолютных состояниях человечества... Для диалектической философии нет ничего раз навсегда установленного, безусловного, святого. На всем и во всем видит она печать неизбежного падения, и ничто не может устоять перед ней, кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения, бесконечного восхождения от низшего к высшему. Она сама является лишь простым отражением этого процесса в мыслящем мозгу. У нее, правда, есть и консервативная сторона: *каждая данная ступень развития познания и общественных отношений оправдывается ею для своего времени и своих условий, но не больше* (курсив наш. — Л. Л.). Консерватизм этого способа понимания относителен, его революционный характер абсолютен — вот единственное абсолютное, признаваемое диалектической философией»<sup>1</sup>.

Еще об одном признаке догматизма уже после смерти К. Маркса Ф. Энгельс говорит в письме В. Зомбарту, столкнувшись с попытками идеологизации марксизма, абсолютизации его в качестве некоей «единой», «абсолютной», «неизменной» схемы «будущего». «Все миропонимание Маркса, — пишет он, — это не доктрина, а метод. Оно дает не готовые догмы, а отправные пункты для дальнейшего исследования и метод *для этого исследования*»<sup>2</sup>. Поэтому дискуссии о способе распределения при социализме, — это не то, чем должны заниматься марксисты. Сам этот способ не есть раз навсегда установленный и неизменный. Марксистская теория выясняет не детали будущего устройства общества, а старается «*найти общую тенденцию* дальнейшего развития»<sup>3</sup> — подчеркивает Ф. Энгельс.

Представляется, что сказанное выше по поводу марксизма позволяет утверждать, что в *эпистемологическом* аспекте он идентифицирует себя в качестве социальной *науки*, противостоящей нормативным «морализаторским» теориям и выдвигаемым этими теориями конкретным «схемам», «проектам» будущего. Их ненаучность (идеологичность) заключается: 1) в умозрительной методологии, оперирующей оторванными от действительности априорно-абстрактными понятиями «человек», «общество», «прогресс», «общее благо» и т. д.; 2) связанном с этим идеализме в решении

---

<sup>1</sup> Там же. Т. 21. С. 276.

<sup>2</sup> Там же. Т. 39. С. 352.

<sup>3</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Указ. соч. Т. 37. С. 371.

проблемы дилеммы человека, когда идея «общего блага», как идея нравственная, разворачивается в систему дихотомичных понятий «добро — зло», «справедливость — несправедливость», «свобода — рабство», «освобождение — порабощение» и других, задающих, во-первых, мировоззренческий и собственно теоретико-методологический формат (схему-конструкт) анализа общества и проекта его «должного» устройства и, во-вторых, выполняющих роль критерия оценки меры его «человечности»; 3) в догматизме; 4) несоответствии эмпирических зависимостей постулатам предлагаемой теории как следствий из этих постулатов.

Однако негативная оценка эпистемологических возможностей идеологии, данная марксизмом, не так однозначна — противопоставление ее научному знанию и научной методологии не является абсолютным.

Диалектический характер познавательного процесса, что особо подчеркивали К. Маркс и Ф. Энгельс, заключается в том, что теории, в которых в категориальной форме «воспроизводится действительность», не могут в силу изменений, происходящих в этой действительности, выражать абсолютную и «окончательную» истину. Поэтому теории могут быть «зрелыми» (научными) и «незрелыми», «смесью истинного и иллюзорного»<sup>1</sup>; «политическая иллюзия» может быть далека или «наиболее близка к действительности»<sup>2</sup>.

Соответственно, степень научности (истинности) или «идеологичности» (умозрительности, абстрактности, априоризма и догматизма) теории проявляется в формах существования знания — в утопиях, «доктринах», «концепциях» — как *знания конкретно-исторического*, мера истинности которого связывается марксизмом с мерой соответствия его «более или менее развитой фазе действительного движения»<sup>3</sup>.

Даже религия, как «*теоретическое* (курсив наш. — Л. Л.) выражение извращенной реальности»<sup>4</sup>, может в определенной степени, в строго очерченных исторических границах и обстоятельствах, в форме религиозных ересей и движений, выражать противоположные реальные (экономические) интересы, в отличие от такой идеологии, как, например, буржуазная политическая экономия с ее

---

<sup>1</sup> См.: Там же. Т. 4. С. 455—456.

<sup>2</sup> Там же. Т. 3. С. 38.

<sup>3</sup> Там же. Т. 4. С. 319.

<sup>4</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Указ. соч. Т. 27. С. 370.

учением «о тождестве интересов капитала и труда, о всеобщем благоденствии народа как следствии свободной конкуренции»<sup>1</sup>.

Тем самым марксизм в попытках четко демаркировать отличие своего научного метода от методологии нормативных теорий имплицитно содержит признание принципиальной нормативности всей социальной эпистемологии.

На это указывает П. Андерсон в своих «Размышлениях о западном марксизме». «Мы можем в этом сразу же убедиться, — пишет он, анализируя причины кризиса марксистской теории на Западе, — если поразмыслим над постоянным колебанием, потенциально возможным разрывом в трудах самого Маркса относительно роли основной движущей силы исторических перемен: отдать ее противоречию между производительными силами и производственными отношениями (вспомните знаменитое „Предисловие“ 1859 г. к работе „К критике политической экономии“) или классовой борьбе (вспомните „Коммунистический манифест“)... Каким же образом эти два различных типа причинности или принципа объяснения должны быть увязаны в теории исторического материализма? На этот счет классический марксизм, даже когда он был на высоте положения, не дал ясного ответа. Политические антиномии, вызванные постоянным уклонением от исследования или приостановкой исследования этого вопроса, дебатировались широко и страстно: экономизм, с одной стороны, волюнтаризм — с другой»<sup>2</sup>. И далее П. Андерсон продолжает: «Довоенные выступления Ленина могут рассматриваться как постоянные попытки контролировать эти две возможные дедукции из наследия Маркса и бороться с ними. Их политическим выражением были противоположно направленные тенденции к реформизму и анархизму»<sup>3</sup>.

На противоречивость позиции К. Маркса и Ф. Энгельса обращает внимание и Т. Иглтон, считая, что она проявляется во «внутреннем» сосуществовании двух подходов — собственно гносеологического, анализирующего содержание идеологии с точки зрения степени истинности отражения в ней общественного бытия, и социологического, в рамках которого рассматриваются: а) место и предназначение (функции) идеологии в жизни общества — «скры-

---

<sup>1</sup> Там же. Т. 20. С. 25.

<sup>2</sup> Андерсон, П. Размышления о западном марксизме / П. Андерсон. — М.: Интер-Версо, 1991. — С. 179.

<sup>3</sup> Там же.

вать» социальные противоречия или формировать определенный тип мировоззрения, направленного на радикальное изменение общественного бытия; б) степень влияния ее на поведение отдельных людей и социальных групп как фактора, определяющего в той или иной степени общественное сознание и векторы практической деятельности. По мнению Т. Иглтона, наличие этого противоречия приводит к тому, что и сам «аутентичный марксизм», и его последователи в рамках «постмарксизма» «колеблются между двумя этими интеллектуальными традициями»<sup>1</sup>, что и означает возможность признания принципиальной нормативности всей социальной эпистемологии, включая ее диалектико-материалистический вариант.

При этом сам марксизм, как мы говорили ранее, идентифицируя себя как социальная научная теория, тем не менее осознает себя и как теория нормативная, т. е. как *проект* коммунистического революционного переустройства общества, результатом которого является не только освобождение эксплуатируемых, но и ликвидация отчуждения обеих сторон этого «извращенного отношения», в том числе класса эксплуататоров.

Товарно-денежный фетишизм, стихия рынка, кризисы, крахи, конкуренция одинаково неконтролируемы ни «трудящимися», ни «капиталистами». «Господство продукта» над рабочим значительно (и значимо) и для его работодателя-эксплуататора. Последний также отчужден от своей «родовой сущности». Его главной функцией оказывается «делание денег», которые выступают и смыслом его существования, и его оценкой («стоимость» того или иного капиталиста), и его Богом.

«Деньги, — пишет К. Маркс в работе «К еврейскому вопросу», — это отчужденная от человека сущность его труда и его бытия; и эта чуждая сущность повелевает человеком, и человек поклоняется ей»<sup>2</sup>, а «презрение к теории, искусству, истории, презрение к человеку, как самоцели, — это является *действительной сознательной* точкой зрения денежного человека, его добродетелью»<sup>3</sup>. Кроме этого, жестокая конкуренция между капиталистами, классовые выступления рабочих приводят к тому, что и эксплуататора не могут не мучить «ужасы» разорения и революций — кошмары собственной гибели.

---

<sup>1</sup> Eagleton T. Ideology: an introduction. P. 3.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Указ. соч. Т. 1. С. 410.

<sup>3</sup> Там же. С. 411.

Поэтому пролетариат, осуществляя собственное освобождение, действительно решает «всемирно-историческую задачу». Он не просто изменяет свое место в системе общественных отношений, свой экономический, политический, правовой и прочий статус, что возможно и в рамках «гражданского общества» (примером чему является современный капитализм), но, ликвидируя классы, государство, семью, церковь и другие институты отчуждения, а с ними — и соответствующее многообразие форм «иллюзорного сознания», практически способствует становлению «человеческого общества», или «обобществившегося человечества»<sup>1</sup>.

Тем самым марксизм, посредством наделения предлагаемого проекта «общечеловеческим» значением, представляет собой нормативную теорию, «совпадение натурализма и гуманизма», утверждая, что «наука будущего должна стать наукой о человеке»<sup>2</sup>, и обуславливает возможности своего транзита от формы нормативного знания в его императивную, идеологическую форму существования.

Подтверждением начала этого транзита служит 1) целенаправленное «внедрение» в «научную» эпистемологию нормативных элементов или 2) обращения к авторитету науки для подтверждения истинности выдвинутых и в этом смысле «первичных» нормативных теоретических положений.

Именно так можно интерпретировать то, что К. Маркс в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», Ф. Энгельс в работе «Положение рабочего класса в Англии (1845 г.)», в таких своих совместных трудах, как «Немецкая идеология» (1846 г.) и «Манифест Коммунистической партии» (1848 г.) сформировали свою мировоззренческую позицию по отношению к капитализму и пролетариату, сознательно встав на сторону последнего, а сам «Капитал», как сугубо научный труд по политической экономии, был написан для обоснованного подтверждения высказанным ранее нормативным идеям о ценности коммунистического проекта как проекта справедливого общества, основанного на принципах «действительного» гуманизма.

Отсюда следует, что противопоставление «раннего Маркса» «позднему» по крайней мере не так однозначно. «Поздний Маркс» реализовал свои «ранние» нормативно-ценностные представления

---

<sup>1</sup> Там же. Т. 19. С. 107.

<sup>2</sup> Скоробогатский, В. В. Указ. соч. С. 49.

о причинах отчуждения родовой сущности человека, найдя в пролетарской революции средство ликвидации института частной собственности, «испортившего» изначальную трудовую «природу человека», объективно предназначенного к «свободной», «творческой деятельности», стремлению всесторонне реализовать себя.

При этом сам критерий, позволяющий отличать научный (диалектико-материалистический) метод от «абстрактного», «умозрительного» теоретизирования, науки от идеологии, становится неопределенным.

Во-первых, если степень научности теории «выводится» из степени соответствия ее «действительности», под которой понимаются экономические противоречия, формой выражения которых, в свою очередь, является классовая борьба, то абсолютизация последней в качестве детерминанты развития общества и задает эпистемологический формат теории и тех «истинных» утверждений, которые она содержит. Научная же истинность определяется их функциональностью с точки зрения практической революционной деятельности «прогрессивного класса».

Отсюда возможность (а для практики классовой борьбы — необходимость) поглощения «научности» «нормативностью»<sup>1</sup> и «идеологичностью», «Капитала» — «Манифестом Коммунистической партии», абсолютизации относительности истины, такой диалектической «гибкости понятий», в которой эта «гибкость» определяется не самой «действительностью», а интерпретацией последней с точки зрения классовой (партийной) принадлежности интерпретатора и где последней инстанцией «научности» оказывается авторитет политико-экономической теории К. Маркса, представленной в «Капитале».

Во-вторых и это также необходимо отметить, если этот авторитет является «фундаментальной» и «конечной» опорой нормативных положений как истинных, то это означает опасность «раз-

---

<sup>1</sup> Весьма недвусмысленно по этому поводу высказался Г. В. Плеханов в своей работе «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» (1895). «Читатель видит теперь, — пишет он, — соответствует ли „действительности“ то представление о марксистах, согласно которому они не *придают никакого значения идеалам*. Это представление оказывается *прямой противоположностью „действительности“*. Если говорить о смысле идеалов, то надо сказать, что теория Маркса есть *самая идеалистическая теория, которая когда-либо существовала в истории человеческой мысли*. И это одинаково верно, как по отношению к ее чисто-научным, так и по отношению к ее *практическим задачам*» (Плеханов, Г. В. Собр. соч. : в 25 т. / Г. В. Плеханов. — М. ; Л., 1925. — Т. 7. — С. 224—225).

рушения» всей теории в целом в случае несовпадения предлагаемого ею «научно обоснованного» прогноза и «действительности»<sup>1</sup>. Возможными выходами из сложившейся ситуации являются: а) полный отказ от теории, «перевод» ее в «утопический раздел» социального знания; б) целенаправленная ревизия основных положений; в) дальнейшая ее идеологизация, принимающая форму, близкую религиозной вере.

Это со всей определенностью продемонстрировал В. Ленин, «сняв» противоречие «научной теории» и «действительности» путем отождествления «материалистической диалектики» и принципа партийности как главного эпистемологического требования, обеспечивающего «научность» марксизма, соединяющего «партийную науку в современном обществе и гносеологию»<sup>2</sup>, и учет того, что *тактические политические* «потребности живой практики» всегда «богаче теории»<sup>3</sup>.

Точно так же было интерпретировано указание Ф. Энгельса о том, что «с каждым составляющим эпоху открытием даже в естественноисторической области материализм неизбежно должен изменять свою форму»<sup>4</sup>.

Оно послужило В. Ленину своеобразной теоретико-методологической «индугенцией», с помощью которой можно было изменить «абсолютную связь понятий», например, «классическую» взаимосвязь базиса и надстройки, закрепив за последней особую роль в детерминации материальной практической «революционной деятельности», фактически отождествив материальность с сознательностью<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> «Первые раскаты грома» в связи с научной состоятельностью политико-экономических прогнозов К. Маркса о быстрой пауперизации пролетариата прозвучали уже в момент написания «Капитала». В нем, в центральной главе — «Всеобщий закон капиталистического накопления», К. Маркс вынужден фактически фальсифицировать слова отчета премьер-министра Великобритании Гладстона, воспроизводя отрывок из его речи о том, что в стране «происходит ошеломляющий рост богатства и мощи имущих классов», сознательно ограничиваясь этой фразой. А далее Гладстон продолжает, что одновременно с ростом доходов богатых «средний уровень жизни британского рабочего за последние 20 лет повысился, как мы рады узнать, настолько невероятно, что этот рост можно практически объявить беспрецедентным для любой страны и любого времени» (Назар С. Указ. соч. С. 77).

<sup>2</sup> См.: Ленин, В. И. Полн. собр. соч. / В. И. Ленин. — Изд. 5-е. — Т. 18. — С. 363—364.

<sup>3</sup> См.: Там же. Т. 41. С. 80.

<sup>4</sup> Маркс, К. Соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс. — Изд. 2-е. — Т. 21. — С. 79.

<sup>5</sup> См.: Ленин, В. И. Полн. собр. соч. / В. И. Ленин. — Изд. 5-е. — Т. 5. — С. 363.

Заметим при этом, что Ф. Энгельс говорит о *форме материализма*, а не об изменении *содержания его методологии*, тех родовых характеристик, отличающих ее и от методологии идеализма, и от вульгарно-материалистических, утопических (и в той же мере, по К. Марксу, идеологических) взглядов на общество и его будущее. В этой связи обратим также внимание на известный пассаж о «диалектике понятий» в «Философских тетрадах», где В. Ленин указывал на их «гибкость», способность к переходу в «свою противоположность»<sup>1</sup>.

Это позволило В. Ленину предвидеть и снять обвинение в ревизионизме, в котором его упрекали «легальные» и ортодоксальные марксисты, «экономисты» (в лице Г. Плеханова и его «нейтрально-позитивного» понимания идеологии, которое В. Ленин использовал уже в своих самых «ранних» работах) и другие, указанием на диалектический метод марксизма и утверждением, что «для русских социалистов *особенно* (курсив наш. — Л. Л.) необходимо *самостоятельная* разработка теории Маркса»<sup>2</sup>.

Данная самостоятельность проявилась в том, что если у Г. Плеханова научная истинность марксизма как нормативной теории всё же обусловлена тем, что, с точки зрения К. Маркса, правильным является «идеал, соответствующий экономической действительности»<sup>3</sup>, то у В. Ленина, уставшего ждать экономического краха западного капитализма и выхода России в «революционную стадию развития»<sup>4</sup>, находящегося в состоянии потрясения от «пат-

---

<sup>1</sup> Там же. Т. 29. С. 99.

<sup>2</sup> Там же. Т. 4. С. 184.

<sup>3</sup> Плеханов Г. В. Указ. соч. Т. 7. С. 224.

<sup>4</sup> Стоит отметить и влияние на теоретическую и практическую активность В. Ленина морально-психологического фактора. Вера русских марксистов в научную истинность теории К. Маркса сопрягалась у них со страстным желанием «быстрее» вывести Россию на «столбовую дорогу» мирового прогресса, с осознанием трагической судьбы народа на протяжении всей российской истории, его страданий и социальной несправедливости. Это — общее настроение, характерное не только для последователей идей К. Маркса и Ф. Энгельса, но и для большинства русских философов. «Болезнь совести, — точно подметил С. Н. Булгаков, — эта удивительная болезнь определяет весь характер нашей культуры, и, я думаю, всего нашего философствования... Мы, русские, томимы постоянной метафизической жаждой... мы постоянно носимся то в той, то в другой форме с мировыми вопросами. Бессилие нашей философской мысли, несмотря на это, имеет причину в той же больной совести. В каждой теории мы ищем прежде всего ответов на запросы совести, ищем практических указаний... Отсюда недостаток спокойствия, чрезмерная страстность, которая непроизвольно вносится в теорию» (цит. по: Никитина, Н. Н. Философия культуры русского позитивизма начала века / Н. Н. Никитина. — М.: Аспект Пресс, 1996. — С. 31).

риотической» позиции европейских социал-демократов по поводу I Мировой войны<sup>1</sup>, такой идеал должен соответствовать «политической действительности», тем более что политическая теория как теория нормативная не была детально разработана К. Марксом и Ф. Энгельсом.

Поэтому мы не считаем, что ленинская концепция «научной идеологии» была изобретением и тем более «открытием», сделанным В. Лениным.

Всё то, что было предпринято им в разработке марксизма — это, по сути дела, продолжение процесса его идеологизации, начатой самим марксизмом. В. Ленин лишь закончил ее, интерпретировав через адаптацию, редукцию «классового к общечеловеческому» или «общечеловеческого к классовому»<sup>2</sup>, дихотомию, апологетику, программику и т. д., результатом чего стало наделение марксизма статусом *политической идеологии* как практического средства («оружия») и программы организации эффективной борьбы пролетариата, впоследствии — важнейшего условия «сознательного» строительства социализма.

Понимание марксистской теории в таком ленинском контексте означало, во-первых, необходимость более или менее ясного оформления проекта будущих преобразований (что нашло свое

---

<sup>1</sup> «Вспомним, — пишет об этом моменте С. Жижек в работе «13 опытов о Ленине», — насколько был потрясен Ленин, когда осенью все европейские социал-демократические партии (за исключением заслуживающих большого уважения российских большевиков и сербских социал-демократов) заняли «патриотическую линию»... Сам Ленин (Ленин, „Что делать?“) лишился почвы под ногами... эта катастрофа подготовила место для ленинского события, для слома эволюционного историцизма II Интернационала, и только Ленин смог четко на высоте этого открытия (ложности эволюционного и ортодоксального «экономического пути» — Л. Л.) сформулировать Истину катастрофы» (Жижек, С. 13 опытов о Ленине / С. Жижек. — М.: Ад Маргинем, 2003. — С. 6—7.

<sup>2</sup> Здесь В. Ленин находится в русле «морального» дискурса марксизма, считающего, что становление «подлинной» нравственности гуманизма будет осуществляться по мере того, как будут ликвидироваться отношения частной собственности. Пролетариат тем самым решает историческую задачу всего общественного развития. Объективное движение к коммунизму, который «является делом не одних только рабочих, а всего человечества» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 516), означает и у В. Ленина, что «...социал-демократия представляет интересы не только рабочего класса, а всего общественного развития» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 6. С. 235). Классовая борьба пролетариата — это первый этап на пути становления «нового» общества и «нового человека», средство, с помощью которого будут реализованы интересы всего человечества, которые в этом отношении являются стратегически-ми («конечными») и выше «интересов пролетариата» (Там же. Т. 4. С. 220).

выражение в «Государстве и революции»), во-вторых, изменения эпистемологических норм, ориентиров и критериев — смещение их акцентов в сферу классовой (а на самом деле — партийной, и затем — «пролетарско-государственной») прагматики.

Научными признаются все идеи (включая литературу, искусство), взгляды, теории, формы организации практической деятельности, способствующие успеху политической борьбы, а мерой научности становится их соответствие, как мы уже сказали, принципам партийности, распространяемым на мораль («большевистская мораль»), право («пролетарское право» и правоприменительная практика), науку («большевистская наука»), литературу и искусство (метод «социалистического реализма»), трудовую деятельность («коммунистический труд»), воспитание («коммунистическое воспитание») и т. д.

Это позволило создать соответствующую «партийную парадигму», в рамках которой все многочисленные проблемы, возникающие на стадии как революции, так и строительства социализма, объяснялись «недостаточным уровнем сознательности», «неточным следованием теории», «ересями-уклонами», «ревизионизмом», что «объективно» требовало усиления роли идеологии и «идеологической работы» в жизни общества<sup>1</sup>.

Еще одним следствием наделения принципа партийности статусом эпистемологического научного требования стало то, что он обеспечил «канал подчинения диалектики государственной идеологии, звено, соединяющее политическую среду функционирования диалектики с теми свойствами законов и категорий, которые превратили диалектику в средство теоретического обоснования практикуемой идеологии. Классический принцип партийности, требующий на уровне философского текста проведения различия между материализмом и идеализмом, модернизируется и понимается как партийный заказ на категориальное обоснование уже принятых политических решений и идеологических установок»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> «Распространение марксистско-ленинской идеологии является *объективной закономерностью потому* (курсив наш. — Л. Л.), — писал А. К. Уледов в 1980 г. в своей работе «Духовная жизнь общества», — что трудящиеся массы *необходимо постоянно убеждать в правоте марксистско-ленинских идей* (курсив наш. — Л. Л.) и воспитывать в их духе каждое новое поколение, вступающее в жизнь» (Уледов, А. К. Духовная жизнь общества / А. К. Уледов. — М.: Мысль, 1980. — С. 133). См. также: Маркс. Философия. Современность / под общ. ред. Т. И. Ойзермана. — М.: Политиздат, 1988. — С. 309.

<sup>2</sup> Стешенко, Н. И. Диалектика и идеология / Н. И. Стешенко // Философские науки. — 1991. — № 1. — С. 172.

В «идеологизированном анализе» принцип партийности выполняет роль «каркаса» для мысленного конструирования, когда «идеологически *должное* отождествляется с *бытием в возможности*»<sup>1</sup>, а *нормативная модель истории* — с «научным», принимающим телеологическую форму, реально реализуемым «здесь» и «сейчас» научно обоснованным проектом «коммунистического будущего».

Анализируя с этих позиций марксистскую версию решения проблемы соотношения науки и идеологии как одного из вариантов ответа на более глубокий и принципиальный вопрос о возможностях социальной эпистемологии реализовать себя в качестве научной методологии и научного знания, мы полагаем, что марксизм оказал весьма серьезное влияние на решение этого вопроса.

Это в первую очередь касается диалектико-материалистического метода, значение которого для социальной эпистемологии не вызывает сомнений.

Тем не менее непоследовательность и противоречивость марксизма, позиционирующего себя, с одной стороны, в качестве разновидности научной теории, соответствующей парадигме классического понимания науки и требованиям, предъявляемых к научному знанию, с другой — как теорию нормативную, выражающую интересы пролетариата, которым придается статус общечеловеческих, и приводят к противостоянию двух равноправных дедукций из марксистской теории идеологии — позитивной (идеология как наука) и «негативной» (идеология — умозрительный метод познания, ложное, «иллюзорное» знание, псевдонаучная теория).

Марксизм оказался последней и непоследовательной попыткой «преодоления» идеологичности методологии идеализма и «старого материализма» в рамках требований формата «классической науки», «согласно которому объяснение и описание должно включать только характеристики объекта. Ссылки на ценностно-целевые структуры познания, на особенности средств и операций деятельности, согласно классическим нормам, не должны фигурировать в процедурах описания и объяснения. Отклонение от этих норм воспринималось как отказ от идеала объективности знания»<sup>2</sup>.

На это указывает и А. Фатенков, отмечая, что «марксистская философия оказывается исторически завершающей попыткой до-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 177.

<sup>2</sup> Степин, В. С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения / В. С. Степин // Постнеклассика: философия, наука, культура. — СПб. : Мирь, 2009.

строить социальную теорию до логического образца, заданного классической рациональностью. Кризис марксизма есть одно из зримых свидетельств эвристической ограниченности, истощенности интеллектуального классицизма»<sup>1</sup>.

С этих позиций появление ленинской «позитивной» концепции идеологии может быть понято как свидетельство необходимости перехода от приоритетности «классического» эпистемологического формата в анализе идеологии и науки к «неклассическому», что проявляется в ленинизме в попытке «снятия» их «полярной противоположности» *посредством функционального* подхода.

Марксистская «негативная» трактовка идеологии в новых, изменившихся условиях требовала модернизации. Ее насущная необходимость и была понята В. Лениным и в последующем была обоснована как в русском (в лице прежде всего А. Богданова с его учением о тектологии, где понятию идеологии придается самое широкое значение), так и, еще в большей степени, в западном «постмарксизме», вынужденном обращаться в своих работах, с целью дальнейшего развития теории идеологии, не только к ленинизму, но и к «немарксистским источникам»<sup>2</sup>.

Всё сказанное выше имеет прямое отношение к современному состоянию проблемы отношений науки и идеологии. Эти отношения также не остаются некими «незыблемыми константами», что проявляется в эволюционных и революционных изменениях их форм, содержания, структуры, точно так же как в новом «прочтении» понятий «наука» и «идеология» и том значительном интересе, который вызывает это проблема сегодня. Он отражает те фундаментальные революционные изменения, которые претерпевает современная наука и все основные аспекты ее понимания: 1) как системы знания; 2) познавательной деятельности — ее целей, принципов, средств, регулятивов; 3) социального института, выполняющего определенные функции в социальной системе, что является одним из важнейших условий функционирования и развития общества.

---

<sup>1</sup> Фатенков, А. Социальная теория и идеология / А. Фатенков // Свободная мысль. — 2008. — № 8. — С. 161.

<sup>2</sup> Мы имеем в виду обращение к «реактуализированной диалектике Гегеля» и философским идеям Г. Зиммеля и В. Дильтея (Д. Лукач), взглядам Н. Макиавелли и «этико-политической теории» Б. Кроче (А. Грамши), фрейдизму (Г. Маркузе, Л. Гольдман), маоизму (Л. Альтюссер), этике А. Шопенгауэра (М. Хоркхаймер), еврейскому мистицизму и психоанализу (В. Беньямин) и др.

Указанные изменения не могли не затронуть и предметной области проблемы соотношения науки и идеологии, а именно то, что она активно разрабатывается не только в теории идеологии, но и в рамках *философии науки*, представляя собой одну из проекций имманентной и кардинальной эпистемологической проблемы о *научном* статусе обществензнания.

Этому посвящена многочисленная литература, представленная работами Т. Адорно, Г. Башляра, Х.-Г. Гадамера, Т. Куна, Х. Пантэма, М. Полани, К. Поппера, М. Томсона, С. Тулмина, И. Лакатоса, Х. Лэйси, М. Малкея, П. Фейерабенда, Дж. Холтона и др.

Соответственно в отечественной философии науки эта проблематика активно разрабатывается О. С. Анисимовым, Л. Б. Баженовым, Н. В. Бряник, П. П. Бряник, В. П. Визгиным, П. П. Гайденко, Б. С. Грязновым, В. В. Ильиным, С. Г. Кара-Мурзой, А. М. Коршуновым, В. П. Кохановским, Ф. В. Лазаревым, С. А. Лебедевым, Т. Г. Лешкевич, Л. А. Марковой, Л. А. Микешиной, А. Л. Никифоровым, А. П. Огурцовым, В. Н. Порусом, И. Пригожиным, В. М. Розиным, Г. И. Рузавиным, В. С. Степиным, В. С. Швыревым и целым рядом других авторов.

При этом, несмотря на разнообразие точек зрения на происходящие процессы, затрагивающие собственно сферу научного знания — его целей, содержания, методов, принципов, способов организации (институционализации) и т. д., речь идет об общем в понимании и оценке сегодняшнего этапа развития науки как продолжающегося перехода от ее классической стадии (формы) существования «через» неклассическую к постнеклассической.

Указанный переход, занимающий достаточно длительный исторический период, представляет собой последовательное изменение типов рациональности, критериями отличия которых, как убедительно показал В. С. Степин, выступают особенности: 1) системной организации исследуемых объектов и типов картины мира; 2) средств и операций деятельности, представленных идеалами и нормами науки; 3) ценностно-целевых ориентаций субъекта деятельности и рефлексии над ними, выраженных в специфике философско-мировоззренческих оснований науки<sup>1</sup>.

Это означает, что каждая «новая» эпистемология, как научная парадигма, точно так же как и «старые» («предыдущие»), пред-

---

<sup>1</sup> См.: Степин, В. С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения / В. С. Степин // Постнеклассика: философия, наука, культура. — СПб. : Мирь, 2009.

ставляет собой конкретно-исторический результат и процесс *рефлексии над научным познанием*, отвечая на такой «сквозной» вопрос, как вопрос о его статусе и условиях истинности, обуславливает необходимость развития (трансформации) представлений о содержании понятий «рациональность», «истина», «заблуждение», «субъект», «объект», «ценность» и т. д.

В «классической» науке объект познания относительно «прост», доступен, нагляден, очевиден. Поэтому основными принципами методологии построения его истинной (научной) теории являются: 1) обобщение опытных фактов об этом объекте; 2) подтверждаемость теоретических положений эмпирическим путем; 3) наглядность ее (теории) фундаментальных постулатов; 4) исключение субъективных оценок, предпочтений и других влияний субъекта познания из самого процесса познания («суверенность разума»).

Неукоснительное и целенаправленное соблюдение этих методологических требований и было условием получения «абсолютно истинной картины мира и теорий, точно и однозначно соответствующих объекту. Полагалось, что из двух альтернативных теоретических описаний одной и той же области опыта истинным может быть только одно»<sup>1</sup>.

В свою очередь, новый «неклассический» этап рефлексии над научным познанием, охватывающий период с конца XIX в. до середины XX в., связанный с открытиями в естествознании, объектом которого стали процессы, происходящие в микромире, привел к изменениям в понимании эпистемологических требований к получению и оформлению истинного знания, т. е. к смене научной парадигмы.

Если кратко сформулировать ее суть, то она заключалась в признании периферийности таких принципов истинности, как наглядность и эмпирическая проверяемость теоретических положений и, самое главное, того, что между познающим разумом и объектом его познания существует «посредник» — человеческая деятельность.

С этих позиций научный разум теряет свою суверенность и «предстает не как дистанцированный от мира, чистый разум, а как включенный в мир, развивающийся вместе с развитием деятельно-

---

<sup>1</sup> Степин В. С. Указ. соч.; Кохановский В. П., Лешкевич Т. Г., Матяш Т. П., Фатхи Т. Б. Указ. соч. С. 395.

сти, формированием ее новых видов, целей и средств»<sup>1</sup>, т. е. как разум, детерминированный культурой, содержанием которой являются, помимо предшествующего теоретического знания, различного рода нормы, ценности, мировоззренческие установки, представляющие собой конкретно-историческое и иерархическое системное единство.

Это означает переход к пониманию научного знания с точки зрения «принципа антропности»<sup>2</sup> как открытой, изменчивой системы, главной особенностью которой оказывается плюралистичность истинных утверждений.

Возникновение «новой парадигмы» означало признание большинством научного сообщества того, что генеалогия, топология и истина, как результат познавательного процесса, оказывается многомерной.

«Вопреки классической эпистемологии, — отмечает В. Г. Федотова, — истина, в настоящее время, может быть истолкована не как воспроизводство (слепок) объекта в знании, а как характеристика способа деятельности с ним. Поскольку таких способов может быть много, возможен плюрализм истины и, следовательно, исключается монополия на истину»<sup>3</sup>.

Начатый «неклассической» наукой транзит от кумулятивной ее модели как постоянного приращения истинных знаний, согласно формуле «знание — цель», к пониманию ее как системы *вероятностно-ценностного* знания находит свое дальнейшее развитие в формировании «постнеклассической» стадии (формы) науки, на которой главной особенностью рефлексии является *приоритетное значение*, которое придается социокультурной детерминации научной деятельности и научного (истинного) знания.

На это обращают внимание Ф. Лазарев и С. Лебедев, полагая, что истина — это идеал-ценность, к которому стремится современная наука, но который достигим лишь относительно, в определенном интервале. Он задается «когнитивной системой отсчета» самого научного познания — 1) «внутренней» логической непро-

---

<sup>1</sup> Степин В. С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения.

<sup>2</sup> Согласно которому «наличие наблюдателя не только меняет картину наблюдения, но в целом является необходимым условием для существования материальных основ этой картины» (Кохановский В. П., Лешкевич Т. Г., Матяш Т. П., Фатхи Т. Б. Указ. соч. С. 415).

<sup>3</sup> Федотова, В. Г. Классическое и неклассическое в социальном познании / В. Г. Федотова // Общественные науки и современность. — 1992. — № 4. — С. 50.

тиворечивостью посылок, суждений, процедур доказательств и т. д.; 2) логической непротиворечивостью следствий эмпирическому опыту и следующими объективными «внешними» социокультурными факторами: а) человеческими потребностями, интересами, ценностями, целями; б) конкретно-историческими системами материальных отношений, социальных институтов и организаций; в) особенностями правового, политического, информационного пространства; г) нормами и способами регуляции поведения людей в обществе; д) бытовыми, культурными, научными, политическими традициями<sup>1</sup>. Истина — это своеобразный фокус, «сплав», результат конкретно-исторического взаимодействия этих условий (факторов): «...всякое научное знание ограничено системной предпосылкой, *входящих в само определение истины* (выделено нами. — Л. Л.) в той или иной отрасли знания»<sup>2</sup>.

Тем самым в качестве требования и критерия истинности знания и «научности» методологии его «получения» считается «соотнесенность характеристик получаемых знаний об объекте не только с особенностью средств и операций деятельности, но и с ее ценностно-целевыми структурами. Причем эксплицируется связь внутринаучных целей с внеаучными, социальными ценностями и целями»<sup>3</sup>. Отсюда следует, что мерой истинности знания оказывается степень его адаптивности к общественным потребностям, интересам, ценностям, его способности решать *прикладные* практические задачи.

Это закономерно приводит к изменению представлений о критерии истинности (ложности) тех или иных теоретических утверждений или теорий в целом — истинным оказывается то, что в данном интервале является ценным, т. е. благом. Именно поэтому развитие «постнеклассической» науки предполагает преодоление той принципиальной и полярной в «классической» и менее «жесткой» в «неклассической науке» демаркаций, разделявших и противопоставлявших ценность и знание.

«Постнеклассическая» рациональность начинает рассматривать не только научные знания с точки зрения их прагматической ценности, но *сами эти ценности как форму знания*.

---

<sup>1</sup> Лазарев, Ф. В. Проблема истины в социально-гуманитарных науках: интервальный подход / Ф. В. Лазарев, С. А. Лебедев // Вопросы философии. — 2005. — № 10. — С. 104.

<sup>2</sup> Лазарев Ф. В., Лебедев С. А. Указ. соч. С. 103.

<sup>3</sup> Степин, В. С. Теоретическое познание / В. С. Степин. — М.: Прогресс-Традиция, 2000. — С. 634.

Такого рода изменения, которые происходят в рефлексии над научным познанием, вызывают неоднозначную реакцию.

Если принципы этико-аксиологического дискурса как дискурса нормативного признаются не только правомерными, но, по существу, постулируются в качестве основных, это не может не сказаться на критериях, позволяющих квалифицированно, т. е. с научной определенностью, утверждать истинность или ложность тех или иных положений (выводов).

На противоречивость сложившейся ситуации обращает внимание А. П. Огурцов.

С одной стороны, считает он, следует признать свершившимся факт произошедшего парадигмального сдвига в науке и в философии науки — установление в последней доминантной позиции тех, чьи взгляды на науку основываются на новом (социокультурном) образе науки, «вплетающем ее в социальную и культурную действительность»<sup>1</sup>.

С другой стороны, такого рода экстраполяция аксиологии на сферу научно-теоретического знания, по мнению исследователя, «приводит к релятивизации Истины и способов ее достижения, к отождествлению регулятивов познания и оценки, к подмене познавательных актов актами оценки, эйдетического дискурса этико-аксиологическим дискурсом. Абсолютизация аксиологического подхода, превращение Истины в ценность определенной культуры, отождествление двух различных видов дискурсов чревато и тем, что Истина подменяется какими-то другими праксеологическими по своему содержанию регулятивами. На место Истины как регулятива познания выдвигаются новые весьма прагматичные критерии и регулятивы — полезность, эффективность, правдоподобие, приложимость, простота, точность и пр.»<sup>2</sup>, значение и смысл<sup>3</sup> и т. д.

Это закономерно воспроизводится в социально-гуманитарной эпистемологии.

В современной ситуации «постнеклассической» научной парадигмы обусловленность социальной теории социокультурными

---

<sup>1</sup> См.: Огурцов, А. П. Страстные споры о ценностно-нейтральной науке / А. П. Огурцов // Свободна ли наука от ценностей? Ценности и научное понимание / Лэйси Х. — М.: Логос, 2001. — С. 18.

<sup>2</sup> Огурцов, А. П. Благо и истина: линии расхождения и схождения / А. П. Огурцов // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы / РАН, Ин-т философии; отв. ред. А. П. Огурцов. — М.: ИФ РАН, 1998.

<sup>3</sup> См.: Маркова, Л. А. Перспектива науки: смысл как альтернатива истине / Л. А. Маркова // Эпистемология и философия науки. — 2009. — Т. 22, №4. — С. 48—57.

факторами не только признается, но считается одним из главных признаков истинного знания.

Достаточно определенно об этом высказывается Х.-Г. Гадамер, когда, рассматривая эпистемологию исторического познания, пишет, что это «означает не принижение исторического познания, но момент истины. Обусловленность даже может мыслиться как необходимый составной элемент истины, если человек не хочет оказаться заложником этой самой обусловленности. Здесь должно считаться как раз „научным“ — разрушить фантом истины, оторванной от места нахождения познающего»<sup>1</sup>.

Такая позиция находит свое обоснование и в теории идеологии в виде более или менее сформировавшейся точки зрения на необходимость отказа от приоритетности эпистемологического формата ее анализа, когда проблема различий «между ней (идеологией. — Л. Л.) и наукой «снимается» путем их функциональной интеграции»<sup>2</sup>.

В применении к социальным теориям их статус как научного (истинного знания), в противоположность идеологизированному («ложному»), оказываются амбивалентным в связи с такими переменными, как 1) время существования; 2) масштаб распространения; 3) количество сторонников; 4) меры влияния на формирование мировоззрения индивидов, групп и их поведение; 5) степень «пригодности» к использованию в политической борьбе за власть (ее изменение и сохранение).

В результате анализа этих переменных обнаруживается, что научная социальная теория приобретает все признаки идеологии<sup>3</sup>.

Более того, нельзя не заметить, что указанные признаки совпадают и с признаками научной парадигмы, из чего следует, что или научная парадигма наполняется идеологическим содержанием, или обретает в функциональном аспекте статус исторически определенной формы «научной идеологии».

В пользу такой трансформации говорит хотя бы то, что если в рамках последней нет значимых конфликтов, конкуренции и про-

---

<sup>1</sup> Гадамер, Х.-Г. Истина в науках о духе / Х.-Г. Гадамер // Топос. — 2000. — № 1. — С. 10.

<sup>2</sup> Тузиков, А. Р. Западная теория идеологии: от критики «ложного сознания» к анализу дискурса массмедиа : моногр. / А. Р. Тузиков. — М. : Соц.-гуманит. знания, 2002. — С. 66.

<sup>3</sup> Об этих признаках политических идеологий пишет, в частности, Р. Макридис в своей работе «Современные политические идеологии. Движения и режимы» (см.: Macridis, R. C. Contemporary political ideologies. Movement and Regimes / R. C. Macridis. — 2-nd ed. — Boston, 1983. — P. 15—16).

тиворечий, хотя есть относительное разнообразие «акцентов», то межпарадигмальная конкуренция носит значительно более острый характер, одним из свидетельств чему было противостояние марксистско-ленинской диалектико-материалистической социальной парадигмы и «буржуазных социальных фальсификаций», что однозначно рассматривалось как форма *идеологической* борьбы.

Попытки дезавуировать идеологичность социальных парадигм посредством наделения их «научным» статусом особенно заметны в истории социологии, как правило, обосновывающей свою «деидеологизированность» применением математизированных статистических методов анализа, которые призваны исключить социально-политическую ангажированность как самой проблемы, так и полученных результатов.

Показательным примером может служить ряд таких «базовых» теорий социологии, как теория социальной стратификации, социология труда, семьи, бедности, образования и т. д. Но и они весьма ясно коррелируют с потребностями «социального заказа», интересами поддержания социально-политического стауса-кво и имеют своей основой соответствующую этим потребностям и интересам идеологическую интерпретацию концептов, возникающих и существующих на основе определенной социальной парадигмы.

Так, представления о стратификационной структуре общества, первоначально преимущественно статистические (П. Сорокин, Л. Уорнер и в определенной степени М. Вебер), содержат в более или менее очевидной форме нормативные оценки значимости для общества (государства) того или иного варианта (типа) социально-групповой структуры.

Это было в особой степени продемонстрировано в работах таких исследователей, как К. Дэвис и У. Мур, пришедших к выводу, что социальная стратификация объективна, универсальна и функционально необходима<sup>1</sup>, т. е. представляет собой форму проявле-

---

<sup>1</sup> Одной из важных мировоззренческих основ этой позиции послужила дискуссия между Э. Дюркгеймом и Г. Зиммелем, пришедшим к выводу о том, что социальное неравенство, рассматриваемое К. Марксом как исторически переходящее состояние общественных отношений, является постоянным и необходимым условием функционирования и развития общества. Близкую позицию по этому вопросу занимали и такие известные авторы, как Р. Дарендорф, указавший на объективный характер конфликтности стратификационных отношений и необходимость властного нормирования меры неравенства, Д. Роулс, который в своей когерентной теории справедливости дополнил понимание необходимости поддержания неравенства принципом равного доступа всех граждан к своим правам и обязанностям,

ния нормативно-должного состояния любого общества. Именно благодаря ей оно получает стимулы для развития, в основе которых лежит неравенство и стремление индивидов, групп (страт) занять более высокий статус в обществе.

Общество неравенства — это справедливое общество, для которого конкретно-историческая мера этого неравенства может быть предметом изучения и дискуссий, что не отменяет «истинности» самой идеи и соответствующей ей нормативной теории как «должного», которое приобретает императивную форму существования в виде социально-политических, экономических, правовых «проектов» и программ, т. е. различных видов идеологии, направленных на практическое обеспечение функционирования и развития общества (государства) и подлежащих контролю со стороны институтов власти.

Все иные идеологии, направленные на преодоление неравенства, не отвечают предлагаемой в качестве единственно истинной (научной) социально-философской парадигме «природы человека», «гуманитарным ценностям» и подвергаются критике и остракизму. Как вмешивающиеся в «естественный ход» развития общества (государства), они «ненаучны», «ложны» и непродуктивны, представляют одну из форм социально опасных утопий.

То же самое можно сказать и о целом ряде других социологических исследований, подавляющее большинство которых «в рамках функционалистского подхода скованы (в смысле выбора тематики и интерпретации результатов) консервативной идеологией, что по определению противоречит принципам научности... Пиетет относительно порядка и стабильности, как неприкосновенных («естественных». — *Л. Л.*) добродетелей, оборачивается негласным табу на пересмотр (даже в теории) *принципов власти* (курсив наш. — *Л. Л.*) в обществе»<sup>1</sup>.

Признание «новых» отношений, возникающих между объектом и субъектом познания в «постнеклассике», когда культурные ценности включаются в содержание научного знания в качестве важнейшего и необходимого уровня его структурной организации и как

---

Ф. А. Хайек и М. Фридмен, рассмотревшие неравенство как условие свободы «отличаться от других» и «иметь собственные цели» и т. д. См. подробнее: Луман, Н. Глобализация мирового сообщества: как следует понимать современное общество / Н. Луман // Социология на пороге XXI века: основные направления исследований / под ред. С. И. Григорьева, Ж. Коэнен-Хуттера. — М.: РУСАКИ, 1991.

<sup>1</sup> Тузиков А. Р. Указ. соч. С. 76—77.

методологии и как результата с закреплением за последним свойство репрезентативности (представления) делает проблематичным критерий истинности или ложности такого рода представлений.

Для обществознания «допущение альтернативности теоретических описаний одной и той же реальности, в каждом из которых предполагается содержание момента объективно-истинного знания»<sup>1</sup>, признание *любой возможной* интерпретации объекта как истинной означает радикальное изменение его научного статуса.

С этой точки зрения «постнеклассическое» обществознание в лице постмодернизма испытывает целый ряд проблем, попытки решения или хотя бы идентификации которых предпринимаются в нескольких вариантах, что проявляется и в теории идеологии.

Вариант первый связан с «новым видением» реальности, закономерности которой могут выявляться посредством герменевтики как дискурсивного анализа знания — воспроизведения этой реальности посредством языка и текста. Последние, выполняя мобилизационную функцию в интересах социальных групп общества<sup>2</sup>, изменчивы, обладают самостоятельностью по отношению к реальности. Сама же реальность если и признается, то лишь как потенциальная возможность для разнообразной символизации и поэтому принципиально не может быть идентифицирована в понятиях «истины» или «заблуждения».

Именно «язык» и «тексты» и их дискурс и конструируют окружающую индивида нормативно-ценностную среду в виде значений, образов-смыслов, образов-символов, которые представляются ему как единственно должные и императивно-необходимые для осознания своей индивидуальной (групповой) идентичности и следования ей.

Кстати, основателем традиции семиотической теории идеологии считается советский философ В. Н. Волошинов. В своей работе «Марксизм и философия языка» (1929) он настаивал на том, что «без знаков нет идеологии»<sup>3</sup>, что их сферы совпадают по «пространственной протяженности»: сознание возникает лишь с воплощением его в «материальных знаках». Они поэтому являются не только отражением реальности, но и интегральной частью ее.

---

<sup>1</sup> Степин В. С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения. С. 167—168.

<sup>2</sup> См.: Thompson, J. B. *Studies in the Theory of Ideology* / J. B. Thompson. — Cambridge Polity Pr., 1984. — P. 73.

<sup>3</sup> Voloshinov, V. N. *Marxism and the Philosophy of Language* / V. N. Voloshinov. — New York, 1973. — P. 9.

«Логика сознания, — писал он, — есть логика идеологической коммуникации. Если мы лишим сознание его семиотического, идеологического контента, оно исчезнет»<sup>1</sup>. Признание того, что «слово — есть априорно идеологический феномен», означает, что идеология не может быть изолирована от значения, а само значение — от социальных предпочтений той или иной группы, что определяет множественность (плюрализм) этих значений и соответствующих идеологических предписаний как императивов поведения, их динамизм (изменчивость) и то, что они представляют «арену классовой борьбы».

Отмечая вклад В. Н. Волошинова в формирование дискурсивного аспекта анализа идеологии, Д. Томпсон писал: «Власть идеологии стала определяться не только с точки зрения содержания значения, но как средство производства значений»<sup>2</sup>.

В дальнейшем дискурсивный аспект анализа идеологии и механизмов ее влияния получил свое развитие в работах И. Балкина, П. Бурдые, С. Жижека, Т. ван Дейка, П. Рике, М. Пеше, М. Фуко, С. Холла, а также в работах по социолингвистике (Н. Хомский, Г. Кресс, Д. Томпсон, Р. Ходж, Р. Фаулер, Т. Трю и др.)<sup>3</sup>.

Общий вывод, который следует из постмодернистского аспекта анализа идеологии, заключается в том, что истинность или ложность тех значений, которые заключены в текстах (высказываниях), следует из степени адекватности тому дискурсу, который «задается» в конкретно-исторических условиях конкретно-историческим субъектом, реализующим свои интересы как интересы по созданию и поддержанию «новой» идентичности, системы (иерархии) ценностей, воспринимаемых общечеловеческими и соответствующими «природе человека» и «нового» видения («картины») «должной» социальной реальности.

При этом будущее таит в себе опасности, чреватые катастрофами, угрожающими человечеству (глобальные проблемы). Поэтому «должным» проектом оказывается «повседневность».

Второй, не менее важной особенностью постмодернистской трактовки соотношения науки и идеологии является радикальный

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 13. «Работа Волошинова, — считает Т. Иглтон, — дала новое определение идеологии как борьбы antagonistic социальных интересов на уровне значения» (Eagleton T. Op. cit. P. 195).

<sup>2</sup> Thompson J. B. Op. cit. P. 132.

<sup>3</sup> Данный аспект подробно рассмотрен в монографии А. Р. Тузикова. См.: Тузиков А. Р. Указ. соч. С. 97—178.

отказ от тех идеалов, которые господствовали в эпоху «модерна» и составляли «ядро» политических идеологий.

Это, во-первых, представления о неких «базовых», «естественных», «общечеловеческих» ценностях (принципах) совместной деятельности, несоблюдение которых грозит распадом социальной целостности, во-вторых, взгляды на то, что общество может быть реконструировано, если большинство разделяет и поддерживает саму идею реконструкции и согласно со средствами ее реализации, и, в-третьих, существуют субъекты, заинтересованные в проведении преобразований<sup>1</sup>.

Согласно же постмодернизму, все эти принципы отвергаются.

Вместо них возникает концепт «плавающей идентичности» (как выражения «плавающих означающих») <sup>2</sup>, согласно которому нормативно-ценным для индивида становится потребление (как одно из проявлений первичности и значимости иррационального), и именно оно позволяет через «язык», «тексты», «символы» создавать и поддерживать иллюзорную «повседневную» реальность как истинную.

Отсюда следует, что идеология не «демаскирует» реальность в виде «иллюзии», а сама эта идеологическая иллюзия и есть символическая реальность. Именно поэтому идеология и не поддается идентификации в категориях истинности или ложности, а представляет собой технологию «производства» и «сохранения» такой «реальности» (производя «монтаж плавающих означающих» <sup>3</sup>), создавая новый «культурный «код» индивида и общества, *манипулируя* «идентичностью», т. е. ценностями, которые она же сама включает в этот код или исключает из него.

«Человек, — подчеркивает А. Р. Тузиков, анализируя постмодернистскую трактовку идеологии, — мыслится как бы пестрым конгломератом идентичностей, актуализирующихся в разных ситуациях потребления, а не носителем социально обусловленных идей. Поэтому концепция идеологии, которая претендует на понимание истинного характера социальных противоречий и как они должны разрешаться, интерпретируется постмодернистами как

---

<sup>1</sup> Тузиков А. В. Указ. соч. С. 154.

<sup>2</sup> См.: Жижек С. Возвышенный объект идеологии / С. Жижек. — М.: Художественный журнал, 1999. — С. 93.

<sup>3</sup> Там же. С. 131.

тоталитарная и легитимирующая подавление плюрализма в современном обществе»<sup>1</sup>.

Но с этих позиций негативная оценка идеологии постмодернизмом как попытки тотального ограничения свободы выбора культурной идентичности сама представляет собой продукт *идеологического* дискурса. По крайней мере, обращение к «повседневности» как должному и единственному состоянию социальной реальности, неверие в прогресс, страх перед будущим позволяет считать постмодернизм разновидностью всё той же консервативной идеологии.

В то же время постмодернистская негативная оценка эпистемологических возможностей социальных наук связывается с активно идущим процессом идеологизации общественнознания, когда можно говорить о «нарушении принципов автономности научного сообщества и привлечении вненаучных авторитетов и сил для разрешения научных споров, подкупе общественного мнения, пренебрежении нормами научного этоса и оценки научных доказательств и аргументов»<sup>2</sup> при прямом государственном вмешательстве.

При этом вся парадоксальность ситуации заключается в том, что «невмешательство» в науку также чревато опасностью серьезных социальных последствий для человека и общества в целом.

Выход из этой ситуации, проявляющейся в противостоянии двух «научных идеологий» — сциентизма и антисциентизма, постмодерн видит, как мы уже отмечали выше, в признании равнозначности «всех истин», способов достижения и существования знания. Последнее есть «сплав» собственно научного и экзистенциально-личного, что означает совпадение науки, мифа, идеологии, теоретического и обыденного знания и т. д.

«Инфляция» истины в форме абсолютизации ее относительно-сти («текучести») наиболее «предметно», пожалуй, проявляется в возникновении «новых отношений» между наукой, идеологией и религией. Последняя начинает рассматриваться как равноправный участник в процессе создания «карты сущностей».

Это объясняется тем, что религия обладает теми же свойствами, что и «постнеклассическая» наука, а именно: 1) истинности как ценности; 2) привлекательности; 3) полезности.

---

<sup>1</sup> Тузиков А. Р. Указ. соч. С. 157.

<sup>2</sup> Баранец, Н. Г. Об идеологии и идеологизации науки / Н. Г. Баранец, А. Б. Верёвкин, О. В. Ершова // Власть. — 2011. — № 6. — С. 128.

Вот что пишет по этому поводу Д. В. Пивоваров: «Не всякая полезность истинна и привлекательна. Не все привлекательное истинно и полезно. Общество по-разному настроено на приятие или неприятие научных теорий и религиозных учений. Привлекательная доктрина (теория) очень быстро распространяется в обществе, даже если ее истинность и полезность еще не установлены»<sup>1</sup>.

Тем самым ни научная, ни религиозная теория не могут идентифицироваться по шкале «истинного» или «ложного» знания, это равнозначные парадигмы.

Если научная истина включает в себя оценочный (субъективный) компонент в качестве одного из важнейших конституирующих признаков, то религия делает то же самое.

Это проявляется в том что «вместо объявления религиозного знания ложным, не соответствующим действительности учением о *реальности*, его провозглашают одним из многих, равно имеющих право на существование способов *субъективного восприятия реальности*, в отношении которых неприменимы категории истинности-ложности, как в отношении художественного творчества»<sup>2</sup>.

Указанная тенденция в рефлексии над научным познанием отражает, как мы полагаем, целенаправленную попытку преодоления идеологической (политической) модальности социальных теорий, стремление «опереться» не на политические ангажированные и преходящие прагматические ценности, а на «действительные» и «подлинные» идеалы и смыслы, соответствующие человеческой природе, «последним» прибежищем которых и оказывается религия и мораль.

В противном случае требования к науке, приобретающей форму существования и функции, близкие идеологии, заключаются не в том, чтобы «понимать мир, ни что-то в нем улучшить. От нее постоянно требуют незамедлительно оправдывать происходящее»<sup>3</sup>.

Это означает своеобразное «повторение пройденного», т. е. той ситуации, которая сложилась в Средние века, когда Фома Ак-

---

<sup>1</sup> Пивоваров Д. В. Философия религии... С. 581—582.

<sup>2</sup> Шахов, М. А. Реализм как общая основа религиозного и научного знания / М. А. Шахов // Вопросы философии. — 2008. — № 10. — С. 73.

<sup>3</sup> Дебор, Г. Общество спектакля / Г. Дебор ; пер. с фр. С. Офертас, М. Якубович. — М. : Логос, 1999. — С. 143. Возможности идеологического манипулирования научными знаниями подробно рассмотрены С. Г. Кара-Мурзой — см.: Кара-Мурза С. Г. Идеология и мать ее наука / Кара-Мурза С. Г. — М. : Алгоритм, 2002; Он же. Между идеологией и наукой. — М. : Научный эксперт, 2013.

винский озвучил требования к философии выполнять служебную функцию по отношению к теологии.

Не менее дискуссионным представляются и те взгляды, согласно которым критерием истинности научного знания является степень «направленности (науки. — Л. Л.) на поиск истины и рост истинного знания в синтезе с поиском и реализацией гуманистических идеалов»<sup>1</sup>.

Во-первых, вопрос заключается в том, является ли содержанием этих идеалов «действительный» и «подлинный» культурный «код» человечества, или, поскольку артикуляция социальных ценностей практически всегда связана с разнообразными (экономическими, политическими, национальными, конфессиональными и т. д.) интересами и возникающими между ними противоречиями и определяется не только собственно научной, но и «внеаучной» динамикой этих противоречий как противоречий в нормах, идеалах, «проектах» в их историческом контексте, не подвергаются ли эти ценности, включая их иерархию, сознательной целенаправленной интерпретации в угоду интересам определенных групп, социальных институтов и прежде всего институтов власти.

«В насковзь организованном обществе, — подчеркивает Х.-Г. Гадамер, — каждая группа интересов разворачивается по мере ее экономической и социальной власти. И научное исследование она оценивает также согласно тому, в какой мере его результаты будут полезны или вредны ее собственной власти. В этом отношении любое исследование должно опасаться за свою свободу, и любой естествоиспытатель знает, что его открытия с трудом могут добиться признания, если они невыгодны господствующим интересам»<sup>2</sup>.

Во-вторых, это прямо касается проблемы идентификации, кодификации этих «гуманистических ценностей», необходимости «нового» прочтения проблемы их топологии и генеалогии.

Мы имеем в виду необходимость ревизии классического понимания этих ценностей как ценностей «добра», «блага», априорно присущих человеческой природе, становление и изменение которых подчинено *объективной* логике развития человеческой деятельности, как реализации этой природы.

---

<sup>1</sup> Прохоров, М. М. Наука и современность / М. М. Прохоров // Философия и общество. — 2013. — № 1. — С. 87.

<sup>2</sup> Гадамер Х.-Г. Указ. соч. С. 11.

То, что «гуманистические ценности» всегда подвергались интерпретации в интересах определенных групп и институтов, выдававших «свои» ценности и идеалы за «всеобщие», не требует особых доказательств. Но в условиях информационного общества такого рода надделение, как «снятие» их априорности и объективности, облегчается благодаря возможностям, предоставляемым многообразными средствами и технологиями воздействия на сознание и мотивы поведения социальных субъектов.

Обоснование истинности научных знаний направленностью к решению общечеловеческих, глобальных проблем, таким образом, может оказаться предметом манипулятивного воздействия, в ходе которого в разряд этих проблем целенаправленно включаются те, которые считаются «полезными» здесь, сейчас или в более или менее отдаленной перспективе, что означает использование авторитета науки в обеспечении реализации какого-либо «проекта», позиционируемого соответствующим общечеловеческим ценностям, целям «прогресса». Тем самым наука включается в идеологический алгоритм в качестве его важнейшего элемента, обуславливающего эффективность социального (политического) управления.

В-третьих, становится императивно необходимым не только исследование и осознание опасностей и «пределов» развития тех научных направлений, которые могут привести к исчезновению человеческой цивилизации, что означает переход «к конкретному анализу этических регулятивов научного знания, моральных коллизий, возникающих с развитием биомедицинских технологий и осознанием ядерной опасности»<sup>1</sup>, экологического кризиса и т. д.

Это не вызывает сомнений.

Однако следует вести речь и об оценке тех политических «проектов», осуществление которых не менее, если не более опасно для человечества, тех идеологий, которые способствуют этому, объявляя себя единственным носителем «абсолютного» выразителя «всеобщего» блага.

---

<sup>1</sup> Огурцов, А. П. Страстные споры о ценностно-нейтральной науке / А. П. Огурцов // Свободна ли наука от ценностей? Ценности и научное понимание / Х. Лэйси. — М. : Логос, 2001. — С. 19. В контексте рассмотрения проблемы этики науки следует назвать имена целого ряда отечественных авторов, которые занимались и занимаются указанной проблемой специально. Это В. Т. Ганжин, И. Т. Касавин, М. П. Лазар, И. И. Лейман, Е. А. Мамчур, Л. А. Маркова, М. П. Медянцева, Н. Ф. Овчинников, А. П. Огурцов, Н. К. Трубников, И. Т. Фролов, Б. Г. Юдин и др.

В-четвертых, для такой оценки требуется новая рефлексия взглядов на развитие общества как объективный естественно-исторический процесс *прогрессивного* развития, осознание того, что этот процесс содержит в себе реальные и противоположные объективные альтернативы (в том числе — возможность регресса и катастрофы) и «проекты», выбор из которых не телеологичен, что «невидимая рука» исторической необходимости (Гегель) или необходимости экономической (К. Маркс) — это рука человека, осознанно или неосознанно делающего этот выбор и подчиняющего историю своей «человеческой необходимости».

Указанная задача может быть решена только посредством тщательной, методичной, целенаправленной ориентации общественности в рамках философского дискурса как «новой» рефлексии понятий прогресса, науки и идеологии, их содержания, функций и целей, общечеловеческих ценностей, свободы, власти и т. д., имеющей своей задачей формирование той культурной идентичности человека, которая бы способствовала сохранению целостности общества, его функционированию и дальнейшему развитию.

Отсюда следует, что своеобразие ситуации, сложившейся в отношениях науки и идеологии, сегодня определяет значимость (ценность) установления корреляционных связей между ними.

Необходимость их формирования, развития и сохранения заключается в том, что в научном творчестве необходимы: 1) переход от парадигмы достижения истинной «картины мира» к вопросам о «потребном» образе мира, который должен стать нормативным императивом, индивидуальным и цивилизационным «смыслом»; 2) перенос акцентов с проблем познания социальной субстанции на проблематику перспектив человеческого бытия с точки зрения ценностно-целевых модусов как общечеловеческих идеалов, которые способствуют (противоречат) сохранению (уничтожению) человечества; 3) пересмотр приоритетов (иерархии) социальных ценностей и определения главных (стратегических) целей и средств развития человечества; 4) отказ от деклараций и целенаправленное формирование идеологических конструктов, способствующих решению этих задач.

Для этого и социальные науки, и идеологические концепции должны сформировать «общий предмет» своего интереса — поиск и обоснование тех универсальных, разумных, морально привлека-

тельных принципов<sup>1</sup>, на основании которых только и возможно сохранение и прогрессивное развитие общества.

Для теории идеологии данное утверждение означает кардинальное изменение ее содержания — выход из исключительно политического формата в формат «общесоциальный».

---

<sup>1</sup> То есть следует понять, на что согласились бы «рациональные и свободные индивиды, преследующие свои интересы» в той гипотетической «исходной ситуации», в которой «они не знают ни своего места в обществе, своего классового положения или социального статуса... должны прийти к согласию относительно общих принципов справедливости» (Роулз, Д. Теория справедливости / Д. Роулз. — Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1996. — С. 1995).

## ГЛАВА VI. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И «НЕПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕОЛОГИИ»

Рассматривая основные достижения и проблемы теории идеологии, мы уже говорили об их главной особенности, состоящей в том, что они наиболее полно представлены, разрабатываются и решаются в рамках политологического дискурса<sup>1</sup>.

В соответствии с этим специфика содержания, объекта, предмета, целей идеологии реализуются в границах того интервала, который задается ее главной (базовой) функцией. Последняя рассматривается как духовное обеспечение (сохранение или изменение) отношений *политической власти*.

Мы также говорили, что в теории идеологии существует и иная точка зрения, основанная на том, что политическая идеология — эта одна из форм проявления идеологии «вообще», в содержание которой входят и неполитические идейные конструкты, проекты, программы и т. д.

Представленный в литературе спектр таких конструктов достаточно широк: от «моральной»<sup>2</sup>, «правовой»<sup>3</sup>, «экономической»<sup>4</sup>, «религиозной»<sup>5</sup>, «педагогической»<sup>6</sup> и других идеологий до «не-

---

<sup>1</sup> См. главу I данной работы.

<sup>2</sup> См.: Гусейнов, А. А. История этических учений / А. А. Гусейнов. — М. : Гардарики, 2003.

<sup>3</sup> См.: Философия права : курс лекций : учеб. пособие : в 2 т. Т. 1 / С. Н. Бабурин, А. Г. Бережнов, Е. В. Воротилин [и др.] ; отв. ред. М. Н. Марченко. — М. : Проспект, 2013; Лившиц, Р. З. Теория права / Р. З. Лившиц. — М. : Бек, 1994; Русинов, Р. К. Правосознание и правовая культура / Р. К. Русинов // Теория государства и права / под ред. В. М. Корельского, В. Д. Первалова. — М. : Норма, 2000.

<sup>4</sup> См.: Шумпетер, Й. Наука и идеология / Й. Шумпетер // Философия экономики : антология / под. ред. Д. Хаусмана. — М. : Изд-во Ин-та Гайдара, 2012; Фридмен, М. Методология позитивной экономической науки / М. Фридмен // THESIS. — 1994. — Т. 2, вып. 4; Якунин, В. И. Идеология экономической политики: проблема российского выбора / В. И. Якунин, В. А. Багдасарян, С. С. Сулакшин. — М. : Научный эксперт, 2008.

<sup>5</sup> См. главу III данной работы.

<sup>6</sup> См.: Беляева, Л. А. Модернизация идеологии современного российского образования / Л. А. Беляева // Цивилизационные перемены в России : сб. ст. по мате-

строго» («инфляционного») употребления в технологическом «ключе» в значении «идейной программы» разнообразных социальных практик — вплоть до «идеологии развития транспортных систем», «идеологии жилищно-коммунального хозяйства», «идеологии строительства», «идеологии продаж» и т. д.

При таком подходе, на первый взгляд, создаются реальные возможности для преодоления некоей «узости» теории политической идеологии путем элиминации из понятий «политическая идеология» и «политическая власть» прилагательного «политический».

Действительно, если признать, что политическая власть является особым проявлением власти как феномена, охватывающего все общественные отношения, а значит, согласиться с тем, что есть ее неполитические формы и виды, то довольно несложно «вывести» и неполитические идеологии, которые, наряду с политическими, образуют «единую» систему идеологии как «идей, стремящихся к власти»<sup>1</sup>, что закономерно ведет к возможности создания «целостной» теории идеологии. Но в таком случае весьма расплывчатыми и неопределенными предстают те характеристики идеологии, которые должны были бы служить точными критериями, определяющими ее специфику, ее «родовую» сущность, т. е. отличие от других «близких» понятий — «сознание», «идея», «теория», «концепция», «идейная программа» и т. д.

Так, получается, что группа людей, собравшаяся, например, на пикник и оценивающая погодные условия как благоприятные или неблагоприятные для его проведения и в зависимости от этой оценки принимающая то или иное решение по поводу места, времени, форм проведения этого мероприятия или отказа от него по сути дела выступает носителем «пикниковой идеологии», в особенности если в группе возникают противоречия по поводу осуществления планов или отказа от планируемого мероприятия и тем самым имеет место конфликтная ситуация, можно увидеть, как та и другая стороны активно приводят соответствующие аргументы в пользу истинности именно своего решения, как стараются перетя-

---

риалам науч.-практ. конф. / под ред. доц. О. Н. Новиковой. — Екатеринбург : УГЛТУ, 2012; Хуторской, А. В. Идеология человекообразности в образовании и педагогике [Электронный ресурс] / А. В. Хуторской // Эйдос : интернет-журн. — Электрон. журн. — 2010. — 23 апр. — Режим доступа: <http://www.eidos.ru/journal/2010/0423-1.htm>.

<sup>1</sup> См.: Susser, B. Political Ideology in the Modern World / B. Susser. — Boston : Allyn & Bacon, 1995. — P. 6.

нуть на свою сторону представителей противоположного «лагеря», используя в этой борьбе разнообразные ресурсы — влияние, авторитет, убеждение, ссылки на опыт проведения пикников в прошлом и т. д.

В этом случае цель борьбы противоборствующих и конкурирующих сторон есть стремление одной из них принять (навязать) именно свое решение, свою оценку ситуации, а итогом этого соперничества будет упрочение (сохранение) или, наоборот, изменение, понижение уровня влияния, доминирования в рассматриваемой нами «пикниковой группе».

А так как и влияние, и авторитет, и стремление к доминированию являются модусами такого важнейшего общественного отношения, как власть, то итогом соперничества, конкуренции, борьбы и т. д. будет сохранение, изменение (перераспределение) структуры властных отношений в этой группе, тех статусов, которые предоставляются победителям и которых соответственно лишаются проигравшие, что проявляется в сохранении (изменении) меры доступа к праву распределения ресурсов-благ (место и время пикника), обязанностей (руководителей и исполнителей), бремени расходов и т. д., т. е. речь должна идти о такой разновидности власти, как «пикниковая власть».

Соответственно, те духовно-информационные средства, которые используются для достижения главенствующего положения во властной иерархии «пикникового сообщества», следует считать, как мы уже сказали, «пикниковой идеологией».

Если придерживаться такой логики рассуждений, получается, что столкновение по поводу участия (неучастия) в «поездке на природу», предполагающее оценку ситуации, выработку, использование, применение определенных (в том числе идейных) ресурсов в борьбе за доминирование в «пикниковой группе» может быть экстраполировано на всю гамму общественных связей и отношений, возникающих между людьми в процессе их совместной деятельности.

А если конкуренцией, соперничеством, противоречиями и конфликтами пронизаны все общественные отношения, то результатом будет поражающее воображение «пространство» власти, ее форм, видов и соответственно не меньшее многообразие форм и видов идеологии — семейной, конфессиональной, классовой, спортивной, профессиональной, возрастной, «поселенческой», демографической, экологической, военной, экономической, поли-

тической, правовой, научной, эстетической, моральной, педагогической, «любобной», «спонсорской» и т. д.<sup>1</sup>

Нельзя не заметить, что данная точка зрения исходит из представления о тотальности власти, пределом которой является ее отождествление с общественными отношениями, деятельностью «вообще».

«Понятие власти, впрочем, как и смежные с ним понятия авторитета, господства, влияния, силы и т. п., — отмечал В. В. Мшвениерадзе, — относится к числу тех многомерных категорий социального знания — философии, политологии, социологии, психологии, политической экономии, этики, права, — которые по мере углубления в их изучение порождают значительно больше вопросов, чем позволяют дать на них однозначные ответы. Конечно же, в самом широком смысле... власть... это всегда какое-либо отношение: индивида к самому себе (власть над собой), между индивидами, группами, классами в обществе, между государствами (власть организации). Реализуется она в некоторой сфере индивидуально-человеческой и общественной деятельности — социальной, политической, экономической, правовой и т. п.»<sup>2</sup>

Об этом же пишет В. В. Желтов, анализируя «власть над собой» как одну из форм власти, понимая под последней «саморегулирующую субъекта»<sup>3</sup> — единство «связи власти над собой и власти над другими»<sup>4</sup>.

Такого рода представления об объеме и содержании понятия «власть», и в этом правы процитированные нами авторы, порождают больше вопросов, чем позволяют получить однозначных ответов.

Если власть рассматривать как «отношение индивида к самому себе», то получается, что любое проявление индивидуальной сознательной целенаправленной деятельности есть не что иное, как форма (вид) власти. В ее объем тогда можно включить буквально все созна-

---

<sup>1</sup> Так, например, в ставшей классической работе Г. Лассуэлла и А. Каплана «Власть и общество», вышедшей в 1950 г., дается классификация десятков форм власти, включая «любовь», «соперничество», «спонсорство», «экономическое влияние» и т. д. — см.: Lasswell, H. D. Power and Society / H. D. Lasswell, A. K. Kaplan. — New Haven: Yale Univ. Pr., 1950. — Р. 80—87.

<sup>2</sup> Мшвениерадзе, В. В. Размышления о власти (вместо введения) / В. В. Мшвениерадзе // Власть. Очерки современной политической философии Запада. — М.: Наука, 1989. — С. 11.

<sup>3</sup> Желтов, В. В. Теория власти: учеб. пособие / В. В. Желтов. — М.: Флинта: МПСИ, 2008. — С. 71.

<sup>4</sup> Желтов В. В. Указ. соч. С. 72.

тельные проявления человеческой активности — от хождения по улице (власть над своим телом — задача направления своего передвижения, отказ от реализации какой-либо цели, привычки, «укрощение страстей» и т. д.) до отношений командования и подчинения на уровне межличностных, групповых, институциональных отношений.

Но в литературе по проблемам теории власти можно встретить и иную позицию, согласно которой власть есть силовое отношение, целью которого является создание, обеспечение, изменение отношений доминирования «одних» над «другими» — «не для того принимают участие в правлении, чтобы приобрести власть, но принимают участие в правлении потому, что чувствуют себя для того достаточно сильными» (Кнудсен). Необходимость фактора силы вытекает из общей логики отправления властных функций как функций социальных: «Поскольку власть величина сочетательная — можно властвовать над другими и нельзя над собой (собой можно владеть), — власть означает способность проявлять свободу действий согласно своим целям и своей воле, что в отношении вторых лиц создает определенную систему ущемлений»<sup>1</sup>.

Из всего сказанного выше следует, что анализ власти не может быть ограничен рамками конкретных «ведомственных» подходов и аспектов<sup>2</sup> — собственно политологического, исторического, социологического (включая экономический, стратификационный, нормативно-правовой и т. д.), антропологического, психологического, системно-организационного и т. д.

Нужна более ясная и четкая социально-философская рефлексия власти, позволяющая сформулировать предельные («родовые»), сущностные ее характеристики и преодолеть ту ситуацию, которую удачно, на наш взгляд, обозначил У. Матц, связывая «зыбкость, теоретическую ненадежность результатов исследований власти, а также „смутность“ самого этого понятия с опасностью, в рамках конкретно-дисциплинарных подходов, „незаметной подмены плоскостей рассматриваемого“»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Философия власти / Гаджиев К. С., Ильин В. В., Панарин А. С., Рябов А. В. : под ред. В. В. Ильина. — М. : Изд-во Моск. ун-та, 1993. — С. 11.

<sup>2</sup> О чем свидетельствует огромное количество работ как зарубежных (Х. Арендт, Д. Болдуин, П. Блау, Т. Болл, М. Вебер, Р. Даль, Т. Парсонс, П. Рикёр, Н. Луман, У. Матц и др.), так и отечественных (К. С. Гаджиев, А. А. Дегтярев, А. И. Демидов, В. В. Желтов, В. В. Ильин, И. И. Кравченко, В. Г. Ледаев, В. В. Мшвенцердзе, Е. В. Осипова, А. С. Панарин, А. В. Рябов и др.) исследователей.

<sup>3</sup> Технология власти (философско-политический анализ). — М. : Ин-т философии РАН, 1995. — С. 8.

С этих позиций весьма кратко, тем более что в философии политики проблема власти является предметом постоянного интереса<sup>1</sup>, дадим обзор основных ее теоретических моделей, выполняющих функцию парадигм ее анализа и понимания.

К настоящему времени принято говорить о наличии двух<sup>2</sup> основных подходов к определению власти.

Первый, *реляционный*, возник и получил свое развитие в работах И. Фихте, Г. Гегеля, А. Шопенгауэра, К. Маркса, Ф. Ницше, М. Вебера и др. Они рассматривали власть как волевое отношение (по К. Марксу, «воля экономически господствующего класса», у Ф. Ницше — «энергия и воля сверхчеловека»), сторонами которого могут быть как индивиды — «межличностное отношение, позволяющее одному индивиду изменять поведение другого»<sup>3</sup>, «способность субъекта обеспечить подчинение объекта в соответствии со своим намерениями»<sup>4</sup>, — так и группы и институты. Власть — это любая возможность «проводить внутри данных социальных отношений собственную волю даже вопреки сопротивлению, независимо от того, на чем такая возможность основана»<sup>5</sup>, «власть есть способность индивидов или групп *навязать* свою волю другим вопреки их сопротивлению с помощью угрозы наказания или отказа в регулярных вознаграждениях, поскольку и первое, и второе, в конечном счете, выступают в качестве негативных санкций»<sup>6</sup>, «именно *угроза* санкций отличает власть от простого влияния»<sup>7</sup>.

Сюда же можно отнести и «инструментально-силовые» концепции власти, начало которым было положено Н. Макиавелли и

---

<sup>1</sup> В данном случае мы не анализируем возникший относительно недавно постмодернистский подход, для которого характерно критическое отношение как к политике, так и к власти. И та и другая анализируются не как объективные отношения социальной системы, а как «коллективные представления воображаемых сообществ эмансипированных людей», стремящихся к свободному выбору, связанному с «разнообразными групповыми ценностями как ценностями социальной солидарности, „эмоциональной власти“» (см.: Бауман, Э. На что указывает постсовременность / Э. Бауман // Социологический журнал. — 1994. — № 1. — С. 189—190).

<sup>2</sup> Осипова, Е. В. Власть: отношение или элемент системы? (реляционные и системные концепции власти в немарксистской политологии) / Е. В. Осипова // Власть. Очерки современной политической философии Запада. — М.: Наука, 1989. — С. 66.

<sup>3</sup> Там же. С. 66.

<sup>4</sup> Ледаев В. Г. Указ. соч. С. 58.

<sup>5</sup> Weber, M. Economy and Society / M. Weber. — New York, 1968. — Vol. 1. — P. 53.

<sup>6</sup> Blau, P. M. Differentiation of Power / P. M. Blau // Political Power: A Reader in Theory and Research. — New York: Free Pr., 1969. — P. 139.

<sup>7</sup> Lasswell, H. D. Power and Society / H. D. Lasswell, A. K. Kaplan. — New Haven: Yale Univ. Pr., 1950. — P. 76.

Т. Гоббсом и которые в последующем были развиты в работах таких известных исследователей, как Ж. Фрэнк («Сущность власти»), считавшего универсальным началом власти отношения командования и подчинения<sup>1</sup>, Г. Моргентау, определившего в своей работе «Международная политика» власть как «осуществляемый человеком контроль над сознанием и действиями других людей»<sup>2</sup> и др.

Кроме этого, в реляционные концепции принято включать 1) теории сопротивления (Р. Даль, Д. Картрайт, Дж. Френч, Б. Рейвен и др.); 2) теорию обмена ресурсами (П. Блау, Д. Хиксон и др.); 3) теорию раздела зон влияния (Д. Ронг и др.)<sup>3</sup>.

Таким образом, в основе данного подхода лежат представления о тотальности конфликтов в социальной системе, которые могут быть разрешены лишь относительно, в данном социальном «пространстве» и «времени».

В этом отношении понятна позиция Р. Дарендорфа, считающего, что объективность и перманентность неравенства в распределении власти<sup>4</sup> приводит к объективным и таким же постоянно воспроизводящимся противоречиям, а это означает необходимость принуждения и контроля, т. е. власти, в целях сохранения целостности и стабильности общества.

Значительный интерес представляет и второй, *системный* (а в его рамках — структурно-функциональный) подход, представленный прежде всего работами Г. Алмонда, Х. Арендт (власть как коммуникация), К. Дейча («кибернетический» вариант), Д. Истона, М. Крозье, Н. Лумана, Т. Парсонса и многих других.

Этот подход, в отличие от реляционного, в рамках которого власть рассматривается как «власть над», основывается на ее интерпретации как «власти для». Она есть инструмент обеспечения стабильности, но не путем господства, командования и подчинения, а посредством достижения «общих целей» путем консенсуса, «общего согласия», «переговоров».

---

<sup>1</sup> См. подробнее: Кравченко, И. И. Власть и общество / И. И. Кравченко // Власть. Очерки современной политической философии Запада / под ред. В. В. Мшвениерадзе, И. И. Кравченко, Е. В. Осиповой и др.). — М.: Наука, 1989. — С. 37—62.

<sup>2</sup> Цит. по: Мшвениерадзе, В. В. Размышления о власти // Там же. С. 35.

<sup>3</sup> См.: Осипова Е. В. Указ соч. С. 67—69.

<sup>4</sup> Дарендорф Р. Тропы из утопии: работы по теории и истории социологии / Р. Дарендорф. — М.: Праксис, 2002. — С. 412. «Пусть мысль о том, — пишет Р. Дарендорф, что конфликты есть везде, где мы имеем дело с социальной жизнью, неприятна и тревожна; тем не менее она необходима для нашего понимания социальных проблем» (Дарендорф Р. Указ. соч. С. 357).

Согласно Т. Парсонсу, общество представляет собой систему социальных действий, элементы которой имеют свои особые функции и статусы в рамках априорной общей цели — сохранения своей целостности, возможностей функционирования и развития.

Эта система состоит из четырех подсистем (элементов) — 1) экономической, обеспечивающей адаптацию к внешней среде; 2) политической — достижение целей; 3) правовой, выполняющей функцию интеграции и 4) культурной, предназначенной для сохранения, передачи (социальная наследственность) стереотипов, образцов, ценностей, смыслов и идеалов.

Власть, обеспечивая эффективное взаимодействие этих подсистем, выполняет ту же роль, что и деньги в экономике. Власть выступает как «посредник, тождественный деньгам, циркулирующий внутри того, что мы называем политической системой, но выходящий далеко за рамки последней и проникающий в три функциональные подсистемы общества (как я их себе представляю) — экономическую подсистему, подсистему интеграции и подсистему поддержания культурных образцов»<sup>1</sup> и как форма реализации «обобщенной способности, состоящей в том, чтобы добиваться от членов коллектива выполнения их обязательств, легитимизированных значимостью последних для целей коллектива, и допускающей возможность принуждения строптивых посредством применения к ним негативных санкций, кем бы ни являлись действующие лица этой операции»<sup>2</sup>.

Тем самым, согласно теории власти Т. Парсонса, власть как системное качество присутствует в контексте любых видов общественных отношений — экономических, правовых, моральных и прочих<sup>3</sup>, она представляет собой «особенное интегративное свойство социальной системы, связанное с поддержанием ее целостности, координацией общих коллективных целей с интересами отдельных индивидов, а также обеспечивающее функциональную взаимозависимость подсистем общества на основе консенсуса граждан и легитимизации лидерства»<sup>4</sup>.

Не менее значимой и интересной для понимания сущности политической власти в рамках системного подхода представляется и

---

<sup>1</sup> Парсонс, Т. О понятии «политическая власть» / Т. Парсонс // Политология : хрестоматия / сост. проф. М. А. Василик, доц. М. С. Вершинин. — М. : Гардарики, 2000. — С. 240.

<sup>2</sup> Парсонс Т. Указ. соч. С. 241.

<sup>3</sup> См.: Осипова Е. В. Указ соч. С. 81.

<sup>4</sup> Дегтярев, А. А. Основы политической теории : учеб. пособие / А. А. Дегтярев. — М. : Высшая школа, 1998. — С. 43.

позиция Х. Арендт, рассмотревшей ее как взаимоотношение равных субъектов, находящихся в процессе коммуникации.

Здесь «насилие» не только исключается из понятия власти, но и противопоставляется ей. Х. Арендт утверждает, что разница между насилием и властью состоит в том, что насилие по своей сути инструментально и всегда нуждается в оправдании, власть же, напротив, всегда консенсуальна и нуждается лишь в легитимации<sup>1</sup>. Отсюда власть идентифицируется как способность достичь *согласия* объекта на его подчинение в соответствии с определенными намерениями субъекта.

Из сущности власти тем самым исключаются такие ее признаки, как конфликтность, сопротивление воли объекта субъекту, негативные санкции и т. д. Властное отношение возникает и осуществляется там и тогда, где и когда субъект власти предпринимает целенаправленную, преднамеренную и успешную попытку убедить объект совершить определенные действия. Если же попытка не была реализована и соответственно планируемый результат не был достигнут, то считать такие отношения властными нельзя. Успех же реализации властного намерения прямо зависит от качества заключенных между субъектом и объектом власти консенсусов и компромиссов.

Не менее важным для понимания сущности власти являются ответы на вопросы о том, 1) что обеспечивает подчинение объекта власти ее субъекту, 2) какие цели преследуют индивиды и группы в своем стремлении изменить (сохранить) свой статус во властных отношениях.

При ответе на эти вопросы обнаруживается не противостояние, а скорее взаимодействие и единство рассмотренных выше (реляционного и системного) подходов к власти.

Особенно заметно это единство проявляется при рассмотрении проблемы ресурсов власти как совокупности «всех тех средств, использование которых обеспечивает влияние на объект власти в соответствии с целями субъекта»<sup>2</sup>.

«К основным ресурсам общества, регулирование и распределение которых и выступает реальным объектом властного общения, — отмечает А. А. Дегтярев, анализируя «ресурсную плоскость» осуществления власти, — можно отнести те материальные

---

<sup>1</sup> См.: Arendt, H. Communicative Power / H. Arendt // Power. — Oxford : Blackwell, 1986. — P. 258.

<sup>2</sup> Основы политической науки : учеб. пособие для высших учебных заведений : в 2 ч. — М. : Знание, 1995. — Ч. 1. — С. 110.

предметы и духовные блага, которые способны, во-первых, удовлетворять потребности и интересы людей, представляя собой определенную ценность в социальных отношениях, и, во-вторых, повышать потенциал влияния и силу воздействия агентов власти»<sup>1</sup>.

Ресурсный аспект присутствует как в реляционном (М. Вебер, П. Блау, Р. Даль, Г. Лассуэлл и др.) подходе, при котором власть понимается 1) как участие в решениях, 2) контроль над ресурсами, «имеющими для участников властного отношения ценность»<sup>2</sup>, так и в системной теории власти (Х. Арендт, Т. Парсонс, М. Фуко и др.), где власть, рассматриваемая в ее «ресурсном аспекте», представляет собой «способность и условие достижения общественного блага»<sup>3</sup>.

В свою очередь, стремление к власти может быть интерпретировано как изменение своего статуса во владении, использовании и распределении разнообразных ресурсов-благ.

Таким образом, оба представленных подхода рассматривают власть как модус общественных отношений, возникающий, функционирующий и развивающийся через их многообразие, что определяет содержание и объем властного «поля», которое образуется межличностными, групповыми, институциональными связями и взаимодействиями.

С этой точки зрения власть может быть определена как *система отношений, возникающих между людьми, содержанием которых выступает реализация определенных целей субъекта, который способен, обладая соответствующими (потенциальными и реальными, «внутренними» и «внешними») ресурсами (средствами), регулировать (контролировать) поведение и деятельность других людей — индивидов, групп, многообразных социальных институтов, — обеспечивать сохранение определенного режима взаимодействия уровней (элементов) социальной системы, или изменение (трансформацию) сложившегося, или создание нового режима этого взаимодействия.*

Возникает вопрос: какие же властные отношения могут относиться к «политическим» и «неполитическим» формам?

---

<sup>1</sup> Дегтярев А. А. Указ. соч. С. 52.

<sup>2</sup> См.: Lasswell, H. D. Power and Personality / H. Lasswell. — New York, 1948. — P. 228—231 (цит. по: Дегтярев А. А. Указ. соч. С. 50).

<sup>3</sup> «С точки зрения Т. Парсонса, — отмечает А. М. Дроздова, — власть — система ресурсов, с помощью которых достижимы общие цели. Общие цели системы — это исходная аксиома, основанная на другой аксиоме — всеобщем согласии» (Дроздова, А. М. Основные подходы к определению понятия власти [Электронный ресурс] / А. М. Дроздова. — Электрон. текстов. данные. — Режим доступа: /refoteka.ru>-78464. html.

Ответ на него во многом и определяет, как мы уже сказали, возможности элиминации из понятия «политическая идеология» прилагательного «политический» и выяснения содержания, форм, функций «неполитических идеологий».

Центральным здесь оказывается анализ политики и понятия, выражающего ее сущность. И здесь, как и в случае с властью, наиболее полно проявляется разнообразие подходов к исследованию политики как «сложному», «многоаспектному» социальному феномену.

«Множественность складывающихся образов политики, — пишет по этому поводу А. И. Соловьев, — неоспоримое свидетельство полисубстанциальности политического, как такового. Политическая наука не терпит претензий на выражение „единственной“ истины в знаниях о политике»<sup>1</sup>.

Однако парадигма научного исследования не может сводиться лишь к признанию «системности», «многоуровневости» феномена — задача теории заключается в проникновении в сущность, которая «стоит» за этими многообразными феноменами.

Попытки же игнорировать это требование ссылками на «вариативность» и «равнозначность» (что, на наш взгляд, особенно характерно для политической философии постмодерна) подходов, «многогранность проявлений сущности власти» чреваты неоправданным включением в рассмотрение и абсолютизацией в качестве объекта исследования и такого понятия, которое включает в свой объем лишь «внешние» (феноменальные) характеристики, что ставит под сомнение как само существование этого объекта в качестве самостоятельного, так и перспективу научного его познания.

Из этого следует, что содержание понятия «политика», хотя и носит конкретно-исторический характер, подчиняется диалектике развития теории и методологии научного познания, в том числе его социально-политическому «блоку», что проявляется в эволюции и одновременно сосуществовании основных типов «политических парадигм», тем не менее, как мы полагаем, всё же должно отражать специфику, «родовую сущность», меру тождества и отличия политики от других «социальных субстанций».

Сегодня в политической науке существует достаточно большое многообразие типологий парадигм политики (политического)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Соловьев, А. И. Политология: политическая теория, политические технологии : учеб. для студентов вузов / А. И. Соловьев. — М. : Аспект Пресс, 2000. — С. 22.

<sup>2</sup> Проблеме анализа политических парадигм уделяется значительное внимание в работах как зарубежных (Д. Ганнел, Д. Истон, Дж. Катлин, Б. Крауз-Мозер,

Среди них наиболее распространенными в литературе являются историко-хронологические типологии и типологии, рассматривающие политику с точки зрения ее природы (источника), содержания, формы, структуры и функций. При этом они не только не конкурируют, но, скорее, взаимно дополняют и «замещают» друг друга, не «преодолеваются» (отвергаются) с развитием политической науки, а остаются в ее эпистемологическом «пространстве» как аспекты исследования политики.

Так, если общепринятой считается типология политических парадигм, подразделяющая их: 1) на философско-этическую, 2) теологическую, 3) натуралистическую, 4) социальную и 5) рационально-критическую, то все они так или иначе имеют своим основанием преобладающие в определенный исторический период развития социально-политического знания «общие» философско-мировоззренческие «картины» природного, социального мира, сущности человека и методологические модели их анализа.

Тем не менее и здесь существуют свои «нюансы».

Они связаны как с пониманием источников политики, когда какой-либо из них наделяется качествами существенного, главного, «субстанционального» (мораль, религия, право, экономика), так и с рассмотрением процесса формирования содержания и форм политики как «нарастания» степени ее автономности в качестве самостоятельной сферы социальных отношений, институционализации политики в *форме государства*.

«Термин политика, — пишут С. С. Неретина и А. П. Огурцов, анализируя историю концептов политического сознания, — крайне многозначен. Обычно под этим термином имеют в виду совокупность социальных практик и дискурсов, направленных на формирование, развитие, проектирование и исследование правовых и моральных норм, структуры государственно-административных институтов, форм государственного управления, отношений и институтов власти. Историю политики можно рассматривать как 1) процесс вычленения ее из социальной жизни, ее автономизации, 2) выявление специфических ценностей, регулирующих политическое действие и отношения, 3) процесс институционализации политики, приведший к формированию надындивидуальных и сверх-

---

Ч. Мэрриам, Э. Фёгелин, Р. Эшкрафт, М. Смит и др.), так и отечественных авторов (К. С. Гаджиев, И. А. Василенко, А. А. Дегтярев, А. А. Демидов, Д. П. Зеркин, И. И. Кравченко, В. Г. Ледаев, В. П. Макаренко, А. Ю. Мельвиль, Е. В. Осипова, В. Ю. Сморгунова, А. С. Соловьев и др.).

коллективных субъектов — правовых институций, репрезентируемых политической системой государства, 4) совокупность актов управления государством, регулируемых или этическими, или юридическими нормами, 5) становление и смену форм политической легитимации политики, когда религия, культура и философия предстают как пути обоснования и средства идентификации политических действий»<sup>1</sup>.

Как эволюцию и одновременно продолжающееся противостояние и конкуренцию двух главных «политических» парадигм («государственноцентрической» и «социоцентрической») рассматривает ситуацию, сложившуюся в политической науке с определением ее центрального («предметного») понятия, А. А. Дегтярев.

Первая, «государственноцентрическая» парадигма исходит из того, что «мир политики это прежде всего *область государственного управления гражданами или подданными*»<sup>2</sup>.

Эта парадигма присутствует на протяжении всей истории политической философии и политологии начиная с работ Платона и прежде всего Аристотеля, рассмотревшего политику как форму государственной (полисной) власти, отличной от экономической власти или домохозяйства<sup>3</sup>, включая идеи Н. Макиавелли, Т. Гоббса, В. И. Ленина, давшего считающееся и сегодня классическим определение политики: 1) как деятельности (борьбы) классов и партий «за захват, удержание и использование государственной власти»; 2) «устройство государственной власти»; 3) «участие в делах государства, направление государства, определение форм задач, содержания деятельности государства»<sup>4</sup>.

Значительный вклад в теорию политики внес М. Вебер.

В этой связи хотелось бы прояснить «недоразумение», проявляющееся в литературе в виде мнения о том, что он вкладывал в содержание понятия политики «многообразные значения», вплоть до понимания ее как деятельности «умной жены, которая стремится

---

<sup>1</sup> Неретина, С. С. Концепты политического сознания / С. С. Неретина, А. П. Огурцов // Политическая концептология. — Ростов н/Д : СКНИИЭ и СП ЮФУ, 2009. — № 1, 2. — С. 21.

<sup>2</sup> Дегтярев, А. А. Основы политической теории : учеб. пособие / А. А. Дегтярев. — М. : Высшая школа, 1998. — С. 60.

<sup>3</sup> См.: Аристотель. Политика / Соч. В 4 т. Т. 4 / Аристотель. — М. : Мысль, 1984. — С. 1255 b 15—20 (цит. по: Неретина С. С., Огурцов А. П. Указ. соч. С. 22).

<sup>4</sup> См.: Ленин, В. И. Полн. собр. соч. / В. И. Ленин. — 5-е изд. — Т. 23. — С. 239; Там же. Т. 33. С. 340.

ся управлять своим мужем»<sup>1</sup>, и служащее одним из доводов в пользу «широкого» понимания политики.

В действительности же у М. Вебера речь идет об обыденном, общеупотребительном («расхожем») использовании этого понятия. «Говорят, — пишет он, — о валютной политике банков, о дисконтной политике Имперского банка, о политике профсоюза во время забастовки... о школьной политике городской или сельской общины и политике правления, руководящего корпорацией, наконец, даже о политике жены»<sup>2</sup>.

Тем не менее данный автор считает необходимым дать более «строгое», научное определение политики. Она, по мнению М. Вебера, «означает стремление к участию во власти или к оказанию влияния на распределение власти, будь то между государствами, будь то внутри государства между группами людей, которые оно в себе заключает»<sup>3</sup>.

Таковы в самом общем виде основные положения «государственноцентрической» парадигмы политики.

Появление же следующей, «социоцентрической», идентифицируется как результат теоретического осмысления изменений, связанных с возникновением и развитием гражданского общества, расширяющего качественный и количественный состав участников общественных отношений, с формированием полноценных политических партий, союзов, движений, ассоциаций и других объединений, получающих более или менее полную свободу притязаний на государственную власть и на самоорганизацию.

По мнению ряда исследователей, это приводит к изменению статуса «государственноцентрической» парадигмы политики в виде трансформации ее в единственную, «субстанциальную», что, в свою очередь, означает увеличение объема понятия «политика», в которое необходимо включать отношения власти, складывающиеся во «внутренней структуре» гражданского общества, в сфере «экономического самоуправления, человеческой кооперации, воздействия моральных норм и т. д.»<sup>4</sup>.

В результате понятие «политическое общество» начинает рассматриваться как включающее в свое содержание государствен-

---

<sup>1</sup> Вебер М. Указ. соч. С. 644.

<sup>2</sup> Там же. С. 646.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Основы политической науки : учеб. пособие для высших учебных заведений : в 2 ч. — М. : Знание, 1995. — Ч. 1. — С. 82.

ную и негосударственную (саморегуляция) политику. «Можно сказать, — отмечает в этой связи А. Ю. Кузнецов, — что государственная власть — это всегда власть политическая... Однако современная политология (в отличие от классической, существовавшей, как считает цитируемый автор, до середины XX в. — Л. Л.) не ограничивает сферу политики исключительно деятельностью государственных институтов. В определенном смысле равноправными с государством субъектами политики признаются и институты гражданского общества (например, партии)»<sup>1</sup>.

Но если А. Ю. Кузнецов имеет в виду партии, то они-то как раз существуют именно для того, чтобы бороться не за какую-то «власть вообще», а за власть государственную. Они для этого и создаются, и поэтому являются политическими институтами, и составляют, наряду с государством и его институтами, объем понятия «политический субъект».

И других «примеров» мы не наблюдаем.

В противном случае «политика» может рассматриваться, о чем мы уже говорили, в качестве атрибута любой целенаправленной деятельности, «систематических усилий», осуществляемых «в любой точке социального поля» с целью «побуждать других людей к воплощению (реализации) какого-либо проекта, взлелеянного его инициатором»<sup>2</sup>.

Получается, что в качестве такого проекта и инициатора может выступать мама, заставляющая дочь сходить в магазин за покупками («магазинный проект» и «магазинная политика»), группа людей, собравшихся на пикник (пикниковый проект и соответствующая политика) и одновременно лидер государства, принимающий решение о реализации неких хозяйственных, военных и иных программ, жизненно важных для граждан<sup>3</sup>, или партии, участвующей либо в борьбе за государственную власть (выборы, восстание, гражданская война и т. д.), либо в парламентской работе. Оба этих

---

<sup>1</sup> Кузнецов, А. Ю. Власть — фундаментальная категория политологии / А. Ю. Кузнецов // Политология : учеб. пособие для студентов педагогических вузов / под. ред. А. Ю. Кузнецова, Л. Я. Рубиной ; Урал. гос. пед. ун-т. — Екатеринбург, 2002. — С. 41.

<sup>2</sup> См.: Jouvenal, B. de The Pure Theory of Politics / Bernard de Jouvernal B. — Cambridge : Cambridge Univ. Pr., 1963 (цит. по: Schumaker P., Kiel D. C., Heilke T. Op. cit. P. 3).

<sup>3</sup> С этой точки зрения, как остроумно замечает Ф. Бенетон, нет никакой разницы между политикой, осуществляемой, например, президентом страны, и деятельностью «президента рыболовного общества» (см.: Бенетон, Ф. Введение в политическую науку : пер. с фр. / Ф. Бенетон. — М. : Весь Мир, 2002. — С. 103.

политических субъекта опираются на определенную политическую идеологию и политическую программу.

Еще одна серьезная попытка найти и обосновать критерий отличия политической власти от ее неполитических форм предпринимается В. Г. Ледяевым, посвящающим этой проблеме одну из глав своей монографии «Власть: концептуальный анализ», называющуюся «Политическая и неполитическая власть».

Суть его взглядов на политику может быть представлена в виде следующих основных положений:

1. Политика не может рассматриваться только через понятие государства, поскольку это делает невозможным объяснение политической жизни в догосударственных обществах, что противоречит «общепринятым» взглядам о существовании политики на всех этапах истории человечества, «во всех обществах»<sup>1</sup>.

2. «Данная («государственная»). — Л. Л.) концепция, — полагает автор, — не рассматривает в качестве субъектов политики тех социальных субъектов, которые действуют за пределами государственных структур, но оказывают влияние на принятие государственных решений. Например, политических лидеров, руководителей политических партий, групп давления и др., добивающихся политических результатов без непосредственного участия в государственном управлении»<sup>2</sup>.

3. Сущностью властных отношений является подчинение объекта субъекту на основе преобладания у последнего большего по объему разнообразия соответствующих ресурсов для этого подчинения. Если власть есть средство силового воздействия, то политика есть средство решения общественных проблем без обращения к силе; она представляет собой механизм выбора между соревнующимися альтернативами, сохраняющий целостность общества и «правила игры». Такая трактовка позволяет включить в сферу политики различные виды негосударственной деятельности, оказывающие влияние на решение важнейших общественных проблем, расширяя тем самым пространство политики и сферу применения понятия<sup>3</sup>.

4. Соответственно для того чтобы «снять» то «напряжение», которое связано с различием «силового» («власти над») и «мирного» понимания власти («власти для достижение общих целей»), предлагается использование понятия «управление».

---

<sup>1</sup> Ледяев, В. Г. Власть: концептуальный анализ / В. Г. Ледяев. — М.: РОССПЭН, 2001. — С. 330.

<sup>2</sup> Там же. С. 331.

<sup>3</sup> Там же. С. 332.

«Политические события и отношения, — считает В. Г. Ледяев, — могут рассматриваться и в терминах власти, и в терминах управления, т. е. нам нужны оба понятия. В некоторых ситуациях предпочтительнее использовать „власть“, в других — „управление“»<sup>1</sup>.

«Таким образом, — пишет автор, подводя итоги рассмотрению понятия «политики» (политического), — можно выделить два взаимообуславливающих критерия политики (политического действия): (1) политика связана с процессом государственного управления и функционированием государственных (публичных) институтов; (2) она включает в себя все основные общественные проблемы, события и отношения, которые оказывают существенное воздействие на жизнь социальной общности в целом и влияют на интересы больших групп людей»<sup>2</sup>.

Проведенный В. Г. Ледяевым глубокий и всесторонний концептуальный анализ власти, вне всяких сомнений, заслуживает высокой оценки. Мы разделяем его взгляд на власть как на атрибутивное свойство общественных отношений, которое амбивалентно в связи с их многообразием, что проявляется в ее субъектах-носителях — индивидах и многочисленных и разнообразных социальных групп (семья, спортивные команды, трудовые коллективы, творческие и научные ассоциации, преступные группировки, профессиональные, политические (государство и партии), конфессиональные и прочие объединения и институты).

Привлекает внимание и подробный анализ проблемы признаков и свойств власти, классификация ее форм и видов, в том числе «неполитических», предложенная классификация властных ресурсов и т. д.

Тем не менее ряд положений и сделанных выводов представляются нам дискуссионными, в основном те, что касаются понимания сущности политики, ее содержания, структуры, форм, видов, функций и т. д.

Одно из главных возражений вызывает утверждение о том, что политика существует уже в догосударственных обществах. Для обоснования иной (государственноцентрической) точки зрения можно было бы сослаться на взгляды Аристотеля, согласно которым политика возникает на достаточно высоком уровне развития цивилизации (полиса, откуда и происходит сам термин «полити-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 342.

<sup>2</sup> Там же. С. 339.

ка»), когда уже сложились развитые формы и виды деятельности, публичные, легальные и легитимные государственные институты, имеются и реализуются (в той или иной степени) возможности участия граждан в обсуждении своих дел и участия во власти, функционирует и развивается кодифицированная система права (писаных законов) и т. д., на приводившееся нами ранее мнение М. Вебера о политике как стремлении к участию в государственной власти или влиянию на ее распределение, на представления К. Маркса и Ф. Энгельса о классовом характере политики, государства как «силового» политического института, на мнение В. И. Ленина и т. д.

Но в этом случае мы оказываемся под влиянием тех самых «идолов», о которых писал в свое время Ф. Бэкон, отвергая не критическое отношение к «авторитетам», догматизацию их взглядов как апологетику и диктат «старого», что «подавляет разум» и «делает науки бесплодными»<sup>1</sup>.

Другой путь заключается в рассмотрении действительной сложности политики как сферы *специфических* отношений социальной системы.

Указанная сложность во многом обусловлена тем, что понятие «политика» достаточно часто отождествляется с понятием «управления». Это мы видим у В. Г. Ледяева, примерно в том же смысле пишет цитируемый им Де Ври, утверждая, что такие «неполитические» виды отношений, как семейные или любовные, «не следует рассматривать как „чисто политические“ или „только политические“; они являются политическими... лишь в некоторых (не во всех) отношениях. Но в любом случае, они имеют ряд важных общих черт с такими „чисто политическими“ явлениями, как борьба между государствами, партийные соглашения и т. д.»<sup>2</sup>.

Что же представляет собой управление в общественной системе, как оно возникает, кто является его субъектом, объектом, предметом, каковы основные функции, цели управления?

В многочисленной литературе по управленческой проблематике, несмотря на различного рода дискуссии, сложился определенный консенсус по поводу основных принципов исследования социального управления:

---

<sup>1</sup> См.: Бэкон Ф. Новый органон. С. 134.

<sup>2</sup> De Vree J. K. On Some Problems of Political Theory / J. K. De Vree // Power and Political Theory. Some European Perspectives / ed. By Brian Barry. — London : Wiley, 1976. — P. 171 (цит. по: Ледяев В. Г. Указ. соч. С. 328).

1) его становление связано с дифференциацией деятельности и необходимостью контролировать ее многообразие. «Первичные» формы социального управления возникают, как известно, из необходимости контролировать и ограничивать беспорядочные половые отношения в условиях возникновения *качественно* новой, «социальной» формы деятельности — трудовой, в дальнейшем — разнообразия «внутри» не только последней, но в ее взаимоотношениях с другими формами и видами, единство (пространство и иерархию) которых необходимо контролировать;

2) конкретная сущность и содержание социального управления раскрывается как специфический вид деятельности особых конкретно-исторических социальных институтов;

3) социальное управление выражает интересы конкретно-исторического субъекта управления в определенном типе поведения социальных субъектов.

Единство применения этих принципов позволяет выделять и рассматривать ряд существенных характеристик социального управления: его социальную обусловленность и несводимость к природным предпосылкам (биологическая регуляция), его отличие как институционально закрепленной и оформленной деятельности от сознательной деятельности индивида, единство (связь и различие) форм и видов социального управления и т. д.

Социальное управление, как мы уже отмечали выше, формируется и развивается в рамках становления и развития многообразных форм деятельности (трудовой в первую очередь).

Непосредственная взаимосвязь социального управления и практической деятельности выражает их: 1) абстрактное тождество в пункте возникновения и становления; 2) их конкретное тождество в процессе развития.

Если на уровне абстрактного тождества сущность социального управления совпадает с сущностью человеческой деятельности, то на уровне конкретного тождества оно опосредуется характером отношения индивида к обществу, вследствие чего активность субъекта в практике проявляется лишь во взаимосвязи отдельных актов последней в рамках развитой системы *общественной* деятельности.

Этим самым проявляется универсальный характер отношений управления, его целенаправленный характер, когда эта целенаправленность на уровне индивида выступает как элемент многообразия целого (общества) — индивидуальная целенаправленность включается в систему практики «всех» или «многих» и выступает

как отражение общественной необходимости совершения именно этой (а не другой) деятельности. В последнем индивидуальное целеполагание выступает как сообразующееся с интересами общественной системы — целесообразная деятельность.

Понятие социального управления, таким образом, выражает сущность его как *системного качества*, которое присуще не непосредственно отдельному индивиду, а только целому (системе индивидов) как его интегративное свойство, являясь формой существования его в каждом элементе целого.

С этих позиций организация индивидуальной деятельности выступает в роли средства закрепления социального управления за отдельным субстратом-индивидом, когда индивидуальность раскрывается лишь посредством целого. «Индивидуальное» управление, совпадающее по содержанию с деятельностью индивида, является таковым лишь как элемент, включенный в общий процесс общественной деятельности, общественного управления.

Тем самым последнее обнаруживает свой внутренне противоречивый характер, раскрываясь, с одной стороны, как свободная деятельность индивида, с другой — как особая функция практической деятельности, необходимым образом возникающая из комбинированной многообразной практики индивидов, т. е. такая деятельность, которая становится на место «независимой деятельности отдельных лиц»<sup>1</sup> — общественная необходимость упорядочения, согласования, координации «свободных» действий индивидов.

Очень ясно эта мысль была сформулирована К. Марксом: «Всякий непосредственно общественный или совместный труд, осуществляемый в сравнительно крупном масштабе, нуждается в большей или меньшей степени в управлении, которое устанавливает согласованность между индивидуальными работами и выполняет общие функции, возникающие из движения всего производственного организма в отличие от движения его самостоятельных органов»<sup>2</sup>.

Становление общественной практики как универсальной, дифференцированной (по носителю, «пространству» и «времени», средствам, видам и т. д.) целостности является и формой прогрессивного развития социальной необходимости закрепления господства социального над индивидуальным.

---

<sup>1</sup> См.: Маркс, К. Соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс. — Т. 18. — С. 303.

<sup>2</sup> Там же. Т. 23. С. 342.

В этом плане социальное управление выражает противоречие индивидуального и общественного интересов. Оно раскрывает сущность свободы и необходимости — противоречие свободной деятельности индивида, направляющего свои действия в нужном ему направлении, и общественной необходимости, направляющей его действия как объекта управления, в соответствии с которой он всегда соотносит свои цели, направление, объект и предмет своих действий.

«Индивидуальное» управление столь же социально, как социальная деятельность отдельного человека: те «конструкции» нормативно-ценностного содержания, которыми пользуется (следует им или поступает вопреки) индивид, не являются его собственным «изобретением». Они постоянно присутствуют в культурном пространстве общества, создаваясь, воспроизводясь, распространяясь через сеть многообразных культурных каналов в виде традиций, обычаев, стереотипов («раннее общество»), системы права, теорий, программ и соответствующих социальных институтов, многообразие и иерархия которых в процессе формирования целесообразной и целенаправленной индивидуальной активности определяются конкретно-историческим этапом развития общества (мерой разнообразия общественной деятельности) и соответствующими этому этапу многообразием и иерархией форм, видов, способов, средств социального управления, многообразием и иерархией его субъектов — институтов.

Социальное управление, будучи сознательной деятельностью, не тождественно ей.

Не всякая сознательная деятельность есть социальное управление. Как субъект-объектное отношение, оно выступает в форме организованной, *институционализированной* деятельности, осуществляется системой органов и организаций, располагающих закрепленными за ними в соответствующих нормативных формах (традиции, обычаи, право) — формах культуры, — конкретно-историческими (изменяющимися) разнообразными средствами и методами целенаправленного воздействия на поведение людей.

Таким образом, в качестве субъектов социального управления выступают не «люди вообще» или «общество в целом». Управленческое воздействие осуществляется специфическими институтами управления. Они представляют собой более или менее функционально обособленные и организационно оформленные объединения, реализующие (в различной конкретно-исторической форме — средства, методы, цели, содержание и т. д.) одну из важнейших, фундаментальных потребностей общества — потребность в коор-

динации поведения людей, сохранения единства и целостности социальной системы.

При этом субъект социального управления отличается достаточно сложной структурой и имеет, как уже отмечалось, конкретно-исторический характер.

Человечеству известны такие, например, институты управления, как род, община, государство. Каждый из них, обладая определенной спецификой, выполняет тем не менее общую для них как институтов управления *властную функцию*, принуждая людей поступать так, а не иначе, преследуя определенные цели, защищая конкретные интересы определенных социальных групп и входящих в них индивидов.

Сложная структура субъекта управления, многообразие его уровней, конкретных институтов, отвечающих за тот или иной «участок», отражает системность и не менее сложную организацию объекта управления.

В этом качестве, с точки зрения единства объекта и субъекта, также выступают не «люди вообще» или «общество», а многообразная деятельность людей в ее институциональном аспекте.

При этом речь идет именно о многообразии всей социальной деятельности. Объектом социального управления является не какая-то узкая сфера деятельности людей (экономическая, политическая, «социальная» и т. д.), а *режим функционирования всей общественной системы*, всех ее социальных институтов, в который субъект управления вносит (или поддерживает с помощью конкретных средств) определенный порядок.

Объект управления может, таким образом, быть представлен как определенная совокупность социальных институтов — в виде устойчивых, длительно существующих объединений людей, осуществляющих конкретную и именно за ними закрепленную социально значимую функцию в рамках общества.

Так, трудовая деятельность осуществляется в конечном счете в рамках такого социального института, как трудовой коллектив, демографическая — в рамках семьи, политическая — в границах объединений, стремящихся к власти или реализующих властные функции, правоохранительная — в деятельности органов правопорядка, судах, прокуратуре, военная — в армии, творческая и научная — в соответствующих образовательных, научных, просветительских объединениях и союзах, педагогическая — в дошкольных учебных заведениях, в школах, колледжах, университетах и т. д.

Кроме этого, социальные институты, будучи объектами целенаправленного воздействия, выступают в качестве посредников, через и с помощью которых субъект управления имеет возможность воздействовать и на поведение конкретного индивида. Это позволяет рассматривать социальное управление как *выражение непосредственного взаимодействия социальных институтов и опосредованное этими институтами взаимодействие «предельных» уровней социального целого — общества и индивида.*

Социальные институты (как субъекты и объекты социального управления) функционируют не в социальном «вакууме», сами по себе, а находятся в сложных отношениях взаимозависимости, когда существование одного является условием для функционирования другого (других).

Поэтому, предполагая изменить деятельность какого-либо социального института, необходимо помнить, что такого рода изменения требуют одновременно изменения режима деятельности по крайней мере определенной части других социальных институтов, и в первую очередь наиболее «близко» стоящих к нему и являющихся, как мы уже сказали, условиями его оптимального и успешного (или, наоборот, ведущих к дезорганизации и гибели) функционирования. Задачей конкретного субъекта социального управления и является координация деятельности определенного социального института, приведения (сохранения) ее в соответствие с «работой» других социальных институтов общественной системы, а в рамках этого процесса соответственно координации поведения отдельных индивидов.

Таким образом, будучи составным моментом процесса функционирования и развития системы совместной деятельности людей, становление социального управления оказывается связанным с формированием внебиологического *институционально-нормативного* механизма воздействия на человеческое поведение, в качестве которого, помимо силовых («физических») ресурсов, используются различного рода «проекты», ценность которых обеспечивается авторитетом традиций, мифов, морали, религии, преднауки и науки, представляющих эти «проекты» как соответствующие сути сущности человека, общечеловеческим ценностям.

При этом чем более многообразна деятельность людей, тем выше необходимость применения разнообразных средств, форм, методов управления (и тех его институтов, которые и выполняют функцию координации и субординации поведения социальных субъектов), расширения его нормативной базы.

В данном случае мы имеем в виду то, что если в традиционном обществе в силу «узости» неразвитой системы интересов людей, выражающей, в свою очередь, неразвитость системы их деятельности, наблюдается низкий «удельный вес» противоречий в рамках единой и общей цели выживания, то в последующем, одновременно со становлением многообразия форм, видов деятельности и общественных отношений, происходит и развитие общественных противоречий.

С возникновением же отношений собственности и классов по отношению к отдельному индивиду, группе социальное управление начинает выступать как некий рок, от которого они полностью зависят, а не оно подчинено социальным субъектам как их «общее достояние»: если в рамках «общего интереса» нет необходимости в применении «жестких» методов управления, то в условиях борьбы многообразных «частных интересов» и сопротивления «частному плану», наделяемому признаками «общего блага», такая необходимость возникает и начинает реализовываться в форме *государства*, которое берет на себя функции единого властвующего *политического* субъекта.

«Непосредственное отношение собственников условий производства к непосредственным производителям, — писал К. Маркс, — ... вот в чем мы всегда раскрываем самую глубокую тайну, скрытую основу всего общественного строя, а следовательно, и *политической формы отношений суверенитета и зависимости* (курсив наш. — Л. Л.), короче, всякой данной формы государства»<sup>1</sup>.

Его функция высшего политического института находит свое закрепление в *праве*, предоставляющем государству возможности использования всех необходимых средств, методов политической власти.

«Политика только там, — пишет Л. Пай, — где есть государство, и там, где оно может изменять законы»<sup>2</sup>.

Об этом же говорит Ж. Фрэнд, определяя политику как «деятельность, обеспечивающуюся силой, „основанной на праве“, и ориентированную на безопасность и гарантирующую порядок»<sup>3</sup>.

«Государственная власть, — считает Ю. Г. Ершов, — является публично-политическим отношением господства и подчинения

---

<sup>1</sup> Маркс, К. Соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс. — Изд. 2-е. — Т. 25. — Ч. 2. — С. 354.

<sup>2</sup> Political Culture and Political Development / ed. by L. Pye and S. Verba. — Princeton, 1965. — Р. 3 (цит. по: Демидов, А. И. Учение о политике: философские основания / А. И. Демидов. — М.: Норма, 2001. — С. 18).

<sup>3</sup> См.: Freund, J. L'essence du politique / J. Freund. — Paris, 1965. — Р. 751 (цит. по: Демидов А. И. Указ. соч. С. 18).

между социальными группами. Правовое сознание, нормы права, институты права и т. д. всегда в той или иной мере политизированы, поскольку бытие права опосредовано государством и данным политическим соотношением социальных групп»<sup>1</sup>.

Именно на этом, «правовом» этапе власть в форме государственной власти завершает свою эволюцию, окончательно автономизируясь от общества в качестве публичной, моноцентричной, легальной, легитимной и суверенной силы (политического института). Управление как функция координации деятельности людей, для которого в родовом обществе характерна была выборность субъектов, причем, как правило, для решения временных задач (охота, война, смена места дислокации), как физически сильных, достойных, опытных руководителей, а также то, что участие в управлении не было средством и целью извлечения и получения «личной выгоды», постепенно, с появлением частной собственности, переходит в стадию формирования и существования власти, уже не столько как координации, сколько в первую очередь *субординации (иерархизации)*, закрепления (в праве) и воспроизведения «вертикальных» отношений командования и подчинения.

В свою очередь, возникновение государства в качестве «предельного» субъекта политической власти означает сосредоточение им силовых, финансовых, правовых, духовных и иных ресурсов, монополию на средства их получения, способы применения, формирования, распределения.

Поэтому борьба за государственную власть — это борьба за ресурсы, или, что то же самое, за меру своего участия в этой монополии.

Политическая власть — самый «желанный приз», позволяющий индивиду (группе) использовать эти многообразные ресурсы в свою пользу, и по сути своей единственный «рычаг» преобразований социальной системы и ее компонентов в соответствии с «должным проектом».

Еще одно возражение по поводу анализа политики заключается, как нам представляется, и в ограничении В. Г. Ледяевым ее сферы исключительно пределами «государственных структур».

Данная позиция — рассмотрение политики в качестве деятельности государственно-административного аппарата «общественного предприятия» — была сформулирована М. Вебером.

---

<sup>1</sup> Ершов, Ю. Г. Философия права : учеб. пособие / Ю. Г. Ершов. — Екатеринбург : Изд-во Урал. акад. гос. службы, 2011. — С. 101.

Действительно, без наличия «чиновников-специалистов» и «политических чиновников» невозможна реализация политических (государственных) целей, в отличие, скажем, от «традиционного» общества, где управление является «всеобщим достоянием», а не отчуждено, как в «развитом» обществе.

Вполне очевидно, что в данном контексте политика анализируется М. Вебером с точки зрения технологии ее реализации, или, как принято говорить сегодня, с позиций эффективности менеджмента.

С этой точки зрения нет никаких особых возражений против того, что указанные группы чиновников должны быть «высококвалифицированными специалистами духовного труда», происходить из людей, «профессионально вышколенных многолетней подготовкой, с высокоразвитой сословной честью, гарантирующей безупречность»<sup>1</sup>, а «получение постов» должно быть связано с «университетским обучением, специальными экзаменами и определенной подготовительной службой»<sup>2</sup>.

Но если ограничиться таким «технологическим подходом», то, во-первых, конкуренция в политике будет ограничиваться конкуренцией в карьерном росте в административных органах.

Во-вторых, если чиновники реализуют какие-либо политические решения, то это значит, что «кто-то» их принимает исходя из оценки сложившегося режима функционирования социального целого (в единстве его экономических, моральных, религиозных, правовых, социально-культурных компонентов), в том числе и политического режима (сферы, принципы, средства и методы осуществления политики, порядок и процедура взаимодействия с гражданским обществом и т. д.<sup>3</sup>), и на основе своей негативной или позитивной оценки считает необходимым его изменить, представив соответствующую «программу», или сохранить всё без особых изменений.

В реализации этой программы, вне всяких сомнений, принимают участие менеджеры, но сама она создается не ими, да и практически реализуется при участии больших масс людей — классов,

---

<sup>1</sup> Вебер, М. Политика как призвание и профессия // Избр. произв. / М. Вебер. — С. 657.

<sup>2</sup> Вебер М. Указ. соч. С. 661.

<sup>3</sup> Сюда же следует отнести оценку меры централизации и дифференциации власти, порядок и процедуры смены власти (наследование или выборы), права и социальной справедливости, распределения социальных благ, предпочтительного типа (формы) изменений (революция, война, реформа») и т. д.; см. гл. II данной работы.

религиозных, этнических, гендерных, демографических групп и общностей.

Понятно, что так должно быть согласно политической теории.

Действительность же весьма далека от такого «совершенного политического идеализма»<sup>1</sup>, на что обращает внимание М. Вебер, оценивая цели государственной политики в Германии, Испании, Швейцарии и Америке как деятельности, превратившейся в «источник дохода», средство рекрутирования в государственный аппарат своих сторонников и распределения среди них «хлебных должностей»<sup>2</sup>.

Тем не менее сведение государственной политики только к этим целям означает игнорирование основных положений теории политики, имеющей дело как раз с веберовскими категориальными «идеальными типами».

Политика, в точном «субстанциальном» («идеально-типическом») ее понимании, всегда направлена на реализацию определенного, конкретно-исторически дифференцированного и одновременно интегрированного по сферам социального целого «проекта», реализуемого государством и его институтами.

Таким образом, область политики не может быть сведена исключительно к деятельности административного аппарата.

В государственную власть, помимо собственно исполнительной власти, входят, как известно, и власть судебная (особенности определенной правовой системы), и власть законодательная, в большинстве своем реализующаяся в различных формах представительства (парламент, хурал, «народные собрания» и т. д.). Они, не относясь непосредственно к административным органам, тем не менее участвуют в государственной власти, будучи одними из ее ветвей.

Поэтому борьба за государственную власть, «использование» и «участие» в ней преследует цели изменения не только и не столько принципов формирования государственного аппарата («кадровой политики»), сколько всей государственной системы, формы государства в единстве формы правления, формы государственного устройства и политического режима, той или иной модели экономических отношений (включая отношения собственности), правовой системы, определенных социально-культурных особенностей. Это и составляет суть политики.

---

<sup>1</sup> См.: Вебер М. Указ. соч. С. 655.

<sup>2</sup> См.: Вебер М. Указ. соч. С. 655—662.

При этом не имеет особого значения, наличествуют ли такие условия, как свобода «политического поля» для сторон, принимающих участие в конкуренции предлагаемых проектов, мера законодательного закрепления условий этой конкуренции в соответствующих нормативных актах (конституция, законы о партиях и общественных объединениях и т. д.). Хотя для общества в плане сохранения его целостности последнее имеет большое значение, но и в отсутствие этих условий могут применяться различные способы достижения государственной власти помимо «мирной борьбы» на выборах — переворот, революция, гражданская война, — чем изобилует как мировая история, так и история России.

В связи с этим политику можно определить как *специфическую область целенаправленных отношений между социальными группами по поводу использования государственной власти и ее институтов в интересах реализации групповых (класс, слой, этническая общность, религиозная конфессия и т. д.) многообразных социальных интересов и возникающего на их основе теоретического осмысления «проектов», «программ» по изменению (сохранению) режима взаимодействия основных уровней (элементов) социальной системы и своих статусов в использовании властных ресурсов.*

Что же тогда представляет собой «неполитическая деятельность» и существует ли она вообще?

«Возможно ли очертить границы действия политики? Иными словами, всякий ли вопрос общественной жизни включается в сферу влияния политических институтов? Любую ли экономическую, социальную или идеологическую проблему можно и нужно относить к числу политических проблем или, по крайней мере, связанных с политикой? — спрашивает Д. П. Зернов, рассматривая политическую власть как неотъемлемый элемент организации людских сообществ и управления ими, т. е. как форму «социальной власти». — На все поставленные вопросы следует дать один ответ: отрицательный. Исторический опыт убедительно доказал, что глобальная политизация общественной жизни — свойство тоталитарных систем, сковывающих естественное, объективно необходимое разворачивание различных сфер общества. В демократических системах объектом политики выступает только то существенное в жизнедеятельности людей, что связано с интеграцией социальной целостности (нации, класса, общества, государства, партии или иной социальной организации). Это прежде всего выражение,

защита и реализация всеобщего интереса»<sup>1</sup>, а «ограничение влияния политики обусловливается бытием разнообразных общественных организаций или социальных ячеек, функционирующих на основе саморегуляции»<sup>2</sup>.

В принципе, нельзя отрицать существование многочисленных добровольных, самоуправляемых, институционально организованных (с уставом, программой), стабильных и относительно долговременных объединений людей, в которых они реализуют свои многочисленные потребности и интересы и которые не связаны с политической деятельностью в точном понимании последней. Такие объединения не участвуют в борьбе за государственную власть, не входят в число ее структурных элементов и форм. Это означает, что подобные организации способны преследовать свои собственные цели, использовать средства, принимать решения, финансировать свою деятельность самостоятельно.

К такого рода объединениям принято относить различного рода ассоциации, чья область действия — это «область действия частных интересов» (Гегель), не преследующих политических целей.

Тем не менее было бы большим упрощением рассматривать эти объединения как абсолютно свободные анклавов, не имеющие никаких связей и отношений с политической сферой жизни общества. Одной из главных причин их возникновения является презентация и защита своих групповых интересов с целью закрепления и получения определенных привилегий и преференций (что является одним из проявлений доминирования) по отношению ко не входящим в их состав индивидам.

Так, клубы фанатов, болеющих за определенную команду, имеют право на первоочередное приобретение билетов на соревнования, особое место на трибунах, члены ассоциации учителей иностранного языка — скидки на учебники, адресную информацию по планируемым конкурсам и конференциям, возможность получения бесплатных консультаций и т. д.

Всё это позволяет говорить о возможностях, предоставляемых объединениями в доминировании в той сфере деятельности, которую индивиды осуществляют как члены этих объединений. Кроме того, последние имеют, как правило, и более высокий правовой статус юридического лица, что весьма немаловажно во взаимоотно-

---

<sup>1</sup> Зеркин, Д. П. Основы политологии : курс лекций / Д. П. Зеркин. — Ростов н/Д : Феникс. — С. 76.

<sup>2</sup> Зеркин Д. П. Указ. соч. С. 78.

ношениях с государственными органами и многообразными общественными организациями.

Но это не политическое доминирование, хотя для любой общественной организации полностью не исключен вариант преследования политических целей. Для этого необходимо изменить свой статус, заявить о себе в качестве субъекта борьбы за государственную власть, участия в ней, т. е. стать политической партией, движением, что означает наличие соответствующей политической («государственноцентрической») идеологии и «программного проекта» предполагаемых преобразований, или лоббировать свои интересы посредством других политических субъектов и институтов, разнообразных средств и методов.

В этом, как мы полагаем и заключается «субстанциальное» отличие политики от других форм и видов общественной деятельности. Последние не совпадают с политической деятельностью по целям, функциям, содержанию и формам тех проектов, которые они репрезентируют и предлагают к реализации.

С этой точки зрения, конкуренция в пикниковой группе, о которой речь шла в начале главы, не является политической деятельностью, точно так же как не является ею сфера семейной жизни (если только эта не борьба политических «семей»), конкуренция индивидов и групп в науке, искусстве и т. д., если последние не преследуют целей идентификации себя в качестве «борцов» или «участников» реализации тех или иных политических программ, выражающих суть тех ценностей и идеалов, которые считаются значимыми и «должными» для общества (государства) и индивида. Они, посредством позиционирования себя как общезначимых (общечеловеческих) и «сакральных» смыслов, соответствующих «природе человека, целенаправленно создаются и внедряются в форме политических идеологий.

Кроме этого, если политическая идеология «вырастает» на основе политической теории, то пикниковой идеологии должна соответствовать своя «пикниковая теория» и соответствующая конкуренция между проектами и программами конкретных типов этой теории.

Что же тогда, в свою очередь, представляют собой «неполитические идеологии»? Какова цель их создания, содержание, формы и виды?

Для ответа на эти вопросы обратимся к тем идеологиям, которые относительно редко являются предметом специального анализа.

К ним, в частности, относится педагогическая идеология.

Ни в коей мере не претендуя на подробный ее анализ, поскольку этим должны заниматься те исследователи, которые делают это постоянно и профессионально, сосредоточим свое внимание на проблемах топологии и генеалогии педагогической идеологии и ее связях и отношениях с идеологией политической.

Точно так же, как и последняя, педагогическая идеология, подчиняется общим закономерностям формирования и воспроизведения идеологии.

Во-первых, этот процесс представляет собой последовательный переход от «слитности» содержания и форм образовательного (воспитательного)<sup>1</sup> воздействия с процессом производства и воспроизводства «непосредственной жизни» (К. Маркс) в «раннем» обществе в силу низкой степени дифференциации деятельности, к постепенной автономизации его как самостоятельной и важнейшей сферы жизни общества, обеспечивающей преемственность и развитие культуры в форме знаний и «должных» ценностей, идеалов, смыслов.

Соответственно меняются и формы теоретических представлений о целях, задачах, средствах, содержании и формах образования (воспитания) — от несистематизированных и обыденных представлений в виде обычаев, традиций, различного рода морально-мифологических констелляций к развитию более или менее систематизированных педагогических теорий. Они с точки зрения смены «общего» парадигмального контекста собственного существования выступают в моральной, мифологической, философской, религиозной и научной формах.

Во-вторых, как и в случае с политической теорией, педагогика имеет своей «предельной» основой рефлексии «картины мира» и методологии познания, где главными вопросами являются вопросы о том, 1) что такое бытие и его основные структурные элементы (уровни); 2) причины (детерминанты) его стабильности и изменчивости; 3) возможности и условия познания закономерностей функционирования и развития природы, общества и сознания.

Единство этих аспектов образует философскую рефлексию — закономерный этап в развитии познания, связанный с накоплением

---

<sup>1</sup> В данном контексте эти понятия рассматриваются как тождественные. Об их различиях см. подробнее: Беляева, Л. А. Философия воспитания как основа педагогической деятельности / Л. А. Беляева ; Урал. гос. пед. ун-т. — Екатеринбург, 1993; Педагогика: педагогические теории, системы, технологии / под ред. С. Л. Смирнова. — М. : Академия, 2001; Педагогика : учеб. пособие для студ. высш. пед. учеб. заведений / В. А. Сластенин, И. Ф. Исаев, Е. Н. Шиянов ; под ред. В. А. Сластенина. — М. : Академия, 2002.

определенной совокупности знаний, когда становится возможным и необходимым понять природный, социальный и «душевно-духовный» мир во всей его целостности, осмыслить свои собственные действия, культуру и ее основания, ценности и регулятивы индивида (и общества)<sup>1</sup>.

В-третьих, *социально-философская* рефлексия (в единстве онтологического (социологического), эпистемологического, аксиологического и антропологического аспектов), в свою очередь, является важнейшим уровнем философской рефлексии в целом.

Социально-философская рефлексия имеет предметом своего интереса познание: 1) причин появления человека и общества; 2) основных детерминант их функционирования и развития и перспектив (целей) существования; 3) сущности человека, соотношения материального и духовного, рационального и иррационального в его поведении и мотивах этого поведения; 4) происхождения и природы основных ценностей и смыслов человеческого существования.

Соответственно, в-четвертых, поскольку социальная философия представляет собой «совокупность философий», постольку субстанциальными для педагогической философии (философии образования) как элемента этой совокупности являются следующие вопросы:

1. Что составляет «педагогическую реальность» (педагогический процесс), в какой мере она и ее законы объективны?

2. Познаваема ли она, и если познаваема, то какие методы являются приоритетными для ее научного познания?

3. Что такое образование и воспитание, их основные цели и задачи?

4. Каково место, связи с другими формами культуры и способами (средствами) ее трансляции (мораль, право, религия, наука и т. д.), а также отличия от них образования (воспитания)?

5. В чем заключаются ценности образования (воспитания), какие из них являются приоритетными? Существует ли «идеал образованности», и если существует, то в чем он, каковы его основные показатели?

6. Какой ценностью является образование — государственной, общественной или личностной?

Поиск ответов на эти вопросы и составляют суть педагогической теории как науки о законах и закономерностях воспитания,

---

<sup>1</sup> См.: Огурцов, А. П. Категории / А. П. Огурцов // Новая филос. энцикл. : в 4 т. / РАН, Ин-т философии, Нац. общ.-науч. фонд. ; науч.-ред. совет: В. С. Степин и др. — М. : Мысль, 2010. — Т. 2. — С. 229—233. См. также главу II данной работы.

образования, обучения, социализации и творческого саморазвития человека системы «научных знаний о педагогических процессах, явлениях, представленных в форме педагогических идей, закономерностей, принципов и понятий, позволяющих целостно описать, объяснить и прогнозировать функционирование, развитие и саморазвитие педагогических процессов и явлений»<sup>1</sup>, а предлагаемые версии ответов и образуют разнообразие педагогических теорий.

Указанное разнообразие тем самым имеет своей причиной различие социально-философских парадигм, отражающих конкретно-исторический характер (тип) рефлексии: 1) проблемы «природы» человека и общества, ценностей, смыслов, целей их существования; 2) причин изменений, происходящих в жизни общества, аккумулируемых в его практических потребностях; 3) научного познания, его содержания, структуры, форм, методологии и т. д.; 3) критериев его истинности; 4) мировоззренческих ориентиров, связанных с групповой (классовой, политической, этнической, религиозной, возрастной и т. д.) идентичностью и теми целями, которые ставят перед собой теоретики педагогической мысли.

В-пятых, любая педагогическая теория всегда нормативна, всегда в той или иной степени предполагает оценку организации образовательной деятельности, ее принципов, целей, способов и средств, соотношения институциональных и внеинституциональных (централизованных и децентрализованных) форм, имея своей целью сохранение или изменение «режима работы» педагогической подсистемы общества, результатом чего является проект этого «режима» как истинного, необходимого, «должного».

На этой, нормативной стадии педагогической теории особое значение приобретает проблема ее истинности как одного из важнейших условий перевода нормативно-должного в императивно-должное, то есть, по сути дела, в практическое воплощение предлагаемого ею «проекта».

Обоснование истинности любой социальной теории возможно посредством: 1) практической проверки; 2) соблюдения когнитивных требований организации познания и репрезентации его результатов.

Последние «реализуются в определенных нормах: а) интерсубъективности фактов — в формальных правилах (формальной

---

<sup>1</sup> Воронин, А. С. Словарь терминов по общей и социальной педагогике / А. С. Воронин. — Екатеринбург : ГОУ ВПО УГТУ-УПИ, 2006. — С. 75.

логике — логике доказательств), объективности — в точности и элиминации двусмысленностей (например, «двойственности понятий»), нормативности — в эмпирической адекватности научным стандартам, предъявляемым к теории (ее согласованности, целостности, «внутренней непротиворечивости»<sup>1</sup>, «фальсифицируемости»)<sup>2</sup>.

Третьим же способом обоснования истинности, когда «суждения о реальном статусе той или иной социальной теории, ее объяснительных и особенно прогностических функциях и возможностях становятся все более проблематичными, приблизительными, недостаточно доказательными... подтвердить такие теории, особенно касающиеся... социальной, духовной сферы, практически невозможно из-за неубедительности и принципиальной недостаточности массива фактов, необходимых для гарантированной адекватной оценки теории»<sup>3</sup>, оказывается установление степени ее соответствия «целесообразности и нравственно-этической безупречности»<sup>4</sup>.

Мера общности взглядов в понимании целей образования и педагогического идеала, их места и значения в ценностно-смысловой иерархии индивида, общества и государства, разделяемых научно-педагогическим сообществом, формирует конкретную *педагогическую парадигму*<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Огурцов, А. П. Страстные споры о ценностно-нейтральной науке / А. П. Огурцов // Свободна ли наука от ценностей? Ценности и научное понимание / Х. Лэйси ; пер. с англ. Л. В. Сурковой, В. А. Яковлева, А. И. Панченко ; под. ред. В. А. Яковлева. — М. : Логос, 2001. — С. 23.

<sup>2</sup> Согласно которой любая теория имеет право на существование как достоверная (научная) до тех пор, пока она не опровергнута. Поэтому она должна служить научному познанию, способствуя борьбе идей в поисках истины. См.: Поппер, К. Логика и рост научного знания // Избр. работы / К. Поппер. — М. : Прогресс, 1983.

<sup>3</sup> Гершунский, Б. С. Философия образования / Б. С. Гершунский. — М. : Моск. психолого-социальный ин-т : Флинта, 1998. — С. 176.

<sup>4</sup> См.: Гершунский Б. С. Указ. соч. С. 186. В целом разделяя позицию данного автора по поводу целей образования, мы тем не менее неоднозначно оцениваем его мнение о необходимости единства Науки, Религии и Образования. Мы полагаем, что общечеловеческие ценности, как ценности по своей сути нравственные, являются сферой не только религии. См. главу IV данной работы.

<sup>5</sup> В качестве рабочего определения основных признаков педагогической парадигмы мы считаем возможным сослаться на мнение Е. В. Бондаревской, согласно которому такими признаками являются: 1) сущность и назначение образования; 2) отношение учителя к ученику и его позиции в образовательном процессе; 3) определение человекообразующих функций образования (гуманитарной, культуuroобразующей, функции социализации); 4) содержание образования (аксиологический, когнитивный, деятельностно-творческий, личностный компоненты); 5) педагогические технологии образования (см.: Бондаревская, Е. В. Гуманистическая парадигма личностно-ориентированного образования / Е. В. Бондаревская // Педагогика. — 1997. — № 4. — С. 11—17.

В философии образования на современном этапе ее развития существует многочисленная литература, посвященная анализу основных педагогических парадигм, а в их границах — концепциям и подходам, основаниям их классификации, оценке перспективности для педагогической теории и практики и т. д.<sup>1</sup>, что связывается с плюрализмом «в *философском* (курсив наш. — Л. Л.) объяснении целей, ценностей и путей построения образования»<sup>2</sup>.

Поэтому, не вдаваясь в подробный анализ этих парадигм, которые складывались и существуют в педагогической теории, вновь укажем на их связь с социально-философскими концепциями «природы» человека и общества, на основе которых и формируется разнобразие представлений о целях, функциях, содержании образования.

Для того чтобы обосновать нашу точку зрения на существование «неполитических идеологий», т. е. признать отсутствие или наличие каузальных или коррелятивных связей педагогических теорий и возникающих на их основе педагогических идеологий с собственно политическими идеологиями, мы посчитали возможным несколько сузить предмет нашего анализа.

Для этого в качестве «особенного» проявления «общей» парадигмальности педагогической теории очень кратко обратимся к тем подходам и моделям, которые представлены в педагогической антропологии, где активно и плодотворно работали и работают такие исследователи, как Ш. А. Амонашвили, Л. А. Беляева, Е. В. Бережнова, Б. М. Бим-Бад, Б. С. Гершунский, Е. Г. Ильешенко, В. Б. Куликов, Л. А. Липская, В. И. Максакова, А. П. Огурцов, В. В. Платонов, А. В. Хуторской и многие другие авторы.

Среди основных педагогических моделей, базирующихся на различных «акцентах» в понимании природы человека и общества, их ценностей-смыслов и целей, в указанной парадигме можно выделить: 1) натуроцентрическую модель; 2) модель теоцентрическую; 3) социоцентрическую; 4) экзистенциальную<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См., например: Колесникова, И. А. Педагогическая реальность в зеркале междисциплинарной рефлексии / И. А. Колесникова. — СПб. : С.-Петерб. ГУМП, 1999; Корнетов, Г. Б. Общая педагогика : учеб. пособие / Г. Б. Корнетов. — М. : Изд-во УРАО, 2013; Липская, Л. А. Систематизация концепций образования на философско-антропологической основе / Е. А. Липская. — М. : Спутник, 2005; Огурцов, А. П. Образы образования. Западная философия образования: XX век / А. П. Огурцов, В. В. Платонов. — СПб. : РХПИ, 2004 и др.

<sup>2</sup> Огурцов А. П., Платонов В. В. Указ. соч. С. 514.

<sup>3</sup> См.: Беляева, Л. А. Философия воспитания как основа педагогической деятельности / Л. А. Беляева ; Урал. гос. пед. ин-т. — Екатеринбург, 1993. — С. 58—83.

В натуроцентрической модели педагогический процесс представляет собой создание и обеспечение развития врожденных качеств индивида. Одним из примеров указанной модели является психоаналитическая концепция З. Фрейда, в которой особое внимание было уделено бессознательным мотивам поведения человека и где педагогическое воздействие рассматривалось в качестве «репрессивной» формы культуры. В теоцентрической модели цель воспитания позиционируются как средство спасения, преодоления греха, а основными методами считаются проповедь, молитва, чтение «священных текстов», отправление религиозных культов, в экзистенциальной педагогической деятельности направлена на обеспечение процесса «самовоспитания, и задача воспитателя — создать условия для творения личности самой себя, для ее самореализации. При этом коллектив, общество рассматриваются экзистенциалистами как факторы, препятствующие формированию индивидуальности»<sup>1</sup>.

В свою очередь, в социоцентрической педагогической модели в качестве приоритетных целей провозглашаются цели государства, заинтересованного в гражданине с потребными этому государству навыками, умениями, знаниями, ценностями. К этому подходу можно отнести взгляды Платона<sup>2</sup>, Аристотеля, Т. Гоббса, Д. Локка, Г. В. Ф. Гегеля, К. Маркса и Ф. Энгельса, социологию образования Э. Дюркгейма, в которой педагогика выполняет функцию общественной интеграции, являясь инструментом формирования общих верований и чувств, представителей современного неoinституционального подхода (Дж. Мейер, Д. Каменс, Ф. Рамирец), рассматривающих воспитание и образование как механизмы создания и обеспечения гражданской и национальной идентичности, а в условиях современной глобализации — «транснациональной» и «трансгосударственной» идентичности — «глобального гражданина»<sup>3</sup>.

Указанные подходы представляют, как мы уже говорили выше, нормативные педагогические теории, которые, основываясь на принципиальных положениях той или иной социально-философской рефлексии природы человека и общества, адапти-

---

<sup>1</sup> Беляева Л. А. Указ. соч. С. 82.

<sup>2</sup> Некоторые аспекты педагогических взглядов Платона уже были рассмотрены в гл. III данной работы.

<sup>3</sup> См.: Рысакова, П. И. Национальная система образования как агент формирования глобальной идентичности / П. И. Рысакова // Философские науки. — 2010. — № 10. — С. 111—115.

руя и редуцируя ценность того или иного образовательного «проекта» к ценностям «общего» (общечеловеческого) блага (пользы) как реально достижимого, апологизируя (сакрализуя) свое понимание содержания, целей и функций образования в качестве единственно истинных, тем самым переводят «должное» в императивно-должное и начинают свое существование в форме педагогической идеологии как системы «ценностных ориентиров, выраженных в теоретической форме», которая «задает и обосновывает программу, стратегию и тактику действий социальных субъектов в сфере образования»<sup>1</sup>.

В свою очередь, разнообразие педагогических идеологий формирует и постоянно воспроизводит напряженность и конкуренцию между ними, стремление доминировать в теоретическом и прикладном «пространстве» педагогики.

Но можно ли считать эту конкуренцию и это стремление к доминированию политическими?

Здесь возможно несколько вариантов ответа.

Вариант первый предполагает демаркацию тех педагогических идеологий, которые в той или иной мере носят *политизированный*<sup>2</sup> характер в зависимости от представления о целях образования, меры автономности научных исследований (тематики, финансиро-

---

<sup>1</sup> См.: Беляева Л. А. Модернизация идеологии современного российского образования. С. 96.

<sup>2</sup> В данном аспекте речь идет о необходимости выделять собственно политические идеологии, которые создаются на основе определенной *политической* теории, имеют в качестве своих носителей различного рода организационно оформленные группы (партии), преследующие цели сохранения (изменения) политической системы. Педагогические идеологии этими качествами в полной мере не обладают. Впрочем, в литературе можно встретить и иную точку зрения. Так, по словам Б. С. Гершунского, перечисляющего многообразные проблемы образования, которое, по его мнению, оказалось на «задворках государственного внимания», различного рода ничем не подкрепленные декларации, к коим он относит Указ № 1 Президента России о приоритетности развития образования, изданный в 1991 г., и одновременно ясно демонстрируемое стремление к возрождению «великой России», сама педагогическая реформа, осуществляющаяся методом «проб и ошибок», появление различных непрофессиональных концепций образовательной деятельности не может не вызывать совершенно определенных оценок. По мнению исследователя, всё это «требует не только создания достаточно представительных организаций, ориентированных на решение тех или иных неотложных для общества образовательных проблем, но прямого вхождения во власть наиболее компетентных представителей сферы образования и соответствующих общественных организаций через должным образом конституированные и легализованные общественно-политические движения и даже политические партии» (Гершунский Б. С. Указ. соч. С. 35—36).

вания, механизмов учета полученных результатов в прикладной педагогике и т. д.).

С этой точки зрения наиболее близкими указанной форме педагогической идеологии следует считать идеологии социоцентрического типа, где главная цель образования должна соответствовать государственным целям, которые, в свою очередь, целенаправленно представляются в качестве ценностей «общего» и индивидуального блага, причем это общее апологизируется (сакрализуется) в качестве приоритетного по сравнению с «отдельным», т. е. «педагогические интересы» государства воспроизводятся как интересы, служащие «подлинным» интересам человека и человечества, «природе человека», целям и смыслу его существования и целям и смыслам истории.

В границах такого подхода педагогическая идеология и принимает форму политизированной идеологии, включается в государственный (партийный) проект-программу в качестве его важнейшего сегмента. Соответственно все остальные виды педагогических идеологий и предлагаемых ими проектов в лучшем случае подвергаются критической оценке, понижению уровня финансирования, закрытию научных исследований как «неперспективных», в худшем — остракизму и преследованиям.

Политизация педагогической идеологии проявляется и в изменении эпистемологического и аксиологического форматов той теории, на основе которой она (идеология) возникает: из сферы научно-теоретической деятельности, целью которой является достижение истины, теория переносится в сферу реализации тех или иных задач, связанных с борьбой за государственную власть, возможностью участия в ней и использованием ее в определенных групповых интересах. Политическая власть и заинтересованные в участии (сохранении и изменении) и использовании ее субъекты отнюдь не безразличны к определенному, соответствующему их политическим целям педагогическому «режиму» (содержание, структура, формы, цели средства, приоритетные ценности), поскольку (что мы наблюдаем начиная с Платона) образование и воспитание — это «первичные» функции власти в сфере духовного<sup>1</sup>.

Поэтому субъекты политики целенаправленно выбирают то из теоретического арсенала педагогики, что наиболее соответствует

---

<sup>1</sup> См.: Жукоцкий, В. Д. Власть как социальная сила / В. Д. Жукоцкий // Основания социального бытия / Рос. филос. о-во [и др.]. — Екатеринбург : Банк культурной информации, 2002. — С. 82.

тем политическим программам, которые реализуются в политике или планируются к реализации. В этом случае конкуренция между педагогическими идеологиями из «неполитической» сферы переносится в сферу политическую, а педагогическая идеология, как мы уже сказали, приобретает статус одного из элементов (сегментов) политической идеологии и соответствующего политического проекта и программы<sup>1</sup>.

Что касается второго варианта ответа на вопрос о «неполитических идеологиях», то он предполагает обращение к сфере мотивации научной деятельности и причинам конфликтов, возникающих в этой сфере деятельности.

Данной проблеме, как нам представляется, начинает уделяться внимание в многообразной литературе — по философии науки, социологии, психологии. В таких исследованиях предлагаются разнообразные классификации мотивов и интересов научного творчества и одновременно признается, что сами эти классификации, подразделяющие мотивы на «внутренние» и «внешние», «интеллектуальные» и «эмоциональные», «компенсаторные» и «созидающие» и прочие, представляют собой «пересечение предметно-исторической, социальной и личностной координат научного творчества»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>Та же самая ситуация характерна и для дискуссий, которые постоянно, начиная с Античности, идут в теории права. Здесь мы вновь имеем дело с тем, что «правовые доктрины приобретают неизбежно идеологический характер, выражая интересы вполне определенных социальных и политических сил» (Ершов Ю. Г. Указ. соч. С. 101), но сам процесс «приобретения» — это именно *исторический* процесс последовательного развития (сохранения и изменения) философской, социально-философской и собственно правовой теории, несомненно отражающей политические требования, но сохраняющей и собственную логику развития любой научной и в точном смысле «неполитической» теории. Мы имеем в виду сосуществование таких типов правопонимания, как естественное, позитивное и реалистическое, развиваемых собственно в теории права. Им соответствуют школы и направления, обосновывающие свою истинность обращением к философским основаниям — соответствию права «природе» человека, ценностям и смыслам его бытия, понимаемым как проявление общечеловеческих смыслов и ценностей индивида и истории. Конкуренция этих школ и направлений и предоставляемых ими интерпретаций (толкований) права (источники, формы, цели, содержание, соотношение с моральными и религиозными нормами и т. д.) носит характер идеологического противостояния, но политическим его делает необходимость выбора того или иного типа правотворчества и правоприменения, которое является предпочтительным для той или иной группы при реализации или стремлении к реализации своей политической программы, своего политического «проекта».

<sup>2</sup>Аллахвердян, А. Г. Психология науки : учеб. пособие / А. Г. Аллаxвердян, Г. Ю. Мошкова, А. В. Юревич, М. Г. Ярошевский. — М. : Моск. психолого-социальный ин-т : Флинта, 1998. — С. 238.

В зависимости от принятия той или иной из этих координат в качестве главной в понимании мотивации деятельности ученых мы и получаем многообразие мотивационных классификаций.

Тем не менее, если попытаться найти некую общую, т. е. разделяемую большинством исследователей, работающих в сфере «мотивологии», позицию, то в качестве таковой можно назвать разделение мотивов на «внутренние», или «личные» (любопытность, потребность в познании мира, самореализации и самоутверждении, престиже и т. д.<sup>1</sup>), и «внешние» («вненаучные»), которые связываются с выполнением 1) государственного (партийного) «проекта» и связанным с этим выполнением получением материальных (в первую очередь финансовых) и социальных благ, продвижением по административной (партийно-административной) «лестнице» и т. д. или с 2) целью реализации своей собственной политической позиции, включающей в качестве важнейшего компонента рефлексию: а) представлений о государстве и его основных функциях; б) места и роли образования в реализации этих функций.

И хотя такого рода классификация весьма условна и относительна, тем не менее она позволяет в определенной степени провести предметно-целевую демаркацию рассматриваемых мотивов как реально существующих. При этом они рассматриваются как равнозначные, что, по мнению ряда авторов, затрудняет их оценку в качестве позитивных или негативных. «Не следует, — пишут А. Г. Аллахвердян, Г. Ю. Мошкова, А. В. Юревич и М. Г. Ярошевский, — придавать их различию оценочный смысл, считать, например, внешнюю мотивацию „хуже“ внутренней. Понятия о внешнем и внутреннем требуют спецификации, и в нашем случае они определяются лишь по признаку отношения мотивации личности к тому, что задается наукой как таковой, как системой, движущейся по собственным законам, хотя и в этом случае под „внешним“ могут пониматься и запросы общества в научном познании, и требования следования отдельного ученого не своим „личным“ предпочтениям, но задачам, тематике той научной группы, членом которой он является»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Пивоев, В. М. Философия и методология науки : учеб. пособие для магистров и аспирантов / В. М. Пивоев. — Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ, 2013. — С. 26—27; Шаров, А. С. Ограниченный человек: значимость, активность, рефлексия / А. С. Шаров. — Омск : Изд-во ОмГПУ, 2000. — С. 329—330.

<sup>2</sup> Аллахвердян А. Г., Мошкова Г. Ю., Юревич А. В., Ярошевский М. Г. Указ. соч. С. 237.

Тем не менее озвученная позиция представляется достаточно дискуссионной. По крайней мере, на ее основе возникает возможность элиминации основных требований этоса научного исследования, отождествления его с принципами политического дискурса, подмены объективности, свободы научного исследования, моральных ориентиров политической целесообразностью, т. е. потенциал политизации, в данном случае педагогических идеологий.

Еще одним подтверждением существования «неполитических» педагогических идеологий может служить классификация причин научных конфликтов, предложенная Н. Г. Баранец, А. Б. Верёвкиным и Л. Г. Савиной, подразделяющих данные причины а) на концептуальные, б) статусные, в) личностные<sup>1</sup>, причем первые два пункта достаточно определенно коррелируют с мотивами доминирования, но не политического, а теоретического и доктринального.

В то же время, выделяя такой вид конфликта, как идеологический, указанные авторы рассматривают его наряду с теоретическим и доктринальным видом его (конфликта) концептуальной формы и полагают, что такого рода конфликт, существуя в науке в «неполитической форме»<sup>2</sup>, может тем не менее перейти в «политическую» форму существования. Это происходит тогда, когда в него вмешивается такой политический субъект, как государство или партия, участвующая в борьбе за власть или осуществляющая ее. В этом случае данные субъекты начинают выполнять роль «конечного» и «высшего» арбитра, к которым апеллируют теоретики-идеологи в реализации своих мотивов, которые перестают носить научный характер, чем политизируется форма идеологического (концептуального и доктринального) конфликта.

Еще одной из проблем, тесно связанных с политическим дискурсом педагогической теории и практики, требующей серьезных размышлений, является проблема формирования нового «педагогического идеала» соответствующей педагогической идеологии в условиях *глобализации*.

Серьезные трудности, которые возникают при обсуждении указанной проблемы, обусловлены тем, что содержание, цели,

---

<sup>1</sup> Баранец, Н. Г. О причинах научных конфликтов / Н. Г. Баранец, А. Б. Верёвкин, Л. Г. Савинова // *Власть*. — 2012. — № 4. — С. 115.

<sup>2</sup> В качестве примера можно привести конкуренцию среди ученых за получение Нобелевской и других не менее престижных премий за научные открытия и достижения.

формы и различные оценки быстрых и радикальных изменений<sup>1</sup>, охвативших сегодня все сферы жизни общества, все страны и народы, социальные институты, ценности и идеалы, носят идеологический характер, т. е. имеют своей основой противостоящие нормативные социальные теории глобализации, а в конечном счете — социально-философские представления о природе человека, детерминантах развития общества, о «должных» и приоритетных целях и смыслах человеческой жизни и истории и т. д.

Рассматриваемая в таком контексте, глобализация предстает как сложный процесс и, соответственно, многоаспектный объект и предмет познания и оценки, причем последняя является мерным единством (интервалом), заключающим в себе полярно противоположные позиции: «позитивную», фактически отождествляющую глобализацию с общественным прогрессом (П. Шульц, Ф. Фукуяма, Т. Шанин и др.), и негативную, усматривающую в глобализации целенаправленное движение общества по путям унификации, стандартизации, «вестернизации».

А поскольку и в том и другом варианте оценка исходит из соотношения ценностей глобализации с общечеловеческими ценностями, постольку она принимает идеологическую форму, форму идеологии глобализма.

«Реально идущие процессы планетарного охвата необходимо отличать от глобализма как идеологии, — пишет по этому поводу В. И. Максименко, — последняя — тоже реальность, но идеального плана. Как и всякая идеология, глобализм — это фальсифицированное мировоззрение. Он имеет свои метафизические корни и выступает ныне главным претендентом на всемирную победу в идеологической борьбе с ослабевшими конкурентами... На сегодняшний день это самый влиятельный „изм“ из всех существующих... Сегодня отчетливо видно, что глобализм в его разных ли-

---

<sup>1</sup> Если еще совсем недавно глобализация анонсировалась как достижение человечеством «стадии толерантного единства, верховенства разумности и гуманности», то скоро «выяснилось, что глобализация не только не разрушает сложившуюся планетарную иерархию народов и наций, но во многих случаях ее усугубляет. Противоречия же между различными этносами, нациями, государствами, между национальными государствами и международными властными структурами не исчезают, а только обостряются» (Мариносян, Х. Э. Императив модернизации национальных государств в эпоху глобализации / Х. Э. Мариносян // Философские науки. — 2011. — № 1. — С. 5). См. также: Уткин, А. И. Глобализация: процесс и осмысление / А. И. Уткин. — М.: Логос, 2002; Чумаков, А. Н. Метафизика глобализации. Культурно-цивилизационный контекст / А. Н. Чумаков. — М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2006 и др.

чинах („глобальное мировое сообщество“, „наднациональный континуум“, „новый мировой порядок“), требовательно указуя на конец эпохи новоевропейской цивилизации Нового времени либо даже на конец 2000-летнего христианства, ставит в центр утверждаемого глобалистской утопией грядущего порядка оккультный знак „нового мира“ или „нового века“»<sup>1</sup>.

«Глобализация, — продолжает процитированный автор в последующих своих работах, — лишь эвфемизм для обозначения транснационализации американской экономики»<sup>2</sup>.

Весьма неоднозначно рассматривает процессы, порожденные глобализацией, и В. Л. Иноземцев, полагая, что она есть целенаправленный процесс, в основе которого лежит идеология вестернизации, которая предполагает такой проект мирового устройства, где «ведущим» выступают США, а «ведомыми», которые нужно «цивилизовать», являются все «остальные» страны и народы<sup>3</sup>.

Всё это имеет прямое отношение к педагогическим «проектам». Требование их унификации по неким «единым» стандартам выражает экономические и политические интересы мировой, связанной с транснациональными корпорациями «элиты» и *тех региональных групп, которые или входят в ее состав, или планируют попасть в него, или стремятся хотя бы чувствовать себя хоть как-то причастными (включая «внешние» атрибуты гламурной жизни*<sup>4</sup>) к этой элите, для которых сама национально-государственная, а в более широком смысле культурная идентификация и судьба страны имеют смысл и значение лишь как плата за вступление в узкий круг «избранных».

При этом, что вполне закономерно, национальный образовательный «идеал» и соответствующий «проект» целенаправленно представляются как отвечающие требованиям общественного прогресса, «нуждам страны»<sup>5</sup>, приоритетным общецивилизационным

---

<sup>1</sup> Максименко, В. И. Происходит ли «глобализация»? / В. И. Максименко // Pro et Contra. — 1999. — Т. 4, № 4 (осень). — С. 85, 95, 96—97.

<sup>2</sup> Максименко, В. И. Соблазн и иллюзия глобального управления / В. И. Максименко // Pro et Contra. — 2002. — Т. 7, № 4. — С. 56.

<sup>3</sup> См.: Иноземцев, В. Л. Вестернизация как глобализация и «глобализация» как американизация / В. Л. Иноземцев // Вопросы философии. — 2004. — № 4. — С. 58—59.

<sup>4</sup> См.: Дубин, Б. Режим разобщения / Б. Дубин // Pro et Contra. — 2009. — Т. 13, № 1. — С. 7—19; Межуев, В. М. Российская модернизация и культура / В. М. Межуев // Философские науки. — 2011. — № 1. — С. 18—31.

<sup>5</sup> В этом смысле очень характерны различного рода попытки объяснить необходимость реформ той же российской науки неким «отставанием» ее от Запада, в то

(общечеловеческим) ценностям, приобретают политическую форму, т. е. форму политической идеологии и политической практики.

Но если образование «выступает инструментом идеологического конструирования социальной общности на основе единой системы представлений, разделяемых всеми ее членами»<sup>1</sup>, то стоит задуматься, о каких общих (глобальных) приоритетных ценностях идет речь.

Отвечая на этот вопрос, мы разделяем точку зрения, согласно которой в современном обществе, при всех его социальных, научных и иных достижениях, являющемся модернизирующимся капитализмом, образование, как это убедительно показал еще К. Маркс, служит воспроизведению общественных условий производства в форме капитала. Последний заинтересован не в развитии «человека вообще», но в определенном типе работника — создателе прибавочной стоимости, с конкретными требованиями к уровню знаний, квалификации, исполнительской дисциплины и т. д.

Поэтому идеалом для современного «информационного капитализма» является высококвалифицированный работник, четко выполняющий свои функции, самовоспроизводящийся аполитичный «жизнерадостный робот»<sup>2</sup>, имеющий самые общие представления об обществе и государстве, истории, морали, религии, искусстве и литературе и т. д.

Для рыночной системы капитализма, при всех ее исторических и национальных экономических и политических разновидностях, покоящихся на соответствующих идеологиях, человечество — это «вечный, универсальный и оптимальный рынок. При таком подходе любая организация есть манипулятивный менеджмент людей, и отдельный человек выступает в качестве винтика большой машины, а всякие моральные соображения отпадают. Общество рассматривается как деперсонализированный рынок, а абсолютным и

---

время как рабочим языком подавляющего большинства международных конференций и симпозиумов по естественным наукам является русский язык, а в знаменитой Силиконовой долине он распространен наравне с английским. Многие ученые покидают Россию не в силу своего «непатриотизма», а потому что отсутствуют нормальные условия для полноценных исследований, включая финансирование науки, низкий уровень которого объясняется «нехваткой средств».

<sup>1</sup> Рысакова П. И. Указ. соч. С. 112.

<sup>2</sup> См.: Семёнова, В. Н. Идеологическая составляющая науки / В. Н. Семёнова // Научное творчество как объект исследования : сб. материалов Всерос. науч. конф. «Научное творчество как объект исследования историков, социологов, эпистемологов и психологов» (Ульяновск, 29 окт. 2013 г.) / под ред. Н. Г. Баранец. — Ульяновск : Изд. Качалин Александр Васильевич, 2014. — С. 52.

единственным мотивом деятельности людей признается экономический эгоизм — максимизация личной прибыли. Всё остальное квалифицируется как утопизм или консерватизм»<sup>1</sup>.

Это означает деформацию целей педагогики как «искусства делать людей нравственными»<sup>2</sup> и такое реформирование учебных программ, в ходе которого сегодня в России осуществляется резкое сокращение преподавания ряда дисциплин — истории, философии, культурологии, этики, эстетики, религиоведения и др.

Рыночная ангажированность образования, его коммерциализация чревата и еще одной опасностью — опасностью утери национальной идентичности, культивирование которой и является одной из важнейших целей образования, осуществляемой в том числе посредством преподавания и изучения таких дисциплин, как национальная география, национальная литература, национальный язык, история, культура и т. д.<sup>3</sup>.

На это обращает внимание Л. А. Беляева, критикуя российскую педагогическую политику, приоритетными ценностями которой в условиях глобализации являются унификация, технологизация и прагматизация образования, что, по ее мнению, имеет деструктивную направленность в плане воссоздания и развития собственной культурной идентичности, принципов общечеловеческой и национальной нравственности. Они, по мнению исследователя, *целенаправленно «заменяются»* ценностями и смыслами «общества потребления, где реально только обладание материальными благами, где удовлетворение утилитарных потребностей значимее, чем стремление к человеческим духовным ценностям»<sup>4</sup>.

Данная ситуация выглядит еще более абсурдной, если учитывать, что формирование и поддержание национальной идентичности, вне всяких сомнений, способствует воспитанию по-

---

<sup>1</sup> Шанин, Т. Социальная работа как культурный феномен современности / Т. Шанин // Вопросы философии. — 1997. — № 11. — С. 55—72 (цит. по: Попков, В. А. «Российское образование — 2020»: антипедагогическая модернизация / В. А. Попков, В. Д. Жирнов // Современные тенденции развития естественнонаучного образования / под. ред. В. В. Лунина. — М.: МГУ, 2010. — С. 29). См. также: Попков, В. А. Идеалы педагогики и антипедагогическая идеология: российские парадоксы болонского процесса / В. А. Попков, В. Д. Жирнов. — М.: МГУ, 2005; Новиков, А. М. Постиндустриальное образование / А. М. Новиков. — М.: Эгвес, 2008.

<sup>2</sup> См.: Гегель, Г. В. Ф. Философия права / Г. В. Ф. Гегель. — М.: Мысль, 1990. — С. 205.

<sup>3</sup> См. подробнее: Смит, Э. Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий наций и национализма / Э. Смит. — М.: Праксис, 2004.

<sup>4</sup> Беляева Л. А. Указ. соч. С. 98.

литической лояльности к государству, в чем оно всегда жизненно заинтересовано.

Экспроприация политической идеологией идеологии педагогической приводит к деструкции смысла и ценности научных исследований и, либо к самостоятельной выработке и реализации государством (партией) политики в области образования путем «волевых» решений, инструктивных предписаний и некритического использования «зарубежного опыта», либо к методологии «проб» и «ошибок» и отсутствию внятных *стратегических* образовательных целей, подмене их декларациями об «единстве интересов государства и человека» как выражения и реализации общечеловеческих ценностей и смыслов.

Об этом пишет целый ряд авторов.

Так, А. А. Гусейнов в своей известной статье «Кто рулит образованием?», положительно оценивая мнение А. П. Огурцова и В. В. Платонова об «автономизации» образовательной сферы, как самостоятельной сферы гражданского общества<sup>1</sup>, считает, что «образование живет, развивается по своим собственным законам, степень объективности и строгости которых делает всякое внешнее, произвольное, несистемное воздействие непродуктивным. Подобного рода (таковым является всякое воздействие, которое преследует иные цели, помимо образования, — имущественные, финансовые, военные, партийно-политические и т. п.) воздействие, если оно будет очень сильным, может разрушить систему образования, но оно не может сделать ее лучше»<sup>2</sup>.

Отсюда следует, что образованием должны заниматься теоретики и практики, работающие в этой сфере, для кого эта деятельность является смыслом и способом существования, а не «политические реформаторы», в роли которых выступают «своего рода специалисты-универсалы, которые позавчера реформировали железные дороги, вчера ЖКХ, а сегодня берутся за образование, а если существуют (эти «специалисты». — Л. Л.), то являются ли они действительно специалистами в области реформ или в какой-то другой „чисто конкретной“ области, которую почему-то не хотят называть своим собственным именем. Словом, тому, кто хочет сделать что-то хорошее для образования, необходимо исходить из философии самого образования, его логики и этики»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Огурцов А. П., Платонов В. В. Указ. соч. С. 54.

<sup>2</sup> Гусейнов, А. А. Кто рулит образованием? / А. А. Гусейнов // Этика образования. Ведомости. Вып. 26 / под ред. В. И. Бакштановского, Н. Н. Карнаухова. — Тюмень : НИИ ПЭ, 2005. — С. 226—227.

<sup>3</sup> Гусейнов А. А. Указ. соч. С. 222.

На это же указывает С. З. Гончаров, цитируя написанный и изданный по инициативе фонда «Русский предприниматель» коллективный труд авторов и экспертов, в котором дается негативная оценка «переориентации образования с системного на мозаичное, получив которое, человек не будет способен на целостное видение происходящих процессов; установлению практически непреодолимого образовательного барьера между верхушечными слоями и „массой“ и, таким образом, создания комфортных условий для самовоспроизводства олигархической бюрократии вместо воспитания действительно благородной элиты — дееспособного и ответственного, нравственно- и интеллектуального, отборного правящего слоя нации»<sup>1</sup>.

«Правительство нашей страны, — продолжает указанный автор, — заимствует, по преимуществу, худшие зарубежные параметры и стандарты жизни, реализация которых в России рождает осознание того, что мы, граждане России, начинаем жить не своей жизнью и не в своей стране. России пора перейти от гедонистического угара, вожделений и растрат к собиранию и мобилизации сил, к большим созидательным проектам и к их реализации не на словах, а на деле»<sup>2</sup>. В противном случае на «выходе» мы получим не творческого работника, а исполнителя, пригодного «лишь для „отверточной сборки“ по западным технологиям»<sup>3</sup>.

Таким образом, следует признать, что современная российская политика в области образования не только не коррелирует с педагогической наукой, но скорее педагогика в ее теоретическом и, самое главное, в практическом аспекте оказывается в роли «заложницы» политических интересов. Это чревато аномией и потерей ею своего научно-теоретического статуса, заменой ее познавательной функции политической конъюнктурой<sup>4</sup>.

Заканчивая главу и подводя итоги положениям, сформулированным в ней, мы считаем, что проблема неapolитических идеологий в плане преодоления абсолютизации «политического дискур-

---

<sup>1</sup> Русская доктрина / под ред. А. Б. Кобякова и В. В. Аверьянова. — М. : Русский предприниматель, 2005. — С. 77—78 (цит. по: Гончаров, С. З. Аксиология культуры в контексте образования / С. З. Гончаров // Региональные культурологические исследования. — 2014. — № 1 (9). — С. 20).

<sup>2</sup> Гончаров С. З. Указ. соч. С. 20.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Что, в частности, проявляется в принявшем массовый характер использовании незаконного присвоения ученых степеней и званий в целях как продвижения по государственной службе, так и повышения своих статусных позиций в партиях и общественных движениях.

са», в рамках которого продолжает оставаться теория идеологии, несомненно, представляет значительный интерес.

Для нас по крайней мере очевидно, что политическая форма идеологии — важнейшая, но не единственная ее форма. Не менее очевидно, что не следует преувеличивать и самостоятельность не-политических идеологий.

Во-первых они возникают и существуют не в «безвоздушном пространстве», тесно «соприкасаясь» и взаимодействуя в общественном «поле» с другими идеологиями, из чего следует бесперспективность попыток «точной» (изолированной) трансформации каждой из идеологий без учета тех взаимосвязей, которые образуют их *системное* единство, и тех непредсказуемых последствий, которые могут быть вызваны такого рода воздействием.

Во-вторых, все идеологии, как политические, так и неполитические, имеют много общего в своей генеалогии и топологии, возникая из потребностей общества, заинтересованности тех или иных групп (объединений, движений, направлений, школ и т. д.) в определенном оптимальном, с точки зрения этих групп, «режиме» функционирования и развития общества, из осознания необходимости его изменения или сохранения.

В-третьих, общим является и то, что в основе идеологий лежит социально-философская рефлексия проблемы «природы» человека и общества, ценностей, смыслов и целей их функционирования и развития — как различающиеся формы идеологии «вообще», конкретные учения подчиняются общей логике (алгоритму) их целенаправленного создания.

В-четвертых, они имеют свой, исторически определенный характер, степень приоритетности в ценностной иерархии общества (государства), время существования и область распространения. Для политических идеологий в качестве последней выступает сфера практической и духовной деятельности в борьбе за государственную власть, ее использование, участие в ней с целью сохранения (изменения) режима «работы» политической подсистемы общества. Это требует институционального оформления субъектов, участвующих в этом процессе, в виде партий, движений, организаций, преследующих политические цели.

В свою очередь, неполитические идеологии имеют своей целью обеспечение, сохранение или изменение отношений доминирования в той сфере жизни общества, в которой они создаются, функционируют и развиваются.

В-пятых, неполитические идеологии образуют *мерное единство* с политическими. Из этого следует, что они могут, как мы уже сказали, изменить свой статус, перейти в политизированную форму. Для этого или они должны иметь «представительство» в соответствующих проектах-программах политических субъектов (государство и партии) на основе целенаправленного выбора политическим субъектом определенной идеологии из имеющегося их «реестра», либо сам создатель теории, занимая определенную политическую (партийную) позицию, должен формулировать теорию с позиций своей политической «платформы», имея целью включить ее в соответствующий проект-программу необходимых преобразований.

Таковы самые общие и основные выводы, к которым мы пришли при анализе соотношения политических и неполитических идеологий.

А поскольку и те и другие виды идеологий и сейчас существуют, постольку необходимо продолжение их философской и социально-философской рефлексии, оценки их перспектив в развитии общества, в реализации «родовой» сущности человека и истории, целей, ценностей и смыслов этих идеологий.

## **ГЛАВА VII. ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ. О ПЕРСПЕКТИВАХ «ОБЪЕДИНИТЕЛЬНОЙ» РОССИЙСКОЙ ИДЕОЛОГИИ**

Конец XX и начало XXI в. дают много поводов для размышлений о перспективах человеческой цивилизации как на глобальном планетарном уровне, так и в рамках локальной страны и ее народа.

Для России это время оказалось сложным, противоречивым и даже трагичным.

Отказ от «коммунистической утопии», произошедшие и происходящие радикальные изменения, охватившие все сферы жизни российского общества, не могут не вызывать беспокойства о его судьбах и перспективах в условиях тех многообразных по масштабу и интенсивности «вызовов», на которые необходимо отвечать, чтобы занять достойное место в сообществе цивилизаций.

Если говорить о дне сегодняшнем, то его важнейшей «идеологической приметой» становится всё более очевидное признание завершения перехода от эйфории, характерной для конца 80-х гг., связанной с ориентацией на либерально-демократические ценности как безальтернативные и «исторически-конечные», на чем настаивал Ф. Фукуяма, к критическому отношению к происходящему.

Для российского общества еще относительно недавно указанная «концепция будущего» казалась тем «магическим ключом», который должен был открыть заветную дверь в общество изобилия и процветания.

Нетерпение быстрее войти в «цивилизованный мир», оценка таких возможностей как реально достижимых привели к тому, что эта идеология как соответствующая «природе человека», общечеловеческим ценностям не только нашла своих политических «почитателей», что привело к возникновению соответствующих партий и движений, но и получила свое развитие и обоснование в ряде теоретических работ, многочисленной научной и околонучной публицистике, статьях различного толка «обозревателей», «радикальных» журналистов и пр.

На базе таких «теоретических» представлений была предложена и начала практически реализовываться схема разрешения «системного кризиса» российского общества, преодоление которого, по мысли «реформаторов», должно было произойти в форме «саморегуляции», достижения некоего «равновесного состояния» социальной системы на основе свободной конкуренции, «игры сил рынка», «восстановления» института частной собственности и т. д.

А поскольку и объективные условия для успешного и эффективного функционирования и развития таких либеральных механизмов отсутствовали или находились в «зачаточной» стадии возникновения, и само общественное сознание было не готово к радикальной трансформации сложившихся идеологием, постольку необходимо было создание новой универсальной объяснительной парадигмы.

Ей и стала парадигма «трудностей переходного периода», в рамках которой возник (точнее, был создан) своеобразный вербальный мир из понятий «обновление», «новый механизм хозяйствования», «ваучеризация», «рыночные отношения», «приватизация» и других, не отражавших, т. е. искажавших реальную суть происходящих процессов.

Возникшие на этой основе противоречия «реального» и «вербального» проявились в следующих основных формах: 1) в разрыве единого духовного пространства и утрате консенсуса по поводу общих базовых социальных ценностей и ориентиров российского общества; 2) понижении уровня национальной самооценки — переходе от идей «коммунистического мессианства» к самоуничтожению; 3) образовании на фоне происходящих существенных изменений во всех сферах общественной жизни своеобразных духовных лакун, что стало реально грозить уничтожением поля как индивидуального, так и общественного смыслообразования; 4) негативной оценке используемых «старых» идеологием и поиске того духовного «цементирующего вещества», такой «объединительной» идеи, которая бы способствовала преодолению «разорванности» российского социума.

С позиций сегодняшнего дня становится более или менее понятным, что попытки «прививки» идей либерализма на российской почве в их «незамутненном» и «чистом» виде показали невозможность развертывания в общую и долговременную (стратегическую) «объединительную идею» объяснительной парадигмы, выполняющей «терапевтическую» и ограниченную по времени функцию

адаптации идеологии «нового типа» к закономерно возникающим «возмущениям» в реформируемой системе, или замены этой идеи данной парадигмой. Более того, попытка такого развертывания дискредитирует и саму парадигму (включая понятия, которые создаются в ее рамках), и те идеи, воплощению которых эта парадигма призвана служить.

Именно это и происходит сейчас с «объединительной идеей» в России, отсутствие которой пытаются преодолеть созданием, в силу резкого снижения влияния «старой идеологии», новой, «служебной», с соответствующим набором не менее «новых» понятий, ценностей, смыслов.

В этом качестве сегодня позиционируется идея «осуществления законности и наведения порядка» и такие ценности и смыслы, как «ускорение темпов экономического развития», «инновационная индустриализация» «управляемая демократия», «государственный патриотизм», что весьма неоднозначно коррелируется с основными идеями и принципами либерализма.

Возникают серьезные и обоснованные сомнения в принадлежности этой идеологии именно к либерализму.

Отсюда следует, что преодоление ситуации неопределенности выбора путей и главных векторов развития российского общества требует не столько «обновления парадигмы» с целью сохранения и пролонгации либеральных реформ, сколько проведения серьезной научно-исследовательской ревизии идеи универсальности либерализма и провозглашаемых им принципов устройства общества со включением в поле этой ревизии всего многообразного спектра современных идеологий.

В этой связи возникает вполне закономерный вопрос: сконцентрировав свое внимание на противопоставлении либерально-демократической перспективы развития России исключительно ее тоталитарному прошлому и соответствующим традициям, якобы присущим всей российской истории, то есть следуя в фарватере идей Ф. Фукуямы, сводящего всё многообразие идеологий к противостоянию либерализма и тоталитаризма, не отбрасываем ли мы без достаточных на то оснований другие варианты развития?

Так, например, нам представляется, что нельзя забывать о возможностях такого социального проекта, как социал-демократический. Он, что подтверждается реальным функционированием и развитием целого ряда обществ, продолжает весьма успешно конкурировать с либеральной моделью, отличаясь ориентацией не на

индивида, а на сообщества индивидов, а также на идею определенного ограничения свободы во имя социальной справедливости в условиях социально ориентированного государства.

В этом отношении весьма показательным является появление публикаций, в которых рассматривается социалистическая альтернатива капитализму. «Во всём мире, — пишет, например В. Н. Шевченко, — в течение последних десятилетий разворачиваются и набирают мощь левые, социал-демократические и социалистические движения. Капитализм как общественная система исчерпал или исчерпает в ближайшем будущем свои позитивные возможности. Много говорится сегодня о необходимости разработки новой современной модели капитализма. Но в принципе капитализм как общемировая общественная система не может быть ни человечным ни гуманным. Именно по этой причине так своевременна постановка вопроса о новом социалистическом проекте для России и всего мира как реальной альтернативе капитализму»<sup>1</sup>.

Еще одной причиной необходимости формирования российской «объединительной идеи» являются те религиозные и национальные вызовы, которые ведут к нарастанию сепаратистских настроений, чувств и соответствующих идей, движений, что представляет опасность для самого существования единого российского государства.

В этих условиях, что вполне объяснимо, в качестве «общей» идеи начинает рассматриваться идея патриотическая, а патриотическое воспитание начинает считаться одной из приоритетных задач российского общества. Об этом постоянно говорят на различного рода научно-практических конференциях, в средствах массовой информации и на государственном (включая президентский) уровнях.

Действительно, как мы уже отмечали выше, понижение уровня национальной самооценки, утрата консенсуса по поводу базовых социальных ценностей в перспективе означает утерю национально-государственной самоидентификации, угрозу безопасности суверенного существования России.

Но существует ли на самом деле тот «патриотический нигилизм», который получает «широкое распространение» и должен быть «решительно преодолён», как утверждает в научной и публицистической литературе? Насколько глубок и обратим этот процесс?

---

<sup>1</sup> Шевченко, В. Н. Модернизация или национальный путь развития России? / В. Н. Шевченко // Философские науки. — 2011. — № 1. — С. 55.

Ответы на эти вопросы зависят прежде всего от того, каким статусом мы наделяем понятие «патриотизм».

Если речь идет о его классическом (традиционном) определении, то «патриотизм» — это любовь к стране. «Она включает привязанность к родной земле и людям, восхищение ее обычаями, традициями, гордость за свою историю и уровень благосостояния. Все это предполагает чувство единства всех граждан»<sup>1</sup>.

Таким образом, патриотизм, если так можно выразиться, имеет а) «географический аспект» (любовь к «родной земле»); б) включает в себя разнообразные феномены культурной и духовной жизни (любовь к традициям, обычаям и т. д.); в) включает социально-психологические состояния (гордость за историю и за достигнутое благополучие, чувство единства и т. д.).

С этих позиций признание резкого усиления «патриотического нигилизма» в современной России, силы его влияния, степени укорененности в российском общественном сознании явно преувеличены.

Любой, родившийся и проживший на родине достаточно долго и уехавший, например, в другую страну, будет испытывать ностальгию по «отчему дому и отчим могилам», «улице, фонарю, аптеке», «березкам», друзьям, товарищам. При этом чувство ностальгии присуще не только нашим соотечественникам и не является «загадкой» исключительно «русской души». Точно такую же любовь к родине («барханам», «оленьям», «болотам» и т. д.) испытывают и представители фактически всех народов, по крайней мере, в своем подавляющем большинстве.

Тем самым чувства «любви к родине» закодированы в культурных, моральных, религиозных ценностях и обладают устойчивостью, которую не могут полностью «отменить» даже ухудшения условий жизни человека, группы.

Значительное же число граждан, покинувших Россию в течение последних лет, составляют отнюдь не «любители экзотики» в виде географических «достопримечательностей», «иных запахов», «иной природы», «другой кухни».

Второй подход к анализу понятия «патриотизм» связан с введением категории «государственного (державного) патриотизма», который в «снятом» и, по сути дела, «подчиненном виде» включает «традиционный патриотизм».

---

<sup>1</sup> World Book Encyclopedia. — Vol 15. — P. 197—198.

Государственный (державный) патриотизм является «первоочередным условием укрепления государственности», «функционирования социальных институтов, общества и личности»<sup>1</sup>.

Тем самым понятие «отечество» отождествляется с понятием «государство», а «любовь к отечеству» соответственно позиционируется как преданность, стремление своими действиями *служить интересам государства*.

Заметим, что еще совсем недавно патриотизм, рассматриваемый с позиций «классового подхода», уже определялся как «любовь к социалистическому отечеству, беззаветная преданность делу социализма и коммунизма»<sup>2</sup>.

Здесь за патриотизмом закрепляется статус политической идеологии, выполняющей в классовом обществе функцию или сохранения данного политического режима и защиты интересов правящей политической элиты путем сокрытия («искажения», по К. Марксу) реальных противоречий и обоснования необходимости формирования «объединяющей государственной идеи», или изменения этого режима как не отвечающего «народным интересам», что может быть как «действительной реальностью», так и ее «искажением» в угоду групповым политическим целям.

Это принципиальное положение, позволяющее понять, в чем причины «государственного нигилизма», который действительно получил распространение в России и который проявляется в недоверии, неуважении, в «предельном случае» — в противостоянии граждан проводимой государством и его органами внешней и в особенности внутренней политике.

Это связано с тем, что «государственный патриотизм», как феномен массового сознания и фактор массового поведения, невозможен в условиях невыполнения (или имитации) выполнения государством своих основных функций и обязательств перед всем обществом или распространения их выполнения лишь на привилегированную часть граждан.

Выполняет ли наше государство свои обязательства перед гражданами, т. е. условия того общественного договора, которые закреплены в Конституции РФ?

---

<sup>1</sup> См.: Лутовинов, В. Патриотизм / В. Лутовинов // Основы безопасности жизнедеятельности. — 1999. — № 3. — С. 31—33.

<sup>2</sup> Философский энциклопедический словарь. — М.: Советская энциклопедия, 1983. — С. 484.

Согласно этому договору государство обязано осуществлять, например, такие важнейшие функции, как функцию охраны порядка (которую выполняют такие специализированные государственные институты, как полиция, прокуратура, суды и т. д.), хозяйственно-организационную функцию, сутью которой является помощь (путем соответствующих нормативно-правовых актов) хозяйственным субъектам, включая малый и средний бизнес, функцию социальную (медицина, образование, пенсионное обеспечение, молодежная политика и т. д.).

Что касается функции охраны порядка, то все мы прекрасно знаем, как работает полиция, функционируют суд и прокуратура, которые подвергаются в своей деятельности постоянной критике и не вызывают доверия у подавляющего числа россиян.

То же самое касается помощи хозяйственным субъектам, которые попали в ситуацию «между молотом и наковальней», где в роли молота выступает сложившаяся система «новой демократической коррумпированной бюрократии», а наковальни — она же в форме организованной финансово-экономической преступности.

То же самое касается деградации системы страховой медицины, образования, пенсионного обеспечения, молодежной политики и т. д.

Не будет преувеличением сказать, что в современной России государство всё более и более приобретает «виртуальный» и во многом декоративный характер по отношению к подавляющему большинству своих граждан, «проявляясь» в реальности лишь в случае проведения выборов или угрозы существующему строю.

О каком государственном патриотизме как любви и преданности государству может идти речь в этих условиях?

Тем не менее в нашей научной и публицистической литературе широко распространено мнение, что у нас есть какой-то свой «национальный», «особенный», «учитывающий российскую специфику» вариант «возрождения патриотизма».

Увы, это не так: патриотизм в любой его форме, как феномен массового сознания, развивается по объективным социальным законам. С такой же железной необходимостью, как меняются времена года, смена которых не может быть отменена ни декретом, ни закликаниями, патриотизм не может быть «введен» или «отменен», «включен» или «выключен» на манер электрической лампочки.

Если мы живем в обществе с рыночной экономикой, если оно разделено на группы, несопоставимые по экономическим показателям (уровню жизни в первую очередь), политическому влиянию,

если государство и его органы не выполняют свои функции или, что то же самое, выражают и защищают интересы относительно небольшой группы населения, по сути дела игнорирующей «общие интересы», тогда как другой его, несравненно большей части, предлагается неукоснительно выполнять «свои обязанности перед родиной», то в этих условиях возможности патриотического воспитания представляются весьма нереальными, приобретают мифологический или, скорее, магический характер в виде различного рода обрядов, заклинаний, деклараций и т. д.

Нарушение «общественного договора» — неспособность и нежелание государства выполнять главные свои обязанности (охраны порядка, жизни, здоровья, собственности граждан, проведения справедливой социальной политики) — ставит под вопрос его собственное существование в прежнем виде — это объективный закон развития любого общества.

Еще одной закономерностью развития отношения «гражданин — государство» в условиях невыполнения государством своих обязанностей является неспособность индивида противостоять ему и реальная возможность государства (обладающего всем многообразием властных ресурсов-полномочий) постоянно менять «правила игры» и в конечном итоге дезавуировать, как «неподходящие в данное трудное время», свои многочисленные обязательства.

С этих позиций, если реально оценивать сложившуюся обстановку, можно говорить о трех основных вариантах («сценариях») преодоления сложившейся ситуации:

1. Нахождение «внешних» и «внутренних врагов» и практическая борьба с ними, что может иметь как положительное значение (если эти враги реальны — например, организованная преступность, как финансово-экономическая, так и криминальная) для формирования доверия к государству, так и отрицательное, если враг будет «назначен». В последнем случае, и это объективная закономерность, несовпадение «феномена» и «ноумена» приведет к необходимости постепенного включения во «вражеский лагерь» всё новых и новых членов, в итоге станет неизбежным возрождение тоталитаризма в любых его проявлениях.

2. «Активизация» процессов воспитания государственного патриотизма. Поскольку «реальность будет постоянно посрамлять идею» (К. Маркс) и воспитание будет расходиться с реальностью, оно должно будет приобрести обязательный характер, сопровождаться применением методов усиленной «промывки мозгов» и ма-

нипулирования сознанием. Необходимым в этих условиях является введение жесткой цензуры (включая контроль над Интернетом) и ограниченной изоляции страны. Итогом может явиться режим «твердой руки», предполагающий отказ от основных демократических принципов, что будет означать быстрый переход к авторитаризму и постепенное «сползание» в тоталитаризм.

3. Государство и его органы, проявляя политическую волю (как выражение воли, стремлений и законных интересов и требований подавляющей части граждан к достойной жизни для себя и своих детей и внуков), осознавая свой патриотический долг и способствуя тем самым самосохранению «данной» политической структуры, действуя в рамках положений «общественного договора», изложенных в Конституции, определяет реальные приоритеты (отражающие наиболее значимые для граждан проблемы) и приступает к *их практическому решению*, используя все ресурсы власти. В этом случае у государства нет необходимости ни в «промывании мозгов», ни в поисках «внешних» и «внутренних» врагов, ни в изоляции страны, тем более — в «возбуждении патриотических чувств и настроений», в культивировании «мягких», «твердых» и иных форм национализма.

Только тогда каждый гражданин сознательно примет основные посылы патриотизма, но не как политической идеологии в форме государственного патриотизма, а как уважения к государству и его институтам (формам, средствам власти), начав выступать в роли активного участника процессов реформирования и развития нашей родины, и именно тогда понимаемый в таком аспекте «государственный патриотизм» может стать одним из важнейших средств названных преобразований.

Весь вопрос только в том, есть ли у государства такая воля, решимость и потребность, и, самое главное, осознает ли оно, что «время уходит» и что речь идет о его единстве и жизнеспособности, *выживании*<sup>1</sup>.

Еще одна идея, которая постоянно будируется и в научной литературе, и в публицистике и присутствует в общественном и индивидуальном сознании — идея «направленности» российского социума.

Она фактически всегда ассоциировалась у нас с устремлением «вперед», к неким «заоблачным горизонтам», и поэтому представ-

---

<sup>1</sup> См.: Соколова, Р. И. Сможет ли Россия выжить вне идеологии ? / Р. И. Соколова // Философские науки. — 2014. — № 1. — С. 28.

ляла собой форму некоего «трансцендентального» (находящегося за пределами «текущего бытия») «проекта», неважно, шла ли речь о «Руси святой» или «России коммунистической».

Сохранение (или, скорее, возрождение) такого рода «транс-проектов» — реальность сегодняшнего дня.

Отсюда призывы и обоснование необходимости вернуться к «религиозным истокам», «традициям», которые должны «сохранить Россию», т. е. в некотором смысле «движение назад» или, наоборот, отрицание этого «транзита» в виде идеи ускоренной модернизации, т. е. движения «вперед».

При этом по совершенно непонятным (а может быть, и по «понятным») причинам игнорируется именно «текущая жизнь» индивида и те ценности, которые, хотя и претерпевают известную «мутацию» в случае серьезных экономических и социально-политических катаклизмов, остаются и постоянно воспроизводятся в культуре, образуют ее «ядро», обеспечивая преемственность, «связность» истории.

Мы думаем, что «трансцендентальный горизонт» национальной идеи имеет своим «пределом» ту самую жизнь каждого из нас, где ценным является не «высадка на Марс к 2050 году», «выход России в лидеры мировой экономики через 40 лет» и т. д., а социальное обеспечение и здоровье родителей-пенсионеров, свое здоровье и здоровье детей, возможности получения ими образования и наличия реальных, а не «виртуальных» социальных лифтов, гарантирующих одинаковые шансы к благополучию, состояние окружающей среды, реальная борьба с преступностью, особенно с «государственной», мера участия в управлении государством, когда каждый гражданин рассматривается государством как «партнер» этого процесса, а не некая неразумная (пьющая, курящая, ленивая и т. д.) «помеха», с которой необходимо мириться.

Национальная идея — это идея создания, а не имитации всего этого, причем идея практически обоснованная, необходимая, то есть, по сути дела, патриотическая, поскольку от ее реализации очень во многом и зависит будущее России.

Ясно лишь одно: движение «вперед» или «движение назад» — это не альтернативы. Альтернатива — это реальное «движение здесь», «движение сейчас», а не имитация «движения вообще».

В заключение отметим, что есть и позитивные «новости».

К ним мы относим в первую очередь резко возросший интерес к исследованию идеологии, ее содержания, функций.

При этом, что можно достаточно четко зафиксировать, произошел своеобразный «разворот» от негативного ее понимания как «ложного», «искаженного» сознания, от представлений о ней как атрибуте недемократических обществ к анализу ее в качестве той инстанции, которая может обеспечить интеграцию социума.

Идеология перестает рассматриваться как «зло», тем более что в условиях, когда в Конституции РФ (гл. 1., ст. 13) наложен запрет на установление единой и обязательной идеологии, в мире в целом «идет постоянный процесс совершенствования идеологий, целью которых является не только формирование максимально благоприятного образа страны, но и навязывание этого облика (и ценностей) другим странам»<sup>1</sup>.

Идеологическое противостояние никуда не делось, не испарилось, а продолжает играть значительную роль в жизни общества.

Это еще раз говорит о том, что анализ феномена идеологии, ее содержания, структуры, функций и других характеристик должен быть продолжен как в теоретическом, так и в практическом аспектах, что послужит дальнейшему развитию и самой теории идеологии, и всего массива социального знания, к чему по мере сил и способностей стремился и автор.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 21.

## ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Arendt H., 23, 222  
Bell D., 26  
Blau P. M., 219  
Comte A., 112  
De Vree J. K., 231  
Durkheim E., 113, 116, 147  
Duvaud G., 82  
Eagleton T., 11, 12, 31, 39, 179, 188  
Freeden M., 12  
Freund J., 238  
Fukuyama F., 6  
Heilke T., 18, 24, 39, 45, 47, 77, 85,  
179, 228  
Jameson F., 31  
Jouvenal de B., 228  
Kaplan A. K., 217, 219  
Kennedy E., 179  
Kiel D. C., 18, 24, 39, 45, 47, 77, 85,  
179, 228  
Larrain J., 169  
Lasswell H. D., 217, 219, 223  
Macridis R. C., 17, 24, 75, 87, 100,  
202  
Maier H., 119  
Manuel F. E., 79  
Manuel F. P., 79  
McLellan D., 17, 169, 179  
Minogue K., 73  
Plamenatz J., 20  
Pye L., 237  
Sargent L., 83  
Schumacker P. D., 179  
Schumaker P., 18, 24, 39, 45, 47, 77,  
85, 228  
Schumaker P. D., 179  
Seliger M., 22  
Susser B., 215  
Therborn G., 21  
Thiel L., 12  
Thompson J. B., 21, 61, 205, 206  
Verba S., 237  
Voloshinov V. N., 205  
Watts A., 142  
Weber M., 66, 219  
Аверинцев С. С., 141  
Аверкромби Н., 31  
Аверьянов В. В., 260  
Аверьянов Ю. И., 151, 165  
Аврелий М., 56  
Адорно Т., 8, 19, 197  
Аинса Ф., 79, 81, 82  
Аквинский Фома, 138, 163, 210  
Алексеев А. Н., 28  
Алексеев Н. Н., 155, 156  
Алексеев П. В., 13, 16  
Аллахвердян А. Г., 253, 254  
Алмонд Г., 115, 220  
Альтюсер Л., 19  
Альтюссер Л., 8, 196  
Амонашвили Ш. А., 248  
Андерсон П., 187  
Андреа И. В., 81  
Андреев А. Л., 15  
Андреев И. М., 135  
Анисимов О. С., 197  
Антипов Г. А., 167, 168  
Антифон, 56  
Антонович И. И., 9  
Аптер Д., 11  
Арендт Х., 6, 8, 21, 22, 23, 218, 220,  
222, 223  
Аринин Е. И., 117, 118  
Аристотель, 47, 84, 138, 226, 231,  
249  
Арон Р., 65  
Аронсон Э., 53  
Асмус В. Ф., 88, 90, 91, 94, 98, 100  
Ахиезер А. С., 9  
Ашкерова А., 44, 131, 140  
Бабурин С. Н., 214  
Багдасарян В. А., 214  
Баженов Л. Б., 197  
Бакунин М., 48  
Бакштановский В. И., 259

Бакшутлов В. К., 28  
 Балибар Г., 11  
 Баранец Н. Г., 208, 254, 257  
 Барнав А., 65  
 Барт К., 155  
 Барт Р., 11  
 Баталов Э. В., 108  
 Баталов Э. Я., 108  
 Бауман Э., 219  
 Башляр Г., 197  
 Бейль П., 138  
 Белл Д., 6, 11, 26, 65  
 Беляева Л. А., 214, 244, 248, 249, 250, 258, 259  
 Бенетон Ф., 228, 229  
 Беньямин В., 8, 19, 196  
 Бердяев Н. А., 8, 27, 28  
 Бережнов А. Г., 214  
 Бережнова Е. В., 248  
 Бержерак С. де, 81  
 Бескова Л., 135  
 Бжезинский З., 6  
 Биккенин Н., 9  
 Бим-Бад Б. М., 248  
 Бир Е. С. де, 56  
 Блаженный Августин, 138, 147, 155  
 Блау П., 218, 220, 223  
 Блох Э., 79  
 Богданов А. А., 8, 196  
 Болдуин Д., 218  
 Болл Т., 218  
 Бондаревская Е. В., 247, 248  
 Боронков Ю. Ф., 28  
 Бостром Н., 29  
 Боттомор Т., 6  
 Бряник Н. В., 197  
 Бряник П. П., 197  
 Будилова К. А., 61  
 Букчин М., 29  
 Булгаков С. Н., 27, 135, 192  
 Бурдые П., 206  
 Буржуа Л., 115  
 Бучило Н. Ф., 12, 13, 16  
 Бэкон Ф., 17, 18, 78, 81, 138, 173, 174, 175, 176, 231  
 Василенко И. А., 40, 42, 225  
 Василик М. А., 221  
 Вебер М., 8, 21, 25, 65, 66, 141, 142, 203, 218, 219, 223, 226, 227, 231, 239, 240  
 Верёвкин А. Б., 208, 254  
 Вершинин М. С., 221  
 Веселова Е. К., 139  
 Визгин В. П., 197  
 Волошинов В. Н., 205, 206  
 Вольней К., 18  
 Вольпе Г. делла, 8, 19  
 Вольтер А., 18, 48  
 Воронин А. С., 246  
 Воротилин Е. В., 214  
 Гадамер Х.-Г., 26, 197, 202, 210  
 Гаджиев К. С., 10, 16, 23, 36, 37, 51, 52, 73, 218, 225  
 Гайденок П. П., 66, 197  
 Ганжин В. Т., 211  
 Ганнел Д., 225  
 Гараджа В. И., 114  
 Гарбузов В. Н., 10  
 Гароди Р., 8  
 Гегель Г. В. Ф., 8, 32, 40, 64, 65, 71, 94, 104, 105, 181, 196, 212, 219, 242, 249, 258  
 Гельвеций К., 18  
 Гельвеций К. А., 18, 65  
 Гердер И., 65  
 Гершунский Б. С., 247, 248, 250, 251  
 Герье Н., 155  
 Гладстон, 191  
 Гоббс Т., 17, 18, 176, 177, 220, 226, 249  
 Голль де Ш., 7  
 Гольбах П., 18  
 Гольдман Л., 8, 196  
 Гольдман Э., 48  
 Гольдманн Л., 19  
 Гончаров С. З., 260  
 Горц А., 29  
 Гофман А. Б., 26, 113  
 Гофман А. В., 114  
 Грамши А., 8, 19, 196  
 Гречко П. К., 112, 118  
 Григорьев С. И., 204  
 Грюнебаум Г. Э. фон, 135  
 Грязнов Б. С., 197  
 Гувер К., 8  
 Гуревич П. С., 9, 53, 171  
 Гусейнов А. А., 214, 259, 260  
 Давидович В. Е., 24  
 Далтон Р., 115  
 Даль Р., 218, 220, 223

- Даниил, пророк, 155  
 Данилевский Н. Я., 64  
 Дарендорф Р., 203, 220  
 Дебор Г., 209  
 Дегтярев А. А., 45, 218, 221, 223, 225, 226  
 Дейк Т. ван, 206  
 Дейч К., 220  
 Демидов А. А., 225  
 Демидов А. И., 10, 15, 16, 38, 39, 218, 237, 238  
 Деррида Ж., 8  
 Джентиле Дж., 115  
 Джеферсон Т., 48  
 Дидро Д., 18, 48  
 Дильтей В., 196  
 Диоген Синопский, 56  
 Дионисий, 106  
 Дмитриев И. С., 175  
 Долгова Ю. И., 51  
 Дробницкий О. Г., 43  
 Дроздова А. М., 223  
 Дубин Б., 256  
 Дэвис К., 203  
 Дэнам Б., 142  
 Дюги Л., 115  
 Дюринг Е., 181  
 Дюркгейм Э., 25, 26, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 147, 203, 249  
 Егоров С. А., 154  
 Ерпов Ю. Г., 164  
 Ершов Ю. Г., 238, 252  
 Ершова О. В., 208  
 Желтов В. В., 217, 218  
 Жид Ш., 115  
 Жижек С., 8, 11, 193, 206, 207  
 Жирнов В. Д., 258  
 Жукоцкий В. Д., 252  
 Заиченко Г. А., 56  
 Зеркин Д. П., 225, 242  
 Зернов Д. П., 241  
 Зиммель Г., 196, 203  
 Зомбарт В., 185  
 Зубко Г. В., 171  
 Иванов А., 9  
 Иванчук Н. В., 20, 21  
 Иглтон Т., 8, 11, 12, 39, 187, 188, 206  
 Ильин В. В., 10, 23, 26, 197, 218  
 Ильин И. А., 8  
 Ильяшенко Е. Г., 248  
 Иноземцев В. Л., 256  
 Иоанн, 155  
 Исаев И. А., 155, 156  
 Исаев И. Ф., 244  
 Истон Д., 220, 225  
 Каарийнен К., 118  
 Кабанис П., 18  
 Каменс Д., 249  
 Кампанелла Т., 78, 81  
 Кант И., 48, 70, 87, 138, 167, 168  
 Кантеров И. Я., 117  
 Капитонов Э. А., 10  
 Каплан А., 217  
 Капустин Б. Г., 10, 171  
 Капустин М. И., 28  
 Кара-Мурза С. Г., 10, 165, 170, 173, 175, 179, 197, 209  
 Карнаухов Н. Н., 259  
 Карсавин Л. П., 8, 27, 142  
 Картрайт Д., 220  
 Касавин И. Т., 211  
 Кастанеда К., 29  
 Катлин Дж., 225  
 Келле В. Ж., 9  
 Кеннеди Д. Ф., 6  
 Киель Д., 8, 11, 18, 24, 47, 77, 178  
 Кимелев Ю. А., 28  
 Кнудсен, 218  
 Кобяков А. Б., 260  
 Ковальзон М., 9  
 Колесникова И. А., 248  
 Коллетти Л., 8, 19  
 Колосницын В. И., 28  
 Кольев А. Н., 171  
 Конт О., 65, 112  
 Кончаловский Д. П., 157  
 Корельский В. М., 214  
 Корнетов Г. Б., 248  
 Королев А. И., 159  
 Корш К., 8, 19  
 Коршунов А. М., 49, 197  
 Кохановский В. П., 26, 35, 47, 48, 62, 83, 197, 198, 199  
 Кочергин А. Н., 167, 168  
 Кознен-Хуттер Ж., 204  
 Кравченко И. И., 171, 218, 220, 225  
 Красин Ю. А., 10  
 Крауз-Мозер Б., 54, 225  
 Кресс Г., 206  
 Крозье М., 220

Кропоткин П., 48, 115  
 Кроче Б., 196  
 Кузнецов А. Ю., 228  
 Кузнецов С. А., 141  
 Кузнецова И. Б., 25  
 Куликов В. Б., 248  
 Кун Т., 26, 197  
 Купина Н. А., 74  
 Лабриола А., 54  
 Лазар М. П., 211  
 Лазарев Ф., 26  
 Лазарев Ф. В., 197, 199, 200  
 Лакан Ж., 65  
 Лакатос И., 26, 197  
 Лао-цзы, 56  
 Ларрейн Й., 169  
 Ласки М., 143  
 Лассуэлл Г., 217, 223  
 Лебедев С. А., 26, 197, 199, 200  
 Леви-Стросс К., 8  
 Ледев В. Г., 218, 219, 225, 229, 230, 231, 239  
 Лейман И. И., 211  
 Ленин В. И., 8, 18, 19, 66, 74, 191, 192, 193, 196, 226, 231  
 Лефевр А., 8, 19  
 Лешкевич Т. Г., 26, 35, 47, 48, 62, 83, 197, 198, 199  
 Ли Г. Ч., 142  
 Ливий Т., 56  
 Лившиц Р. З., 214  
 Липская Л. А., 248  
 Лисичкин Г. С., 25  
 Логинов А. В., 10  
 Локк Д., 18, 48, 56, 57, 61, 75, 249  
 Лосев А. Ф., 87, 88, 91, 97  
 Лосев В. Ф., 87  
 Лосский Н., 115  
 Лукач Д., 8, 19, 196  
 Лукиан, 84  
 Луковская Д. И., 159  
 Луман Н., 204, 218, 220  
 Лунин В. В., 258  
 Лутовинов В., 268  
 Лэйси Х., 197, 201, 211, 247  
 Макаренко В. П., 10, 12, 225  
 Макиавелли Н., 56, 196, 220, 226  
 Маклеллан Д., 8, 11  
 Макридис Р., 8, 11, 17, 24, 87, 202  
 Макасова В. И., 248  
 Максименко В. И., 256  
 Малинова О. Ю., 10  
 Малкей М., 197  
 Мальтус Т., 65, 183  
 Мальцев В. А., 12, 20  
 Мамчур Е. А., 211  
 Мангейм К., 8, 11, 21, 22, 25, 29, 30, 31, 32, 51, 55, 57, 79, 82, 83, 106, 107  
 Мантатов В. В., 49  
 Мануэль Ф. П., 78  
 Мануэль Ф. Э., 78  
 Мариносян Х. Э., 255  
 Маркова Л. А., 197, 201, 211  
 Маркс К., 8, 17, 19, 25, 54, 62, 65, 66, 79, 143, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 203, 212, 219, 231, 233, 237, 244, 249, 257, 268, 270  
 Маркузе Г., 8, 19, 65, 196  
 Марченко М. Н., 164, 214  
 Матц У., 8, 26, 27, 218  
 Матяш Т. П., 48  
 Матяш Т. П., 35, 47, 62, 83, 198, 199  
 Медведев А. В., 121, 122, 123, 129  
 Медведев А. М., 28  
 Медянцева М. П., 211  
 Межуев В. М., 256  
 Мейер Дж., 249  
 Мельвиль А. Ю., 225  
 Мельник В. А., 20  
 Мельник Г. С., 53  
 Мень А. В., 132  
 Мечников Л. И., 65  
 Микешина Л. А., 26, 172, 197  
 Милль, 183  
 Мильтон Д., 61  
 Миненков Г. А., 135  
 Миноуг К., 73  
 Митрофанова А. В., 119, 120, 151, 152, 159, 165  
 Митрохин Л. М., 28  
 Михалков Н., 157  
 Михельс Р., 115  
 Монсеев Н., 29  
 Моисей, 176  
 Монтескье Ш. Л., 48, 65, 176  
 Мор Т., 78, 80, 81, 84, 85, 88  
 Моргентау Г., 220

Морено Я., 29  
 Морсон Г., 81  
 Мотрошилова Н. В., 176  
 Мошкова Г. Ю., 253, 254  
 Мур У., 203  
 Мусиенко Т., 157  
 Мчедлова М. М., 119  
 Мшвениерадзе В. В., 217, 218, 220  
 Мэннинг Д., 11  
 Мэрриам Ч., 225  
 Мюнцер Т., 143  
 Назар С., 183, 191  
 Наполеон Б., 179  
 Нарский И. С., 139  
 Неретина С. С., 225, 226  
 Нерсесянц В. С., 163  
 Никитина Н. Н., 192  
 Никифоров А. Л., 197  
 Ницше Ф., 219  
 Новиков А. М., 258  
 Новикова О. Н., 215  
 Ньютон И., 175  
 Овсянников М. Ф., 71  
 Овчинников Н. Ф., 26, 211  
 Огурцов А. П., 26, 197, 201, 211,  
 225, 226, 245, 247, 248, 259  
 Ойзерман Т. И., 194  
 Окара А. Н., 115  
 Омельчук Р. К., 149  
 Орлов И. Б., 51  
 Ортега-и-Гассет Х., 118  
 Осборн Р., 55, 56, 57, 58, 60, 62  
 Осинковский И. Н., 85  
 Осипова Е. В., 218, 219, 220, 221, 225  
 Офертас С., 209  
 Павел, ап., 156  
 Пай Л., 237  
 Панарин А. С., 218  
 Пантэм Т., 197  
 Панченко А. И., 247  
 Парсонс Л., 48  
 Парсонс Т., 218, 220, 221, 223  
 Пауэлл Дж., 115  
 Перевалов В. Д., 214  
 Перлман Ф., 48  
 Петерсон О., 115  
 Печенев В. А., 25  
 Пеше М., 206  
 Пивоваров Д. В., 28, 29, 64, 121, 122,  
 123, 124, 125, 126, 127, 130,  
 134, 137, 142, 145, 146, 147,  
 150, 176, 209  
 Пивоев В. М., 253  
 Пирс Д., 29  
 Пламенатц Д., 20  
 Платон, 8, 64, 78, 84, 86, 87, 88, 89,  
 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98,  
 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106,  
 109, 110, 138, 226, 249, 252  
 Платонов В. В., 248, 259  
 Плеханов Г. В., 8, 54, 55, 56, 190,  
 192  
 Полани М., 197  
 Полякова О., 9  
 Попков В. А., 258  
 Поппер К., 8, 21, 26, 62, 101, 197,  
 247  
 Порус В. Н., 197  
 Поупкин Р., 45, 132, 134, 135  
 Пратканис Э. Р., 53  
 Пригожин И., 26, 197  
 Прохоров М. М., 210  
 Прудон Ж., 48  
 Пугачев В. П., 15, 37  
 Разумов А. Б., 10  
 Райх В., 65  
 Ракитов А., 26  
 Рамирец Ф., 249  
 Рейвен Б., 220  
 Рейх Р., 8  
 Ренувье Ш., 115  
 Рике П., 206  
 Рикёр П., 218  
 Риккардо Д., 65, 183  
 Розин В. М., 197  
 Ронг Д., 220  
 Ростуу У., 65  
 Ротбард М., 48  
 Роулз Д., 213  
 Роулс Д., 204  
 Рубина Л. Я., 228  
 Руге А., 79  
 Рузавин Г. И., 197  
 Рузвельт Ф. Д., 6  
 Русинов Р. К., 214  
 Руссо Ж. Ж., 112  
 Рысакова П. И., 249, 257  
 Рябов А. В., 218  
 Савина Л. Г., 254  
 Савинова Л. Г., 254

- Салыгин Е. Н., 151, 152, 159  
 Сарджент Л., 83  
 Сартр Ж.-П., 19  
 Севостьянова Н. Г., 65  
 Селигер М., 8, 11, 22  
 Селюков Ф. Т., 159  
 Семёнова В. Н., 257  
 Сен-Симон А. де, 65  
 Скиннер Б., 29  
 Скоробогачский В. В., 47, 180, 189  
 Сластенин В. А., 244  
 Смирнов С. Л., 244  
 Смит А., 48, 65, 183  
 Смит Р., 177  
 Смит Э., 258  
 Сморгунова В. Ю., 225  
 Соколова Р. И., 271, 273  
 Соловьев А. И., 10, 14, 16, 24, 37, 224  
 Соловьев А. С., 225  
 Соловьев В. С., 8, 27  
 Сорокин П., 65, 203  
 Спиркин А. Г., 13  
 Сталин И. В., 74  
 Степин В. С., 26, 141, 170, 173, 195,  
 197, 198, 199, 200, 205, 245  
 Стешенко Н. И., 194, 195  
 Строл А., 45, 132, 134, 135  
 Стром К., 115  
 Сулакшин С. С., 214  
 Супатаев М. А., 158  
 Суркова Л. В., 247  
 Сухарев А. Я., 161  
 Сюкияйнен Л. Р., 154  
 Тайгер Л., 65  
 Такер Б., 48  
 Таунсенд Д., 65  
 Тернер Б. С., 31  
 Тиль Л., 11, 12  
 Тойнби А., 64  
 Толкиен Д. Р., 81  
 Томпсон Д., 8, 21, 61, 206  
 Томсон М., 197  
 Тоффлер О., 65  
 Тощенко Ж. Т., 151  
 Траси А. Д., 116  
 Траси А. Д. де, 17, 18, 179  
 Троцкий Л. Д., 74  
 Трубников Н. К., 211  
 Трю Т., 206  
 Туган-Барановский М., 115  
 Тузиков А. В., 207  
 Тузиков А. Р., 116, 117, 147, 169,  
 202, 204, 206, 207, 208  
 Тулмин С., 197  
 Тюрго А., 65  
 Угринович Д. М., 28  
 Уилсон Э., 65  
 Уистенли Д., 61  
 Уледов А. К., 9, 194  
 Уорнер Л., 203  
 Уоррен Д., 48  
 Уоттс А., 142  
 Уткин А. И., 255  
 Фатенков А., 195, 196  
 Фатхи Т. Б., 35, 47, 48, 62, 83, 198,  
 199  
 Фаулер Р., 206  
 Фёгелин Э., 119, 225  
 Федоров Н., 115  
 Федорова М., 163  
 Федотова В. Г., 199  
 Фейерабенд П., 197  
 Фейербах Л., 17, 181, 184  
 Фихте, 104, 219  
 Фишман Л. Г., 171  
 Флоренский П. А., 136  
 Фокс Р., 65  
 Франк С. Л., 8, 27, 28, 115, 139  
 Фрейд З., 8, 65, 249  
 Фрэнк Ж., 220, 237  
 Френч Дж., 220  
 Фриден М., 11, 12  
 Фридмен М., 204, 214  
 Фролов И. Т., 211  
 Фуко М., 8, 206, 223  
 Фукуяма Ф., 6, 255, 263  
 Фурастье Ж., 65  
 Фурман Д. Е., 118  
 Хабермас Ю., 8  
 Хайдеггер М., 65  
 Хайек Ф. А., 6, 8, 204  
 Хайлбронер Р. Л., 183  
 Хантингтон С., 6, 157  
 Хаусман Д., 214  
 Хейвуд Э., 115  
 Хейльке Т., 8, 11, 18, 24, 47, 77, 178  
 Хиксон Д., 220  
 Хилл С., 31  
 Ходж Р., 206  
 Холл С., 206

- Холтон Дж., 197  
 Хомейни Р. М. (аятолла), 154  
 Хомский Н., 206  
 Хомяков А., 115  
 Хоркхаймер М., 8, 19, 196  
 Христос, 85, 134, 136, 142, 148  
 Хуторской А. В., 215, 248  
 Хьюз Х. С., 6  
 Целищев Н. Н., 20, 21  
 Цуладзе А. М., 53  
 Чельшев В., 26  
 Чиркин В. Е., 154  
 Чумаков А. Н., 12, 13, 16, 255  
 Шамир Дж., 157  
 Шамир М., 157  
 Шанин Т., 255, 258  
 Шаров А. С., 253  
 Шахов М. А., 209  
 Шацкий Е., 80, 81, 82, 84, 88, 104, 106  
 Швырев В. С., 197  
 Шевченко В. Н., 266  
 Шелер М., 8, 21  
 Шеллинг Ф., 128  
 Шердаков В. Н., 134  
 Шестопад Е. Б., 15  
 Шиллз Э., 6  
 Шиянов Е. Н., 244  
 Шмеман А. Д., 130, 133, 139  
 Шопенгауэр А., 196, 219  
 Шпенглер О., 64  
 Штирнер М., 48  
 Шульц П., 255  
 Шумахер П., 8, 11, 18, 24, 47, 77, 178  
 Шумпетер Й., 214  
 Щербakov А. Е., 171  
 Элиаде М., 128, 129, 135  
 Энгельс Ф., 17, 19, 51, 54, 62, 65, 66, 79, 143, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 231, 233, 237, 249  
 Эррикер К., 135  
 Эсфендиари Ф., 29  
 Эшкрафт Р., 225  
 Юдин Б. Г., 211  
 Юдин Ю. А., 154  
 Юм Д., 48, 138  
 Юревич А. В., 253, 254  
 Яблоков И. Н., 117, 159  
 Явич П. С., 159  
 Ядов В., 9  
 Яковлев В. А., 247  
 Яковлев М. В., 9, 179, 180  
 Якубович М., 209  
 Якунин В. И., 214  
 Ярошевский М. Г., 253, 254  
 Ясперс К., 8, 21, 65  
 Ястребов Г., 135

*Научное издание*

ЛЕТЯГИН Леонид Иванович

## **Философия идеологии**

Монография

Редактор Д. О. Морозов

Технический редактор Д. О. Морозов

Подписано печать 30.09.2014. Формат 60х84/16.

Бумага для множ. аппаратов. Печать на ризографе. Гарнитура «Times».

Усл. печ. л. 16,3. Уч.-изд. л. 15,8.

Тираж 500 экз. Заказ 4441.

Оригинал-макет отпечатан в отделе множительной техники  
Уральского государственного педагогического университета.  
620017, Екатеринбург, пр-т Космонавтов, 26.