

С.В. Голубев.

**ИДЕОЛОГИЯ И ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ:
ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА**



Москва 2018

УДК 101.1
ББК 60.028.132
Г 62

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор
О.А. Романов;
доктор философских наук, профессор
Т.В. Филатов

Голубев С.В.

Г 62 Идеология и государственность: теория
и практика. – М.: Издательство «Спутник +»,
2018. – 215 с.

ISBN 978-5-9973-4995-0

В монографии рассматривается идеология как необходимый элемент государственного устройства и, шире, жизнедеятельности человека и общества вообще. Анализируется идеологическая составляющая классической философии от Платона до Гегеля. Показаны философские предпосылки либеральной идеологии, принципиальное сходство либерального и социалистического учений. Приведены новейшие данные конкретно-научных исследований, способствующие объективному пониманию проблемы происхождения и сущности государства и власти. Раскрывается идеологическое содержание науки и идеологический характер современного образования. Показаны практические последствия применения принципов либерализма к общественной жизни.

Исследование адресовано философам, обществоведам, всем, кому интересны теоретические проблемы государственного строительства и роли идеологии в жизни общества.

УДК 101.1
ББК 60.028.132

Отпечатано с готового оригинал-макета.

ISBN 978-5-9973-4995-0

© Голубев С.В., 2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
ГЛАВА I. КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И «ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ БОРЬБА»	8
ГЛАВА II. ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ЛИБЕРАЛЬНОЙ ИДЕОЛОГИИ	33
ГЛАВА III. ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ И ОБЪЕКТИВНЫЕ ФАКТЫ: ЭМПИРИЧЕСКАЯ НАУКА ОБ ОСНОВАНИЯХ, СПОСОБАХ И ФОРМАХ ОРГАНИЗАЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ ЖИЗНИ	70
§1. Основания социальной жизни	70
§2. Власть как способ социальной организации	84
§3. Государство как высшая форма социальной жизни	100
ГЛАВА IV. ИДЕОЛОГИЯ И ЯЗЫК, НАУКА, ОБРАЗОВАНИЕ	118
§1. Идеология и язык	118
§2. Идеология и социальная наука	132
§3. Идеология и образование	156
ГЛАВА V. ЛИБЕРАЛИЗМ И СОВРЕМЕННАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ	170
§1. Либерализм как цивилизационный феномен	170
§2. Либерализм и свобода	197
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	212

ВВЕДЕНИЕ

Современный мир, согласно общему, пожалуй, мнению, как ученых, так и политиков и общественных деятелей, переживает эпоху глубоких и всеобъемлющих изменений всей системы глобального социально-политического и экономического устройства. Идет, как принято сегодня говорить, формирование нового мирового порядка. Это особенно заметно по изменениям происходящим в мировой политической системе. За последние десятилетия она из «биполярной» фактически превратилась в «монополярную». Распались одни государства, и появилось немало число других. Возникли и быстро развиваются различные новые формы «над»- и межгосударственных образований: СНГ, Союзное государство Белоруссии и России, Европейский союз и другие. Все это, конечно, не могло не стимулировать общественно-научные и, в особенности, государствоведческие исследования, и, очевидно, прежде всего, в тех странах, которые оказались перед необходимостью построения и укрепления собственной государственности. К их числу, как известно, относится и Республика Беларусь. Да и для Союзного государства в целом анализ проблематики государственного строительства, несомненно, имеет немалый интерес. Поэтому вполне закономерно, что в последние годы, в нашем общественно-научном, появилось немало работ посвященных различным аспектам проблематики государственного строительства.

Многие из этих исследований, в первую очередь те которые носят теоретический характер, анализируют, главным образом, идеологическую составляющую процесса создания и укрепления государственности. Такая направленность представляется совершенно оправданной, так как практика последних лет и в Белоруссии, и в других республиках бывшего СССР, со всей определенностью показала важнейшее значение идеологии в жизни государства. Об этом неоднократно говорил и Президент Республики Беларусь А.Г. Лукашенко. Так в его докладе, специально посвященном вопросам идеологии, отмечалось, что: «Общество не может существовать без целостного свода идей, ценностей и норм, объединяющих всех граждан. Государство без идеологии, как и человек без мысли, не может жить и развиваться, тем более противостоять внутренним и внешним угрозам»¹. А в выступлении на недавнем съезде белорусских ученых было сказано: «Международные события красноречиво свидетельствуют о необходимости усиления гуманитарной безопасности, формировании своеобразного культурного иммунитета»²

Среди трудов белорусских исследователей посвящённых теории идеологии, её роли в обеспечении «культурного иммунитета» общества и государства можно выделить работы А.Н. Данилова, И.В. Котлярова, Л.Е. Криштаповича, В.А. Мельника. В них феномен идеологии, ее связь с

¹ Лукашенко А.Г. О состоянии идеологической работы и мерах по ее совершенствованию / Материалы постоянно действующего семинара руководящих работников государственных органов. Мн., 2003. С. 5.

² Информационный бюллетень Администрации Президента РБ. №1. 2018. С.16.

государственностью рассматривается с различных методологических позиций и с точки зрения разных наук, прежде всего, социологии и политологии. Из российских авторов нельзя не отметить А. Г. Дугина в работах которого содержится специальный анализ концептуально-теоретических оснований различных современных идеологий. Вместе с тем, как отмечает В.А. Мельник, автор одного из лучших, на наш взгляд, теоретических исследований белорусской государственности: «пока еще нет работ обобщающего характера, в которых в качестве ключевого выступало бы понятие «государственная идеология»¹.

И действительно, в большинстве трудов и белорусских, и российских учёных акцентируется сугубо конкретная проблематика, имеющая, главным образом, исторический или прикладной политический характер, и адаптированная к условиям «текущего момента». Подобного рода исследования, конечно, необходимы и могут иметь немалое практическое значение, но, очевидно, не могут заменить работ общетеоретического плана. Ведь, как известно, не решив общих вопросов бесполезно браться за решение частных. И трудно, скажем, ожидать высокого качества от учебного пособия по идеологии в такой ситуации, когда монографическая философская литература, специально рассматривающая данный феномен, представлена весьма скудно. Учебник ведь, по существу своему, должен содержать максимально четкие и выверенные определения основных понятий, быть своего рода результирующей различных научно-теоретических, а в случае с учебником по обществоведческой дисциплине, обязательно также и философских исследований. И политология, и социология, как и любая другая конкретная наука, исследует идеологию своими специальными методами и под своим «углом зрения», а между тем, априори можно предположить, что идеология как таковая, это отнюдь не «узкоспециальное», частное явление социальной жизни, а, напротив, один из её фундаментальных феноменов. Изучение идеологии в этом качестве, составляет, очевидно, задачу философии. Кроме того, во многих конкретных исследованиях идеологии, понятия «общество», «государство», «идеология», «нация» и другие, часто употребляются некритически, без учета того обстоятельства, что в науке и в философии сегодня нет общепринятых определений этих понятий, не выработан даже единый концептуально-теоретический подход к пониманию обозначаемых ими явлений.

Все это, как представляется, не может не влиять, причем не самым лучшим образом, на результаты частнонаучного изучения идеологической проблематики и делает более чем обоснованным ее философское исследование. Это касается и сущности идеологии вообще, и принципов ее функционирования в обществе, и анализа ее основных понятий. Для отечественного обществоведения значимость такого исследования обусловлена также необходимостью действительного преодоления «наследства» односторонне догматической марксистской трактовки

¹ Мельник В.А. Государственная идеология Республики Беларусь. Мн., 2003. С. 11.

идеологии, и актуальностью задачи по распознаванию идеологического содержания разного рода новейших социально-политических и экономических доктрин представленных на мировом «рынке идей».

Настоящая работа и представляет собой попытку именно философского анализа идеологии в ее взаимосвязи с государственностью. Автор стремился осветить следующий круг вопросов: в чем сущность идеологии? Каковы ее истоки и значение для жизнедеятельности человека и общества? Как соотносится идеология и власть? Является ли идеология действительным «фундаментом» государства? Какую роль играет идеология в современном мире? И, конечно, какие философские учения являются теоретическим «источником» современных идеологических доктрин? Каковы основные тенденции их развития?

Поскольку заявлен научно-философский подход, становится необходимым обращение к классическим философским текстам, в данном случае, к социально-философским произведениям Платона, Аристотеля, Гоббса, Локка, Руссо, Гегеля, в которых рассматриваются проблемы государственного устройства и его связи с идейными представлениями общества. Необходим также тщательный понятийный анализ терминологического «аппарата» социальной науки, выработка адекватных определений ее основополагающих понятий. Важнейшей задачей является и изучение проблемы происхождения и сущности государства остающейся дискуссионной в современной науке и философии. Ибо очевидно, что без нахождения четкого ответа на вопрос, - что такое государство, в чем его назначение, вряд ли окажутся продуктивными рассуждения о государственной идеологии.

Так как, начиная со второй половины 19 века, общетеоретические исследования общества и государства осуществляются, главным образом, в рамках социологии, существенное значение для общего анализа взаимосвязи идеологии и государственности имеют труды социологов-теоретиков. Прежде всего, М. Вебера, П.А. Сорокина, Т. Парсонса, Н. Лумана, Э. Гидденса, И. Валлерстайна. В их работах показана связь религиозных установлений, ценностных представлений и социальной организации общества, его государственного устройства, тенденции развития государственности в современном мире.

В методологическом отношении работа опирается на разрабатываемый известным российским исследователем К.Х. Момджяном деятельностный подход к анализу социальных феноменов.

Большой интерес для понимания изначальных принципов организации общества, взаимосвязи идеологии и власти, государства представляют весьма информативные эмпирические исследования проводимые политантропологами. Их результаты, релевантные нашей проблематике, нашли отражение в работах О.Ю. Артемовой, П.Л. Белкова, В.В. Бочарова, Н.Н. Крадина, Э. Сервиса и других. При разработке заявленной темы было необходимо сочетать анализ философских, социологических, политантрополитических исследований с обращением к

трудам теоретиков системного подхода, физиологов, этологов, психологов в которых рассматриваются исходные основания и формы организации социальной жизни. Это, прежде всего труды К. Лоренца, А. Маслоу, Ю.М. Плюснина, П.В. Симонова. Очень важны для изучения исходных принципов социальной организации и генезиса государства работы ученых в лингвистической сфере. В первую очередь, ряд сборников «Логический анализ языка» под редакцией Н.Д. Арутюновой, а также исследования Т.В. Топоровой.

Содержательная структура работы обусловлена указанными задачами и стремлением автора к сочетанию философской и самой широкой научной аргументации.

ГЛАВА I. КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И «ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ БОРЬБА»

Рассмотрение взаимосвязи идеологии и государственности в настоящей работе исходит из понимания идеологии как необходимой составляющей жизни человеческого общества на протяжении практически всей его цивилизованной истории. Эта её необходимость обусловлена тем, что как говорит Хайдеггер: «Апелляция к «идеям» и «ценностям» и применение таковых – обычнейшее и понятнейшее орудие истолкования мира и организации жизни»¹. Соответственно идеология может быть предварительно и в самой общей форме, определена как совокупность представлений об основаниях, ценностях и целях жизнедеятельности человека и общества. Анализ этих представлений и отражаемых ими феноменов составляет, как известно, важнейший интерес и одну из конституирующих проблем философской мысли, по крайней мере, со времен Сократа и софистов. Идеологической, выражаясь современным языком, проблематике и, в частности, исследованию взаимосвязи идеологии и государственности посвящены, в немалой степени, такие произведения как «Государство» и «Законы» Платона, «Политика» и «Никомахова этика» Аристотеля. В философии Нового времени, – это «Левиафан» Гоббса, «Трактаты о правлении» Локка, «Об общественном договоре» Руссо и, конечно, «Философия духа» и «Философия права» Гегеля. Тексты такого уровня и значимости, очевидно, не могут игнорироваться при «мыслящем рассмотрении предметов», поэтому собственно философское осмысление идеологии вообще, ее роли в обществе в целом, вряд ли может состояться без более или менее обстоятельного историко-философского экскурса. И это не говоря уже о том, что такой экскурс необходим, очевидно, для разработки методологической базы исследования претендующего на философский статус. Начинать его (экскурс) целесообразно с рассмотрения платоновского «Государства», первого из указанного ряда трактатов по времени написания и, согласно, пожалуй, общепринятому мнению, по значению для последующего развития социальной теории.

Прежде всего, обратим внимание на то, не всегда должным образом отмечаемое исследователями обстоятельство, что, согласно самому Платону, главная теоретическая цель его знаменитого диалога, имеющего и второе название: «О справедливости», состоит именно в определении понятия «справедливость»². Мыслитель исходит из того, что справедливость есть не только нравственная, но и политическая, *идейно-политическая* категория, высшее общественное благо и фундаментальный принцип организации государственной жизни, отступление от которого неумолимо ведет к кризису и распаду государственности как таковой. Предпринятые им анализ различных форм государственного устройства и

¹ Хайдеггер, М. Время и бытие. М., 1993. С. 175.

² См.: Платон. Соч. Т.3. М., 1994. С. 129.

построение модели идеального образцового государства и призваны были представить развернутое теоретическое обоснование этого тезиса.

Следует отметить, что необходимость такого обоснования была обусловлена, в первую очередь, развернувшейся в Древней Греции во времена Платона острейшей идейно-политической борьбой, поставившей под вопрос само существование полиса как формы жизни. Время написания «Государства» было временем глубочайшего духовного кризиса, распада традиционных представлений и ценностей, эпохой цивилизационного «надлома», эрозии не только политических, но и моральных, и религиозных устоев эллинского мира. Этот «подрыв устоев», по убеждению Платона, во многом был следствием появления и распространения новых учений, пропагандировавшихся софистами, которые отрицали Истину, замещая ее субъективными мнениями, и провозглашали человека «мерой всех вещей» и «господином самому себе».

Вполне представляя разрушительные последствия новой индивидуалистической идеологии для традиционной полисной государственности, Платон и принял на себя задачу *идеологического противостояния* софистическим учениям. Он считал необходимым, прежде всего, укрепить духовную, *идейную* основу государства, для чего стремился раскрыть сущностную взаимосвязь идеологии и государственности, показать влияние системы ценностей общества на его социально-политическую организацию, найти объективно истинные ответы на вопросы: в чем наивысшее благо для человека и общества? Как должно быть устроено общество? Что есть справедливость?

Для решения этих задач, Платон, развивая свою теорию образцового государственного устройства, обосновывает ряд принципиальных положений. Главнейшее из них – утверждение не самодостаточности индивида из чего непосредственно вытекает необходимость для него совместной жизни с себе подобными и, следовательно, необходимость ее определенной организации. Иными словами, Платон утверждает, что общественно-государственное устройство человеческой жизни в принципе соответствует природе человека и обусловлено его потребностями. «Государство, - пишет он, - возникает, когда каждый из нас не может удовлетворить сам себя, но во многом еще нуждается... его создают наши потребности»¹.

Еще один ключевой тезис – утверждение природных различий, неравенства задатков и способностей людей. Согласно Платону: «люди рождаются не слишком похожими друг на друга, их природа бывает различна, да и способности к тому или иному делу также»². Из этого следует необходимость и благотворность социальной иерархии как таковой и противоестественность абстракции «социального равенства». Поскольку люди, по самой своей природе, с одной стороны, могут жить только совместно, а, с другой, неравны между собой, возникает проблема

¹ Там же. С. 130.

² Там же. С. 131.

справедливости как некой меры, принципа построения такого рода социальной иерархии, которая способствовала бы сохранению и развитию общества, а не вела бы к его деградации и распаду. Справедливо, таким образом, с одной стороны, все то, что способствует укреплению социальных связей, единства общества, а с другой, препятствует «обобществлению» индивидуальности, тотальному снятию социальных различий. В персоналистическом измерении справедливо то, что позволяет человеку занять определенное, *свое* место в обществе, в соответствии со своими задатками: «заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие – это и есть справедливость»¹

Справедливость, *идея* справедливости, по Платону, есть феномен не только нравственного и политического, но и религиозного, бытийного плана. Это элемент общекосмического порядка, установленный свыше, самими богами, обычай, путь, образ жизни, необходимое условие ее гармонии и приближения к благу. Справедливость есть логос полиса, подлинное основание социального бытия. Именно поэтому главная задача и порождающая функция государства, – поддержание справедливости в обществе. Государственное устройство – не продукт человеческого искусства и не может быть произвольным, ибо в сущностных своих чертах предопределено устройством космоса в целом. Государство как таковое, – бытийно и сакрально укорененный феномен. Его действительным основанием является религиозно обусловленная сфера высших ценностей без постулирования которых невозможно человеческое общежитие.

Что происходит с обществом, когда *высшие ценности обесцениваются*, Платон показывает, разрабатывая свою классификацию «неправильных» государственных устройств. Поскольку утрачивается потребность обращения к сверхчувственному, сакральному, справедливость понимается неправильно и государство вступает на путь постепенной деградации. Честь вырождается в честолюбие, а честолюбие в жажду власти и алчность. Так, «наилучшее из худших», – тимократия превращается в олигархию. Здесь главная ценность, – богатство, материальные блага, что неизбежно приводит к разделению общества на враждующие, «злоумышляющие друг против друга» группы богатых и бедных, к культивированию зависти, продажности и других подобных качеств. Путь дальнейшего нравственного распада приводит к демократии. При ней справедливостью объявляется равенство, основным законом и высшей ценностью – воля большинства. Здесь правит демагогия, свобода превращается во вседозволенность и государство становится недееспособным. Закономерным следствием такой крайней свободы тех кто не способен подчиняться высшему становится их подчинение низшему, – произволу случайного лица, «голой» субъективности тирана. *Развитие демократии* неизбежно приводит к тирании, – наихудшей из возможных форм государственного устройства при которой справедливость попирается самим правителем.

¹ Там же. С. 205.

Таким образом, Платон, проводя свой анализ реально существующих государственных форм, раскрывает сущностную взаимосвязь идеологии как системы ценностей господствующей в обществе и складывающегося в нем государственного устройства. Он постоянно подчеркивает, в том числе показывая это на примерах, «от противного» при рассмотрении неправильных форм, что правильно устроенное государство должно иметь сакральное основание, и что только в таком государстве возможна счастливая, причастная благу жизнь граждан. Это еще одно принципиальное для Платона положение.

Платоновская концепция государственного устройства, стоявшая у истоков социальной теории, оказала и продолжает оказывать сильнейшее формирующее воздействие на её дальнейшее развитие. Это признавал даже самый, наверное, резкий критик социально-политического учения афинского мыслителя К. Поппер, отмечавший, что Платон: «до сих пор остаётся самым влиятельным из социальных философов»¹. А в авторитетном труде российских учёных отмечается, что и «в наше время имя Платона упоминается в самом напряжённом контексте современных идеологических споров»². Факт «идеологической актуальности» политической теории Платона, созданной, без малого, 2,5 тысячи лет назад, говорит, что называется, сам за себя. Вместе с тем, её *идеологическая* значимость в сочетании с «недостаточной изученностью социальной философии Платона»³ оборачивается недоразумениями, прежде всего, в понимании концептуального ядра этой теории – теории идеального государства. Именно недоразумением, своего рода, когнитивно-идеологическим предрассудком, является характеристика идеального государства Платона как утопии.

В другом месте⁴, мы специально рассматривали этот вопрос, в методологическом отношении, – один из важнейших для социальной теории в целом. Здесь, в развитии представленного ранее анализа, заметим следующее. Практическое или, если угодно, политико-идеологическое, значение любой социально-философской теории заключается, очевидно, в возможности использовать её средства и методы для определения желательного (наилучшего) общественно-политического устройства и, соответственно, сравнительного анализа наличных и исторически известных государственных форм. Иначе говоря, важнейшая практическая задача социальной философии – представить, если не объективный, то, во всяком случае, убедительный критерий, на основании которого можно было бы утверждать, например, что республика лучше монархии, а демократия лучше аристократии, что общество должно стремиться к максимальному социальному равенству, а не напротив, – культивировать иерархию и/или сословность. В этой связи, необходимо понимать (и признавать) простую вещь: если не предъявляется критерий, то все

¹ К. Поппер. Открытое общество и его враги. Т.1. Чары Платона. М.,1992. С. 67.

² История теоретической социологии Т.1. М. С.28.

³ См. Там же.

⁴ См.: С. В. Голубев. Основания государственности: философский анализ. Минск,2005. С.22-36.

разговоры о преимуществах той же демократии, или о «достижениях социализма», о «многовековой мечте всего прогрессивного человечества о свободе, равенстве и братстве», останутся просто разговорами, эмоциями, прекраснотдушными или деланно «благородными». То же касается и рассуждений о достоинствах «просвещённого абсолютизма» или «симфонии властей» в правильно устроенной монархии. Нет критерия – нет основания для анализа, нет возможности для сравнения, как познавательной процедуры, не может быть ясной и должная направленность социального развития. Таким образом, все подобные разговоры оказываются за рамками не только философии и науки, но и, собственно познавательной деятельности вообще, и попадают в иную, а именно, - политическую сферу деятельности, становясь исключительно средством *идеологической борьбы* в марксистско-ленинском смысле этого понятия.

Очевидно, к тому же, должно быть, что, прежде чем говорить, что демократия лучше монархии или наоборот надо определить не только, что такое демократия и монархия, но и что значит «лучше». К сожалению, не все представители социальной теории и, в особенности, современной *политической науки* в должной мере задумываются над этим вопросом, считая, возможно, ответ на него, чем-то само собой разумеющимся. Всегда надо помнить, тем не менее, что, то, что само собой ясно, («соответствует велениям Разума»), одному может выглядеть совсем по-иному для другого. То есть, опять же, необходим критерий, ибо «лучший» и значит не что иное, как «более совершенный». Но понятие «более совершенный» - вторично, по отношению к понятию «совершенство». Соответственно, только после того как выяснено в чём заключается, состоит совершенство, иначе говоря, именно, «идеальное состояние» некоего явления, предмета или целой сферы, системы явлений, предметов, можно провести действительное сравнение несовершенных предметов (путём их последовательного приравнивания к определенному совершенству), и выяснить, тем самым, какой из них «лучше». Речь идет, собственно, о простейшей=основополагающей познавательной процедуре. Можно до бесконечности спорить, о том, например, какой из нескольких схожих предметов тяжелее и насколько, но есть только один способ узнать это – надо положить эти предметы на весы, то есть, собственно, применить опирающуюся на *определённый эталон* шкалу мер. Только так, на основании объективных показаний, можно определить истину и положить конец пустым препирательствам.

Последние, заметим, характерны для детей, учеников младших классов, (а политология, социология – «молодые науки»), которые любят поспорить, кто из них выше ростом, и то становится спинами друг к другу, то делают отметки на дверях, и каждый, при этом, норовит то стать «на цыпочки», то вытянуть шею, а то и, по ходу процесса, запугать-подкупить «судей»-одноклассников. Квалифицированное познание вопросов государственного устройства, сложнейших по определению, должно,

конечно, отличаться от подобных детско-юношеских занятий. Единственное средство для этого – выработка объективного критерия, понятийный анализ- осмысление совершенного государственного устройства, разработка теории *идеального государства*. Именно и только в рамках такой теории может быть выработан критерий-эталон, своего рода социально-философский аналог *системы мер и весов* в естествознании, на основании которого, можно будет строить объективную социально-политическую теорию с использованием подлинно научных методов.

Такой эталон и представляет собой платоновская концепция идеального государства. И то, что Платон рассматривает «идеальный объект» не существующий и невозможный в «материальном мире», ни в коей мере не превращает его теорию в утопию. Более того, согласно современным представлениям о строении научной теории для неё существенно именно оперирование идеальными объектами, причём такими, которые «преимущественно создаются в качестве абстракции на основе ранее созданных идеальных объектов»¹. Соответственно, обвинения Платона в утопизме², произвольном конструировании, которые, к сожалению, воспроизводятся вновь и вновь, сами оказываются произвольно сконструированными и, скорее, идеологическими, чем научными. Здесь стоит вспомнить Канта, который, не где-нибудь, а в «Критике чистого разума» охарактеризовал эти обвинения как «жалкий и вредный предлог» для того, чтобы «отмахнуться» от платоновской теории государства³. Ещё жестче, пожалуй, высказался М. Хайдеггер: «Выяснили, что эта платоновская «*πολιτεία*» «на самом деле» нигде не существует и, следовательно, её надо называть «утопией». Это открытие «правильно», правда, с той оговоркой, что само оно не понимает, что здесь открыто... платоновская «*Πολιτεία*» – не «утопия», а как раз нечто прямо противоположное, а именно метафизически определенный «*τοπος*» сущности *πολις*. Его «политеия» - это припоминающее вхождение в сущностное»⁴.

По Хайдеггеру, как видим, изображённое в платоновской мысли государство не утопия, а *нечто прямо противоположное*, – то есть именно познание сущностного, в максимальной степени причастного бытию, «очищенного» от случайностей фактического существования. Онтологическая укоренённость платоновской «политеии» может, наверное, быть предметом учёной дискуссии, хотя, онтология Демокрита-Локка-Ленина выглядит сегодня куда менее основательно, чем онтология Платона-Гегеля-Хайдеггера, но её (политеии) гносеологическое значение, конечно, не может быть отброшено под «пустым и жалким», именно ненаучным, сугубо идеологическим «предлогом» утопичности. Говоря

¹ Наука./Новая философская энциклопедия. Т.3. С. 25.

² См. Утопия и антиутопия. /Новая философская энциклопедия. Т. 4. С. 153.

³ См.: Кант И. Соч. Т. 3. М.1964. С. 351.

⁴ М. Хайдеггер. Парменид. Спб., 2009. С.208-209. *

социологически или, если угодно, более современным стилем, платоновская теория идеального полиса есть *идеально-типическая* конструкция, познавательный регулятив, если воспользоваться языком М. Вебера и неокантианцев. Этому обстоятельству и, соответственно, *теоретико-гносеологическому* анализу теории идеального государства исследователи далеко не всегда уделяют должное внимание. Как отмечает К. Хюбнер: «Эта книга [«Государство» – С. Г.] принадлежит к произведениям в истории политической философии в основе понятиям неправильно. Все почти без исключения проходят мимо того, что лежит на заднем плане, серьезным считают лежащее на поверхности, принимая его за само существо дела».¹ Несколько в ином ключе, но ту же, по сути, мысль высказывает и А. Ф. Лосев: «Избегают люди говорить о социальной природе платонизма».²

Конечно, вряд ли возможно найти какую-то одну причину, по которой «все почти проходят мимо существа дела» и «неправильно» понимают «Государство» Платона. Нам, однако, представляется уместным привести, в этой связи, известное высказывание В. И. Ленина, *мастера идеологической борьбы* о том, что «если бы аксиомы геометрии задевали интересы людей, их бы тоже оспаривали». Подобное «оспаривание», в форме обвинений в «утопичности», как раз и применяется по сей день к платоновской концепции государственного устройства, зачастую подменяя собой содержательный анализ и содержательную, по существу, критику, что препятствует действительному развитию социальной теории. Критика деталей, попытки псевдоморальной дискредитации, по определению не являются творческими и ничего не дают познанию и практике. Действительно творческая критика, должна, очевидно, заключаться, прежде всего, в выработке и глубоком и всестороннем концептуально-теоретическом обосновании другого, принципиально-отличного от платоновского эталона государственного устройства. Эталона, который, с одной стороны, был бы органично встроен в общую картину мира, отвечал бы сущности бытия, а с другой, мог бы служить надежным мерилем, регулятивом практической деятельности. Если таковой эталон не представлен, то и критика Платона, по необходимости, будет оставаться поверхностной и бесплодной.

Для Платона практическая значимость (и применимость) учения об идеальном государстве была далеко не безразлична. Его «Законы», что едва ли в должной мере осознано в истории мысли, представляют собой нечто вроде практического приложения к «Государству». Эти труды, своего рода диалогия. В «Законах» дана конкретная, разработанная в деталях программа государственного строительства, опирающаяся на принципы, обоснованные в «Государстве». «Законы» поэтому могут быть названы первым философским произведением, специально посвященным систематической разработке государственной идеологии. Этому труду,

¹ К. Хюбнер. Нация. М., 2001. С. 24.

² А. Ф. Лосев. Очерки античного символизма и мифологии. С. 773.

находящемуся «в тени» «Государства» не вполне «повезло» с заинтересованным вниманием исследователей. Как отмечает А. Ф. Лосев: «низкая оценка «Законов», основанная на антиисторическом подходе к этому произведению привела к тому, что в научной литературе имеется только небольшое количество подробных и внимательных анализов этого произведения...», хотя, если подходить объективно, то его «значение окажется настолько большим, что в некоторых отношениях оно будет даже превосходить значение других диалогов Платона»¹.

И, действительно, «антиисторический подход» проходит мимо даже того обстоятельства, что «Законы», последнее и крупнейшее по объёму произведение Платона, труд в котором *подведены итоги*, своего рода завещание мыслителя. Совершенно закономерна, поэтому точка зрения согласно которой: «Сам Платон, по-видимому, считал...«Государство» и «Законы» важнейшими своими сочинениями»².

Какова же основная *идея* этого философско-политического «завещания»? Содержание «Законов» даёт вполне определённый ответ на этот вопрос. Главное в жизни человека и, соответственно, в обустройстве полиса – это, с возможной тщательностью и полнотой, следовать Божественным установлениям, общекосмическому миропорядку, который, в свою очередь, есть проявление Божественной гармонии. Дело в том, что сущность-«природа» *человека и общества* такова, что устройство – законномос полиса должен соответствовать закону природы– фюсису и, далее, через взаимосвязь с фюсисом, – логосу, как Божественному основанию-закону бытия вообще.

Стоит подчеркнуть, что в «Законах», как и в «Государстве» Платон исходит из традиционного миропонимания связывавшего полис, фюсис и логос в некое гармоническое единство, – собственно в Космос. И, конечно, природа- фюсис в этом Космосе не есть нечто сугубо «материальное». Это не природа «естествоиспытателей», не «объект» современного естествознания. Для понимания её сущности показательно замечание А. Ф. Лосева со ссылкой на немецкого исследователя платонизма Д. Манншпергера «Природа как норма и есть по Манншпергеру центральное значение термина *physis* у Платона, притом *норма* воспринимается здесь как смысловая [идущая от логоса – С. Г.] связь индивидуальных природных вещей»³.

Таким образом, законы бытия едины, и, поскольку единство предполагает различие, оказываются триедиными, существуя в качестве законов божественных, – собственно логоса, законов естественных, – природы-фюсиса и законов социальных, – номоса полиса. Божественные законы создают и организуют сущее, и предписывают должное. Естественные законы – это законы сущего, природных явлений, объектов;

¹ Лосев, А. Ф. Абсолютистское завершение платоновского идеализма в «Законах»// Платон. Т.4. М., Мысль, 1994. С. 713.

² Новая философская энциклопедия. М. 2000. Т. 1 С. 547.

³ А. Ф. Лосев История античной эстетики. Высокая классика. М. 2000. С.239.

и социальные – это законы должного, предписания-нормы, обращенные к лицам-субъектам, обладающим свободой воли.

Основополагающие нормы и принципы платоновских «Законов» те же, что и в «Государстве». Это, как было отмечено, и религиозное основание общественного устройства, и справедливость – «правда, которая стоит во главе всех благ», и традиционализм, и приверженность социальной иерархии, и конечно нравственная требовательность. В тоже время, наряду с большей конкретизацией, «Законы» отличает и большая строгость, даже жесткость нормативных предписаний. И это, конечно, не случайно. Главный принцип законотворческой работы формулируется Платоном, не без некоторой, намеренной, очевидно, полемичности, следующим образом: «У нас мерой всех вещей будет главным образом Бог, гораздо более чем какой-либо человек, вопреки утверждению некоторых»¹.

Закономерно поэтому, что особенно подробно и всесторонне в «Законах» раскрывается и обосновывается конституирующая роль религии в государственной жизни, необходимость религиозного воспитания граждан.

Платон специально отмечает, что законы общества должны исходить из божественных установлений, а правители должны быть служителями законов, ибо в противном случае государство гибнет. «Бог, – говорит Платон, – держит начало, конец и середину всего сущего. За ним всегда следует правосудие, мстящее тем, кто отступает от божественного закона. Кто хочет быть счастливым, должен держаться этого закона и следовать ему смиренно и в строгом порядке».² Описание этого «строгого порядка» и составляет основное содержание «Законов» представляющих собой, таким образом, не что иное, как тщательно, до мелочей продуманный проектно-руководство для практического построения возможно более совершенного полиса.

Проект этот, как и платоновское учение о государстве в целом может, конечно, оцениваться по-разному, однако, внимательное его изучение показывает, что многие конкретные положения принципиального характера, утверждаемые в «Законах», имели (а какие-то и продолжают иметь) важнейшее практическое значение для государственного строительства и законотворчества на протяжении сотен и даже тысяч лет вплоть до современности, и, притом, в разных цивилизациях. Это, конечно, касается, прежде всего, традиционных обществ, что представляется вполне закономерным и достаточно очевидным. Менее очевидны, но весьма существенны аналогии между платоновскими «Законами» и законами советского государства, то есть, одним из вариантов современного общественного устройства, цивилизации Модерна. Рассмотрение и осмысление этих аналогий, думается, может быть не только небезынтересным, но и не лишенным поучительности, как в историческом, так и в перспективном отношении.

¹ Платон. Соч., Т.4, М., 1994. С.168.

² Платон. Соч., Т. 4. С. 168.

Значительное внимание Платон уделяет вопросам собственности, считая важнейшим злом для государства имущественное расслоение. Его устранение «было бы величайшим началом спасения государства. На этом, как на надежном основании, можно затем воздвигнуть государственное устройство»¹. В качестве принципа, в «Законах», как и в «Государстве», выставляется отказ от частной собственности, но с еще большей последовательностью, едва ли не буквально предвосхищающей «Коммунистический манифест»: в «наилучшем государстве надо стремиться к тому, чтобы вся собственность, именуемая частной всеми средствами была повсюду устранена из жизни»². Заметим, однако, что «утопист» Платон, в отличие, от *ученого* Маркса, не считает такое всеобщее устранение частной собственности достижимыми в действительности, а для приближения к этой цели, главным средством считает моральное воспитание, а не принудительную «экспроприацию».

Так, даже в сфере земельной собственности «общинного земледелия может и не быть, так как нынешнее поколение по своему воспитанию и образованию не доросло до этого»³. Выступая против «колхозной утопии» Платон, в тоже время, однозначно выступал против частной собственности на землю, её купли-продажи: «Каждый, получивший по жребию надел, должен считать свой надел общей собственностью всего государства», и далее: «Не бесчестите ваш соразмерный надел взаимной куплей или продажей»⁴. Здесь, как видим, имеет место не просто реалистичный подход, а аналог преобладающего в истории отношения к земельной собственности, характерного, в частности, для русской крестьянской общины, а также для мусульманской уммы, – по сути, для любого традиционного общества. Вполне реалистичны, как показала, советская практика, и развиваемые в «Законах» представления о роли торговли и денежного обращения в хозяйственной жизни. Так, советский «неконвертируемый» рубль, – это прямое следование платоновским рекомендациям: «Надо иметь монету, но она будет ценной лишь внутри страны. Если частному лицу понадобится выехать за пределы родины, оно может сделать это лишь с разрешения властей; по возвращении домой, оно должно сдать государству имеющиеся у него чужеземные деньги, получив взамен местные деньги, согласно расчету»⁵. То, что всё именно так и происходило, еще помнят, конечно, бывшие граждане СССР. Принципиально также, что «нельзя отдавать деньги под проценты»⁶. Еще одна характерная не только для традиционного, но и для советского общества норма.

Что касается торговли, то заниматься ею, «не свойственно свободно рожденным людям», поэтому в платоновском государстве, «тому, кто

¹ Платон. Т.4. С.188.

² Там же. С.191.

³ Там же. С.192.

⁴ Там же. С.192,193.

⁵ Там же. С.194.

⁶ Там же.

собирается торговать, надо быть метеком или чужеземцем». А, в принципе, «по всей нашей земле, во всем государстве не будет места мелкой торговле с целью наживы»¹.

В целом, для адекватного понимания «экономических воззрений» и рекомендаций Платона, необходимо помнить, что они обусловлены его убеждением в том, что хозяйственная жизнь должна быть подчинена нравственным требованиям. Соображения «экономической эффективности», выгоды, не самодовлеющи для «правильного» государственного устройства и благовоспитанного человека, более того, не присущи и даже чужды, как первому, так и второму. Во главу угла государственной политики ставится стремление к Благу, соответствие добродетельной, угодной богам жизни, то есть, собственно говоря, *идеологические* соображения, что заметим, было, на деле, характерно, и для «социалистической» экономики, в рамках которой отнюдь не прибыль была главным критерием успешной работы. Идеологические соображения преопределили и важнейшие практические рекомендации «Законов» – необходимость государственного воспитания и строгую регламентацию сферы «духовной жизни». Причем, не только религиозных установлений и, непосредственно связанных с ними обычаев и норм, но и различных видов светского, как сегодня сказали бы, искусства, – музыки, танцев, поэзии. Не остаётся, конечно, без внимания и философия, – учение о первоначалах бытия. Платон убежден, что от содержания этого учения напрямую зависит благополучие общества, его стабильность и нравственность. Главная опасность здесь – «материализм», приверженцы которого «смотрят на огонь, воду, землю и воздух как на первоначала всех вещей и именно это-то они и называют природой. Душу же они выводят позднее из этих первоначал»². Также они утверждают, что «всё произошло благодаря природе и случаю ..., а вовсе не благодаря Уму или какому-нибудь божеству»³. Подобные утверждения, считает Платон, закономерно ведут к представлениям об искусственности, произвольности государственного устройства, законов и моральных норм, и даже учений о богах. А «отсюда, – пишет он, – у молодых людей возникают нечестивые взгляды ..., из-за этого же происходят и смуты»⁴.

Для Платона, как видим, несомненно, что даже отвлеченные, казалось бы, вопросы мироустройства, имеют идеологическое значение, связаны с государственными устоями и не должны быть поэтому, предоставлены «свободному исследованию». Это платоновское убеждение, как слишком хорошо известно выпускникам советской школы, вполне разделялось на практике партийно-государственным руководством «социалистических» стран. Показателен, в этой связи, тот факт, что процесс «перестройки» оказавшейся разрушением советского государства, его руководитель М. С. Горбачёв начал с провозглашения «Нового

¹ Там же. С.382, 302.

² Там же. С.349.

³ Там же. С.347.

⁴ Там же. С.347,348.

мышления». Весьма показательно и то, что в СССР была создана широчайшая по масштабу система государственного обучения и воспитания детей. Это, по сути, точная реализация одной из важнейших рекомендаций «Законов»: «Законодатель не должен допускать, чтобы воспитание детей было чем-то второстепенным и шло, как попало. Напротив, это – первое, с чего должен начинать законодатель»¹. И Платон много внимания уделяет детальному обсуждению различных мер воспитательного характера, – от гимнастических упражнений и игр до «мусических» занятий и хороводов. «Сделанные» в СССР тут не могут не вспомнить и хороводов в детском саду, и пионерской организации с её «Зарницами» и прочими «мероприятиями», и «комплекс ГТО», и комсомольские собрания.

Надо отметить, впрочем, что в наши дни, система государственного обучения и воспитания стала реальностью во всех «развитых» странах. Мало внимания обращают почему-то на то обстоятельство, что сегодня ребенка нельзя воспитывать и обучать *частным образом*, например, исключительно в семье. Посещение школы и изучение соответствующей «программы» является обязательным, то есть, по существу, *принудительным*, причем, что называется, чем дальше, тем больше, когда у родителей уже не спрашивают чему учить их детей*. Так что в сфере образования (= становления человека) современное государство похоже не только «выполнило», но и «перевыполнило» заветы Платона.

Показательны и прямые аналогии между платоновскими рекомендациями в сфере искусства и её регламентацией в реальной общественно-политической практике «социалистических» государств. Здесь, стоит, наверное, оговорить, что указание на эти аналогии (как и на предыдущие) является ничем иным как указанием на хорошо известные, фактические обстоятельства, и не должно, в данном контексте, рассматриваться ни как апология, ни как критика «социалистического строя». Речь идет не о «социализме», а о платоновской теории государственного устройства, конкретно о демонстрации практической применимости многих её конкретных положений в процессе государственного строительства в различных странах в 20 веке, и именно в такой, казалось бы, далекой от политики сфере, как искусство.

Платон, однако, считает, что искусство, «мусическое воспитание» граждан, имеет самое непосредственное отношение к устройению государства, «истинного законодательства». Дело в том, что музыка, пение, пляски и, в особенности, хороводы являются наилучшим средством для воспитания у людей «чувства гармонии и ритма, которые даны нам богами», иначе говоря, чувства порядка и способности испытывать удовольствие от него, что свойственно людям в отличие от животных, «кроме человека, – пишет Платон, – ни одно из остальных живых существ не обладает чувством порядка в телодвижениях и звуках. Порядок в

¹ Там же. С.217.

* Далее об этом будет сказано специально.

движении носит название ритма, порядок в звуках носит имя гармонии»¹. Смысл «мусического воспитания», таким образом, в развитии у индивида способности ощущать себя частью целого, осознавать свою включенность в общую гармонию Космоса. Поэтому в хороводах и недопустимы «безобразные телодвижения». И вообще: «Никто не должен петь либо плясать несообразно со священными общенародными песнями «...» Этого надо остерегаться больше, чем нарушения любого другого закона»². В целом, платоновский подход, к регламентации «мусического искусства» принципиально схож с мерами, которые принимались советским государством в период 30-х – 60-х годов 20 века. Это и практический запрет джазовой музыки и рок-н-ролла, и соответствующих танцев, и борьба с «абстракционизмом» и кампании против «стиляг». Всё это тогда было всерьез, и воспринималось как борьба на «культурном фронте». В те годы, в СССР, прямо по Платону, считалось, что искусство должно не только и не столько развлекать, сколько воспитывать «публику». И сегодня, с высоты пережитого исторического опыта крушения государственности, многие ли возьмутся утверждать, что опасения тогдашних «совпарработников» по поводу «современного искусства» были только комичны и совершенно беспочвенны?

Что же касается Платона, то он вполне определенно настаивал на существовании прямой причинно-следственной связи между «невежественными беззакониями поэтов в области Муз» и «подрывом» государственных устоев. Когда, пишет Платон, поэты «внушили большинству незаконное отношение к мусическому искусству и дерзкое самомнение «...», вместо господства лучших в театрах воцарилась какая-то непристойная власть зрителей», и далее: «с мусического искусства началось у нас всеобщее мудрствование и беззаконие, а за этим последовала свобода «...», за этой свободой последовало нежелание подчиняться правителям, а, в конце концов, появилось стремление не слушаться и законов»³.

Сторонники экономического, технологического и прочих «детерминизмов», бесчисленные защитники «свободы творчества» могут, конечно, не соглашаться с этим платоновским «мнением», оценивать его как ненаучное или подвергать «моральной» критике. Существо дела, однако, заключается в том, что это «мнение» не хуже означенных «детерминизмов» согласуется с фактами, с современной, общественно-политической практикой в том числе, и не только бывшего СССР, но и многих других государств. И речь, в данном контексте, может идти не только о «социалистических экспериментах» вроде «культурной революции» в Китае или уничтожении «буржуазной культуры» в Кампучии, но, и, скажем о странах исламского мира, Иране, например.

¹ Там же. С.114.

² Там же. С.251.

³ Там же. С.152,153.

Стоит сказать, пожалуй, особенно в свете известных новаций в брачном законодательстве Западных стран в последние годы и об отношении Платона к гомосексуализму. «Мужчины, – считает он, – не должны сходиться с юношами как с женщинами, так как это противоречит природе». И далее, слова, над которыми стоит, наверное, лишний раз задуматься: «И разве любой не подвергнет порицанию того человека, который решается на подражание образу женщины? Кто же из людей решится все это возвести в закон? Решительно никто, по крайней мере, из тех, кто помышляет об истинном законе»¹.

Кто-то эти суждения Платона наверняка назовет «устаревшими», а то и «реакционными», может быть даже «аморальными». Кто-то укажет на ошибочность его «прогнозов», – ведь нашлись же сегодня в «цивилизованном мире» люди, которые «решились» «все это возвести в закон». Что же, разве их «помышления» не истинны, не чисты? На этот счет, очевидно, могут быть разные мнения. Несомненно (и весьма показательно) другое. То, что современные законодатели считают этот вопрос одним из важнейших в своем законотворчестве, объявляют его едва ли не одним из основных критериев «правильности» государственного устройства. А это, в свою очередь, говорит, если угодно «от противного», о том, что платоновский подход, в частности его внимание к регламентации брачных отношений, сохраняет свою практическую значимость, более того, обретает актуальность, оказываясь в центре современных идеологических дискуссий и законотворческой практики.

Таким образом, конкретное рассмотрение платоновского проекта построения возможно более совершенного полиса, разработки его законодательства, не дает достаточных оснований для однозначной характеристики этого проекта как «устаревшего», нереалистичного или, тем более, «утопического». Напротив, реальная практика государственного строительства, в том числе, и современных государств, вполне основательно подтверждает рациональность и обоснованность многих заявленных в «Законах» положений.

Необходимо сказать также и о том, что этот труд имел немаловажное значение для дальнейшего развития древнегреческой социально-политической мысли, прежде всего, в лице Аристотеля. Для него политическое «завещание» учителя стало, своего рода, краеугольным камнем, «точкой опоры» и «точкой отсчета» для построения собственной социально-политической теории. Принципиально, *идеологически*, в своей «Политике», Аристотель – продолжатель Платона, учения обоих мыслителей в своих концептуально-теоретических основаниях опираются на одни и те же базисные положения. И цель, которую ставит перед собой Аристотель, по сути, та же, что и в платоновском «Государстве»: понятийная реконструкция образцового государственного устройства. Как верно пишет, А. И. Доватур: «Теоретическое построение идеального

¹ Там же. С.289.

полиса – конечная задача, которую ставит перед собой Аристотель в «Политике»¹.

В то же время, внимание исследователей, зачастую, даже, едва ли не как правило, обращено на различия между политическими теориями Платона и Аристотеля. И, действительно, Аристотель далеко не во всем соглашался с Платоном, критиковал многие конкретные положения, сформулированные в «Государстве» и «Законах». Но эта критика, всегда была критикой средств, а не принципов. Принципиально же, *идейно*, в понимании происхождения сущности государства и человека, ученик и учитель не расходились, и их политические учения принадлежат к одной, выражаясь современным языком, *политической идеологии*, что убедительно подтверждает текстуальный анализ «Политики». Содержательно, первые два раздела первой книги этого труда, в которых излагаются исходные концептуально-теоретические положения, своего рода постулаты, предвещающие дальнейшее исследование, посвящены изложению-раскрытию именно тех принципов понимания государственности, взаимосвязи государства и человека, которые ранее были провозглашены и, в систематической форме обоснованы, Платоном. Буквально на первых страницах трактата говорится и о необходимости ценностного основания государственности, и о естественном характере разделения на властвующих и подвластных; утверждается несамодостаточность индивида и необходимость государственной формы организации общественной жизни. Уже в первом предложении «Политики» государство определяется вполне по-платоновски, как «общение, которое... стремится к высшему из всех благ»². И далее, в ходе изложения Аристотель даёт предельно чёткую формулировку: «Государственным благом является справедливость»³. Важнейшая причина существования государства, подлинное основание государственности как таковой, заключается, по Аристотелю, в стремлении людей к собственно человеческой, а не животной жизни, в способности и необходимости (!) для них различать такие понятия как добро и зло, справедливость и несправедливость, в их стремлении к добродетели, вообще, к высшему благу. В этом тезисе, – главная мысль «Политики», красной нитью проходящая через весь труд. Человек, в отличие от животных, потому и является *политическим существом* (заметим, не «животным», как часто сегодня пишут-«переводят» в учебниках и учёных трудах, внося ненужные, да и, попросту невозможные для миропонимания Аристотеля, который, конечно же, не был «дарвинистом», коннотации), что делающая его человеком способность к восприятию добра и зла и других нравственных категорий, может быть реализована только в государственной, *полисной* форме, общежития. Уже само понятие справедливости, убеждён Аристотель, предполагает наличие государства,

¹ А. И. Доватур. Политика Аристотеля// Аристотель. Соч. Т. 4. М., 1983. С. 38.

² Аристотель. Соч. Т. 4. М., 1983. С. 376.

³ Там же. С. 467.

так как право служащее ее мерилом является регулятором именно политического общения.

Специфические для человека, взаимосвязанные способности к нравственному различению и политической организации заложены глубоко в его природе. Это проявляется, в частности, в том, что человеческая речь, в отличие от «голоса» животных, способна выражать не только физиологические и эмоциональные состояния, но и нравственные представления. Язык не просто «информационно» обеспечивает совместную жизнедеятельность людей, но и содержит в себе определенные поведенческие установки, своего рода мировоззрение. Из этого и исходит Аристотель, отмечая связь языка, нравственности и государственности как существенных особенностей человеческого общежития, и делая принципиальный вывод, что «совокупность всего этого (нравственных идей-представлений – С.Г.) и создает основу семьи и государства»¹. Это ключевое положение с совершенной определенностью подчеркивается и в другом месте, где Аристотель специально обращает внимание на недостаточность сугубо внешних, «материальных» оснований для образования государства. Для него несомненно, что государство не может быть основано только на общности местожительства, и стремлении к безопасности или к «экономическому развитию». «Конечно, - говорит Аристотель, - все эти условия должны быть налицо для существования государства, но даже и при наличии их всех вместе взятых, еще не будет государства; оно появляется лишь тогда, когда образуется общение между семьями и родами ради благой жизни, в целях совершенного и самодовлеющего существования»².

Столь высокая оценка государства обусловлена у Аристотеля, как и у Платона, утверждением несамодостаточности индивида. Автор «Политики», вообще стремящийся к четкости формулировок, и в данном случае формулирует четко и ясно: «государство по природе предшествует каждому человеку; поскольку последний... не является существом самодовлеющим, то его отношение к государству такое же, как отношение любой части к своему целому»³. Это принципиальное положение Аристотель, очевидно, считает важнейшим для своей теории государственного устройства. Во всяком случае, он, в самом начале своего главного политического труда, буквально через несколько строк, ещё раз говорит об этом, причем практически теми же словами: «первичным по природе является государство по сравнению с семьей и каждым из нас; ведь необходимо, чтобы целое предшествовало части»⁴. И действительно, именно утверждение «вторичности» индивидуального бытия, принятие Бога, а не человека в качестве меры, оказывается основополагающим принципом политической теории Аристотеля, как и Платона. Из этого принципа вытекают и другие: и, прежде всего, произвольный характер

¹ Там же. С. 379.

² Там же. С. 462.

³ Там же. С. 379.

⁴ Там же.

государственного устройства, необходимость соответствия правильно устроенной полисной жизни божественному миропорядку-логосу. Тем самым, государство вообще, понимается как не случайное, а напротив закономерное установление. Оно существует «по природе», как «продукт естественного возникновения, - возникший ради потребностей жизни» и необходимая общественная форма «достижения благой жизни»¹. Государственное устройство как таковое, - органичный элемент мироустройства, космоса в целом. Все в мире, любое сложное целое устроено так, что в нем «сказывается властвующее начало и начало подчиненное. Это общий закон природы»².

Более того, природное неравенство проявляется в разделении на свободных и рабов. В силу этого закона люди также не равны. Данное положение Аристотель формулирует вполне недвусмысленно, не без нарочитой, быть может, лаконичности: «Очевидно, во всяком случае, что одни люди по природе свободны, другие – рабы»³. Аристотель, заметим, в отличие от Платона, в идеальном государстве которого о рабах вообще не говорилось, убежден, что рабство – одна из основных «форм общения» и необходимый элемент «совершенного» государства. В этом пункте, сказавшись, как представляется, эмпирическая ориентированность-связанность Аристотеля, его принципиальная установка на соотнесение собственных теоретических построений с современной ему реальностью древнегреческого полиса.

Из принципиального, *экзистенциального* факта природного неравенства людей, следует необходимость и благотворность социальной иерархии, причем как для начальствующих, так и для подчиняющихся. Отсюда же возникает проблема справедливости: иерархия в обществе должна быть устроена так, чтобы каждый занимал место в соответствии со своими природными задатками. Именно в таком ее устройении и заключается благо общества и главная задача государства. Поэтому справедливость и является «государственным благом», она необходима в общественной жизни, так как предоставляет мерило, регулирующую норму «политического общения», и кроме того, – «за справедливостью неизбежно следуют остальные добродетели»⁴.

Рассмотрев различные государственные устройства и переходя к вопросу о том как должно быть устроено наилучшее государство, Аристотель специально отмечает, что это, в решающей степени, определяется тем «какая жизнь заслуживает наибольшего предпочтения», еще раз подчеркивая тем самым, что любое государственное устройство своим действительным основанием имеет представления о благе и справедливости. Взаимосвязь ценностных представлений и государственности по Аристотелю тем более тесная, что он также как и Платон убежден, что нравственные ценности и блага имеют для

¹ См.: Там же. С. 378.

² Там же. С. 382.

³ Там же. С. 384.

⁴ Там же. С. 467, 469.

государства то же значение, что и для отдельного человека, и что «счастье каждого отдельного человека и счастье государства тождественны»¹.

Разработанная Платоном и Аристотелем концепция взаимосвязи идейных представлений, системы ценностей общества и его государственного устройства в дальнейшем, в эпоху Нового времени, была развита и, в систематической философской форме, обоснована Г. Гегелем. Эта сторона гегелевской философии была специально отмечена К. Поппером в его популярной, в свое время, работе «Открытое общество и его враги». Характеризуя, в принятой им терминологии, историко-философскую и *идеологическую* преемственность в рамках Западной культуры он писал: «Гегель, источник всего современного историцизма, был прямым последователем Платона и Аристотеля»².

Действительно, гегелевская философия государства базируется на тех же принципах, что и политические теории крупнейших мыслителей Древней Греции. Как и они, Гегель утверждает, что государство, в сущности своей есть духовно-нравственное явление. «Государство, – пишет он, – существенно зиждется на мысли, ибо оно есть духовное, а не физическое царство»³. В философской системе немецкого мыслителя, государство также есть необходимый элемент обще космического миропорядка, объективно необходимая форма «объективного духа», «ступень» развития «абсолютной идеи». Оно определяется как «действительность нравственной идеи» и «нравственная субстанция». Показательно, что с этих положений начинается раздел «Государство» и в «Философии права», и в «Энциклопедии философских наук». Государство, таким образом, имеет своим основанием идею, конкретно, - нравственную идею, стержнем которой является идея справедливости. Именно справедливость, «вечные субстанциальные принципы справедливости» есть, по Гегелю, - «подлинное содержание и результат всего государственного строя»⁴. И *действительная конституция* которой должна руководствоваться государственная власть, по сути своей «есть существующая *справедливость* как действительность свободы»⁵.

Говоря о конституционных основаниях государственности вообще и действительных *гарантиях* конституции, Гегель отмечает, что последние смогут заключаться только в «духе народа», в его самосознании субстанциальной основой которого является религия. Иными словами, действительно «работающая», обеспечивающая «разумность» государственного строя, конституция не может быть сугубо формальным набором юридических норм и институтов, пусть даже самых «прогрессивных», она должна вытекать из истории и образа жизни конкретного народа, соответствовать его нравственным представлениям и его религии, и, прежде всего, свойственному данному народу пониманию

¹ Там же. С. 590.

² Поппер. Открытое общество и его враги. Т. 2. М., 1992. С. 36.

³ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Т. 2. СПб., 1994. С. 77.

⁴ Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 352.

⁵ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977. С. 352.

справедливости. В резюмирующей, общеполитической форме данный тезис формулируется Гегелем в завершающем рассмотрении государства параграфе «Философии духа»: «само государство представляет собой развитие и осуществление нравственности, - субстанциальностью же самой нравственности и государства является *религия*. В соответствии с этим отношением государство зиждется на нравственном образе мыслей, а этот последний на религиозном. Поскольку религия есть сознание *абсолютной истины*, постольку то, что должно иметь значение как право и справедливость... может иметь значение лишь как часть абсолютной истины, *подчинено ей и из нее вытекает*»¹.

«Абсолютная истина» в теории государственного устройства немецкого мыслителя играет, таким образом, ту же роль, что и «высшее благо» в учениях Платона и Аристотеля, оказываясь источником справедливости и подлинным основанием государственности. Гегель показывает, что понятие справедливости как фундамента права не может иметь основанием субъективную меру, нуждается в надындивидуальном критерии. Устойчивость и действенность, а также *легитимность* последнего, в долговременной перспективе, обеспечивается, в конечном счете, лишь опорой на сакральное. Религия, с этой точки зрения, выступает в качестве объективного ограничителя субъективного понимания справедливости и соответствующего истолкования-перетолкования правовых норм. Отсутствие такого ограничителя, в реальной практике общественной жизни, с неизбежностью приводит к тому, что определение права и справедливости оказывается прерогативой силы.

Поскольку государство имеет нравственное основание, «зиждится» на справедливости, оно обеспечивает свободу личности, возможность проявления ее «особенной субъективности», и есть, потому: «действительность конкретной свободы». Свобода – важнейшее понятие всей гегелевской философии, ибо свобода есть сущность духа и его субстанция. Подлинная свобода разумна и нравственна. Она в корне отлична от произвола, который, по существу своему, исходит из случайных, внешних обстоятельств и практически, в конечном счете, предопределен ими. Поэтому государство, как разумно-нравственная объективная форма устройства жизнедеятельности индивидов, необходимо ограничивает индивидуальный произвол и устанавливает определенный социальный порядок, собственно, *правопорядок*, создавая, тем самым, объективно необходимые условия для существования действительной свободы.

Поскольку разумный правопорядок, в соответствии с понятием, воспринимается разумной единичной волей как нечто естественное и органичное, он, для нее, есть нечто *свое, собственное*. Действуя в его рамках, она пребывает *у себя*, и в них только и может действовать для себя, как для разумной и нравственной воли. Иными словами, индивид может быть свободен, как в непосредственно политическом, так и в более

¹ Там же. С. 373.

широком духовном смысле, только в таком обществе политические и правовые институты и установления, моральные нормы которого воспринимаются им как естественные, разумные, *справедливые*. Поэтому свобода и справедливость внутренне связаны, причем и как объективные идеи, и как субъективные представления. «Справедливость, согласно ее истинному понятию, - пишет Гегель, - означает, следовательно, для нас свободу в субъективном смысле»¹.

Свобода, по Гегелю, есть *бытие у себя*, а справедливость «отдает вообще должное каждому особенному определению», благодаря ей «каждый оказывается на своем месте и исполняет свое назначение»². Но «быть у себя», существенным образом и означает, - «исполнять свое предназначение», *заниматься своим делом*. Этот, провозглашенный еще Платоном принцип, связывающий справедливость и свободу, оказывается, соответственно, основополагающим для правильного, *разумного* государственного устройства также и у Гегеля. И справедливость, и свобода предполагают неравенство социальных статусов. Идея равенства, считает Гегель, есть продукт резонирующего рассудка, пустая, бессодержательная абстракция. Попытки ее практической реализации с необходимостью ведут к несправедливости и несвободе. Принцип равенства как таковой, отрицает различия как таковые, препятствуя, тем самым, развитию индивидуальности и конституированию государственности. Также как Платон и Аристотель, Гегель исходит из того, что социальная иерархия есть закономерное следствие естественного неравенства индивидов: «что касается *равенства*, то общеизвестное положение, что *все люди от природы равны*, содержит в себе недоразумение... следует сказать напротив, что по своей природе люди бывают только *не равны*»³. Это, природное неравенство, будучи одной из необходимых предпосылок социальной жизни не «стирается» в процессе общественного развития (что, как раз, было бы противостественно), но дополняется все более развитыми формами социального неравенства.

Принципиальной позицией Гегеля было утверждение сущностного единства, совпадения интересов индивида и государства, точнее говоря, утверждение того, что интерес государства и есть не что иное, как всеобщий интерес индивида как разумного и нравственного существа. И дело не просто в том, что только в государстве возможно осуществление справедливости и свободы. Сущность человека есть разум и нравственность, но сам по себе он ими не обладает. Они формируются, сохраняются и развиваются у него только в обществе, в рамках определенной социальной организации. Представление об этом, собственно, и заключено в понятии человека как социального существа. Поэтому «индивид обладает объективностью, истиной и нравственностью лишь постольку, поскольку он член государства»⁴. Этот тезис немецкого

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Т. 2. СПб., 1993. С. 199.

² Там же. С. 199-200.

³ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 352.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 279.

мыслителя, отметим, по сути своей есть повторение в принятой им терминологии знаменитых слов Аристотеля о том, что человек есть *политическое существо*, а не «нечто самодовлеющее». Гегель, таким образом, в своем понимании взаимосвязи человека и государства, в полном соответствии с платоновско-аристотелевским пониманием полиса, как необходимой формы существования человека утверждает принцип «несамодостаточности», «вторичности» индивида. А поскольку, индивид как таковой, не самодостаточен, более того, «есть то, что он есть» – *обладает объективностью*, только будучи *социализирован*, то есть включён, даже «вращён»-«вживлен» в некоторую общность (еще более того, в буквальном смысле именно вращён-выращен в определенной общности), его главная цель, всеобщий интерес и витальная потребность заключаются в том, что бы жить в обществе, входить (в качестве *частии-элемента!*) в определенную социальную организацию. С другой стороны, последняя, собственно общество, как таковое, не имеет и в принципе не может иметь (поскольку не обладает собственной волей, не является субъектом) никаких собственных «надындивидуальных» целей и интересов, не говоря уже о потребностях. На этот счет Гегель выражается совершенно недвусмысленно: «Все цели общества и государства суть в то же время цели частных лиц»¹, более того: «Государство... имеет обладающую знанием субъективность (т.е. человека С.Г.) своим содержанием и абсолютной целью (подчеркнуто С.Г.)»². Действительная цель государства, по Гегелю, - счастье граждан, а взаимосвязь государства и гражданина такова, что «Государство; его законы, его учреждения, суть права составляющих государство индивидуумов... Все в государстве есть их достояние, точно также как и они принадлежат ему, так как оно составляет их субстанцию, их бытие»³.

В целом, гегелевская концепция государства как духовного в сущности явления, имеющего религиозно-нравственное основание, раскрывает необходимую связь идеологии и государственности. Гегель показывает, что связь эта, опосредуемая правом, оказывает формирующее воздействие, как на устроение конкретных государственных институтов, так и на сознание, и деятельность индивидов.

Государственные учения Платона, Аристотеля и Гегеля, исходившие из общих теоретических предпосылок в понимании взаимосвязи идеологии и государственности, представляют, наверное, наиболее глубоко разработанную, но не единственную традицию идейно-политической мысли. Уже Платон, как отмечалось выше, создавал свою теорию государственного устройства в целях идеологического противостояния политическим учениям софистов. И Гегель, специально говоря в «Предисловии» к «Философии права» о роли философии в государственной жизни, также критикует идейно-нравственное

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.3. С. 328.

² Там же. С. 350.

³ Гегель Г.В.Ф. Философия истории. СПб., 1993. С. 101.

содержание современной ему «поверхностной философии» опирающейся на принципы софистов, принципы, по его утверждению, «ведущие к уничтожению как внутренней нравственности, добропорядочности и совести, любви и права в отношениях между частными лицами, так и публичного порядка и государственных законов»¹. Столь резкая оценка Гегелем софистических принципов, конечно, не случайна. Они, действительно в корне противоположны тем, из которых исходит создатель «Философии права».

В философском отношении учения софистов базируются на атомистической теории Демокрита* (учеником которого был Протагор), согласно которой, «по природе» существуют лишь атомы и пустота. Подобная онтология с необходимостью приводит к предвзятой индивиду-атома в качестве «первичной» реальности, подлинной субстанции социального бытия. Далее, надиндивидуальное едва ли не отождествляется с со сверхъестественным, а то и *неестественным*, и, соответственно, как таковое, оказывается «вторичным», «составным», производным, а тем самым искусственным и, в большей или меньшей степени, произвольным. Идеи, представления людей, полис как таковой, – всё это, таким образом, лишается объективного основания.

Нравственные и социально-политические выводы из атомистической онтологии, обездушившей и разделившей Космос, и были сделаны софистами, положившими их в основу новой системы ценностей и новой *идеологии*. Их фундаментальным тезисом стало утверждение самодостаточности индивида, что и позволило провозгласить *человека, а не Бога* «мерой всех вещей». Соответственно, относительными становятся все нравственные понятия. Каждый сам для себя решает, что есть добро, справедливость, свобода. Ценности, как таковые, принимают сугубо индивидуальный характер, превращаются в *условности*.

Еще один важнейший принцип, — разделение и противопоставление природного (существующего «по природе») и социального (существующего «по установлению»). У софистов индивид «по природе» не *политическое существо*, то, что человек живет в полисе обусловлено не его сущностью, а внешними обстоятельствами: удобством, безопасностью, выгодой и т.п. Все социальные институты – суть искусственные образования. Они созданы людьми, и в принципе могут быть по их желанию в любой момент изменены, *перестроены*. По словам Протагора, «что каждому городу представляется справедливым и прекрасным, то для него и есть, – пока он так считает»². Этим положением, очевидно, прямо отрицается возможность нахождения объективного критерия для сопоставления различных законодательств, снимается, даже в качестве сугубо теоретической, сама проблема «правильного», наилучшего

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 51

* Напомним здесь, *кстати*, что учение древнегреческого материалиста высоко ценили К. Маркс и В. И. Ленин

² Плагон. Соч. Т.2., М., 1993. С. 222

государственного устройства. Протагор, таким образом, оказывается прямым антагонистом Платона, «Государство» и «Законы» которого, как отмечалось, исходят из противоположного принципа космической укоренённости полиса и, соответственно, представляют собой теоретическую реализацию «анти-софистической» идейной установки.

Софисты же, последовательно считали, что для государства, вообще, его действительным основанием является субъективная воля, соглашение людей. Именно поэтому, софистами впервые была высказана мысль о договорном характере государственности. Более того, исходя из софистических представлений, стало возможным считать, что государственное устройство человеческого общежития, власть, законы, все это не просто искусственно, но, как правило, и противоестественно, так как подавляет «природную» свободу человека и разрушает «природное» равенство. Постулирование последнего также составляет важнейший принцип учения софистов. Показательно в этом отношении утверждение Антифонта: «по природе мы все во всех отношениях равны, притом [одинаково] и варвары, и эллины»¹. О законах государства он же говорил: «предписания законов надуманны, тогда как велениям природы присуща внутренняя необходимость. Вдобавок, предписание законов суть, результат соглашения (договора людей)»². Известный софист Гиппий прямо утверждает противоестественность «закона», то есть, собственно, социального установления как такового. По его словам: «Закон же тиран над людьми – принуждает ко многому, что противно природе»³.

Здесь, как видим, прямо утверждается *противоестественность* закона. Это положение, в ходе дальнейшего развития социально-политической мысли, стало, своего рода, *идеологическим оружием*, направленным на «критику»-разрушение «существующих порядков»-устоев, в чём-бы (в каких-бы законах) они не заключались. Открыто, без оговорок, это «оружие» применяется, пожалуй, только в различных вариантах анархизма, однако, его не «афишируемое» применение можно опознать и в знаменитых принципах классического либерализма: «чем меньше государства, тем лучше», и «laissez faire» в сфере «рыночной экономики» – «пусть все идет своим чередом», то есть не надо государству, закону «вмешиваться»(!) в *естественный ход* событий. Много говорил о «противоестественности», «бесчеловечности», «аморальности» законов «эксплуататорского общества» и марксизм, который, впрочем, особо и не отрекивался от своего родства с анархизмом, утверждая, что в «светлом будущем» «государство отомрёт». Заметим ещё, что тезис, о «неестественности законов» в своем развитии, ведет к противопоставлению природы и культуры, что по существу отрицает принцип единства мира и разрушает гармонию Космоса. Подобное противопоставление невозможно в рамках традиционного

¹ Цит., по: Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 216.

² Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. С. 320.

³ Платон. Соч. Т. 1. С. 449.

мировоззрения и религиозной картины мира, и само по себе разрушительно для них, поскольку представляет собой элемент принципиально новой идеологии, (позднее получивший название гуманизма), согласно которой, культура, во всей своей полноте, есть не более чем предмет и продукт *свободного творчества* человека. На «приоритет» софистов в этом отношении обращал внимание В. Дильтей, говоря, что не кто иной как софисты стояли у истоков «негативной философии общества», и именно у них, впервые: «общественный порядок выводится из игры индивидуальных эгоистических устремлений, подобно тому как, в школе Левкиппа, устройство космоса объясняется игрой атомов»¹.

Новым и даже революционным для традиционного общества было и отношение софистов к религии. В целом, его можно охарактеризовать как скептическое, ведь «основоположник» Протагор *не знал*, - есть боги или нет. Но многие софисты придерживались и атеистических воззрений. Так Продик, например, считал богов человеческим изобретением: «солнце, луну, источники и вообще все, что полезно для нашей жизни, древние признали богами вследствие получаемой от них пользы, подобно тому, как египтяне обоготворили Нил»². Такие черты софистической идеологии как: индивидуалистическое возвышение человека, религиозный скепсис и нравственный релятивизм, конструктивистское отношение к государству и обществу, - характеризуют ее как *просветительскую* по типу. Как отмечает А.Ф. Лосев: «софисты – это как раз типичнейшие просветители, то есть скептики, рационалисты, индивидуалисты и анархисты»³. Действительно, западноевропейское Просвещение, во многом и, прежде всего, в своей политической идеологии, базировалось на принципах впервые провозглашенных софистами.

Непосредственными последователями-продолжателями софистов были киники. Основоположник кинического учения Антисфен был учеником известного софиста Горгия. Именно Антисфен и его знаменитый ученик Диоген довели до логического конца развитие софистических принципов, приняли теоретически и стремились реализовать практически все их закономерные следствия. Можно сказать, таким образом, что «материалистическая линия» Демокрит-софисты-киники, в действительности, нашла свое закономерное логическое завершение и наиболее полное воплощение в «теории и практике» Диогена, жившего в бочке и публично занимавшегося рукоблудием. В связи с последним обстоятельством, весьма показательны некоторые, характерные для «современного искусства» способы «самовыражения» и защиты «свободы творчества». Так что указанная «линия» находит своих продолжателей и в наши дни. Впрочем, для киников, подобное поведение было не просто «творческим актом», а принципиальной позицией *способом*

¹ Дильтей В. Введение в науки о духе. Т. 1. С. 512.

² Богомолов А.С. Античная философия. М., 1985. С. 117.

³ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 2000. С. 11.

доказательства правильности их миропонимания. Поэтому Антисфен, как отмечает А. Ф. Лосев: «отказывается от сознательного регулирования жизни и предоставляет эту последнюю собственному её течению. Это и есть настоящий кинизм»¹. Иными словами, кинизм-цинизм, есть не что иное, как отказ от «регулирования жизни», то есть последовательное и бескомпромиссное проведение в жизнь принципа-представления о «тирании законов», искусственности-протivoестественности социальных норм и установлений, собственно говоря, *социального порядка, как такового*.

Киники не на словах, а на деле и с возможно большей полнотой стремились воплотить пресловутое «естественное состояние», реализовать знаменитый принцип «невмешательства», для них действительно, чем меньше не только «государства», вообще власти, законов, моральных ограничений – тем лучше. Критикуя социальность вообще, просто как ненужную, навязанную человеку, форму бытия индивидуального, киники доходили до отрицания разумности общественной жизни, они «исподволь внушали мысль о неразумности большинства, алогизме мира»².

Характеризуя киническое учение в целом, необходимо отметить, что по существу своему, оно есть не что иное, как последовательный антиплатонизм, иначе говоря, цинизм есть закономерное следствие-результат радикального отрицания идейно-теоретических принципов, утверждаемых Платоном.

¹ Лосев А. Ф. Софисты. Сократ. Платон. С. 98.

² Нахов И. М. Философия киников. М., 1982. С. 122.

ГЛАВА II. ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ЛИБЕРАЛЬНОЙ ИДЕОЛОГИИ

Антиплатонические, софистически-кинические идейно-теоретические установки не канули в Лету вслед за своими глашатаями, но лишь отошли в тень, чтобы вновь проявиться, *возродиться* в очередную в европейской истории переломную эпоху. Таковой стала эпоха Возрождения. Это было время провозглашения новых, кардинально отличавшихся от господствовавших прежде, *земных* ценностей. Прежде всего, гуманизма, вновь объявившего человека *мерой* и, не просто мерой, а, по сути, высшей ценностью, более того самодовлеющим центром, подлинным источником всех ценностей, которые должны были стать отныне его производением и достоянием. Характерные фигура и произведение эпохи, её, если угодно, апофеоз, – Ф. Рабле и его «Гаргантюа». Неслучайно именно этого великого гуманиста и его «философский роман»* противопоставляет платонизму, современный почитатель Рабле и, по совместительству, философ-постмодернист Р. Рорти, предлагающий «заменить платоновский поиск единства и единообразия раблезианским представлением о ценности человеческого многообразия»¹. Это, само по себе показательное противопоставление становится особенно красноречивым, если сравнить рассуждения Платона о справедливости, о необходимости самоограничения, вообще о морали, *по ту сторону* которой нет человека, с первыми словами *гуманистического манифеста* Рабле: «Достославные пьяницы, и вы, досточтимые венерики (ибо вам, а не кому другому посвящены мои писания)!» Слова эти, конечно, сказаны с юмором, точнее с иронией, плавно переходящей в *цинизм*. И далее в книге, очень много смеха. Приходится сказать, однако, что это такой смех, который религиозное сознание опознает как «сатанинский». По оценке А.Ф. Лосева: «в результате такого смеха Рабле становится рад этому жизненному злу...Это, мы бы сказали, вполне сатанинский смех. И реализм Рабле в этом смысле есть сатанизм».² Показательна и характеристика «смеха» Рабле советским исследователем С. Артамоновым: «Это не смех ради смеха. Вопросы философии и политики, религии и нравственности – вот что следует здесь искать. Это главное»³. И вот что из этого «главного», которое «следует искать», находится, по мнению Артамонова, у Рабле: «Нет, Рабле не верил в христианского Бога. И о тех, кто верил, он довольно непочтительно говорил: «Было бы корыто, а свиньи найдутся»⁴. Речь, впрочем, идет не

* Так «Гаргантюа и Пантагрюэль» был квалифицирован, в частности, в предисловии к лучшему, наверное, советскому изданию этой книги. См.: Рабле Ф. Гаргантюа и Пантагрюэль. М., 1966. С.4.

¹ Рорти Р. Послесловие: прагматизм, плюрализм и постмодернизм // Историко-философский ежегодник. 2000. М., 2001. С. 45.

² Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения М., 1982. С.592

³ Артамонов С. Франсуа Рабле и его роман / Рабле Ф. Гаргантюа и Пантагрюэль. М., 1966. С.17.

⁴ Там же. С. 31.

только о христианстве. В полном согласии с античными киниками, выдающийся гуманист Возрождения, считал, что религия, как таковая, – искусственна, есть *дело рук человеческих*. Более того, он считал это «дело» противоестественным, разрушающим гармонию природы. «Мысль Рабле ясна, – отмечает С. Артамонов, – религия – порождение тех сил в обществе людей, которые противоборствуют природе»¹. Повторяет Рабле словами одного из своих героев, альтер-эго автора, и другой важнейший софистическо-кинический тезис о естественном равенстве людей: «Природа создала всех нас равными»².

Необходимо отметить и еще один, может быть, даже важнейший для нашей темы, принципиальный момент рортианского (=леволиберального) противопоставления Платона и Рабле. Последний, также *рисует* образ идеального общественного устройства – «Телемскую обитель». Но если для Платона, главным принципом-идеей организации общественной жизни была справедливость, требующая, чтобы «каждый занимался своим делом», и государство управлялось в соответствии с четко разработанными законами, то в *гуманистической утопии*, законодательство оказывалось излишним, у «телемитов»: «Устав состоял только из одного правила – делай, что хочешь»³, – идея прямо противоположная платоновской и, практически буквально повторяющая речи циника Диогена. Обосновывал возможность такого «свободного общества» Рабле, как и положено «художнику слова», без долгих рассуждений, ссылкой на то, что людей свободных, просвещенных сама природа наделяет инстинктом добра⁴. В самом общем виде, основополагающий принцип «материалистического» *гуманистического утопизма* Рабле можно сформулировать очень кратко: человек – это плоть, тело.* Спустя немногим более двух столетий этот тезис-лозунг был «концептуализирован», получил, как тогда многим казалось, научное обоснование и стал внедряться в «массы». Именно *просветителями*, когда Ламетри заявил, что «человек – это машина», а К. Гельвеций в труде «О человеке» утверждал, что «Физическая чувственность – это сам человек и источник всего того, чем он является»⁵.

Что касается собственно социально-политических учений, то первым и, как сейчас говорят, знаковым политическим мыслителем Возрождения был Н. Макиавелли. С него начинается эпоха нерелигиозной и даже специально антирелигиозной политической мысли и вообще идеологии. Он, – провозвестник духа современной политики. Главное для Макиавелли, обосновать *суверенитет политики* и государственной власти, их независимость от морали, – это характерная антиплатоническая установка. Государство и справедливость, по его мнению, никак не связаны, вернее, если и связаны, то именно отрицательным образом, чем

¹ Там же. С. 21.

² Рабле Ф. Гаргантюа и Пантагрюэль. С. 198.

³ Там же. С. 162.

⁴ См. Там же.

⁵ Ср. этимологию слова «гуманизм» – от латинского «humus» – почва.

⁵ Гельвеций, К. Соч. Т.2. С.74.

«больше» одного, тем меньше другой и наоборот. Государственным благом является *сила*, сказал бы, наверное, Макиавелли, определяя сущность государства, вопреки Платону и Аристотелю. Политика, по существу своему, не связана с моралью и религией, и должна на практике не зависеть от них. Подлинной целью государственного деятеля может быть только укрепление собственной власти, ибо политика – это и есть не что иное, как сфера борьбы *частных* интересов за единственную действительную ценность, – власть.

У Макиавелли, приходится сказать, вопреки распространенным дифирамбам его «Государю» и другим произведениям, не было систематической политической теории, но он, действительно, по праву считается одним из основоположников современной политической мысли, так как именно он выразил определяющее умонастроение, ведущую теоретическую интенцию наступавшей эпохи. Как пишет о Макиавелли К.М. Долгов: «Он первый и, в своем роде, единственный мыслитель эпохи Возрождения, который сумел достаточно определенно постичь смысл основных тенденций этой эпохи, смысл ее политических требований и устремлений»¹. А.Х. Горфункель, в специальной работе по философии Возрождения, определяет учение Макиавелли как «политическую философию гуманизма»². Свою политическую философию Макиавелли основывает на весьма своеобразном понимании добродетели, “virtu” – центральном понятии предшествующих социально-политических учений. У Макиавелли оно переводится как «доблесть» и имеет приблизительно такой смысл: умение добиваться своего, ни перед чем не останавливаясь. По сути – это та «доблесть», что на современном сленге называется «крутость», «доблестный» – это «крутой». «Макиавеллиева «вирту», - пишет Горфункель, - это уже не средневековая «добродетель», но и не совокупность моральных качеств, это свободная от моральных и религиозных оценок сила (подчеркнуто нами–С.Г.) и способность к действию, сочетание активности, воли, энергии, стремления к успеху, к достижению поставленной цели»³. Это, добавим мы, софистическая «доблесть», перенесенная в сферу политической деятельности, когда мерой моральности и целью последней становится субъективно определяемая польза. У Макиавелли, по словам Горфункеля, «само понятие добра определяется гуманистическим критерием «пользы»⁴. Этот *гуманистический*, он же *софистический*, «критерий добра», заметим, начиная с Макиавелли, будет «завоевывать» всё большее место в социально-политических учениях Нового времени. Более того, эта «польза», в своём «развитии», особенно явном в концепциях самых «просвещённых» просветителей, закономерным образом, будет плавно

¹ Долгов К.М. Гуманизм, Возрождение и политическая философия. Никколо Макиавелли // Макиавелли Н. Избранные сочинения. М., 1982. С. 3.

² См. Горфункель А.Х. Философия Эпохи Возрождения. М., 1980. С. 141.

³ Там же. С. 147.

⁴ Там же. С. 148.

«перетекать» в «удовольствие», самый, очевидно, «гуманистический» из всех возможных «критериев добра».

В понимании истории, возникновения общества и государства, итальянский мыслитель «оказывается учеником и последователем античных материалистов»¹. О его воззрениях на человека В. Дильтей говорил: «Макиавелли обладал новым воззрением на человека. Человек был для него силой природы, живой энергией»². Сам Макиавелли так характеризовал в «Государе» природу человека: «Ибо о людях можно вообще сказать, что они неблагодарны, и непостоянны, склонны к лицемерию и обману, что их отпугивает опасность и влечёт нажива»³. Характеризуя общий подход создателя политической философии гуманизма к обществу и человеку, А.Ф. Лосев, писал: «У Макиавелли не было ровно никаких религиозных и моральных иллюзий. Как позднее Гоббс, он базировался только на повсеместном и зверином эгоизме людей и на полицейском укрощении этого эгоизма любыми государственными средствами с допущением жестокости, вероломства, клятвoprеступления, кровожадности, убийства, любых обманов, любой бесцеремонности»⁴.

Действительно, Макиавелли выражает свои взгляды с совершенной прямоотой и последовательностью. Для достижения «общего блага», которое у него практически отождествляется с *силой* государства, все средства хороши, и все, - мораль, религия, конкретные люди, - является средством. Поскольку: «Макиавелли был, как и многие из его современников-гуманистов, законченным язычником ..., и, ... сознательным противником христианской религии»⁵, государственное благо для него является высшей безусловной ценностью, подчиняющей себе всю жизнедеятельность общества. «Патетическое послесловие «Государя» показывает, что эта книга Макиавелли имела в виду не самовластие монарха, - пишет А.Х. Горфункель, а широкий государственный интерес, в жертву которому должно быть принесено все, в том числе и все соображения религиозно-нравственного порядка»⁶. Такая позиция делает зачинателя современной политической мысли подлинным предшественником теории и практики тоталитаризма.

Видимо не случайно тоталитарная доктрина была впервые разработана в Италии. Муссолини, сказавшему: «государство это все», было на кого опереться. Учение Макиавелли о суверенитете политики отрицающее необходимую связь государства с религией и моралью, и подчиняющее последние первому, объективно приводит к независимости государственной власти от морали и религии. Конкретно говоря к тому, что государственная власть занимает такое положение, когда она

¹ Там же.

² Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М. 2000. С. 26.

³ Макиавелли Н. Избранные сочинения. С. 349.

⁴ Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения М., 1982. С. 556 – 557.

⁵ Дильтей В. Указ. Соч. С. 28, 29.

⁶ Горфункель А.Х. Указ. Соч. С. 153.

автономно, сама для себя определяет основания и пределы собственной легитимности и компетенции. В этом положении власть оказывается освобожденной не только от религиозных и нравственных ограничений, «суверенитет политики» практически оборачивается неограниченной свободой государственной власти, тотальным снятием самой возможности легитимного внешнего ограничения деятельности государства, что и является первой предпосылкой и необходимым условием тоталитаризма. И здесь не помогут ссылки на право, ибо действительное право есть государственное право и, значит, не может не служить государственному благу. «Суверенитет» политики означает, по существу, лишение государства как формы организации общественной жизни религиозно-нравственного основания. Поскольку не предполагается никаких других оснований, государственное устройство оказывается произвольным, результатом формирующей воли тех, кто обладает властью. Конкретное содержание «государственного блага», определение «государственного интереса» также предоставляется их субъективному усмотрению.

Соединяя в понятии государства качества «установленности», «искусственности» и высшей ценностной значимости Макиавелли фактически создает возможность оправдания, легитимации любого социально-политического устройства. Характерным образом, он превосхищает «последний довод» любого тоталитарного режима, - ссылку на патриотизм, на необходимость жертв в «интересах Родины»: «когда речь идет о спасении родины, не следует принимать во внимание никакие соображения о том, что справедливо и что несправедливо, что милосердно и что жестоко, что похвально и что позорно, но, необходимо, забыв обо все прочем, действовать так, чтобы спасти ее существование и свободу»¹. Чтение этого пассажа заставляет вспомнить об обязательном лозунге всех революций, - «Отечество в опасности» и о том, например, что во время французской революции *гражданином* мог быть только патриот, на «подозрительных» «*Всеобщая декларация прав человека и гражданина*» не распространялась. На тоталитарные тенденции макиавеллиевского учения о государстве «освобожденном» от религиозного основания-ограничения со всей определенностью указывает А. Ф. Лосев: «Элементарная историческая справедливость заставляет нас признать, что для устройства своего народа и горячо любимой им родины Макиавелли был готов на любые ужасы абсолютистски-полицейского государства и на любые кошмары в обращении с отдельными личностями и группировками»².

Макиавеллиевский патриотизм, не «отягощенный» моральными и религиозными соображениями, совершенно так же как патриотизм тоталитарный превращает конкретного человека в средство реализации «государственного интереса», в строительный материал для государства. Для Макиавелли это тем более оправданно, что между людьми по

¹ Цит. по: Горфункель А.Х. Указ. Соч. С. 153.

² Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения С. 558.

существо нет различий, с государственной точки зрения они взаимозаменяемы, ибо «по природе» равны: «Все люди имеют одинаковое происхождение... и природа всех создала равными... вся разница – в богатстве и бедности»¹. А.Ф. Лосев отмечал, что в мировоззрении итальянского гуманиста «личность совершенно лишена всех своих внутренних идеалов и рассматривается просто как некоего рода арифметическая единица... И все общество мыслится у Макиавелли в виде того или иного объединения этих арифметических единиц... Но эти арифметические единицы-личности внутренне опустошены и превращены лишь в строительный материал»².

Помимо генетической связи макиавеллизма с тоталитаризмом, необходимо отметить ещё один важнейший аспект, имевший существенное значение для дальнейшего развития как политической теории, так и, главным образом, политической, особенно *государственно-политической* практики. Речь идет о связи, причем далеко не внешней, а сущностной, между макиавеллизмом и национализмом. Связь эта, как правило, не замечается ни либеральными, ни марксистскими «макиавелливедами», делающими акцент на «освобождающем», а то и «революционном» «реализме» (которым они одинаково восхищаются), знаменитого итальянца. А между тем, *суверенный политический патриотизм* Макиавелли, прямо и безоговорочно отвергающий, подчеркнем ещё раз это принципиальное, практически решающее обстоятельство, какие-бы то ни было религиозные и моральные ограничения, ради достижения блага Отечества и народа, – это и есть, не что иное, как *национализм*. Причем, чем «сувереннее» от религии и морали провозглашается, что «Нация (Италия, Германия, или, например, Украина, в которой сегодня можно услышать подобные лозунги) превыше всего» – тем опаснее, разрушительнее оказывается национализм. Вот это, *суверенное от Бога как меры*, «превыше» и является ключевым фактором. Тот же Муссолини в Италии, подававший себя как национального вождя-лидера – «дуче», и, пытавшийся «раздуть» «великоитальянский» национализм, прекрасно понимал практическое значение макиавеллевского патриотизма. То, что Макиавелли, этот «титан по силе мысли» в оценке Ф. Энгельса, далеко не случайно пригодился также и итальянскому фашизму, хорошо показано К. Шмиттом: «Итальянский фашизм торжественно возвысил его, сделав героем нового мифа, как духовного зачинателя политической эпохи, как ниспровергателя моралистической лжи и политического лицемерия»³. Так что пресловутый «реализм» итальянского гуманиста высоко ценили не только в либерально-марксистском лагере.

Характеризуя политическое учение Макиавелли в общем, необходимо отметить, что в теоретическом отношении, оно построено на

¹ Макиавелли Н. История Флоренции. Л., 1973. С. 115.

² Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. С. 562 – 563.

³ Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. СПб., 2006. С.241.

принципах, впервые провозглашенных софистами: «установленность»-искусственность государственного устройства и законов, служебная роль религии и моральный релятивизм, равенство людей «по природе» и, представляет собой *возрождение*, после более чем тысячелетнего перерыва, софистического подхода к пониманию природы государственности. Историческое значение учения Макиавелли определяется не его теоретическими достижениями, не глубиной мысли, о которой вряд ли приходится говорить, а состоит, прежде всего, в том, что оно было первой, после эпохи Средневековья, формой светской, сугобо практически ориентированной, реалистичной, как сегодня говорят, политической идеологии. На это обстоятельство обращает внимание Ю. Н. Давыдов, отметивший, что макиавеллизм: «ужаснул в свое время христианский мир... и, что, новое, внесенное в политическую науку макиавеллизмом, связано лишь с его животностью и кровожадностью, да разве что еще с какой-то непреодолимой «низкопробностью» его теоретических постулатов»¹. Такая оценка может, наверное, показаться, слишком экспрессивной, но, по существу, противопоставить ей нечего. Макиавеллизм, действительно, не столько теория, сколько практика. Практика «суверенного», *свободного* от религиозных и моральных предписаний, от традиции, и ориентированного на самое себя, *гуманистического сознания*.

Еще одной *свободной от предрассудков* формой секуляризации и *обновления* политического мышления в эпоху перехода к Новому времени был утопизм. Типологически он отличается от макиавеллизма именно отсутствием конкретной практической ориентированности, стремлением создать новый, не опирающийся на религиозно обоснованные ценности, *идеал* общественно-политического устройства.

Однако не это стремление само по себе рождает утопизм. Он возникает в результате соединения этого стремления с представлением о произвольности, «установленности» социального порядка как такового. Если для религиозного сознания аксиомой была «богоустановленность», а значит, объективная предопределенность последнего, то утопическое мышление исходило из представления социального устройства, как субъективного в своих основах продукта разума и воли человека. Отсюда и не связанный поиском объективных оснований, опирающийся, по существу, лишь на субъективное мнение, произвольно-конструктивистский, собственно утопический, подход к созданию идеала общественного устройства.

Новоевропейская утопия ведет свое происхождение от Т. Мора. В научной литературе можно встретить мнение, что создатель «Утопии» находился под сильным влиянием платонизма. Так, в «Предыстории социологии» говорится о «совпадении отдельных положений и принципов, и, даже словесных выражений обоих мыслителей», о том, что: «современные исследователи и комментаторы вскрывают целые пласты

¹ История теоретической социологии. Т. 1. М., 1995. С. 73.

платонизма в «Утопии» Мора»¹. На наш взгляд, такая точка зрения, вряд ли, может считаться достаточно обоснованной. Сближение Мора и Платона проистекает, очевидно, прежде всего, из едва ли адекватного, по меньшей мере, спорного представления об утопичности платоновской теории идеального государства. Тем «исследователям и комментаторам», которые, как и авторы «Предьстории» находят это представление правильным, может быть, и удаётся «вскрыть целые пласты платонизма в утопии Мора». Объективное исследование, однако, раскрывает существенное различие в идеях, смыслах и принципах учений Платона и Мора, но не вскрывает «пласты» утопичности в платонизме. Тем, кто находит последнюю, следовало бы опровергнуть как внутреннюю логику и слова самого Платона: «осуществление такого строя вполне возможно и о невозможном мы не говорим»², так и авторитет Канта, Гегеля и Хайдеггера. Что касается «совпадения отдельных положений», то, следует, очевидно, рассматривать, конкретные примеры. Если речь идет, например, о критике резкого имущественного расслоения, то такая критика – общее место. Нет, наверное, ни одного сколько-нибудь заметного политического писателя, который не осуждал бы «имущественную поляризацию» общества. Собственно «платонизм», здесь, что называется, не причём. О «совпадении словесных выражений», как показателе «большого влияния», вообще не приходится говорить, ведь смысл «выражений», как известно, задается контекстом, целым. И вот как раз в целом, в основополагающих принципах своего учения, утопист Мор (что будет показано ниже) является идейным и идеологическим антагонистом Платона. Поэтому в противоположных оценках этих мыслителей, как «идеологами коммунизма», так и либералом К. Поппером³, нет никакого «недоразумения», напротив, они вполне закономерны.

Томас Мор, в отличие от Платона был, по характеристике А.Ф. Лосева, «весьма либерально настроенный государственный деятель».⁴ Его также принято считать одним из крупнейших представителей гуманистической мысли. Ведь «Утопия» неразрывно связана с философскими, этическими, социально-политическими идеями гуманизма⁵, – отмечает А.Х. Горфункель. Можно сказать, поэтому, что главной целью Мора в «Утопии» было описание гуманистического эталона государственного строя.

Фундаментальный принцип «наилучшего устройства государства» по утопически, – равенство, причем как можно более полное. Как пишет А.Ф. Лосев: «у Мора выпирает на первый план уравниловка в трудах и обязанностях»⁶. В обоснование этой «уравниловки» Мор считает возможным сослаться на авторитет Платона: «этот наимудрейший человек,

¹ История теоретической социологии. Предьстория социологии. М., 2010. С. 97.

² Платон. Соч. Т. 3, ч. 1. С. 304

³ См.: История теоретической социологии. Предьстория социологии. С.97.

⁴ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. С. 564.

⁵ Горфункель А.Х. Философия Эпохи Возрождения. С. 135.

⁶ Лосев А.Ф. Указ. Соч. С. 565.

легко увидел наперед, что для общественного благополучия имеется единственный путь – объявить во всем равенство»¹. Знакомство с организацией жизни и труда утопийцев показывает, что Мор не в состоянии осознать конституирующую роль разделения труда в жизни общества. Он даже не замечает этой проблемы, тогда как Платон положил разделение труда в основание своего идеального государства. В Утопии: «У всех мужчин и женщин без исключения есть единое общее дело – сельское хозяйство»². Занимаются утопийцы еще и ремеслом, но это дополнительно. Для занятий науками и искусством отводится «свободное от основной работы время». Все руководители выборные и могут быть сменены. Практически отсутствует также разделение между городом и деревней. В образцовом государстве Мора ярко проявилось характерное для утопической мысли представление разделения труда как чего-то *несправедливого*, как результата *отчуждения*. Во всех утопических обществах, разделение = отчуждение труда преодолевается, каждый занимается, или имеет возможность заниматься, всем. И дело не в том, что «кухарка сможет управлять государством», а в том, что считается возможным радикальное устранение социальной иерархии установление общественного *самоуправления*, то есть, по сути, элиминация государства и власти.

Впрочем, возможность и необходимость такого состояния вытекают из принципа равенства, и Мор старается провести этот принцип как можно последовательнее. Города в Утопии «вообще похожи друг на друга» так что «кто узнает об одном из городов узнает обо всех», «у утопийцев нет никакой собственности и самые дома меняют они раз в десять лет по жребию», одеваются они одинаково, даже «цвет плащей на всем острове один и тот же»³. Так как в реальных государствах нет равенства, то все они, по Морю, результат «заговора богатых». Как говорит герой «Утопии» Гитлодей: «Когда я внимательно наблюдал и размышлял обо всех государствах, которые процветают и данные, честное слово, не встретил я ничего, кроме некоего заговора богатых под предлогом и под именем государства, думающих о своих выгодах»⁴. Представление государства как «искусственного» и несправедливого «установления» один из главных принципов софистической традиции и вышеупомянутый Гиппий, несомненно, солидаризировался бы с этими «размышлениями» Гитлодея.

К религиозным ценностям отношение в Утопии спокойное, чтобы не сказать безразличное. Утопийцы, правда, весьма далеки от христианских установлений и, совсем как когда-то киники «полагают, что ... истощать тело постами, причинять вред здоровью и отвергать прочие благодеяния природы в высшей степени безумно, жестоко по отношению к себе и чрезвычайно неблагоприятно по отношению к природе», не допускают они

¹ Утопический Социализм. Хрестоматия. М; 1982. С. 58.

² Там же. С. 63.

³ Там же. С. 60, 65.

⁴ Там же. С. 76.

также «праздной толпы священников и монахов»¹. Но, в общем, в Утопии можно исповедовать любую религию: «Религии отличаются друг от друга не только на всем острове, но и в каждом городе»², даже безбожников там не подвергают никакому наказанию.

Характеризуя общие основания утопической мысли, можно сказать, что она, наряду с религиозным индифферентизмом, опирается также ещё на два важнейших принципа софистической традиции, – искусственность, произвольность государства как формы организации общественной жизни, и равенство индивидов. Доведение до предела этих принципов и составляет специфику утопизма. Постулат произвольности государственного устройства предоставляет теоретическую легитимацию конструктивистскому отношению к социальной реальности, а требование равенства предопределяет принципиальные содержательные характеристики утопических конструкций. Заметим, что, вообще говоря, утопическим является стремление соединить организацию и равенство, так как первая исключает второе. Организация в соответствии с понятием предполагает структурно-функциональные различия, тогда как равенство в любом отношении, в котором оно имеет место, заключается в их отсутствии. Поэтому требование равенства, по существу, оказывается требованием дезорганизации. Не случайно принцип равенства (как, впрочем, и принцип искусственности социального порядка) является пунктом существенного совпадения утопического и революционного сознания. Все известные утопические учения, как и все значительные революционные движения, требуют «всеобщего равенства». Поскольку это требование утопично, оно всегда революционно, то есть оппозиционно и разрушительно по отношению к любому наличному социальному порядку. Кстати, искусственность и несправедливость любой наличной формы социальной организации, часто обосновывается именно тем, что она не удовлетворяет требованию равенства, провозглашаемому от лица самой природы.

Если провозглашается равенство, мышление необходимо приходит к сугубо абстрактному пониманию человека, к образу индивида, лишенного, по меньшей мере, такой конкретной внутренней определенности, которая была бы способна приводить к социально значимому различию между людьми. Поэтому человек для утопизма превращается, по существу, в счетную «арифметическую единицу», деталь для социального конструирования. В постулировании равенства проявляется и связь утопизма с гуманизмом. Гуманизм, утверждая «безусловную» ценность *каждого* человека оказывается не в состоянии ни логически, ни этически допустить возможность более высокого социального статуса одного индивида по сравнению с другим, а значит, логически, этически и практически должен требовать равенства, именно, *всеобщего* равенства.

¹ Там же. С. 70, 64.

² Там же. С. 74.

Гуманистическое утверждение безусловной ценности личности, в сочетании с отрицанием надындивидуальной меры, заимствованное утопизмом, связывает его с еще одним принципом софистической традиции, - самодостаточностью индивида. А исходное безразличие утопизма к религиозному основанию государственности, проявившееся в дальнейшем в утопическом конструировании религий «разума», «солнца» и т.п. и в атеизме, связывает утопические учения и с софистическим принципом отрицания необходимости объективных ценностных оснований социальности.

Отношение к реально существующей религии в утопизме аналогично отношению к реальному государственному устройству. Вместе с последним, религия воспринималась как искусственное установление, подлежащее совершенному переустройству. Практически каждый конструктор утопического общества создавал и свою собственную разновидность утопической «религии» или, по меньшей мере, новую политическую идеологию, – как исходящую из принятия определенных, «светских» ценностей, систему взглядов, обосновывающую необходимость данного государственного устройства. Это обстоятельство проливает свет, с одной стороны, на происхождение утопизма, (этой секуляризированной религии, не случайно конструировавшей рай на земле) из религиозных ересей¹, а с другой на то, что именно утопия – мать собственно политической (не- и анти-религиозной) идеологии. Последняя, по своей «генетической» природе есть не что иное, как результат утопической *деконструкции* религии.

Заметим еще, что всякая утопия, вполне в духе религиозных представлений, предполагает наступление «золотого века», *конца истории*, когда будет достигнуто идеальное состояние общества, которое останется только бесконечно воспроизводить в безмятежном переживании довольства и благополучия. Подобную схему воспроизводит и любая концептуально завершённая политическая идеология, поскольку фактически настаивает на исключительном обладании истиной, и, соответственно, на своей исключительной способности построить максимально совершенное общество, и избавить человечество от тягот предшествующего исторического существования. В этом плане показательны не только марксистский «Коммунизм», но и либеральная идея «Конца истории», также обещавшая счастливую и безбедную жизнь в «Мире без войн и насилия».

Возрожденческая утопия, бывшая необходимой промежуточной формой секуляризации политической мысли подготовила возможность появления стремившихся опереться на развивающееся естествознание, политико-идеологических концепций. Как верно отметил Т. Парсонс: «Именно потому, что в западном мире революционный утопизм возник на

¹ См., в частности: Ф.Э. Мэнноэль и Фр.П. Мэнноэль. Утопическое мышление в Западном мире. // Утопия и утопическое мышление. М.; 1991. Напомним также, что Мор был одновременно и гуманистом и деятелем католицизма, а Кампанелла первый раз был арестован по обвинению в ереси.

культурном уровне как сознательная оппозиция трансцендентальности традиционного христианства, он стремился там стать позитивистской традицией и пробовал обосновывать свою точку зрения наглядно, методами эмпирической науки»¹. Эта *утопическая* оппозиционность «трансцендентальности» христианства, медленно, но верно усваивалась наукой, которая, в ходе своего развития, все в большей степени становилась главным средством познания-инструментом построения «картины мира» в рамках *независимого* от религиозных «гипотез» мировоззрения. Мировоззренческая составляющая науки, становящейся одним из *ведущих социальных институтов*, объективно не могла не придать «научным достижениям» *идеологического измерения*. Важнейшим из таких достижений, в ходе *научной экспансии* в общественное сознание, в исторической перспективе должна была, очевидно, стать, (и стала) *наука об обществе* – «социология». Сверхзадачей последней стало подведение «научной основы» под старую софистическую идею выведения общественного порядка из «игры индивидуальных эгоистических устремлений», по аналогии с тем, как «устройство космоса объясняется игрой атомов»*. Человек, соответственно, стал подлинным «атомом» социальности, превратившись, тем самым, в материал-«кирпичик» для теперь уже *научного*, а не *утопического конструирования* последней. На это конструирование и соответствующее ему «научное управление социумом» и направляются отныне усилия вооруженного результатами *объективного познания* и вдохновляющегося самыми благородными намерениями *свободного* человеческого разума. Социология, тем самым, стала, своеобразной, формой рационализации-реализации *беззаветной веры* утопистов, начиная с Мора, Бэкона и Кампанеллы и, заканчивая... («Научным коммунизмом»? «Концом истории»?) в «научную организацию» общественной жизни на «разумных началах».

На генетическую связь утопизма и социологии совершенно справедливо обращается внимание в авторитетном труде ведущих российских социологов, где говорится что «социология возникает из «недр» утопии» и, что, до сих пор, она «далеко не преодолела «родимых пятен» утопизма»². В этой же работе отмечается и сущностная связь социологии с социалистической идеологией: «Социология и социализм генетически имеют общее происхождение и «...» являются следствием далеко зашедшего религиозного кризиса»³.

Специально о социологии, её идеологической составляющей ещё будет идти речь в другой части работы. Здесь же отметим, что само сочинение утопий стало показательным феноменом ознаменовавшим рождение нового субъективно-преобразующего отношения к действительности. Склонность по-новому деятельностного сознания

¹ Парсонс Т. О социальных системах. М; 2002. С. 506.

* См.: выше, с.28.

² История теоретической социологии. Предыстория. С. 108.

³ Там же. С. 107.

к преобразующе-регламентирующей активности, ограниченной только его (сознания) собственными рациональностью и опытом станет в будущем одной из предпосылок тоталитаризма. Впрочем, склонность к всеобщей, *тотальной* регламентации жизнедеятельности индивидов для достижения их тотального, *всеобщего* равенства вполне проявилась уже у Мора и, особенно, у Кампанеллы, чей «Город солнца» даже своим названием противостоял христианскому «Городу Бога» Августину. Закономерным образом, уже в самой ближайшей исторической перспективе учения утопистов и политическая философия Макиавелли подготовили духовные предпосылки, идейную почву для развития Реформации и наступления *эпохи социальных революций*.

Новое Время, новое мировоззрение, возникавшая новая политическая практика, должны были получить свое принципиальное обоснование и выражение, а также импульс к дальнейшему развитию, в *новой* политической теории. Эта последняя должна была быть очищена от «трансцендентального» и стать *научной*. Первым создать таковую попытался Т. Гоббс, своего рода «социолог», до социологии, практически взявший на себя задачу научно-методической разработки, «идеологического обеспечения» социально-преобразующей, в том числе и *революционной*, деятельности. Эта его роль была высоко оценена просветителями, а О. Конт даже назвал Гоббса «отцом революционной философии»¹.

Философской основой политического учения Гоббса был механистический материализм, который он и применил в качестве объяснительного принципа при анализе явлений общественной жизни и, главным образом, происхождения и сущности государства. Последователь и продолжатель материалиста и утописта Бэкона, и рационалиста и механициста Декарта, Гоббс осуществил своеобразный синтез их учений. С одной стороны, – его «естественно-научный» материализм сочетался с постулированием *утопического* «естественного состояния», а с другой, – дополнялся «методологическим индивидуализмом», понимающим «Я» как исходную подлинную реальность, и рационалистическим *конструированием* государственного механизма. Методологическое и, шире, идейное влияние Декарта на гоббсову конструкцию государства отмечал К. Шмитт, писавший, что «ядро» этой «конструкции» в том, что «Гоббс переносит картезианское представление о человеке, как наделенном душой механизме на «большого человека», т.е. на государство, которое становится у него *машиной*»².

Действительно, искусственная, «составная» природа государства, - основополагающий постулат гоббсовской теории «общественного договора», провозглашаемый в первых строках «Левиафана»: «искусством создан тот великий Левиафан, который называется Республикой или

¹ См.: Новгородцев П.И. Сочинения. М., 1995. С. 97.

² Шмитт. К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. С. 146.

Государством... Материал из которого он сделан и его *мастер, человек*¹. Такая идея государства носит, безусловно, революционный характер и, также, как в свое время аналогичная концепция софистов, оказывается «подрывной» для традиционного социально-политического устройства. Этот «революционный характер построений Гоббса», по оценке современных исследователей, предопределяется тем, что «люди сообщаются между собой, согласно его теории, так словно бы над ними не было Бога»². Вот в этом, в концептуально-теоретической демонстрации, возможности построения государства «без Бога», в попытке, вопреки Платону и Аристотелю, показать логику (без Логоса) искусственно создаваемого людьми «политического общения» и заключается революционно-новаторское значение учения Гоббса. Если софисты и утописты просто декларировали искусственность государственного устройства или «молчаливо» исходили из этой предпосылки, то автор «Левиафана» попытался развернуть её логическое обоснование, и, тем самым, придать идеологическим декларациям статус *научных положений*. Таким образом, Гоббс, по существу, впервые в истории мысли предпринимает попытку создать опирающуюся на провозглашенные софистами идейно-политические принципы системно разработанную, идеально-типическую концепцию государственного устройства, которая могла бы служить своего рода объяснительной схемой в социальном познании, *эталоном*, который мог бы быть противопоставлен платоновскому. Эта первая попытка, заметим, на сегодняшний день остается, по сути, и последней, так как «антиплатоновское», *научное*, свободное от «трансцендентного фактора» решение поставленной Гоббсом проблемы «возникновения социального порядка», несмотря на «бурное» развитие социологии, политологии и их «производных», пока не предъявлено. В этой связи, показательна высокая оценка гоббсовых «построений» либеральной политической теорией, не замечающей, как правило, утопичности «естественного состояния», но не устающей напоминать об «утопичности» платоновского государства.

Провозглашая и, пытаясь обосновать искусственность государства, Гоббс опирается и на другие принципы софистическо-кинической политической мысли, среди важнейших, – утверждение естественного равенства людей: «Природа, – пишет Гоббс, – создала людей равными в отношении физических и умственных способностей»³. Это равенство означает еще и самодостаточность индивидов. По Гоббсу человек, в сущности, не *политическое существо*, он «не является по природе, способным к общественной жизни»⁴, и, в принципе, должен жить сам по себе, в качестве, своего рода, *атома*. Причем социальность этих «атомов» искусственна и есть не более чем вынужденное следствие неблагоприятных обстоятельств. Жизнь в обществе, подчинение

¹ Гоббс Т. Избранные произведения. Т. 2. М., 1964. С. 47, 48.

² История теоретической социологии. Предыстория. С. 142.

³ Там же. С. 149.

⁴ Там же. Т. 1. С. 293.

государственной власти, – это результат свободного выбора, так безопаснее и удобнее, поэтому приходится мириться с тем, что государство как таковое, ограничивает свободу индивида, отчуждает в свою пользу часть его «сил и средств». Равенство и самодостаточность индивидов-атомов, – важнейшая характеристика постулируемого Гоббсом «естественного состояния» и главное доказательство того, что государство могло возникнуть только посредством договора.

С совершенной последовательностью, Гоббс отвергает объективную природу нравственности. Его релятивизм в этой сфере едва ли не превосходит софистический. «Всякий человек, – пишет он, – называет добром то, что ему нравится и злом то, что не нравится»¹. В государственной жизни, у Гоббса, как и у Макиавелли, мораль подчиняется политике, более того, по сути, уступает государству. Последнему фактически подчинена и религия, также являющаяся произведением «человеческого искусства». «Религия, – убежден автор «Левиафана», – только в человеке... и семья религии находится лишь в человеке»².

Гоббс не был открытым атеистом и в своих рассуждениях часто прибегал к религиозной аргументации, но, по существу, она носила внешний характер, и служила ему для обоснования «не-» и антирелигиозных принципов, и сугубо политических постулатов. Будучи выходцем из протестантской среды, он и протестантизм использовал в политических целях, применив при построении своей теории государства протестантскую идею церкви как добровольной организации верующих, *церковного договора*, к анализу политической сферы общественной жизни.

Теория «общественного договора» Гоббса послужила методологическим основанием для политической концепции Дж. Локка, который по праву считается одним из основоположников либеральной идеологии. Локковский либерализм, как учение о практических методах осуществления государственной власти, ее разделении и прочих подобных проблемах технического, в основном, характера, действительно может быть назван новым словом в науке политики, но в принципиальном плане, он базируется на тех же предпосылках, что и политические учения софистов, Макиавелли и Гоббса. Приведем весьма показательный в этом отношении фрагмент из второго «Трактата о правлении» содержащий все основные софистические постулаты. Излагая свое мнение «о возникновении политических обществ» Локк пишет: «Поскольку люди являются, как уже говорилось, по природе свободными, равными и независимыми, то никто не может быть выведен из этого состояния и подчинен политической власти другого без своего собственного *согласия*. Единственный путь, посредством которого кто-либо отказывается от своей естественной свободы и *надевает на себя узы гражданского общества*, – это соглашение с другими людьми об объединении в сообщество для того

¹ Там же. С. 470.

² Там же. Т. 2. С. 122.

чтобы *удобно*, благополучно и мирно совместно жить (все подчеркивания –С. Г.)»¹. Здесь, как видим, утверждается и искусственное договорное происхождение государства, и «природное» равенство и самодостаточность («независимость») индивидов; их «естественная» свобода, и ограничивающее уменьшающее её, воздействие общества (общественных уз – характерен, заметим, выбор термина, имеющего, в общем, негативные коннотации и, соответственно, несущего определенный идеологический «заряд»); и отсутствие нравственного основания «гражданского общества», создавая которое люди руководствуются, прежде всего, соображениями удобства.

Все эти декларации и, особенно, основополагающий, ключевой для Локка тезис о «равенстве и свободе людей по природе», многократно повторяются в тексте трактата. Доказательством им служат ссылки на то, что «нет ничего более очевидного», «разум совершенно очевидно на нашей стороне» и тому подобные заклинания, которые основатель либерализма также не устает повторять. Вот характерный образчик локковской аргументации: «Тот, кто не допускает, что *возникновение* Рима и Венеции произошло путем объединения нескольких свободных и независимых друг от друга людей, среди которых, не было ни естественного превосходства, ни подчинения, тот должен обладать странной склонностью к отрицанию очевидных фактов, когда они не согласуются с его гипотезой»². Сам Локк, очевидно, не испытывает сомнений, в том, что его «гипотеза» вполне согласуется с фактами. Впрочем, комментарии к этому его пассажу, что называется излишни. Хотя, «любовь» (в данном случае, идеологическая ангажированность), как известно, «зла», поэтому не приходится удивляться, что по словам советского ученого «буржуазные панегиристы последующих веков не жалели эпитетов для прославления политической мудрости Локка»³.

Отметим еще, что Локк впервые попытался систематически обосновать необходимость разделения (по меньшей мере, правового) политической и религиозной сфер жизни общества, государства и церкви. Этому посвящены «Письма о веротерпимости», в которых проповедуется религиозная свобода и, вообще, *свобода совести*. Примечательно, что именно в этой работе Локк первоначально высказал мысль о том, что политическая организация общества создана людьми для «защиты от обмана и насилия». А поскольку это так, государство играет служебную роль и, в принципе, не должно «вмешиваться» в духовную жизнь общества, предоставив решение её вопросов ведению индивида, суду его «свободной совести». Исключения могут составлять лишь учения, прямо нарушающие принципы и нормы общественной жизни. «Свобода совести» и «светская» природа государства, со времен Локка, стали важнейшими постулатами либеральной идеологии, дальнейшее развитие которой, во

¹ Локк Дж. Сочинения. Т. 3. М., 1988. С. 317.

² Там же, С. 320

³ Нарский И. С. Джон Локк и его теоретическая система / Локк, Дж. Соч. Т. 1. С. 66.

многим, состояло во все более расширяющемся толковании их содержания.

Ставшее еще одним краеугольным камнем классического либерализма локковское учение о «естественном праве», также базируется на утверждении «прирожденной», «Богом данной» *естественной* свободы индивидов. Здесь, необходимо отметить, что ключевые концептуальные понятия: «естественное право» и «естественная свобода», являющиеся результатом развития мысли Гоббса о «естественном состоянии» и формирующие локковское понимание социальной реальности, представляют собой соединение несоединимого и, вообще говоря, нереалистичны. Не может быть реалистичной и построенная на этих политических оксюморовах теория, трактующая происхождение и сущность государства. Почитатели-последователи Локка почему-то не замечают очевидного: и право, и свобода, как бы не понимать их сущность, есть не естественные, не природные, а, напротив, – сугубо социальные явления. Они возможны, *имеют смысл*, только в обществе. Более того, истина, которая всегда конкретна, заключается в том, что именно «государство есть действительность конкретной свободы»¹, а также в том, что: «государство, его законы, его учреждения, суть права составляющих государство индивидуумов»,² и вне государства «индивидуумы» находятся в «состоянии бесправности».³ Добавленные Локком к гоббсовской фикции «естественного состояния» собственные фиктивные конструкции «естественных» права и свободы объективно выводили продолжаемую им софистически-киническую традицию политического теоретизирования за рамки философского рассуждения, непосредственно в сферу *идеологической борьбы*, что, собственно, и отражено, в открыто полемическом характере «Трактатов о правлении».

На теоретическом уровне и качестве логики этого произведения не могли, очевидно, не сказаться идеологическая ангажированность, прямо заявленная в «Предисловии» и, поверхностная сенсуалистическая философия, которой придерживался автор. Неудивительно поэтому, что, например, де Местр дал локковским конструкциям весьма резкую оценку: «Локк умудрился написать полсотни страниц о свободе, не понимая даже, о чем ведет речь» и «о происхождении законов рассуждал он также скверно, как и о происхождении идей»⁴. Ещё резче выразился поэт и мыслитель Ф. Шиллер, сказавший в письме к Гете: «Я презираю Локка»⁵. Ф. Ницше считал, что Локк, (как, кстати, и Гоббс), относится к тем, кто «унизили и умалили значение понятия философ»⁶. Так что, наряду с «буржуазными панегириками» есть и другие оценки политической и, конечно, не только политической «мудрости» Локка. Однако какими бы

¹ Гегель, Г. В. Ф. Философия права. С. 286.

² Гегель, Г. В. Ф. Философия истории. СПб. 1993. С. 101.

³ См.: Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 360-361.

⁴ Де Местр, Ж. Санкт-петербургские вечера. СПб. 1998. С. 269, 329.

⁵ Гете и Шиллер. Переписка. В 2 т. Т. 2. С. 432.

⁶ Ницше, Ф. Соч. Т. 2. С. 373.

различными не были эти оценки, труды Локка сыграли заметную роль, если не в развитии философии, то в общественной жизни 18 века: «Во второй трети века, – отмечает И. С. Нарский, – Локк был главным теоретическим авторитетом для всех европейских просветителей»¹.

Просвещение, подготовившее Французскую революцию и крушение «старых режимов» действительно во многом опиралось на идеи основоположника либерализма. Так что, идейно-политическое, идеологическое «дело» Локка «не пропало». Его непосредственным продолжателем (и, конечно, продолжателем Гоббса) стал еще один крупнейший представитель политической мысли Нового Времени – Ж.-Ж. Руссо, согласно общепринятому мнению, – главный *идеолог* Французской революции. Вслед за Гоббсом и Локком, он также постулирует ставшее, само собой разумеющимся для продолжающей софистическую традицию политической мысли Нового времени, существование «естественного», догосударственного состояния и, соответственно, равенство, и свободу людей «по природе», но, в отличие от них, считает, что «общество и законы... безвозвратно уничтожили естественную свободу, навсегда установили закон собственности и неравенства»². Здесь, как видим, достаточно существенное различие: если у английских теоретиков «общественного договора» государство обеспечивает безопасность и даже (у Локка) некоторую свободу индивида, то у Руссо оно (в исторически известных формах), едва ли не совершенное зло, извращающее изначально добрую природу человека. Таким образом, впервые после двухтысячелетнего «перерыва», появляется социально-политическая теория, в рамках которой фактически реанимируется фундаментальное положение кинической философии, – не только государство, практически все важнейшие социальные институты, не исключая и собственности, по сути, культура в целом, трактуется как то, что «порабощает» человека.

Такое прискорбное состояние общественной жизни проистекает из того, что все ранее существовавшие и ныне существующие государства управляются не «Разумом», не «Общей волей», а частными *эгоистическими* интересами тех, кто находится у власти. В этом корень всех «бед и несчастий» как общества в целом, так и каждого отдельного индивида. Соответственно, необходимо устроить государство таким образом, чтобы исключить, в принципе, возможность *эгоистического* управления общественными делами. В таком случае, прекратится навсегда подавление свободы большинства меньшинством, станет невозможной *эксплуатация*, будет достигнуто, наконец, такое государственное состояние, в котором, как и в *естественном*, все люди будут «равны и свободны». И Руссо обещает «найти такую форму объединения людей,

¹ Нарский, И. С. Указ. Соч. С. 74.

² Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969. С. 84.

благодаря которой, каждый соединяясь со всеми подчиняется, однако, только самому себе, оставаясь столь же свободным, сколь и прежде»¹.

Исходя, в общем, из тех же принципов, что и его предшественники, французский мыслитель, тем не менее, выстраивает существенно иную концепцию «общественного договора». Подлинный, «без обмана» общественный договор еще только предстоит заключить и сам акт его заключения «создает условное коллективное целое», таким образом, что «всякий ставит себя под высшее управление общей воли»². «Общая воля», согласно Руссо, что он специально подчеркивает, не есть воля большинства, или даже некая механистически найденная результирующая воли всех, последняя вообще вряд ли возможна.

Там самым, Руссо преодолевает гоббсовский механицизм (в свою очередь восходящий к атомизму Демокрита) в понимании оснований государственности. «Общая воля», вообще говоря, есть некая духовная, метафизическая сущность, устанавливаемая «Разумом» и направляющая к *Общему благу*. Её выяснение необходимо для правильного устройства и функционирования государства. Более того, она и отдельному индивиду, каждому *гражданину*, указывает в чем состоит его подлинное благо. По существу, «Общая воля» у автора «Общественного договора» играет ту же роль, что и *Справедливость*, и *Высшее благо* в учениях Платона и Аристотеля, – роль надындивидуального ценностного основания государственного устройства, с тем, однако, принципиальным отличием, что эта воля никак не связана с сакральным, с религиозными установлениями. Если у греческих мыслителей социальное как таковое, опирается на сакральное, на *логос* Космоса, частным проявлением которого и является политическая власть, государство, то у глашатая новых принципов, революционера Руссо, социальное отныне должно было найти опору в *добрых намерениях просвещённого* индивида. Такая интенция а-теистического сознания с необходимостью ведет к продуцированию, посредством «Разума» абстракций, *химер*, опирающихся на пустоту, и, соответственно, пригодных к наполнению любым содержанием.

Руссоистская версия «общественного договора», таким образом, с одной стороны, в сугубо внешней форме возвращает идею необходимости объективного трансцендентного основания государственности в социальную теорию (а значит, раньше или позже, и в социальную практику), а с другой, – придает этой идее десакрализованный, и даже специально *антирелигиозный* характер. Здесь необходимо отметить важнейшее, как для теории, так и для практики обстоятельство. Поскольку трансцендентное предоставлено усмотрению «Разума» и противопоставляется сакральному, оно (трансцендентное) утрачивает не только свою «трансцендентность», но вместе с ней и свою способность служить объективным основанием не только политического

¹ Там же. С. 107

² Там же. С. 161.

теоретизирования, но и реальной политической практики, государственного строительства, вообще, социальных норм как таковых. Иначе говоря, создается, *концептуально-теоретически обосновывается* такое положение дел, когда «Общая воля» сама себя «объективирует», и в качестве *Воли народа* сама себя освящает. Она оказывается подлинным источником Истины, Справедливости и Добра, и фактически, в соответствии с максимой «глас народа – глас Божий», замещает место воли Бога, становясь, по сути, *квазирелигиозным* представлением и ценностью. Неслучайно современный католический мыслитель К. Доусон говорил, что «Руссо явился основателем и пророком новой веры–религии демократии»¹. О квазирелигиозности руссоизма и её последствиях очень точно сказал К. Шмитт в «Диктатуре»: «Всеобщая воля» возводится до божественного достоинства и уничтожает всякую особенную волю и все особенные интересы, которые в отношении её выглядят просто воровством. Поэтому вопрос о неотчуждаемых правах индивидуума и о сфере свободы, не допускающей вмешательства суверенной всеобщей воли можно больше не поднимать. Он устраняется простой альтернативой, в которой индивидуальное либо согласуется с всеобщим и тогда, в силу такой согласованности имеет некую ценность, либо не согласуется и тогда, как раз оказывается ничтожным, злым, испорченным и вообще не является волей достойной внимания в моральном или правовом смысле»². Квазирелигиозный характер учения об «Общей воле» сполна проявился при попытке его практической реализации во времена Французской революции. Тогда последователи Руссо, проводники *Воли народа*, для укрепления новой государственности не замедлили объявить новый культ, – именно «культ Разума», глашатаями которого они стали по факту обладания политической властью.

Концепция «Общей воли» Руссо, закономерным образом, послужила важнейшим инструментом идеологического обоснования революции. Поскольку последняя представляет собой сознательное радикальное изменение общественного устройства, ее необходимой предпосылкой является формирование конструктивистского отношения к социальной реальности. Свойственное и Гоббсу, и Локку, это отношение, в ходе развития политической теории Нового времени, достигает высшей степени именно у французского мыслителя. В рамках его концепции социально-теоретический конструктивизм, – неотъемлемая, характернейшая черта софистически-кинического отношения к социальной действительности, проявляется в качестве необходимого сущностного свойства революционного типа сознания. В лице Руссо, опирающийся на «Разум» и «естественные законы», социальный теоретик «встречается» с революционером. Для последующего развития социальной науки эта «встреча» имела поистине судьбоносное значение. Очень скоро стало очевидным, что надо не только *объяснять мир, но и изменять* его.

¹ Доусон, К. Боги революции. СПб., 2001. С.110.

² Шмитт, К. Диктатура. СПб., 2005. С. 141.

Революционеры Нового времени – это уже не еретики прошлого. Они стали учёными (во всяком случае, людьми «просвещенными» с «передовыми научно-обоснованными» взглядами), а учёные теперь, во избежание обвинений в «отсталости», должны были стать революционерами. *Классическая*, символическая фигура этого «симбиоза», – К. Маркс, – создатель *теории* «Научного коммунизма», *превративший социализм (из утопии) в науку. Величайший* за всю историю человечества социальный теоретик-учёный и *величайший* революционер в одном лице. Марксизм, соответственно, выступил в двух «ипостасях»: и как *передовая*, более того, «единственно верная научная теория», и как передовое же, и опять же, единственное, по-настоящему революционное, революционное учение.

Открытие марксизмом, в опоре на *мощь разума* его основоположников и, конечно, на *выдающиеся достижения современной науки* и, вообще, на *всё богатство человеческих знаний*, объективно необходимых *естественных* закономерностей общественного развития, позволило наполнить «буржуазную абстракцию» «Общей воли» конкретным *классовым содержанием*. Теперь было «научно показано», в чём заключается интерес всего «прогрессивного человечества», общая воля которого, в действительности, совпадает с *общей волей, классовым интересом* «пролетариата». Соответственно, далее становится необходимой задача довести до сознания пролетариата в чем именно заключается его *собственная воля*, с тем, чтобы помочь ему, а то и *заставить* его, а вслед за ним и все человечество, *стать свободным*, достичь такого состояния, когда, как и в «естественном» не будет «эксплуатации», не будет государства, власти, а все будут равны и, тем самым, конечно, счастливы. Эта задача должна решаться, очевидно, как в теоретической, конкретно-научной, так и в практической революционно-политической плоскости. А значит, с одной стороны, необходимо разрабатывать и предлагать конкретные *научно обоснованные проекты* – «Программы», конструирования новой социальной реальности, с другой, – предпринимать конкретные практические шаги по разрушению наличного (вообще говоря, любого, как несправедливого, устаревшего и т.п.) государственного устройства. Характерен в этом отношении лексикон В. И. Ленина, – «слом государственной машины», – еще одного поклонника-продолжателя Руссо, и еще одной символической фигуры. Фигуры скорее практика, чем теоретика, не учёного-революционера, а революционера- учёного. Этот тип деятеля, заметим, стал, что называется знаковым для начавшейся с «Общественного договора» и Французской революции *эпохи идеологий*. Здесь можно вспомнить имена, начиная от современников Руссо, А. Гамильтона и Дж. Мэдисона, – активных участников Американской революции, и авторов «Федералиста», и, заканчивая, нашим современником М. Каддафи, – *лидером Ливийской революции* и теоретиком, – создателем социального учения, изложенного в «Зеленой книге». И это не говоря о таких, имеющих несомненное

историческое, и даже *всемирно-историческое* значение фигурах, как, например, Мао Цзедун и Л. Д. Троцкий, которые разработали собственные *теории революции*.

Впрочем, социал-конструктивизм не является «привилегией» исключительно революционного типа сознания. Последнее разделяет эту свою приверженность со сторонниками реформ. Реформа, также как и революция, по определению, требует конструктивистского отношения к социальной реальности. Различие, которое здесь имеет место, – это различие не принципов и целей, а всего лишь различие средств, не направления, а темпов. Глашатаи «Общей воли» ведь не обязаны принуждать к свободе, – они могут и *постепенно приучать* к ней, «создавать условия». Главное, что им известно, в чем эта воля заключается, чего именно, какого конкретно общественного устройства требует «Разум» и как это «устройство» *построить*. Принципиальная схожесть, даже единство, революционных и реформистских политических идеологий в этом ключевом пункте проистекает из их общих философских предпосылок, дальнейшим следствием которых, как раз, и оказывается социал-конструктивизм. Прежде всего, это номиналистическое понимание социальной реальности, когда субстанциальность приписывается исключительно индивидуальному бытию. На это обратил внимание, в частности, К. Шмитт, отметивший в своём анализе концепции «общественного договора» Гоббса и Руссо, что для них «Государство как нечто принципиально ограниченное, есть рациональная конструкция, отдельный же человек есть нечто данное субстанциально»¹. А выше, в той же работе, он говорит об идеологической «заряженности» «договорных» теорий, вскрывая концептуальные истоки революционно-реформистского сознания: «Результатом в обоих случаях (и у Гоббса, и у Руссо – С. Г.) оказывается, прежде всего, то, что индивидуум и государство противостоят друг другу непосредственно. Благодаря этому индивидуалистическая дедукция государства становится в высшей степени последовательной»². Именно это обстоятельство, – «индивидуалистическая дедукция государства» закономерно «ведущая к «непосредственному противостоянию индивидуума и государства» имеет решающее значение и является отправной точкой, как для революционеров-социалистов, так и для реформаторов-либералов. Неслучайно, Руссо почитают как одни, так и другие. А его «Общественный договор» с одной стороны был «библией якобинцев», а с другой, по оценке того же Шмитта: «Фактически теория Руссо внесла решающий вклад в превращение Франции в либеральное гражданское государство»³. Этот вклад обусловлен также и тем, что в отличие от утопистов, Руссо не создает детальных проектов совершенного общества, его «Общая воля» в своем «творчестве» руководствуется только «велениями Разума» и, что особенно важно, принципиально отвергает все

¹ Шмитт, К. Диктатура. СПб., 2005. С. 139.

² Там же. С. 138.

³ Там же.

религиозные ограничения, в большей или меньшей степени, формально признававшиеся в предшествующих версиях «общественного договора».

Все это открывает широчайшие возможности для социального и, в особенности, для революционного, экспериментаторства, которое не может быть остановлено ссылками на «Разум», ибо чего именно требует «Разум», в каждом конкретном случае, практически решает тот, у кого есть возможность принимать решения, возможность *навязывать свою волю даже вопреки сопротивлению*. С другой стороны, религиозно не ограниченная «Общая воля» оказывается, по меньшей мере, потенциально, – тотально не ограниченной, беспредельной волей, ибо устраняются объективные пределы её субъективному толкованию. Показательно, в этом отношении, что идейной основой всех революционных движений вплоть до эпохи Просвещения были религиозные ереси, а начиная с Французской революции, все «борцы за счастье народное» в обязательном порядке боролись также и с религией, стремясь заменить ее тем или иным вариантом *рационально сконструированной светской идеологии*.

Учение Руссо, по существу, и было первым опытом создания таковой, ее *первообразом*. Если классическая утопия была еще переходной, промежуточной между религиозными и светскими учениями формой идеологии, то руссоизм – это уже исключительно светская, непосредственно практически ориентированная, *политическая идеология*. Вместе с ней на смену еретикам, проповедовавшим «равенство и братство», построение *справедливого общества*, здесь на земле, приходят идеологи, проповедующие то же самое, но теперь уже на *научной основе*. Неслучайно сам термин «идеология» был введен в социальную науку последователями Руссо практически сразу после революции.

Концепция «Общей воли», таким образом, представляет собой своего рода *идеологическую матрицу*, раскрывающую общие принципы построения политической идеологии вообще. Ее суть в представлении той или иной групповой, – «классовой», сословной, корпоративной, то есть, собственно, *частной воли* (= ценностных представлений и интересов) в качестве общей, «всенародной» и даже *общечеловеческой*. Такова принципиальная схема идеологического образа мысли, (здесь можно вспомнить и о том, что «Планы партии – планы народа», и об «интересах всего прогрессивного человечества», и об «общечеловеческих ценностях» и т.п.) – постулирование некой абстрактной, якобы объективно необходимой *высшей ценности* и наполнение ее конкретным субъективным содержанием.

Поскольку провозглашаемая идеологами «Общая воля» в любых своих вариациях теперь, начиная с Руссо, апеллировала не к божественному, а к человеческому «Разуму» и *естественным законам*, возникла насущная необходимость в разработке, построенной по аналогии с естествознанием новой *научной философии общества*. Вместе с тем, социальная философия как таковая, с её «метафизическими сущностями» и ссылками на Бога, пусть и сугубо формальными, как у Гоббса и Локка,

плохо подходила для идеологических целей и, теперь, должна была быть «переформатирована» в нечто более «идеологически выдержанное», а именно в *науку об обществе*. Поэтому должна была появиться *социология*. А Руссо, чья концепция «Общей воли» не была увязана с утопическим прожектерством и, соответственно, не была ограничена какой-то конкретикой, но, напротив, – допускала наполнение самым различным «эмпирическим» содержанием, что было принципиально важно для *идеологического типа мышления*, оказался предшественником «всего французского социологизма»,¹ одним из «подлинных родоначальников теоретической социологии»². Можно сказать, таким образом, что именно Руссо вызвал социологию из «недр утопии» к жизни, стал завершающим звеном в идущей от утопистов, через Гоббса и Локка, логической цепи, обусловившей возникновение и, между прочим, *идеологическое значение* этой науки.

Так как у самого Руссо «Общая воля» оставалась неопределенной рассудочной абстракцией, это давало самые широкие возможности для её произвольных интерпретаций, и позволяло «легитимировать» *именем народа* практически любые частные интересы и действия власть предержащих. Кроме того, поскольку «Общая воля» не ограничивалась религиозно, предел ее компетенции могла положить только другая *воля*, претендующая на статус «Общей». Соответственно, для светской идеологии, идеологическая борьба становится столкновением не столько идей и интерпретаций, сколь *воль*, то есть сил и интересов, и превращается, тем самым, именно в *политическую борьбу*, что провоцирует восприятие инакомыслящего, не просто как заблуждающегося, но как соперника, *врага*. Так формируется *понятие политического* и рождается политика, как явление новейшей истории, когда по слову Наполеона, «политика становится судьбой», то есть, важнейшим, *ведущим* фактором общественной жизни, с тенденцией ко всё большей политизации последней.

В современных идеологиях, всё, и в первую очередь, религия, а также философия, наука, искусство, даже спорт, не говоря уже о морали и праве, – всё это получает политическое измерение. Соответственно, по-новому понимаемая политическая борьба, по самой своей природе, всё глубже проникает во все сферы жизни общества, а её действительной целью оказывается, таким образом, не что иное, как унификация образа мыслей, внедрение в «массы» единообразного понимания высших ценностей. Понимания, которое становится обязательным, в силу того, что основано на «научных закономерностях», а потому не может быть отвергнуто *человеком разумным*. Неприятие «передового образа мыслей», *общей воли народа, нации, человечества* и тому подобных идеологических продуктов абстрагирующей деятельности *Разума*, таким образом, по

¹ Предыстория социологии. С.146

² Филиппов, А. Ф. Систематическое значение политических трактатов Руссо для общей социологии / Руссо, Ж-Ж. Трактаты. М., 1998. С. 325.

большому счёту, перестаёт быть «частным делом», становясь следствием либо неразумия, *непросвещенности*, либо злонамеренности.* В первом случае, надо, очевидно, учить, а во втором, как минимум, – «решительно пресекать». Именно такое положение дел, собственно, и пропагандировал Руссо, утверждая, что возможно и необходимо «силой принудить быть свободным», то есть, полагая даже свободу индивида производной от устанавливаемой «Разумом» «Общей воли». Неслучайно Ф. Хайек, с высоты исторического опыта конца 20 века сказал, что Руссо «разработал концепцию свободы, превратившуюся в величайшее препятствие на пути к её достижению».¹ Объективно его учение оказывается, ни чем иным как, идейно-теоретической предпосылкой тоталитарных идеологий «железной рукой загоняющих человечество к счастью». Как верно отмечает Э.Ю. Соловьев, концепция «Общественного договора» Руссо, – «это уже не просто рационально-механистическая модель полицейской государственности, к которой тяготели Гельвеций и Гольбах, это абстрактно-кабинетный набросок того типа власти, который в 20 столетии получил название тоталитаризма»².

Заметим, что Гельвеций, и Гольбах, также как и все просветители, исходившие в своих политико-теоретических построениях из софистических принципов, закономерно «тяготели к полицейской государственности». Будучи атеистами, они отвергали религиозное санкционирование человеческой деятельности и поэтому совсем как известный персонаж «Бесов» Достоевского, свои теории «начинали с безграничной свободы и заканчивали совершенным деспотизмом». Эта закономерность, проявившаяся в просветительских и последовавших за ними «утопически-социалистических» *идеологических* конструкциях, была отмечена еще Платоном показавшим, что «из крайней свободы рождается крайнее рабство». Она основана на парадоксе человеческой свободы, который заключается в том, что, только постулируя свою зависимость от Высшей воли, человек может создать условия для индивидуальной свободы, как независимости от произвола себе подобных. По слову Гегеля: «Свобода может существовать лишь там, где индивидуальность признаётся положительной в божественном существе»³. Иными словами, общество может положить действительный предел индивидуальному и/или групповому произволу, «творческой мысли» социал-конструктивистов, только посредством религиозных установлений. Соответственно, эти последние, как таковые, оказываются необходимым основанием для обеспечения известной степени индивидуальной свободы в рамках человеческого общежития. Этот тезис, как следует из вышеизложенного, подтверждает («от противного») и внутренняя логика развития социально-политической теории основанной на софистических принципах. Логика, согласно которой вытеснение

* Показателен в этом отношении пример из нашего недавнего прошлого: *новое мышление* М. С. Горбачёва. Схожей логикой руководствуются и концепции «национального возрождения», составляющие идеологическую базу правящего класса в некоторых постсоветских государствах.

¹ Хайек, Ф. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. СПб., 1998. С. 88.

² Соловьев Э.Ю. Кант: взаимодополнительность морали и права. М., 1992. С. 165.

³ Гегель Г. В. Ф. Философия истории. СПб., 1993. С. 100.

трансцендентного, отказ от религиозной аргументации и апелляции к сакральному, порождает рационалистические абстракции с тенденцией к максимальной регламентации общественной жизни на их базе.

Эта тенденция, как слишком хорошо известно, в полной мере проявила себя в течение XX века при «построении» «социалистического общества», но и сегодня, в XXI она далеко не исчерпала себя. Немало подтверждений этому даёт реальная социально-политическая практика современных *демократических, либеральных* государств. Специальное рассмотрение различных аспектов и конкретных примеров этой практики будет представлено в другой части работы. Здесь же заметим, что опирающаяся на софистические принципы *либеральная теория* государства, после Руссо не могла более находить обоснование своих идейных предпосылок в сфере философии, и должна была перенести его на *научную почву*, вначале, – «политэкономии» и социологии, затем политологии и других, все более конкретных *социальных наук*. Поэтому, анализ собственно философской традиции осмысления оснований государственности, основополагающих принципов социально-политической организации общественной жизни, может быть завершён. Его результаты позволяют констатировать наличие в истории социально-философской мысли двух принципиально различных, противоборствующих подходов к пониманию происхождения и сущности государства, взаимосвязи идеологии и государственного устройства. Эти подходы представлены именами Платона, Аристотеля и Гегеля с одной стороны, и Протагора, Макиавелли, Гоббса, Руссо, с другой, и, соответственно, могут быть определены, как платоновский или платоновская традиция, и протагоровский или софистическая (софистически-киническая) традиция. Развёрнутое сопоставление фундаментальных философско-мировоззренческих принципов, лежащих в основании этих двух подходов-традиций, может быть представлено в виде таблицы:

Мировоззренческие позиции	Принципиальное содержание	
	Софистическая традиция	Платоновская традиция
Отношение к мироустройству. Картина мира	Мир есть бесконечная «материя», совокупность движущихся тел, <i>атомы и пустота</i> .	Мир есть космос, т.е. разумно устроенное целое, в котором бытие части определяется ее принадлежностью к целому.
	<u>Механицизм</u>	<u>Космизм</u>
Отношение к сверхчувственному, надындивидуальному	Не обладает субстанциальностью, производно от чувственно данного.	Является субстанциальным, не менее реально чем чувственное, индивидуальное.
	<u>Номинализм</u>	<u>Реализм</u>

<p>Отношение к государству и его институтам</p>	<p>Государство искусственная конструкция, его существование и устройство, в принципе, зависит от воли индивидов.</p> <p><u>Конструктивизм</u> <u>Волонтаризм</u></p>	<p>Государство— объективно-необходимая форма организации общества, его устройство произвольно и соотносится с устройством космоса в целом.</p> <p><u>Этализм</u></p>
<p>Отношение к индивиду и его интересам</p>	<p>Индивид самодостаточен, он подлинная субстанция социального бытия, его интересы — высшая ценность. Общество, государство, всякий социальный институт, — лишь средство их удовлетворения.</p> <p><u>Индивидуализм</u></p>	<p>Индивид не самодостаточен и не может существовать вне общества, которое является формой реализации его интересов. Индивид и общество — суть взаимополагающие явления.</p> <p><u>Общинность</u> <u>Гражданственность</u></p>
<p>Отношение к религии</p>	<p>Религия — является искусственным образованием и играет служебную роль. Политика должна быть отделена от религии.</p> <p><u>Скептицизм</u> <u>Атеизм</u></p>	<p>Религия обеспечивает связь с Высшим, сверхчувственным и есть необходимая основа общественной жизни.</p> <p><u>Религиозность</u></p>
<p>Отношение к социальной иерархии</p>	<p>Люди «по природе» равны, социальная иерархия как таковая несправедлива и должна быть устранена.</p> <p><u>Равенство</u></p>	<p>Люди не равны от природы, социальная иерархия естественна, справедлива и благотворна.</p> <p><u>Иерархичность</u></p>
<p>Отношение к традиции</p>	<p>Традиция условна и, в принципе, играет скорее негативную роль, препятствует новому, прогрессу.</p> <p><u>Реформаторство</u> <u>Прогрессизм</u></p>	<p>Традиция складывается закономерно. Она объективно необходима, и играет благотворную роль в общественной жизни.</p> <p><u>Традиционализм</u></p>

<p>Отношение к морали</p>	<p>Отрицание моральных абсолютов, относительность истины, отождествление добра и пользы, выгоды.</p> <p><u>Нравственный релятивизм</u></p>	<p>Признание абсолютных моральных ценностей, и объективного характера, нравственных норм.</p> <p><u>Нравственный объективизм</u></p>
<p>Отношение к свободе</p>	<p>Свобода присуща индивиду как таковому, и состоит в независимости от внешних факторов. Подчинение противоположно свободе.</p> <p><u>Негативная свобода «от»</u></p>	<p>Свобода индивида вне общества невозможна. Она состоит в возможности самореализации, предполагающей занятие индивидом определённого места в обществе.</p> <p><u>Позитивная свобода «для»</u></p>

Результаты проведённого сопоставления позволяют в систематической форме раскрыть сущностные характеристики обоих подходов (которые, следуя общепринятой терминологии и, в соответствии, с их собственно философскими принципами, можно также назвать реалистическим и номиналистическим) и показать, что принципы, на которых они построены, имеют не только философско-теоретическое, но и общемировоззренческое, и идеологическое содержание и значение, и служат концептуально-теоретической основой для множества различных социальных учений, правовых, политических и идеологических доктрин. Отметим ещё, что предложенная таблица является средством не только сугубо внешней систематизации. Можно видеть также, что все принципы каждого подхода находятся во внутренней закономерной взаимосвязи между собой, и в сущностной противоположности к каждому принципу другого подхода. Так, например, индивидуализм, – необходимое следствие номинализма, сущностно связан не только с волонтаризмом и/или нравственным релятивизмом, но и, как это не кажется маловероятным на первый взгляд, с равенством, и противоположен не только общинности и гражданственности (которая именно и состоит в исполнении гражданского долга), но и религиозности, этатизму, традиционализму, космизму, – всем принципам реалистического подхода.

Сущностная связь индивидуализма с равенством обусловлена тем, что в своем логическом (и онтологическом) пределе, индивидуализм может опираться только на самодостаточность, и есть не что иное, как ее социальное, точнее, *асоциальное* проявление. А из самодостаточности индивидов с необходимостью следует их равенство, так как если каждый сам по себе обладает достаточным основанием для себя, то никто не может обладать превосходством. Совершенная самодостаточность (а она, в

соответствии с понятием не может быть несовершенной) предполагает совершенное равенство, так как отсутствует основание, по которому можно было бы установить неравенство самодостаточных элементов. Поскольку самодостаточность не имеет степеней, все ею обладающие равно самодостаточны. Весьма показательное в этой связи, безапелляционное заявление «методологического индивидуалиста» и либерального идеолога, пропагандиста «Открытого общества» К. Поппера: «Я требую, чтобы политики защищали принципы эгалитаризма и индивидуализма»¹. Заметим, между прочим, что «эгалитаризм», у этого известного своей требовательностью «антитоталитариста», стоит на первом месте. Напомним ещё, что экзистенциально, сущностную связь самодостаточности, равенства и индивидуализма, демонстрировал, *пропагандировал и доказывал*, живя в бочке, и ни в ком не нуждаясь, знаменитый Диоген-киник, выученик софистов, «законченный» индивидуалист и неутомимый пропагандист всеобщего равенства по совместительству.

Отмеченное концептуальное единство фундаментальных оснований каждого из проанализированных подходов, позволяет осуществлять логически последовательную дальнейшую конкретизацию, «разворачивание» их принципиального содержания в его мировоззренческом и идейно-политическом значении. Так, например, очевидна и общепризнана закономерная связь между принципом равенства и демократией, как формой государственного устройства, или связь между гражданственностью и патриотизмом. Но далеко не общепризнана и, может быть, не всегда очевидна необходимая логическая связь между демократией и нравственным релятивизмом, или, например, ее принципиальная рассогласованность с патриотизмом. В качестве доказательства этой рассогласованности, можно, конечно, вспомнить Платона и его рассуждения о том, что при демократии никому нет дела до общегосударственных задач, даже во время войны. Но, тому же Попперу, эти рассуждения, как известно, не показались убедительными и наглядная демонстрация логической стороны вопроса, наверное, не будет лишней. Воспроизведение всей логической «цепочки» в обоснование этого утверждения является задачей, главным образом, логического навыка и мы не будем проследивать все ее звенья, укажем лишь на достаточно явное противоречие между патриотизмом и нравственным релятивизмом (который сущностно связан с равенством). Сказанное, заметим во избежание недоразумений, не означает, конечно, что в т.н. демократических странах невозможен патриотизм и другие проявления гражданственности. Речь идет о логической стороне дела, об «идеальных типах», а в реальной жизни люди, очевидно, далеко не всегда руководствуются логически выверенными и последовательными соображениями. Нам же важно показать практическое эвристическое значение проведенного в этой части работы концептуального

¹ Поппер, К. Открытое общество и его враги. Т. 1. С. 389.

сопоставления двух основных традиций социально-философской мысли для сравнительного анализа различных мировоззренческих позиций и идеологических представлений. Впрочем, если говорить о практических примерах, то неслучайно, наверное, памятный многим процесс «демократизации» в СССР, своей оборотной стороной, имел «шелмование» патриотизма. Да и в других странах, и на «международной арене», пресловутая «мантра», – «патриотизм – последнее прибежище негодяев» является, как известно, частью *credo* именно «либерально-демократических сил».

В свете полученных результатов, появляется возможность сформулировать новое, отличное от преобладающего в современной социальной науке видение проблемы «идеологического плюрализма», имеющей, очевидно, немалый теоретический и практический интерес. В современном мире существует, как принято считать, значительное число различных идеологий. Разными авторами, как в сфере научного, так и в сфере общественно-политического «дискурса», они по-разному характеризуются, классифицируются и оцениваются. В наши задачи ни в коей мере не входит описание всего этого многообразия, не говоря уже об участии в идеологической полемике. Напротив, поскольку речь идет о философском анализе, наличное эмпирическое многообразие должно быть, очевидно, сведено (или выведено) к неким общим закономерностям-принципам. В данном случае, из приведенной выше таблицы следует, что все существующие и, в принципе, могущие существовать виды идеологических учений, являются не чем иным, как *разновидностями*, различными спецификациями двух действительно принципиально отличных, более того, противоположных мировоззренческих позиций. Эти позиции можно охарактеризовать, как Богоцентричную и человекоцентричную. Ибо, очевидно, что *мерой* сущего, может являться либо Бог, либо человек. Третьего не дано. И в данном случае, это не только логическая, но также и онтологическая и экзистенциальная истина. В философии, об этом, со всей определенностью было сказано уже Платоном при разработке полисной идеологии в «Законах». Могут существовать и существуют, таким образом, два основных типа мировоззрения: *теистическое* (религиозное) и *а-теистическое, гуманистическое*.

Эта констатация, собственно, вполне отвечает традиционным представлениям, что называется лишний раз, подтверждая их бытийную укорененность, закономерность. В истории социальной мысли эта закономерность проявляется в существовании двух основных *идеологических направлений*, в концептуально-теоретическом плане опирающихся на философские традиции обозначенные нами как платоновская или реалистическая и софистическая или номиналистическая. Как было показано софистическое полагание человека в качестве меры неизбежно приводит к «индивидуалистической дедукции» не только государства и общества, но и морали, религии, права. Именно

это обстоятельство, а не поверхностные политические лозунги и *партийные программы* оказывается решающим для существа дела в *идейном отношении*. В этой связи, стоит, очевидно, отметить сущностное, принципиальное единство таких, внешним образом, весьма отличных и, зачастую, даже противоборствующих на «политическом фронте» идеологий, как либерализм, социализм и национализм.

«Национализм», в современном общественно-политическом лексиконе, широко употребляемое, и, вообще говоря, очень «расплывчатое» понятие, обозначающее, часто, весьма различные идеологические концепции. Само понятие «Нация», о чём не всегда вспоминают, *рождено Революцией**. Его отцы, её деятели, – выученики Руссо, хотели заменить *религиозно-подданическую* «идентичность» *национально-политической*, и, объявив себя *Национальным собранием*, противопоставили «Нацию» – «королю и церкви». Национализм, в принципе, не обязательно а-теистичен. Ясно, однако, что если «Нация» объявляется высшей ценностью, а Бог – не является «национальным достоянием», то *мерой* оказывается она, а не Он. С другой стороны, поскольку нация может пониматься, а национализмом, как правило, и понимается, в том числе и как природное явление, *натуралистически*, «метафизическим сущностям», трансцендентному в реальной политической практике национализма практически не остается места. То же касается и сугубо формальной, политико-правовой «национальной (само)идентификации». И, самое главное: поскольку речь идёт об «интересах нации», её *общей воле*, закономерным образом появляются выразители этой последней, глашатаи «Разума и совести нации», наиболее *передовая, сознательная* её часть, ведущая за собой (если надо, то и с помощью силы), всех остальных, со всеми вытекающими отсюда последствиями. То есть воспроизводится концептуальная схема Руссо, построенная, как было показано, на индивидуалистических и а-теистических предпосылках.

Если говорить о таких «антагонистах», как либерализм и социализм, то идеологические различия между ними также носят внешний, *технический* характер. Это, как уже отмечалось, различие не целей, а средств. Либерализм, в отличие от социализма не богоборствует открыто, но для обоих учений, человек есть высшая ценность. Социализм, в отличие от либерализма, любит поговорить об «интересах общества», но в действительности, эти интересы оказываются интересами *сознательной части* последнего, то есть все той же «общей волей» Ж.-Ж. Руссо.

Принципиальное единство либеральной и социалистической идеологий отмечали многие крупнейшие мыслители и учёные, начиная от Ф. Ницше и, заканчивая, И. Валлерстайном. Ницше, этот *infant terrible* западной философии, часто, однако, «зрящий в корень», – сказал в «Воле к власти»: «Социализм есть всего лишь *агитационное средство индивидуализма*. Анархизм, опять-таки, – всего лишь *агитационное*

*Которая склонна, как говорят, «пожирать своих детей», что и происходит сегодня с «национализмом».

средство социализма», – указав, таким образом, на общее генетическое начало либерализма, социализма и анархизма. То, что индивидуализм, причем именно «эгалитарный» индивидуализм «посредственности», выступает под разными псевдонимами, по Ницше – «одна из обычных подтасовок девятнадцатого столетия»¹. Ницше, конечно, не самый большой авторитет для «учёных», да и его экспрессивная манера не характерна для научного стиля аргументации. Однако вот уже в двадцатом веке, человек другой эпохи, адепт другой философии, – Ф. Хайек, говорит, по сути, то же самое и, практически, теми же словами: «американские социалисты сознательно совершили подлог, когда присвоили себе звание либералов»². И далее, тот же автор отмечает имеющее место на деле, «практическое единство» действий либералов и социалистов, указывая на «европейские политические партии, которые либо именуют себя либеральными (как в Великобритании), либо претендуют на то, чтобы их таковыми считали (как в Западной Германии) и при этом, без колебаний входят в коалиции, с откровенно социалистическими партиями»³. Обращает внимание Хайек и на то, что такое «практическое единство» проистекает из концептуальных «совпадений» либерализма и социализма, не без юмора замечая, что «Это отнюдь не ново. Еще в 1911 году Л. Т. Хобхаус опубликовал книгу под названием «Либерализм», которую вернее было бы назвать «Социализм»⁴.

Концептуально-теоретическое обоснование принципиального единства либеральной и социалистической идеологии было дано одним из крупнейших современных социологов И. Валлерстайном. Это обоснование специально разработано им в знаменитой работе «После либерализма», главным образом, в разделе с говорящим названием «Три идеологии или одна? Псевдобаталии современности». Там, в частности, говорится: «По сути дела, тем, что особенно отличало социализм от либерализма ... была уверенность в необходимости серьезно помочь прогрессу ... Коротко говоря, суть социалистической программы состояла в ускорении исторического развития. Вот почему слово «революция» им больше импонировало, чем «реформа»⁵. И далее очень любопытные и не лишённые глубины наблюдения, проистекающие, кстати, из «встроенности» валлерстайновского понимания сущности идеологии в его концепцию «мир-системы»: «За фасадом яростной оппозиции либерализму в качестве ключевого требования всех этих режимов (тоталитарных – С. Г.) мы видим ту же веру в прогресс, через производство, которая была евангелием (подчёркнуто нами, – С. Г.) либералов»⁶. И ещё одна, более чем красноречивая в контексте анализа взаимосвязи либерализма и социализма характеристика: «Хотя ленинизм претендовал на роль

¹ Ницше, Ф. Воля к власти. М., 2005. С. 424.

² Хайек, Ф. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. СПб, 1998. С. 191.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Валлерстайн, Ф. После либерализма. М, 2003, С. 79.

⁶ Там же. С. 90.

идеологии отчаянно противостоявшей либерализму, по сути дела, он являлся лишь одним из его проявлений»¹. Нам остаётся только солидаризироваться с этой оценкой и подчеркнуть, что дана она не «походя» и принадлежит отнюдь не Ницше, а одному из самых значительных социальных теоретиков нашего времени.

Приведем и другое, может быть, даже более авторитетное свидетельство принципиального совпадения либеральной и социалистической мысли. Это хорошо известные слова из работы классика социологической науки и либерального мыслителя М. Вебера. В «Политике как призвании и профессии» он пишет: «Всякое государство основано на насилии, говорил в своё время Троцкий в Брест-Литовске. И это действительно так»². То есть, как видим, по проблеме происхождения и сущности государства, — ключевому вопросу политической идеологии, — имеет место полное единодушие знаменитого либерального социолога и еще более знаменитого «перманентного» революционера, — всё та же «индивидуалистическая дедукция» государства, притом с *киническим* акцентом на насилие. В качестве комментария, мы отметим еще, что адепт строгой научности Вебер, в данном случае, вполне в стиле идеолога Троцкого не утруждает себя аргументацией. «Доказательством» служит лапидарное «это действительно так». Слова же о «социологическом определении» и т.п., вряд ли могут быть приняты всерьез, ибо всякое действительно научное социологическое исследование должно быть основано на изучении эмпирических фактов, а высказывание «Всякое государство основано на насилии» является *априорным*. И не просто априорным, а, наверное, даже «априорно-аналитическим», (что в случае Троцкого вряд ли возможно отрицать) когда определение понятия «государство» подменяется «извлечением-раскрытием» предварительно встроенного в него *идеологического содержания*, очевидным образом присутствующего в концептах, вроде пресловутого «насилия». Добавим еще, что, в свете только что сказанного, особенно красноречивой представляется и оценка одного из крупнейших консервативных мыслителей XX века К. Шмитта, отмечавшего согласие «либералов» с «большевиками-марксистами» по вопросу о сущности государства: «Западные либеральные демократы согласны с большевиками-марксистами в том, что считают государство аппаратом, нейтральным техническим инструментом»³.

О сущностном принципиальном родстве либерализма и социализма говорила и русская философская мысль. Прежде всего, в лице К. Н. Леонтьева, много критиковавшего либерализм, особенно в его культурных основаниях и первым, наверное, (не только в русской мысли) указавшим на генетическую связь этой «передовой» идеологии с тогда еще только набравшим силу социализмом. Специальные работы, анализу

¹ Там же.

² Вебер, М. Избранные произведения. М., 1990, С. 645.

³ Шмитт, К. Левиафан. С. 164.

либеральных корней социалистических учений и революционной практики, посвятил русский политический философ и религиозный мыслитель Л. А. Тихомиров.

В одной из них с недвусмысленным названием «Начала и концы. Либералы и террористы» он показывает, что именно либеральные писатели и деятели создают духовные предпосылки для появления революционного террора. «Терроризм, – чётко формулирует Тихомиров, – это не доктрина, а *тактика*» и, соответственно, необходимо «задаться вопросом», – «как могла появиться такая тактика, какие для этого требовались нравственные понятия»¹. Сам Тихомиров дает такой ответ на этот вопрос: «Революционные крайности вытекают из *общего мирозерцания*... наши, «передовые», создают революционеров не своими ничтожными либеральными программами, а пропагандой своего общего мирозерцания»².

Генетическую, «родственную» связь социалистического революционаризма с либеральным реформизмом Л. А. Тихомиров, в образной форме, раскрывает в работе «Демократия либеральная и социальная». Отмечая, что сторонники либеральных и социалистических идей, как правило, считают их принципиально различающимися, он пишет: «До известных пределов они правы. Лягушка очень отлична от головастика. Но, тем не менее, – это все-таки дети одной матери, это различные фазы одной и той же эволюции. При появлении и торжестве либерального демократизма, социализм, немного раньше, или немного позже, должен был явиться на свет»³.

В завершение наших «генеалогическо-идеологических» разысканий скажем несколько слов о двух концептах, весьма распространенных в современном научно-философском и общественно-политическом дискурсах: о «христианском гуманизме» и «христианском социализме». О первом много говорят и много заботятся либерально мыслящие писатели и деятели. Второй, пропагандируется значительной частью социалистов, особенно, в периоды падения популярности социалистической идеологии. Что касается «христианского гуманизма», то сколь угодно частое употребление этого словосочетания не способно наполнить его смыслом, превратить, выражаясь языком Гегеля, в *понятие*. Оно, все равно, останется *неразумным и недействительным*, потому что утверждение человека в качестве высшей ценности, «человекоразмерность» гуманизма, в принципе, не сочетается с христианской верой. Гуманизм и проповедуемая им *гуманность* – это отнюдь не синоним человеколюбия вообще, и уж, во всяком случае, в христианском его понимании*. Христианство не нуждается в заемных «терминах», оно всегда находит свои слова, и учило милосердию за полторы тысячи лет до появления

¹ Тихомиров, Л. А. Критика демократии. М., 1997. С. 88.

² Там же. С. 78.

³ Там же. С. 132.

* «Любовь к человечеству — словесный блуд», – сказал об одной из главных *гуманистических ценностей* христианский подвижник о. Иоанн Крестьянкин.

«гуманизма», этой идеологии, не столько даже «человеколюбия», сколько «человекобожия», своего рода, «воинствующего индивидуализма». Идеологии, возникшей в качестве «реабилитирующей» телесность и чувственность *гуманистической* антитезы христианской морали, и, в своем развитии, едва ли не превратившейся в одну из форм идолопоклонства, когда человек, отказываясь от Бога, замещает *пустоту святого места* тем, что делает идола из самого себя и называет это «гуманностью и свободой».

«Христианский социализм» – тоже *лукавое* словосочетание, искусственно сконструированное, *недействительное понятие*, еще один оксюморон. Многие приверженцы социалистической идеологии считают возможным усматривать существенное сходство «основ христианской морали» и «морального кодекса *строителей* «социализма-коммунизма». И одним из главных аргументов является апелляция к *равенству*, – ведь «перед Богом все равны», а, значит, какая же «частная собственность»? А с её отменой исчезнут *неравенство и эксплуатация*, изменятся, станут братскими отношения между людьми и общество приблизится к идеалу христианской общины. Подобная «социалистическая логика», однако, игнорирует главное – Бога, именно и только перед которым «все равны». Всеобщее равенство на основе социалистического учения, потому и оборачивается, в действительности, «всеобщей» деградацией, а то и трагедией, что его глашатаи *не боги*. «Социальное равенство» и «равенство перед Богом» – это не просто не одно и то же, это столь же различные сущности, как «град Земной» и «град Божий». Христианское учение, вопреки расхожему заблуждению, не говорит не только о необходимости, но даже о желательности установления равенства здесь, в этом *земном мире*. Напротив, «социальное равенство» противоположно установленному *освященному* Богом иерархическому порядку Вселенной. И *Отцы Церкви* говорили об этом со всей определенностью. Августин в «Граде Божьем» писал: «Итак, мир тела есть упорядоченное расположение частей. Мир души разумной – упорядоченное согласие суждений и действий. Мир человека смертного и Бога – упорядоченное в вере под вечным Законом повиновение. Мир государства – упорядоченное относительно управления и повиновения согласие граждан. Мир всего – спокойствие порядка. Порядок – есть расположение равных и неравных вещей, дающий каждой её место»¹. Иными словами, по Августину, равенство, как таковое, противоречит порядку, нарушает его, и, тем самым, разрушает мир, – «спокойствие порядка».

Приведем суждение еще одного из величайших представителей патристики св. Григория Богослова из «Слова о соблюдении доброго порядка в собеседовании и о том, что не всякий человек и не во всякое время может рассуждать о Боге» содержащего, можно сказать, настоящий гимн христиански понимаемому порядку: «Всё устроилось по порядку... Для того считается одно первым, другое вторым, иное третьим, и так далее, чтобы в тварях был тотчас введен порядок. Итак порядок устроил

¹ Цит. по: Предыстория социологии. С. 83

вселенную, порядок держит и земное и небесное... *Иная слава Солнцу, иная слава Луне и иная звездам; и звезда от звезды различается в славе* (1 Кор. 15, 41). Порядок отличил нас от бессловесных, соорудил города, дал законы, почтил добродетель, наказал порок, изобрел искусство, сочетал супружества... Порядок есть мать и ограждение существующего. Порядок и в церквях распределил, чтоб одни были пасомые, а другие – Пастыри, одни начальствовали, а другие были подначальными... И хотя Дух один, однако же дарования не равны; потому что не равны приёмники Духа»¹.

Приведенные цитаты Отцов Церкви весьма значительны по объему, но мы сознательно пошли на это, чтобы, во-первых, с достаточной полнотой и ясностью показать на «аутентичных» текстах действительное отношение христианского учения к социальному равенству, которое, в сущности своей, есть не что иное, как именно разнородность социальной беспорядка и, во-вторых, соответственно, показать принципиальную невозможность «христианского социализма». Более того, надо сказать, что, по большому счету, этот идеологический конструкт, объективно, вне зависимости от субъективно возможных благих намерений своих отдельных адептов, имеет анти-христианскую направленность. В этой связи, показательным замечание К. Дусона по схожему поводу, – о действительном отношении к христианству еще одного «околохристианского» идеологического конструкта, – модной в первой половине XX века «диалектической теологии»: «Сегодня, естественная теология жестоко подавляется соединенными усилиями диалектической теологии и диалектического материализма»². Эта констатация христианского мыслителя в сочетании с вышесказанным, думается, позволяет сделать общий вывод о том, что пропаганда «христианского гуманизма», «христианского социализма», «диалектической теологии» и других аналогичных продуктов либерально-социалистической мысли имеет такое же отношение к христианскому вероучению как строительство Рая на Земле к Царству Божьему.

Завершая историко-философский анализ проблемы взаимосвязи идеологии и государственности, и соответствующий краткий экскурс в *генеалогии идеологий*, мы не будем выносить «окончательного решения» об общей принципиально-теоретической и/или практической состоятельности рассмотренных концепций и подходов, тем более что мнения, особенно, «практических политиков» на этот счет, всегда будут различными. Но одно, имеющее непосредственное отношение к нашему рассмотрению, мнение практического политика, тем не менее, приведем. М.Тэтчер, не нуждающаяся в представлении, и не где-нибудь, а в заключительном резюмирующем разделе своего труда *«Искусство управления государством»* говорит: «Для того чтобы свобода прижилась, необходима критическая масса людей, которые действительно понимают,

¹ Творения св. Григория Богослова. Т. 1. СПб., б.г. С. 466, 467, 468, 469.

² Дусон, К. Религия и культура., СПб., 2001. С. 37.

что это такое. Подобное понимание не может прийти в результате простого чтения книг, лишь обычаи и мировоззрение делают свободу устойчивой... Простого соблюдения закона гражданами свободной страны недостаточно... Свободные люди должны, кроме того, обладать добродетелями, которые делают свободу возможной (подчеркнуто нами – С. Г.)¹. Слова эти, особенно подчеркнутые фразы, являются, как видим, практически буквальным повторением главной мысли Платона, Аристотеля и Гегеля о том, что государство держится на добродетели. И еще одно показательное для нашей темы утверждение. Рассуждая о *моральной основе* капитализма Тэтчер, отмечает ложность отождествления понятий «справедливый» и «равный» и далее говорит: «При всем уважении к авторам американской Декларации независимости не могу согласиться с тем, что все мужчины (и женщины) созданы равными, хотя бы с точки зрения их характеров способностей и одаренности»².

Конечно, мнение, даже такое авторитетное как вышеприведенное, остается мнением и, тем не менее, в данном случае, оно, как представляется, по меньшей мере, подтверждает актуальность и практическую применимость платоновского подхода к пониманию оснований государственности. Перейдем теперь от историко-философского рассмотрения к анализу релевантных нашей проблематике данных современной социальной науки.

¹ Тэтчер М. Искусство управления государством. М., 2007. С. 500.

² Там же. С. 462.

ГЛАВА III. ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ И ОБЪЕКТИВНЫЕ ФАКТЫ: ЭМПИРИЧЕСКАЯ НАУКА ОБ ОСНОВАНИЯХ, СПОСОБАХ И ФОРМАХ ОРГАНИЗАЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ ЖИЗНИ

§1. Основания социальной жизни

Всякий действительно научный и, тем более, философский анализ взаимосвязи идеологии и государственности предполагает, очевидно, определение онтологического статуса идеологии вообще, и, соответственно места и роли идеального как такового в социальной реальности. В этом определении, мы будем исходить из того, что «первичной» и, вообще говоря, единственной эмпирически наблюдаемой социальной реальностью является жизнедеятельность конкретных индивидов. Как пишет К.Х. Момджян: «Социальная реальность, есть не что иное, как процесс совместной жизнедеятельности людей»¹ Поскольку эта последняя является именно совместной, она, уже в своей непосредственной данности, не есть некая неупорядоченная, бессвязная, спонтанная активность, а представляет собой, напротив, нечто упорядоченное и организованное, причем, именно, *системно-организованное*. Собственно, всякая организация, в соответствии с понятием, является системно-организованной. Системность и организованность – взаимополагающие, априорно-аналитически выводимые, качества. Жизнедеятельность всякого конкретного индивида, как и любое явление вообще, обладает определенной формой и содержанием. Это последнее, внешним образом, представлено как последовательный ряд, *порядок* действий, задаваемый некоторой целью. Действия индивида, сами по себе, есть поведенческие акты, проявление психической и физической активности, и в своей конкретной определенности, могут представлять интерес для физиологии, психологии или иной конкретной науки. Научно-философский же анализ жизнедеятельности индивида предполагает, прежде всего, рассмотрение ее формы, ибо именно форма связывает, *организует* элементы содержания (в нашем случае, конкретные *частные* действия индивида) в единое целое. Непосредственно явленной формой жизнедеятельности индивида является общество. Так как содержание вообще не существует вне определенной формы, общество оказывается столь же необходимым условием жизнедеятельности индивида (= его социальной деятельности) как и его собственная психическая и физическая активность. Иными словами, индивид-актор, и общество могут существовать только в единстве, и только в единстве составляют достаточное основание социальной реальности.

Поскольку общество есть форма, оно отлично от совокупности индивидов и «не дано в ощущении», то есть представляет собой нечто

¹ Момджян, К. Х. Социальная философия. Деятельностный подход к анализу человека, общества, истории. М., 2013. С.178.

сверхчувственное, идеальное, а, следовательно, социальная реальность имеет также и идеальное основание. Социальная реальность, очевидно, не сводится к совокупности физических актов осуществляемых индивидами, и, таким образом, не есть только наблюдаемая, вещественная «материальная» реальность. Она представляет собой единство вещественных, чувственно-данных и невещественных, сверхчувственных, идеальных компонентов существующих в неразрывной взаимосвязи. Причём совокупность её физических, вещественных компонентов, сама по себе, строго говоря, не относится к собственно социальной реальности, а становится таковой, только в результате надления этих компонентов значениями. Иными словами, собственно социальное – это идеальное. Хорошим примером в этом отношении является язык, подлинный *дом* социального бытия, необходимое условие жизнедеятельности индивидов, становления *социального*, человеческого в человеке. С «материальной» стороны, в физическом отношении, он представляет собой совокупность звуков или линий-начертаний (слышимого или видимого). Но языком его делает не звучание, а осмысление. И непосредственно, он дан и как «тело» мысли, то есть совокупность знаков, и как хранитель и источник Смысла. Да и сам человек, для себя, есть непосредственно осознаваемое наличное тождество тела и души, материального и идеального. И закономерно, что реальными факторами человеческой деятельности служат не только так называемые «материальные», но и духовные потребности.¹ Поэтому, так как, идеология вообще, в самом широком смысле этого слова, есть собственно социальная форма существования идеального, можно утверждать, что она, – неотъемлемая составляющая социальной реальности.

Будучи социальной реальностью, общество как форма жизнедеятельности индивида и целостное явление, в свою очередь, имеет форму или, что то же, – определенное устройство. Поскольку последнее является социально-политическим, оно, во всяком случае, в своем развитом виде, оказывается государственным устройством. Следовательно, государство вообще есть форма общества, способ его организации. Соответственно, государственность как таковая есть определенное качество социально-политической организации общества. Таково наиболее абстрактное определение государства и государственности.

Государство, будучи формой общества, в качестве реального социального явления, также имеет форму, собственную организацию, свое *конституционное устройство*. В современном мире, в соответствии с принятыми в нём нормами цивилизации и культуры, оно, как правило, получает непосредственное выражение в специальной форме, – в виде Конституции. Конституция (которая согласно современным представлениям как раз и определяет *форму* государственного устройства) по существу своему, есть, собственно, не что иное, как письменная

¹ См.: Момжлян, К. Х. Универсальные потребности и родовая сущность человека// Вопросы философии 2015, №2. С.6.

фиксация, юридическое закрепление определенных представлений об основаниях, идеалах, ценностях и целях жизнедеятельности человека и общества, или, что то же, определенной *идеологии*. Последняя оказывается, таким образом, *основанием конституции*, подлинной формой государства, задающей принципиальные характеристики-параметры его устройства. Идеология, в свою очередь выступает в различных конкретных *формах*: религии, социально-политической концепции, морального учения и т.п. В качестве источника-основания Конституции, в современной культуре, она, как правило, имеет эклектичную *переходную* форму, в которой сочетаются как религиозные, так и светские положения из различных учений.

Исходя из вышеизложенного, можно построить следующую системную иерархию социальных форм или видов социальной реальности: жизнедеятельность индивида – общество – государство – идеология. Здесь каждый предыдущий элемент-вид оказывается содержанием последующего, а последующий формой предыдущего. Помимо онтологического данная иерархия имеет и гносеологическое значение, так как, раскрывая действительную логику взаимосвязи идеологии и государственности, задает объективно необходимый алгоритм ее (взаимосвязи) исследования. Начинать его, согласно этому алгоритму, следует с соответствующего рассмотрения жизнедеятельности индивида.

Переходя к такому рассмотрению, отметим, прежде всего, что необходимым и достаточным условием существования индивида является удовлетворение его потребностей, которое и составляет содержание и цель его жизнедеятельности. Потребность вообще есть состояние нужды организма. Первая потребность организма как такового состоит в существовании, в сохранении основания собственного существования. Так как человек, в том числе и как биологический вид, «организм» может существовать только в обществе, его наличие есть первая исходная потребность человеческого индивида и, соответственно, последняя, конечная цель его жизнедеятельности. В этом и заключается его социальная природа. В силу того, что индивид социальное и разумное существо, потребности удовлетворяются им, в определенной социально обусловленной форме, и как непосредственный импульс к деятельности, осознаются в качестве предметно направленного интереса, что и отличает человека от животных. Интерес, по сути своей есть очеловеченная социализированная потребность. Он является непосредственной причиной деятельности индивида, связующим звеном его системы потребностей и социальной реальности. Интерес, в отличие от потребности, присущ не организму как таковому, но субъекту. Так потребность жить для индивида конкретизируется, как интерес жить в обществе. Причем для конкретного индивида, как интерес жить именно в конкретном, определенным образом устроенном, обществе. В практической возможности реализации этого интереса, заметим, и состоит свобода*.

*См. анализ этого понятия и феномена в §2 гл. 5.

Жить в обществе, для индивида означает необходимость руководствоваться в своей деятельности некой общей, *общественной* мерой. Эта необходимость обусловлена тем, что человеческая деятельность как таковая есть взаимодействие и может быть эффективной, только если осуществляется по определенным правилам обязательным для всех его участников^{**}. Здесь опять же можно привести в пример язык как «средство общения». Поэтому *наличие общественной меры полагающей эти правила является, важнейшей жизненной потребностью* (конкретизацией потребности в обществе как форме жизнедеятельности), точнее говоря, - фундаментальным, жизненно важным интересом индивида и необходимым основанием его существования. Это, в свою очередь, делает необходимым наличие в обществе некой формы и способа обязывающего установления общей меры, надиндивидуального критерия *правильности*, адекватности действий конкретных индивидов. Опираясь на результаты, полученные в предыдущей главе, но пока в сугубо предварительном плане, можно сказать, что указанная мера определяется в рамках идеологии (в этом и заключается ее главная социальная роль), – в утверждаемых ею представлениях о *высшем Благе, социальной справедливости* и т.п., (на основании которых, собственно, и регулируется взаимодействие индивидов), и устанавливается, санкционируется властью, государством.

Поскольку общая мера-критерий упорядочивает, регулирует взаимодействие индивидов, она есть социальная норма. Как таковая она опосредует удовлетворение всех человеческих потребностей и потому необходима для жизнедеятельности индивида. В качестве того, что имеет непосредственное значение для жизнедеятельности, норма есть ценность, а идеология, соответственно, есть форма полагания системы ценностей общества. Этот «абстрактно-логический» вывод вполне подтверждают и эмпирические данные современной науки. Так крупнейший российский физиолог П. В. Симонов, классифицируя потребности человека, говорит, что на «стыке социальных и идеальных» потребностей, есть: «потребность в идеологии нормирующей удовлетворение всех других витальных социальных духовных потребностей человека. Без потребности следовать нормам, принятым в данном обществе, существование социальных систем оказалось бы вообще невозможным». Раскрывая этот тезис, Симонов отмечает, что данную потребность можно, вслед за Гегелем, рассматривать и как потребность в религии, но только если «речь идет о религии как мировоззрении, удовлетворяющем идеальную потребность человека в познании смысла жизни, в абсолютных эталонах добра и зла. Тогда и атеизм можно рассматривать, - по словам В. И. Вернадского, - как частный случай «религии наизнанку». Иными словами, свойственная человеку потребность в идеологии, религии обусловлена тем твёрдо установленным

^{**} В понимании природы человеческой деятельности мы опираемся на концепцию деятельности разработанную К. Х. Момджаном. См.: Момджан К. Х. Введение в социальную философию. М., 1997. Раздел III. Момджан, К. Х. Социальная философия. Деятельностный подход к анализу человека, общества и истории. Часть 1. М., 2013. Разделы 3-5.

современной наукой фактом, что он действительно «жив не хлебом единым», помимо физиологических потребностей (организма) у него есть и духовные интересы (личности). Именно эти последние и делают человека человеком, и лежат в основании общества. Как пишет Л.Н. Митрохин, раскрывая «социальные корни» религии: «Социально целесообразная деятельность человека возможна лишь в том случае, если ее мотивы выходят за рамки его потребностей и забот как конечного смертного существа»¹.

Важно отметить, что потребность индивида в наличии социальной нормы, – то есть образца действия (как взаимодействия), – это конкретизация потребности в упорядочении среды обитания, окружающего мира. Из нее же и вырастает у человека «потребность в идеологии» как источник полагания системы социальных норм упорядочивающей действительности вообще. Как говорит об этом, крупнейший, наверное, российский исследователь феномена идеологии В. П. Макаренко: «Человек строит идеологии, как схематические образы социального порядка»². С этой точки зрения, идеология, вообще, может быть определена как форма построения мировоззрения, *картины мира*, а религия как первая, естественно складывающаяся форма идеологии. Поскольку идеология нормирует взаимодействие индивидов, важнейшей, видимо даже «первичной», собственно *идеологической проблемой*, оказывается обоснование «правильности» устанавливаемых ею норм. Иначе говоря, обоснование того, что данная идеология обеспечивает правильное= *соответствующее природе=справедливое* распределение ресурсов, взаимосотнесение статусов и ролей участников взаимодействия. Очевидно, что, вообще говоря, в принципе, таким, правильным, справедливым взаимосотнесением, в самом общем виде, могут считаться либо социальное равенство, либо социальная иерархия. Это различие, как было показано в первой части работы, и составляет одно из принципиальных оснований расхождения противоборствующих идеологических концепций. В силу того, что социальная норма определяется идеологией, а санкционируется, как отмечалось выше, государством, проблема социального равенства / иерархии оказывается не только идеологической, но и политической проблемой. Заметим здесь также, что именно общая связанность с нормированием человеческой жизнедеятельности (идеология задает содержание, а власть, государство обязывающую, как правило, правовую форму социальной нормы) и обуславливает существенную взаимосвязь идеологии и государственности.

В идеологических учениях представление о справедливости или несправедливости социального равенства или социальной иерархии, в конечном счете, обосновываются обычно ссылкой на «естественный порядок вещей». Это было продемонстрировано в ходе историко-философского экскурса в настоящей работе. Можно добавить, что и

¹ Религия // Новая философская энциклопедия. Т. 3. М. 2001. С. 438.

² Главные идеологии современности. Р-н-Д., 2000. С. 5.

марксизм, например, роль важнейшего доказательства возможности построения справедливого «Коммунистического» общества будущего, отводил, как известно, учению, о «первобытнообщинном коммунизме», – как обществе «естественного» социального равенства людей. Да и в религиозных доктринах, и социальная иерархия (в официальных церковных учениях), и социальное равенство (в учениях различных сект) представлялись в качестве «Божественного установления», которое «заодно» подтверждало и «естественность» соответствующего государственного устройства. Но «естественный порядок» как таковой не фиксируется эмпирически. Его понятие – не есть результат простого обобщения опытных данных, а, напротив, продукт абстрактной концептуализации, причем такого рода, что его конкретное содержание находится в высшей степени зависимости от принятия тех или иных собственно идеологических предпосылок. Невозможность объективного доказательства в рамках аргументации отсылающей в качестве *ultima ratio* к «естественному порядку вещей» (или, что то же, к «Божественному установлению») переводит дискуссии о «социальной справедливости», составляющие существо идеологических противоречий, из сферы познания в сферу морали, замещая, тем самым, аргументы ценностными суждениями, то есть, практически обвинениями, а собственно дискуссию – *борьбой*. В этой связи, представляется целесообразным провести анализ современных научных данных релевантных рассмотрению проблемы социального равенства / социальной иерархии в нашей работе.

Прежде всего, отметим, что согласно общепринятому сегодня в науке системному подходу иерархичность является одним из основных принципов характеризующих строение и функционирование системы как таковой. Причем, чем более сложной является система, тем более он значим для нее. Строго говоря, природа – эта «стихия неравенства», по характеристике Гегеля, не только не «терпит пустоты» и не «знает атомов», но и, во всяком случае, живая природа, не «терпит» и равенства, – а, напротив, устроена иерархически. Начиная с простейших организмов, иерархичность присуща любым живым системам. Один из важнейших выводов современной микробиологии, полученный в результате обобщения огромного массива эмпирических фактов, заключается в том, что «принцип иерархической структуры один из характерных атрибутов живых систем»¹. В подтверждение и развитие этого положения микробиолог В.А. Энгельгардт, приводит ряд свидетельств авторитетных ученых-биологов, говорящих о закономерности иерархического строения живых систем. «С предельной четкостью, – пишет он, – высказывает свой взгляд П. Вейсс, когда он одному из разделов своей статьи дает заглавие «Иерархии: биологическая необходимость» и далее говорит о том, что «принцип иерархического порядка в живой природе отчетливо выступает в

¹ Энгельгардт В.А. О некоторых атрибутах жизни: иерархия, интеграция, узнавание. // Современное естествознание и материалистическая диалектика. М., 1977. С. 335.

качестве явственно выраженного явления вне зависимости от того, какое философское содержание мы придадим этому термину».

Что касается оговорки о «независимости от философского содержания» термина «иерархический порядок», то можно заметить следующее. Философское содержание этого термина, как и всякое, собственно философское содержание, вполне определено. Различными по содержанию могут быть и бывают *идеологические оценки* иерархического порядка. Но науке, как и философии, до них не должно быть дела. Это, – во-первых, а во-вторых, эта оговорка, хотел того П. Вейсс или нет, объективно свидетельствует о проникновении идеологической экспансии (либерального толка) даже в сферу микробиологии. Раскрывая иерархический принцип организации живого Энгельгардт приводит также соответствующие свидетельства известных ученых: Л. фон Берталанфи, С. Патти, Дж. Нидхэма и других. Так, пишет он: «Гробстейн в книге «Стратегия жизни» говорит, что одна из характеристик живого состоит в иерархии структур и функционального контроля. Этот иерархический принцип охватывает все ступени, начиная с атомных и молекулярных явлений и кончая взаимоотношениями в человеческом обществе...»¹. И далее Энгельгардт делает принципиальный вывод о том, что важнейшей особенностью биологических иерархий «является возникновение новых свойств, которые никак не могут быть вызваны или предсказаны на основе экстраполяции свойств тех элементов, из которых рассматриваемая иерархическая система построена... более высоколежащий иерархический уровень оказывает направляющее воздействие на уровень нижележащего порядка, т.е. подчиненный: последний приобретает новые свойства, отсутствовавшие в его изолированном состоянии»². Иными словами, даже на уровне простейших организмов, проявляется закономерное свойство системной организации, заключающееся в том, что всякий элемент системы есть то, что он есть, только в качестве *элемента*, и, соответственно, выпадая из системы, он утрачивает свои важнейшие свойства, более того, как правило, вообще прекращает свое существование. Это обусловлено тем, что свойства, присущие элементу и определяющие его функции и значение, «делегированы» ему «сверху», с более «высоколежащего иерархического уровня». Так устроена жизнь в своих основах, – это непреложный вывод биологической науки.

Если говорить о высших животных, то иерархическое начало, как показывает изучение поведения животных в группе, является фундаментальным для любого естественного сообщества. В животной среде: «все без исключения члены сообщества неравны»³. В этологии этот феномен жесткой иерархической дифференциации особей в группе получил название «порядок клевания». И как установлено этологическими исследованиями: «иерархическая зоосоциальная мотивация оказывается

¹ Там же. С. 336.

² Там же. С. 336 – 337.

³ Плюснин Ю.М. Проблема биосоциальной эволюции. Нсб., 1990. С. 187.

сильнее родительского инстинкта»¹. В этом проявляется глубокая закономерность социального бытия, ибо, если существование особи невозможно вне группы, а группа имеет иерархическую структуру, то существовать в группе, собственно, *жить* и означает для особи занимать определенное место в групповой иерархии. Следовательно, соответствующая зоосоциальная потребность является витальной.

Как указывает П.В. Симонов: "Одной из сильнейших и фундаментальнейших потребностей высших живых существ является потребность занимать определенное место в стайной иерархии"². Эта иерархия, как установлено конкретными исследованиями поведения животных, обладает выраженной устойчивостью и, решающим образом, влияет на характер отправления важнейших жизненных функций у всех членов группы. Практически все эмоциональные проявления животных, даже такие, казалось бы, сугубо инстинктивные, как голод, страх, ярость, половое влечение, обусловлены ранговой структурой их взаимоотношений, зависят от места, занимаемого той или иной особью в стадной иерархии. Иными словами, конкретная форма поведения животного в группе определяется скорее его ранговым *социальным статусом*, чем его наличным, в данный момент, физиологическим состоянием. Многочисленные эксперименты показали, что реакция на один и тот же раздражитель у высокоранговых и низкоранговых особей существенно различается. Необходимость демонстрировать соответствие рангу – «социальная потребность», – может противостоять даже витальным, биологическим потребностям организма³.

Характеризуя иерархическое строение социальных взаимоотношений среди животных и его определяющее влияние на их поведение, П. В. Симонов делает и еще один, имеющий принципиальное значение вывод, о роли иерархической организации, сообщества для его эволюционного развития: «Поддержание сложных иерархических отношений в группе (стаде, стае), – отмечает он, – важный фактор эволюции»⁴. То есть, как видим, иерархия, как таковая, благотворна для сообщества в целом. Без нее восходящее развитие, то есть собственно усложнение внутренней структуры, группы, популяции, вида, а, значит, и индивида, вряд ли возможно. В этом, надо полагать, проявляется общая закономерность функционирования не только животных сообществ, но и, вообще, любой, сложно организованной социальной системы. Заметим, здесь, что «сложноорганизованность», как таковая, предполагает иерархичность, по логике системного подхода (и, вообще, *по логике, в соответствии с понятием*), эти качества находятся в прямо пропорциональной зависимости и, второе, априорно-аналитически, выводимо из первого. И наоборот, – равенство, по своему понятию, противоречит усложнению, организации. Усложнение и организация

¹ Симонов П.В. Лекции о работе головного мозга. М., 2001. С. 44.

² Симонов П.В. Высшая нервная деятельность человека. С. 10.

³ См., в частности: Симонов, П. В. Лекции о работе... С. 40-46. Плюснин, Ю. М. Указ. Соч. С. 184-189.

⁴ Симонов, П. В. Лекции о работе головного мозга. С. 44.

предполагают различие в качестве своего необходимого условия, а равенство сводит различие к тождеству. Как говорит Гегель: «Равенство есть абстрактное рассудочное тождество, которое, прежде всего, имеет в виду рефлектирующее мышление, а тем самым, и духовная посредственность вообще, когда оно встречается с отношением единства к различию»¹.

Изучение поведения животных приводит и к совершенно определенным выводам относительно «онтологического статуса» отдельной особи, – её *элементарности*, «первичности» по отношению к сообществу, популяции в целом. Говоря о социальности животного, известный российский этолог Ю.М. Плюснин, пишет: «Какой бы элемент активности особи мы ни взяли: репродуктивное, кормовое или защитное поведение – все они предполагают соучастие одной, нескольких или многих особей. Пара взаимодействующих индивидов есть простейший элемент сообщества, их взаимодействие элементарный акт. Организованная совокупность таких актов и составляет социальное поведение»². Конкретные факты, полученные в результате большого числа эмпирических научных исследований, таким образом, не дают никаких оснований для представления отдельной особи, в качестве «первозлемента» сообщества. Отдельная, «самостоятельная» особь, в естественном состоянии, как явление природы – есть фикция. Одинокое, *единичное* существование в животном мире может означать только постепенное умирание. Включенность в целое на этом уровне, оказывается столь же необходимым, как и на микробиологическом.

Всякое поведение животных, в действительности, есть не соединение независимых поведенческих актов каждой отдельной особи, а взаимодействие в рамках определенной организационной формы. Такой формой является популяция, а организующим началом необходимо, присущая ей, иерархическая структура. Принципиально важно отметить, что отдельно взятая особь не является «простейшим элементом» популяции, напротив, последняя не возникает в результате соединения особей, а является необходимым условием их существования. Согласно представлениям современной этологии, отмечает Плюснин: «*популяция – это социодемографическая система*, а не множество независимых индивидов случайно спаривающихся друг с другом. Элементарной единицей популяции является семья, репродуктивная группа... Эта же самая репродуктивная группа выступает основой существования сообщества, основой социальной организации»³. Иначе говоря, социальная организация в животном мире является необходимым следствием естественно-природных закономерностей, и обязательным условием воспроизводства данного вида. Вне такой организации, вне определенной репродуктивной группы существование особи невозможно. Членство в

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 107.

² Плюснин Ю.М. Проблемы биосоциальной эволюции. Нсб., 1990. С. 82.

³ Плюснин Ю.М. Там же. С. 107.

группе не вопрос выбора или спорадическое явление, а витальная потребность для особи, последняя «по природе» своей не способна к индивидуальному существованию. Отсюда следует принципиальный вывод, имеющий важнейшее научно-методологическое и *идеологическое* значение: «тезис классической экологии и этологии о выгодности социальной жизни для индивида неявно предполагает, что одновременно с социальными формами существует и одиночная. Сегодня подобное утверждение свидетельствует лишь о незнании фактов (подчеркнуто нами, – С.Г.)»¹. И ещё одно совершенно определённое заключение о том, что конкретные эмпирические исследования поведения животных не оставляют возможности «рассуждать о социальном поведении и о социальной организации в мире животных как о явлении вторичном, исключительно адаптивном. Необходим взгляд на социальные феномены как на самодостаточные, первичные»². Таким образом, *столкновение с фактами, наука* развеивает «туман» понятийных фикций «естественного состояния», которые либеральное сознание, опираясь на собственные фантазии, пыталось противопоставить действительным естественно-природным закономерностям. И сегодня, перефразируя вышеприведенное суждение ученого-этолога, для социальной науки («поведения человека»), можно сказать, что тезис о самодостаточности индивида первичности его «прав и свобод», – «свидетельствует лишь о незнании фактов и, что необходим взгляд на общество и государство, как на первичные феномены». Заметим здесь, что относительно гипотетического «одиночного» существования человека показательно утверждение крупнейшего этолога К. Лоренца. Солидаризируясь с мыслью одного из основателей философской антропологии, он писал: «справедливо постижение А. Гелена, что один человек – это вообще не человек, потому, что человеческая духовность – сверхличное явление»³. В этом утверждении содержится, очевидно, не только глубокая психологическая, но и онтологическая истина.

Резюмируя изучение социального поведения животных, Ю.М. Плюснин выделяет «инварианты социальных отношений». К ним относятся: территориальность, как фиксация места обитания, «вмещающей среды», как предпосылки получения необходимых ресурсов; поддержание определенной формы воспроизводства; «третий инвариант – это отношения, направленные на *поддержание порядка*, как выражение потребности сохранения статуса каждого индивида»; и четвертый, – «поддержания социального единства», то есть необходимость вступать в чисто эмоциональные, функционально не обусловленные отношения, – «альянсы»⁴. Территориальность это не только контроль над пространством и его организация, приспособление под собственные нужды, но и форма взаимодействия индивида с прочими членами своего сообщества.

¹ Там же. С. 122.

² Там же. С. 108.

³ Лоренц К. Обратная сторона зеркала. М., 1998. С. 426.

⁴ См.: Плюснин Ю.М. Проблемы биосоциальной эволюции. С. 154 – 155.

Поддержание порядка по Плюснину означает сохранение «асимметричной структуры сообщества», иначе говоря, внутригрупповой иерархии, которая необходима по причине «асимметричности» поведения индивидов. Последняя предопределена тем, что «индивиды разнокачественны по своим половым и возрастным характеристикам, а также по морфофизиологическим особенностям, которые определяют поведенческую индивидуальность. В силу этой разнокачественности асимметрично и поведение индивидов»¹. Четвертый «инвариант» означает, что потребность в сугубо эмоциональном неутилитарном общении является витальной для любого социального существа и, соответственно, всякое сообщество должно располагать механизмами и формами ее реализации.

Эти «инварианты», как представляется, действительно являются инвариантами, то есть, обязательны в независимости от уровня организации живых сообществ и входящих в них особей. Ведь и человеческим обществам (во всяком случае, естественным, самодостаточным) необходимо присущи, территориальность; определенная форма семьи и производственных отношений; власть, как средство поддержания порядка; и, конечно, что для людей еще более значимо, различные «альянсы», начиная с культовых, религиозных общностей, и, заканчивая, политическими партиями и «клубами по интересам».

Если говорить о неравенстве в человеческих сообществах, то принципиально важно отметить, что естественно природные половозрастные различия индивидов в рамках социальной системы в целом и, в особенности, в общественном разделении труда изначально предстают как половозрастная иерархия. Последняя есть именно *необходимое следствие естественных закономерностей*, что особенно очевидно относительно возраста. Юноша и взрослый не просто «различаются», но последний именно *старше*² то есть стоит в начале, в голове, возглавляет род-ряд поколений, он руководит, (*руками водит* ребенка – младшего) направляет деятельность младшего, *следующего за ним*. У людей старший, не просто сильнее младшего как у животных. Он также больше *знает*, владеет специальными, в том числе *сакральными знаниями*, которые считаются жизненно важными в первичных сообществах. Естественной «функцией» старшего является забота о младшем, собственно, обеспечение безопасности и необходимых условий его существования в целом. Это обеспечение требует контроля над условиями существования и поведением, деятельностью младшего со стороны старшего. Относительно половых различий столь же очевидно, что, по меньшей мере, на начальных стадиях развития общества обеспечить безопасность женщины мог только взрослый мужчина, из чего следует не просто «иное», но именно зависимое, подчиненное положение

¹ Там же. С. 175.

² См. далее этимологию слова «старший».

«слабого» пола. Иными словами, в человеческих сообществах внутригрупповая иерархия должна быть скорее даже более необходима и выражена чем в животной среде. Вообще говоря, это очевидно и априори, хотя бы потому, что *социальное по определению сложнее биологического*, но с безусловной достоверностью установлено и эмпирическими исследованиями политантропологов.¹

Таким образом, можно сделать вывод, что постулат «естественного равенства людей по природе», играющий роль одного из «краеугольных камней» для либеральной и социалистической идеологий, не находит подтверждения в действительности. Факты, характеризующие социальную организацию даже самых примитивных сообществ, вслед за Гегелем, говорят, что «по природе» люди бывают только неравны. Единственное, что можно противопоставить этим фактам, – это провозглашение «равенства» в качестве ценности, желательного, «правильного» состояния общества. Но такое «провозглашение» должно прямо заявить о том, что к науке или, тем более, к *Природе*, оно не имеет отношения, и по существу своему, является именно идеологическим (и политическим!) решением, субъективным ценностным выбором, а не результатом объективного исследования фактов. То, что потенциал аргументации «эгалитаристской» концепции общества ограничен эмоционально-ценностной сферой, практически выводит ее за рамки объективного познания в область идеологии. Однако, в реальной практике социально-политических исследований подобные «прямые заявления» встречаются не часто. Случаи же когда не «афишируемые» или неосознаваемые идеологические пристрастия влияют на интерпретацию результатов эмпирических исследований, напротив, нередки.

На идеологическое основание попыток некоторых антропологов обнаружить «эгалитаризм» в примитивных обществах указывает, в частности, российская исследовательница О. Артемова. Она пишет, что термины «эгалитаризм», «эгалитарные отношения» вошли в антропологию благодаря работам американских неозволюционистов, которые использовали их условно и со специальными оговорками: «В контексте неозволюционистских теоретических построений содержание понятий «эгалитарные отношения», «эгалитарные общества» сводилось, главным образом, к отсутствию на первом этапе эволюции социальных отношений, сколько-нибудь выраженного имущественного неравенства, институционализированной власти, права, а другими словами, к отсутствию иных групповых статусных различий, чем половозрастные... Но, получив широкую популярность и оторвавшись от породившей их концептуальной основы, термины эти стали нередко восприниматься и употребляться в прямом значении слов «эгалитаризм», «эгалитарность», ... ассоциирующиеся с идеалами и лозунгами французского революционного движения, они невольно вызывают в воображении картины, подлинной

¹ См., в частности: Ранние формы политической организации. М., 1995.

социальной гармонии и равенства...»¹. То есть, как можно видеть, «идеалы и лозунги французского революционного движения», со времени Руссо «проникли» не только в *политические программы*, но и в отдельные *социально-политические исследования*, сделав их *несвободными от оценок*.

Приходится заметить, однако, что сколь бы широка ни была *популярность* «лозунгов и идеалов революции», и какие бы картины ни рисовало *воображение*, логика и факты свидетельствуют об обязательности иерархического устройства человеческого общества. Как пишет один из крупнейших современных социологов Э. Гидденс, обобщая эмпирические данные политантропологических исследований: «неравенство существует в человеческих обществах любых типов. Даже в самых примитивных культурах, где имущественные различия между людьми почти отсутствуют, существует неравенство между индивидами, мужчинами и женщинами, молодыми и стариками»². Стоит сказать здесь, наверное, и о том, что субъективная привлекательность «картин подлинной социальной гармонии и равенства», якобы свойственных «естественному состоянию», остаётся безобидной только до тех пор, пока не становится «руководством к действию». Она не может, конечно, отменить того объективного логико-теоретического вывода, и *исторического факта*, что общества стремившиеся к достижению «подлинного социального равенства», в действительности «строили» тоталитаризм, которым закономерно оборачивалось насилие над *естественной природой* (которую, как известно, «не обманешь») человека и общества. Как верно пишет на этот счёт один из авторитетных российских политантропологов Н.Н. Крадин: «Неравенство всегда существовало в истории человеческого общества. В настоящее время закрывать на это глаза и, руководствуясь кабинетными иллюзиями прошлого века, пытаться создать общество без неравенства – это не только абсурдная, но и чрезвычайно опасная идея»³.

Закономерность, естественность иерархического устройства-упорядочения социального бытия подтверждается и изучением особенностей человеческого восприятия действительности. Когда Гегель говорил, что государство, в конечном счёте, основано на «чувстве необходимости порядка, которым обладают все», это были не *просто слова*. Современные исследователи говорят даже о «чувстве иерархичности» у человека, считая, что «истоки этого чувства лежат в характере эмоциональных взаимоотношений старших и младших»⁴. И действительно «чувство порядка», вообще говоря, следующее из социальности и разумности человека действительно глубоко укоренено в его природе, что проявляется, в частности, в таких феноменах человеческого сознания как, чувства ритма, предела-меры, чувство формы. Как пишет об этом Т.В. Топорова: «исследования по психологии

¹ Там же. С. 40 – 41.

² Гидденс Э. Социология. М., 1999. С. 196.

³ Крадин Н.Н. Политическая антропология. М., 2001. С. 38.

⁴ Бочаров В.В. Власть. Традиции. Управление. М., 1992. С. 77.

восприятия дают практическое подтверждение правомерности термина «ощущение формы», выявляя связь формы с чувственно-эмоциональным миром человека»¹.

Важнейшее значение для человека имеет также представление о черте как пространственной границе, пределе. «Черта, - говорит Топорова, - это глубинный символ человеческого сознания, что ярко представлено во фразеологической системе языка», - и далее, - «черта выступает иконическим репрезентатором понятий «предел», «разграничение»². Иначе говоря, потребность в определении-разграничении, в упорядочении коренится в глубинах человеческого сознания. Очевидно, что эта потребность должна иметь адекватные средства и формы реализации и в социальном бытии. Уже «геометрическая интуиция» человека делает возможным и необходимым упорядочение не только пространственных, но и социальных явлений. «Геометрические образы, - отмечает Топорова, - встроены не только в сами представления человека об объектах мира, но в систему аксиологических критериев, систему оценочных пропозиций сознания. Концептуально-языковая разработка признака «форма» связана с представлением основополагающих смыслов человеческого бытия и их аксиологической и нравственной оценкой»³.

Принципиально важно отметить также, что современными исследованиями по психологии восприятия, в качестве непреложного факта, установлена экзистенциальная необходимость для человека, ценностно-нормативного упорядочения действительности. Вообще говоря, этот факт является закономерным следствием иерархического устройства общества и обусловлен социальной природой человека, но, вместе с тем, он отражает и витальную потребность присущую индивиду *самоу по себе*. Так, один из крупнейших психологов 20 века, А. Маслоу, говорит, что у человека есть «потребность в системе ценностей», которая составляет «часть его животной природы»⁴. Много писал об экзистенциальной необходимости ценностной мотивации человеческого поведения один из самых глубоких его исследователей К. Лоренц. Его вывод таков: «ценностное суждение, основанное на восприятии, является априорным в собственном кантовом смысле, т.е. логически необходимым для каждого сознательного мыслящего существа»⁵. Иными словами, специфичность человеческого существования заключается также и в том, что человек как таковой воспринимает действительность с точки зрения ценностей. И ценности эти, что нельзя упускать из виду, не могут быть сугубо субъективными, ибо в таком случае оказалось бы невозможной упорядоченная социальная организация, а значит и социальное взаимодействие как таковое.

¹ Топорова Т. В. Концепт «форма» в семантическом пространстве языка. Воронеж, 1999. С. 26 – 27.

² Там же. С. 86, 96.

³ Там же. С. 158.

⁴ См.: Маслоу А. Мотивация и личность. СПб., 1999. С. 160.

⁵ Лоренц К. Обратная сторона зеркала. М., 1998. С. 397, 460.

В общем, исходя из вышеприведенных научных данных, можно утверждать, что то, что человек разумное социальное существо, означает также и то, что у него есть витальная потребность в ценностно-нормативном упорядочении действительности, собственного поведения в том числе. Необходимым средством удовлетворения этой потребности и является идеология как форма представления *картины мира* и способ полагания ценностей-норм регулирующих-упорядочивающих социальное взаимодействие. Так как ценностно-нормативное упорядочение взаимодействия является практически необходимым условием удовлетворения всех остальных потребностей индивида, оно превращает поведение в деятельность и порождает социальную организацию как свою объективную форму. Идеология, таким образом, оказывается необходимым элементом социальной организации (общества) как таковой. Ещё одним таким элементом является, очевидно, власть. Теперь, в соответствии с логикой нашего исследования и существом дела, можно и следует перейти к конкретному рассмотрению взаимосвязи идеологии и власти.

§2. Власть как способ социальной организации

Понятие власти как практически любое понятие, обозначающее фундаментальный социальный феномен, в современной науке и философии определяется очень по-разному. Это «многообразие» определений, само по себе говорит не просто об отсутствии даже самого общего концептуального единства в понимании феномена власти, общепринятого подхода к трактовке её происхождения и сущности, но свидетельствует также о «теоретической ненадёжности» результатов её изучения. Как отмечается в специально посвященном власти издании, для современного состояния ее исследований характерно, что: «В политической науке и политической философии не существует единого теоретико-методологического подхода к анализу феномена власти», – более того, – «исследователи, занимающиеся проблемой власти, вынуждены признавать зыбкость, теоретическую ненадежность результатов исследований власти, а также «смутность» самого этого понятия»¹. Эти «зыбкость» и «смутность» понятия власти в современной науке обусловлены, как представляется, главным образом, двумя факторами. Объективным, который заключается в гносеологической сложности изучения, и соответствующей понятийной «нелокализуемости» феномена власти, что в свою очередь, является следствием и проявлением его онтологической «нелокализуемости»-неограничиваемости, и, вместе с тем, «диффузности-растворенности» власти вообще в социальной реальности. И субъективным, причина которого в том, что понятие власти входит в качестве обязательного элемента в концептуальное «ядро» идеологии как таковой. Поэтому любое исследование феномена власти и

¹ Технология власти. М., 1995. С. 5.

определение её понятия не может не находиться в поле сильнейшего идеологического «притяжения».

Соответственно, различные концепции власти, как правило, строятся в рамках различных идеологий, и, в своих принципиальных основаниях, принадлежат к различным системам ценностей и «картинам мира». Это, прежде всего, касается специально-научных, социологических и политологических концепций власти, которые по определению чреватые односторонностью и обречены на более или менее «зауженные» трактовки её сущности. *Социологически-политологическое, оно же, рационалистически-материалистическое и научное* изучение власти, после Руссо, со времени возникновения социологии, всё больше вытесняет её (власти) философский анализ, и в процессе и результате этого вытеснения, всё в большей степени, становится частью либерально-социалистического идеологического дискурса. Власть в таком случае оказывается «изобретением» индивида, «средством принуждения», а то и прямо, поддержания «классового господства» и «эксплуатации».

В принципе всё многообразие концепций власти представленных на сегодняшний день в социальной науке можно свести к двум основным противоборствующим подходам, – «конфликтному» и «консенсуально-интегративному».¹ «Конфликтное» понимание власти, подчёркивающее её искусственность и принудительный характер, в своих философских предпосылках, как было показано ранее, опирается на номиналистическое понимание социальной реальности. Этот построенный на софистических принципах «архетип» происхождения и сущности власти впервые пытался теоретически обосновать Т. Гоббс, разработавший своё учение о государстве именно на основании «конфликтной» парадигмы. «Консенсуально-интегративный» подход исходит, из противоположных софистическому номинализму предпосылок и принципов. Философски этот «архетип» происхождения государства и власти был реконструирован в «Государстве» Платона, и в строгой логической форме обоснован в «Философии права» Гегеля. Таким образом, можно констатировать, что разрабатываемые в рамках «конфликтной» и «консенсуальной» парадигм концепции происхождения и сущности власти, восходят, соответственно, к софистической и платонической традициям осмысления социально-политического устройства общества. Другими словами, современная социальная наука, в своих попытках постижения власти, воспроизводит противостояние двух различных, логически возможных подходов к пониманию оснований социально-политического устройства. И, тем самым, сама оказывается также и полем для идеологического противоборства.

Надо сказать, что на сегодняшний день в этом противоборстве, во всяком случае, в рамках социологии и политологии, преобладает (по меньшей мере, количественно, числом разделяющих его авторов) «конфликтный» подход. Его концептуальной основой является понимание

¹ См.: Технология власти. С. 6 – 7. Крадин Н.И. Политическая антропология. М., 2001. С. 139.

власти, разработанное одним из классиков социологии М. Вебером. Социологическая теория последнего, как известно, построена на принципиальной основе номинализма и «методологического индивидуализма». Её философские предпосылки, по словам известного российского специалиста Ю. Н. Давыдова характеризуют немецкого учёного как «мыслителя, близкого по своим мировоззренческим установкам традиции Гоббса, Макиавелли, Ницше»¹. И действительно, мировоззренческое идеологическое измерение «методологического индивидуализма» достаточно очевидно. Неслучайно, наверное, Вебер, в своём понимании происхождения и сущности государства, как отмечалось выше, солидаризировался с Троцким. Для обоих и государство, и власть имели «конфликтогенную» природу, и были продуктами человеческого воления. Для социалиста Троцкого, группового (классового), для либерала Вебера, коренящегося в индивидуальной воле. Показательно, что в *советском* «Философском энциклопедическом словаре» 1983 года издания, определение власти: «Власть, в общем смысле способность и возможность осуществить свою волю», по сути, воспроизводит её веберовское понимание, разве что, более «мягкими» словами, без «навязывания» и т. п. И в «Новой философской энциклопедии» 2001 года издания, *определение власти осталось в сущности тем же, хотя, вроде бы, «власть сменилась»*. Здесь, правда уже в *либеральном духе*, насчитывается несколько «наиболее известных» «моделей» власти, но в качестве основополагающего определения её понятия, тем не менее, приводится, (причём просто, без затей, ненужных, по-видимому, с точки зрения автора и редакторов этого фундаментального издания пояснений), цитата Вебера: «Власть состоит в способности индивида А добиться от индивида Б такого поведения или такого воздержания от действий, которые Б в противном случае не принял бы и которое соответствует воле А»². Иными словами, если немного сократить «научность» останется всё то же понимание власти как «способности индивида А *навязать свою волю* индивиду Б». Но именно этому и учили в своё время софисты и киники.

Вообще говоря, такое определение власти тоже, наверное, «имеет право быть», возможно, для социологического или какого-либо иного, специального описания конкретных ситуаций, но уж никак не в «общем смысле». Прежде всего, стоит обратить внимание на то, что Вебер не ставит вопрос о том, на чем основана возможность индивида проводить «собственную волю». Ясно, однако, что возможность понять сущность чего-то «вне зависимости от того, на чем» это что-то основано, весьма сомнительна. При построении общего, философского определения возможность безразличия к основанию определяемого феномена лишь кажущаяся. В таком случае, эпистемологически корректным могло бы быть утверждение о том, что сущность власти остается неизменной вне

¹ Там же. С. 115.

² Новая философская энциклопедия. Т.1., М., 2001., с. 418.

зависимости от того, на чем основан конкретный вид власти, будь то традиция, сила, знание, собственность или что-то еще. Фактически общее определение власти как «навязывания воли», «способности к принуждению», входит в противоречие с реальностью, будучи не применимым ко многим конкретным решениям различных органов власти. На этот счет нетрудно привести любое количество эмпирических примеров. Скажем, государственная власть принимает решение увеличить штраф за вождение автомобиля в нетрезвом состоянии. Спрашивается, чья воля и кому «навязывается» посредством данного решения власти? Пешеходов – водителям, или «борцов за трезвость», производителям алкоголя? Или, скажем, правительство переносит выходной день с 4 января на 2-ое. Это ведь решение власти обязательное для исполнения. Чья воля «навязывается» в данном случае, кого и к чему «принуждают»? Как следует *понимать* это решение? •

Думается, очевидно, что в этих, как и во многих других подобных случаях, решения власти вызваны объективными причинами и, по существу представляют собой не что иное, как в той или иной степени необходимые *организационные меры*, направленные на *упорядочение* взаимодействия индивидов. Эти меры, по сути своей, не могут быть поняты как средство навязывания/присвоения чьей-то воли. Заметим также, что по *идее*, любому *представителю* власти, от полицейского и мелкого чиновника до главы государства, вменяется в *обязанность* при исполнении своих властных *полномочий* «забыть о своих личных интересах». Это безусловная моральная и *правовая норма*. Ее нарушение часто расценивается как преступление и, во всяком случае, показывает, что носитель власти, как принято говорить, «недостойн» её. Реальная практика осуществления власти в обществе не даёт, таким образом, объективных «наблюдаемых» оснований для понимания её существа как личного «достоинства», присущей индивиду способности. Напротив, общественным сознанием власть воспринимается как нечто безличное, то, чему индивид, – не столько её субъект, сколько носитель, – должен «служить».

Да и в принципе, поскольку власть не есть порождение индивида, устанавливаемый ею порядок не может быть произвольным. Он не может не соответствовать витальным потребностям индивидов и объективным условиям существования группы, и необходимо включает некоторые определенные нормы. И в действительности, исходно порядок взаимодействия в группе, очевидно, естественно складывается, *конституируется*, как *следствие естественного хода вещей*, необходимости определенных форм и норм социального взаимодействия. Даже дележ добычи, в самом примитивном обществе, одна из важнейших «экономических функций» власти, по необходимости упорядочен и отражает ранговую структуру любой устойчивой группы. То же и с производственной деятельностью, организация которой особенно, в «первобытном» обществе не может не опираться на половозрастную структуру, собственно половозрастную иерархию. Определённый порядок

взаимодействия индивидов, таким образом, это не только социальный, но также и естественно-природный феномен и необходимость. Его построение и формы принципиально определяются объективными условиями существования группы, и, вообще говоря, практически не зависят от произвола её членов, не исключая и «вышестоящих».

Это обстоятельство, заметим, с безусловной достоверностью установлено многочисленными эмпирическими исследованиями политантропологов¹. Ниже мы приведём некоторые фактические свидетельства на этот счёт. Но надо сказать, что необходимость объективного характера норм внутригруппового взаимодействия, невозможность их произвольного установления, очевидна и априори. Очевидно, например, что невозможно установить такой порядок, когда те, кто подчиняются, наказывались бы, а те, кто не подчиняются, поощрялись. Это означает собственно, что власть связывает себя обязанностью поощрять следование определенным ценностям. Имеются и гносеологические основания-ограничения власти. Обладающий властью, принимающий решения, не может действовать произвольно, субъективно, он именно должен принимать верные, желательные самые верные, единственные решения. Если принимаемые решения не вытекают из объективного положения дел, а основываются лишь на субъективном волеении, то обладатель власти потеряет её. Это неизбежно и для главы семьи, и для главы государства, не говоря уже о руководителе предприятия или военачальнике.

Всё это, как представляется, достаточно очевидные соображения, вообще говоря, вытекающие из здравого смысла и реального жизненного опыта. Здравому смыслу, однако, как известно, далеко не всегда «везёт» в столкновении с идеологическими пристрастиями. Вряд ли поэтому можно рассчитывать на скорый и «безоговорочный» отказ *политической науки* от «увязывания» происхождения и сущности власти с индивидом, его произволом, с «господством», «принуждением» и. т.п. Как бы там ни было, ясно должно быть, что для возможно более полной «деидеологизации» изучения феномена власти, необходимо вернуть его в поле философского исследования. Важно не упускать из виду и то, что действительно общая теория власти может быть построена только на базе философских предпосылок и философскими средствами. Можно вслед за Гегелем сказать, что, мысля идею власти, надо иметь в виду не её особенные виды, а её как таковую. Общее понятие власти, поэтому не может быть получено посредством частно-научного, специального анализа, политологического, социологического или какого-либо подобного.

Философское осмысление сущности власти должно, очевидно исходить из определения её места и роли в жизнедеятельности индивида и

¹ См., в частности: Ранние формы политической организации: от первобытности к государственности. М.: Изд. фирма «Вост. лит». РАН, 1995. Ранние формы социальной организации. - СПб.: МАЭ РАН, 2000.

социальной реальности вообще. Поэтому неслучайно, что начиная с Платона и Аристотеля, и вплоть до де Местра и Гегеля, для собственно философской традиции постижения власти характерно понимание ее как бытийно-нравственного явления и понятия. Тот же подход свойствен и отечественной мысли в ее развитии от Владимира Мономаха до славянофилов и И.А. Ильина. Принципиально он соответствует христианской (и шире, религиозной) трактовке сущности власти (всякая власть от Бога), как начала логоса, противостоящего хаосу, фактора упорядочивающего социальное бытие. Надо сказать, впрочем, что сегодня и в рамках социальной науки разрабатывается понимание власти как закономерного явления, укоренённого в самих основах общественной жизни. То, что власть не порождение индивида, вообще не искусственное, произвольное установление, возникающее на «определенном этапе общественного развития», а объективно необходимое для существования общества явление, утверждают крупнейшие представители современной социальной теории. Так, согласно авторитетному теоретику Н. Луману: «Власть представляет собой жизненно-мировую универсалию существования общества»¹. По словам Гидденса: «Власть – всепроникающее явление социальной жизни. Во всех социальных группах одни индивиды обладают большей властью и влиянием, чем другие»².

Для понимания власти в качестве основополагающего феномена социального бытия, исходным является тот факт, что существование индивида есть деятельность, непосредственно или опосредованно выступающая в форме коллективного взаимодействия. Последнее и по своему понятию, и практически предполагает согласование, регулирование действий своих участников. Регулирование, в свою очередь, предполагает нормативность (норма же, по своему понятию, отсылает к ценности и сама есть ценность) и может осуществляться только в рамках, и на основании определенного социального порядка как некоего целого. Если регулирование является необходимой функцией власти, то, следовательно, она также имеет своим основанием определённый социальный порядок. Так как последний является также и необходимым основанием социального взаимодействия как такового и, тем самым, существования общества как формы жизнедеятельности индивида, можно утверждать, что власть и общество имеют *одно* основание. Исходя из этого, можно предположить, что власть и общество связаны между собой необходимой связью. Это тем более оправданно, что их общее основание, – социальный порядок, – является витальной потребностью индивида, а значит и власть, и общество порождены одной и той же человеческой потребностью.

Другими словами, наличие власти как средства регулирования взаимодействия индивидов на основании определенного ценностно-нормативного порядка, является жизненно необходимым для индивида и свойственно обществу как таковому. Как говорит Э. Гидденс: «Власть –

¹ Луман Н. Власть. М., 2001. С. 139.

² Гидденс Э. Социология. М., 1999. С. 195.

средство, обеспечивающее выполнение тех или иных действий, наличие которого подразумевается спецификой человеческой деятельности»¹. Действительно, если общество представляет собой систему взаимодействий, а взаимодействие требует регулирования, то есть предполагает, различение, устойчивую и разнообразную дифференциацию состояний и функций (статусов и ролей) своих участников, то оно (общество) не может существовать, не обладая средством обеспечения такой дифференциации. Обеспечить системный характер социальной дифференциации общества в целом может только наличие в нем системы власти. Таким образом, включенность индивида в определенную систему взаимодействия, необходимо означает его включенность в определенный социальный порядок и определенную систему властных отношений. Можно сказать, что социальность и подвластность в сущности своей совпадают. Это совпадение отражено в языке, в котором *асоциальный* и *неуправляемый субъект*, - синонимы.

Поскольку взаимодействие есть способ существования индивида, а значит, и способ приспособления его к среде обитания, установление властных отношений между индивидами, являющееся необходимым средством организации взаимодействия, представляет собой также и необходимое, собственно человеческое; средство приспособления к этой среде. Человек, как разумное существо, обладает способностью планировать свои действия и широким диапазоном приспособляемости. Реализация этих качеств невозможна при отсутствии общеобязательного порядка взаимодействия и требует подчинения индивидов этому порядку как своего необходимого условия. Так как такое подчинение осуществляется властью, только наличие ее в обществе позволяет индивиду использовать даваемые разумом широкие возможности приспособления к среде обитания и рассчитывать на достижения планируемых им результатов деятельности. Поэтому для человека подчинение (власти) есть необходимое условие приспособления (к среде обитания).

Э. Гидденс в «Устроении общества» так выразил эту мысль: «власть не есть просто ограничение или принуждение, она представляет собой источник способностей индивидов добиваться запланированных результатов»¹. В этом отношении, власть, в самом общем смысле, может быть определена как внешнее (внутреннее – разум), необходимо присущее обществу, средство организации жизнедеятельности индивида. Другими словами, власть (в качестве своего рода «разума общества») является объективно необходимым средством обеспечения соответствия между внутренней и внешней формами организации жизнедеятельности индивида. Если у животных такое соответствие достигается, прежде всего, посредством «власти» инстинктов и предполагает ограниченную вариативность поведения, то для человеческого общества становится

¹ Гидденс Э. Устроение общества. М., 2003. С. 387.

¹ Гидденс Э. Устроение общества. С. 251.

необходимым наличие власти как *дополнительного*, надрефлекторного регулятора поведения – деятельности индивидов. Можно сказать, что разум, умеряющий инстинкты и являющийся внутренним регулятором человеческой деятельности, требует власти как своего внешнего социального эквивалента. Власть есть *свое иное* для человеческого разума, так же как общество в целом, – *свое иное* для индивида.

Поскольку власть представляет собой «жизненно-мировую универсалию» и «всепроникающий» социальный феномен, её конкретное содержательное определение предполагающее отграничение ее от других феноменов социального бытия, является крайне сложной, едва ли имеющей «окончательное» решение задачей. Во всяком случае, целесообразно, как представляется, исходить из того, что власть в сущности своей есть нечто связанное и с социальной действительностью в целом, и с взаимодействием индивидов, а значит и непосредственно с процессом их жизнедеятельности, и с миром ценностей. Можно сказать поэтому, что её функциональная необходимость для общества обусловлена тем, что она, устанавливает определенные нормы взаимодействия и побуждает соблюдать их, то есть признавать эти нормы в качестве ценностей. Другими словами, власть (в чём и заключается её нравственная, духовная ценность, то, почему она «от Бога») побуждает индивида воплощать в своей деятельности ценности и придает им, тем самым, действительность, обеспечивая взаимосвязь социальной действительности и ценностей. Исходя из этого, можно предложить в качестве предварительного, следующее определение власти в «общем смысле», – власть (её функция), в сущности своей есть способ (средство) установления нормативного порядка взаимодействия в группе, основанного на принятии (группой), общих ценностей.

Заметим, что предложенное определение строится с помощью общих понятий: порядок, норма, ценность. Они не принадлежат какой-либо конкретной науке, но широко употребляются в науке вообще и в философии, обладая в то же время достаточно определенным содержанием. Важно также, что это не произвольно сконструированные или употребляемые в специальном смысле понятия. В сравнении с понятиями «порядок», «норма», «ценность», становится более явной метафоричность, образный характер понятия «воля». Оно, как известно, было центральным в учениях таких представителей *философского иррационализма* как А. Шопенгауэр и Ф. Ницше. Неслучайно о *воле*, что также хорошо известно (и весьма характерно), любят поговорить писатели поэты, в общем, художники всех «мастей», и, – идеологи. Именно эти последние создали, вслед за Руссо, такие «произведения» как «воля»: «нации», «господствующего класса», «всего прогрессивного человечества». Отметим ещё, что *воля*, собственно, есть частный случай *силы*, именно духовная сила. Но «духовная сила» есть нечто трудноопределимое, ее нельзя зафиксировать и измерить, а значит нельзя и изучать научно. Это тем более невозможно по отношению к «силе власти»

или «властной воле». Порядок же есть нечто определенное. Его можно зафиксировать и осмыслить, представить понятийно и математически. Он всегда доступен внешнему наблюдению и измерению.

О воле, также можно сказать, что, в действительности, *экзистенциально*, её *слабость* (ср. *безвольный человек*) заключается, прежде всего, именно в неспособности к упорядоченным действиям, к следованию определенным нормам и к принятию определенных ценностей. Напротив, *сильная воля* проявляется для внешнего наблюдения именно как «жесткая» упорядоченность жизнедеятельности, неуклонная последовательность в достижении определенных целей-ценностей. В этом же, в полноте и последовательности установления определенного нормативного порядка в обществе, а не в частом применении силы, заключается, в действительности, и сила власти. Для иллюстрации: «сила власти» в США опирается не столько на репрессивный «аппарат», сколько на общественный консенсус по базовым ценностям, которые разделяются и жителем Гарлема и Президентом, и выстроенной на этой основе очень разветвленной системой правовых норм регламентирующих весьма широкий круг вопросов. С другой стороны, в России, например, отсутствие в последние годы такого консенсуса влечет за собой повышенную «подвижность» правовых норм, и как следствие, неспособность власти установить стабильный нормативный порядок, в чем и состоит ее *слабость*. И никакой рост «аппарата» и/или «силовых структур», никакие *волевые усилия* отдельных личностей или «классов», принципиально здесь ничего изменить не смогут. В завершение рассмотрения «воли» как возможного «фундамента» власти, стоит напомнить, наверное, также, что то, что власть, в сущности своей, не может быть понята как порождение воли, результат индивидуальных свойств и устремлений, следует и из логики системного подхода, согласно которому свойства целого (более сложной системы) не могут быть выведены из свойств (и не существуют как свойство) элемента (менее сложной системы)¹.

Если концепции, исходящие из общего понимания власти как свойства, способности индивида несостоятельны, то можно сделать вывод, что происхождение и сущность власти могут быть поняты только на основе представления ее в качестве необходимого, характерного свойства социальной организации в целом. Соответственно, действительно объективное научное рассмотрение феномена власти, следует начинать с анализа результатов эмпирического изучения первичных, естественных форм организации социальной жизни людей. Первой формой социальной организации человеческого общества, как известно, была родовая организация, имеющая своим основанием культ (сакрализованный авторитет) предков. Поскольку власть возможна только в рамках

¹ Здесь следует, по-видимому, акцентировать, что М. Вебер, разрабатывая принципы своего «методологического индивидуализма», не мог знать о разработанных позднее принципах системного подхода.

определенной социальной организации и является ее свойством, можно предположить, что она (власть) «вырастает» из того же основания. Другими словами, фундаментом, началом власти (как и культуры) является культ предков, сакрализованный авторитет старших. Это принципиальное положение, опирается, как будет показано ниже и на общую логику организации социального взаимодействия, и на полученный в ходе конкретных научных исследований «массив» эмпирических фактов.

Логика говорит о том, что уже в силу того, что власть существует в любом обществе, она должна иметь естественно-необходимое, объективное основание. Объективно необходимым для существования любой группы (системы) является поддержание ее целостности и структурированности. А естественной, изначальной формой такого поддержания в примитивном сообществе является, как было показано, половозрастная иерархия. Что, опять же, совершенно закономерно, поскольку старший обладает большим опытом и, также способностью физического принуждения по отношению к младшему. Более того, младший на начальном этапе своей жизни находится в полной зависимости от воли старшего. Но власть старшего над младшим не сотворена старшим, а есть объективно необходимое следствие естественного хода вещей и обязательное условие выживания группы и, вообще, вида. Соответственно, поддержание власти старших оказывается жизненно-важным для существования примитивного сообщества. Заметим, «в скобках», что в действительности, а не в теории, то, что старший обладает властью над младшим *означает*, прежде всего, то, что он *должен исполнять обязанности старшего* по отношению к младшему *даже вопреки своей воле*. Эти обязанности, в целом, предопределены естественным образом, а возможность их исполнения старшим основана, в частности, на его способности провести свою волю в отношении младшего даже вопреки сопротивлению последнего. Поскольку поведение человека регулируется как естественно-биологическими, так и надбиологическими, сверхприродными факторами, поддержание власти старших должно помимо естественно-природного опираться и на сверхприродное основание. Очевидно, что в примитивном сообществе такое основание могло быть обеспечено только посредством сакрализации естественно-природного в своей основе авторитета старших, то есть посредством установления культа предков.

Если говорить об эмпирическом изучении взаимосвязи культа предков и властной организации примитивных обществ, то в этом отношении весьма показательны результаты, полученные В.В. Бочаровым, посвятившим специальную работу исследованию происхождения и сущности власти на материале конкретных политантропологических исследований. Он утверждает, что «отношения между старшими и младшими в обществах первичной формации представляли собой своего рода первоэлементы социальной власти, возникшие на основе критерия выживания системы. Именно внутри этих отношений впервые сложился

такой механизм социально-психологического принуждения как ритуал, именно эти отношения отражали самые ранние идеологические представления наиболее характерным из которых был культ предков»¹. По Бочарову, культ предков в той или иной степени проявляющийся у всех первобытных народов «это тип идеологических представлений, сформировавшийся в рамках магического мировоззрения... путем закрепления за старшими господствующего положения в обществе»². Ученый подчеркивает, что «сведение понятия власти или политической власти к возможности физического принуждения... представляет собой вольную или невольную вульгаризацию этого явления»³. Он считает, что власть в сущности своей связана со становлением социальных норм поведения «именно процесс возникновения социальных норм поведения можно считать и становлением властных отношений, так как следование норме есть в то же время подчинение», – поэтому, – «проблема происхождения власти упирается в проблему возникновения первых социальных норм поведения»⁴.

Социальные нормы поведения изначально фиксируются, главным образом в ритуалах, которые, регулируя социальное взаимодействие, играют роль *средств управления* поведением индивидов. Ритуал это, по-видимому, первый социальный институт, первоформа, «зародыш», из которого развились если не все, то очень многие социальные институты. А.К. Байбури, в работе специально посвященной значению ритуала в традиционной культуре, пишет: «Ритуальная реальность с точки зрения архаического сознания – отнюдь не условность, но подлинная, единственно истинная реальность», и «для первобытного человека утилитарная прагматика лишь необходимое условие для осуществления высших сакральных целей»⁵. Говоря о ритуалах, принципиально важно отметить, не только то, что ритуал – это первый социальный институт, исполняющий управленческие функции, но и то, что в человеческом обществе, в отличие от животного мира, все ритуалы изначально имели сакральное (наряду с естественно-природным) основанием. Культ предков, выразившийся в определенной системе ритуалов и был первой естественно-необходимой формой их систематизации (сведения в некое взаимосвязанное единство) и сакрализации. Таким образом, именно и только культ предков мог служить системным основанием для властной организации архаического общества.

Эта роль культа предков зафиксирована политантропологами в ходе эмпирических исследований. «При исключительно вербальном способе передачи социальной информации в процессе общественного воспроизводства, – пишет В.В. Бочаров, – старшие являлись ее единственным источником. Культ предков, который в реальной жизни

¹ Бочаров В.В. Власть. Традиции. Управление. М., 1992, с. 90.

² Там же. С. 130.

³ Там же. С. 27.

⁴ Там же. С. 31 – 32.

⁵ Байбури А.К. Ритуал в традиционной культуре. С. 17, 27.

закреплял за старшими господствующее положение в обществе развивался вместе с эволюцией социально-политических структур»¹. Говоря о том, какие общественно-необходимые функции реализовывались посредством исполнения составляющих культ предков ритуалов, следует выделить две основополагающие: поддержание и укрепление «экзистенциального» единства членов сообщества, и охранение и укрепление его иерархии. Как пишет В.В. Бочаров: «Воздействие этой идеологии (культа предков С.Г.) на формирование поведения представителей социума осуществлялось через ритуал, который... устанавливал психологическую сопричастность членов группы и узаконивал в их глазах существующую в обществе иерархию»².

Таким образом, культ предков – это адекватная форма и эффективное средство обеспечения в архаическом обществе таких фундаментальных для любой системы качеств как целостность и структурированность, тождество и различие, на языке Гегеля. Можно сказать, культ предков обеспечивает не просто «сопричастность» и «признание иерархии», а нечто большее, – чувство слитности, единства-общности (тождество) и чувство иерархии ранга, своего места (различие) у членов рода, поэтому и является *основанием* социальной организации последнего. Но поддержание единства, –целостности и иерархичности – структурированности, является собственной функцией *управления* в любой системе. В этом поддержании и состоит главная задача власти в обществе.

Исходя из этого, можно сделать вывод, что значение культа предков как фактора социальной организации совпадает с предназначением власти. Здесь важно отметить, что и в понятии «культ предков», и в понятии «власть» содержится *идея* установления – поддержания единства – целостности и иерархичности*–структурированности. Культ предков, по своему понятию, содержит моменты единства, приведения к общему *предку* и иерархии, подчинения старшим, их *культу*. Стоит отметить также, что культ предков, по сути, выступает в качестве естественно складывающейся, первичной формы удовлетворения потребности человека в экстраутилитарных ценностях, шире говоря, во включенности в сферу духовных значений, духовный универсум.

Ясно, что, во всяком случае, в архаическом обществе эти ценности могли быть санкционированы только религией. Поскольку они служили основанием всей системы социальных норм, можно констатировать, что человек родового общества объективно имел потребность именно в религии, конкретно, в культе предков. Необходимо отметить, что в силу физиологических особенностей человека (долгое взросление и т.д.) жесткая регламентация брачно-семейных отношений (не только сексуальных, но и распределительных, например), направленная на

¹ Бочаров В.В. Ранние формы политической организации в структуре доколониального общества. // Ранние формы политической организации. М., 1995. С. 209.

² Там же. С. 210.

* Весьма показательным в рассматриваемом контексте значение слова «иерархия» (греч.) – *священноначалие*..

установление и безусловную стабилизацию определенной формы воспроизводства человека была необходимым условием выживания человеческого рода. Соответственно, такая регламентация должна была быть важнейшей первичной функцией власти, а культ предков был институтом, предоставляющим для этой регламентации необходимое сакральное основание. Можно предположить, поэтому, что религия – культ предков и власть изначально не только всеобщие, но и взаимообусловленные, даже взаимопорождающие феномены, и необходимые условия человеческого существования. Впрочем, если какие-то феномены социального бытия фиксируются в качестве всеобщих, то можно априори предполагать, во первых, то, что каждый из них входит в число необходимых условий существования социума, и, во-вторых, то, что между ними имеется существенная взаимосвязь. Как представляется, относительно культуры, религии и власти можно вполне определенно утверждать и первое и второе.

Взаимообуславливающая связь культовых, магических ритуалов, обрядовых действий и власти надежнейшим образом удостоверена всем массивом этнографических и политантропологических данных. Начиная со знаменитых исследований Дж. Фрэзера и вплоть до трудов современных политантропологов, установлено, что важнейшей особенностью мировоззрения членов архаических обществ, определявшей все их проведение была безраздельная вера в магию. Приведем здесь несколько свидетельств из работы одного из классиков антропологической науки Б. Малиновского. «Традиция, которая как мы не раз подчеркивали, господствует в первобытном обществе – пишет Малиновский, – находит свое концентрированное выражение в магическом ритуале и культе»¹. Другими словами, *безличная традиция*, имеющая сакральное основание и ритуальные культовые опоры, является изначальной формой социального управления, регулирования, она определяет, задает порядок социального взаимодействия в группе. Управленческие функции принадлежат тому, кто является охранителем – толкователем традиции, жрецом культа, тому, кто руководит ритуальным обрядом. По словам Малиновского «магия – это специфическая и уникальная власть, которая ... передается волшебной силой обряда». В качестве своего рода резюме он пишет: «Религиозная вера придает устойчивость, оформляет и усиливает все ценностно-значимые ментальные установки, такие, как уважение к традиции <...> Раскрытие этой культурно-творческой функции (сочетающейся с *властно-творческой* С.Г.) магического мифа полностью подтверждает блестящую теорию о происхождении власти и монархии, развитую Джеймсом Фрезером в «Золотой ветви». Согласно сэру Джеймсу истоки социальной власти следует главным образом искать в магии»². Показательно и заключение современного исследователя В.В. Бочарова: «универсальным

¹ Малиновский Б. Магия, наука и религия. // Магический кристалл. М., 1992. С. 88.

² Там же. С. 89, 108, 110.

явлением для синполитейных обществ была вера в магию или магическая идеология»¹.

На основании вышеприведенных фактов можно вполне основательно утверждать, что в архаическом обществе индивид мог рассчитывать на сколько-нибудь заметное и постоянное влияние на окружающих только акцентируя свое обладание какими-либо магическими, сверхъестественными способностями. В действительности примитивного сообщества, индивид тогда и только тогда мог «навязать свою волю» другим (другому) индивидам, когда эти последние были убеждены (как и он сам, по-видимому), что он действует *не по своей* (а по высшей) воле. Политантропология, насколько известно, не знает ни одного факта, когда власть вождя в архаическом обществе не имела бы сакрального основания, не сочеталась бы с исполнением, вернее, не выражалась бы, прежде всего, в исполнении культовых функций, ритуальных, обрядовых действий. Напротив, все известные на этот счет факты, установленные, кстати, не только политантропологами, но и историками европейских народов, (да и Египет, Китай, инки, ацтеки), свидетельствуют об обратном. Вождь – это, прежде всего, сакральная фигура, первоначально не столько даже *фигура*, сколько *должность*, должность *представителя* предков (\approx богов), глашатая *их воли*. Показательно, что вопреки «кабинетным» рационалистическим конструкциям, не физическая *сила* (не говоря уже о *мифической* «собственности»), а физические недостатки, наличие у индивида физических и психических отклонений часто служило основанием для *получения* высокого статуса в примитивном сообществе, поскольку по убеждению членов последнего такие отклонения свидетельствовали о сверхъестественной «отмеченности» и, следовательно, не могли не вызывать большего или меньшего «священного трепета». Как сообщает В.В. Бочаров: «Африканский материал и данные по другим первобытным народам свидетельствуют о признании знахарями, колдунами, ведунами, т.е. людьми, имевшими особую власть над магическими силами, индивидов с физическими недостатками или ярко выраженными психическими отклонениями. В доколониальных африканских обществах «аномальность» такого лидера носила институционализированный характер», и, далее, что касается сакрального характера власти вождя: «вожди в обществах данного типа, являясь верховными жрецами культа предков, концентрировали в своих руках и функции магического лидера»².

Общий вывод, следующий из конкретных результатов изучения реальных примитивных обществ, таков, – на сегодняшний день не существует эмпирической базы для понимания власти вообще, как способности к физическому принуждению, для выведения власти из индивидуальной воли, тем более, из отношений собственности. Находящимся в соответствии с фактами, может считаться только такое

¹ Бочаров В.В. Власть. Традиция. Управление. С. 83.

² Бочаров В.В. Ранние формы политической организации. С. 217

понимание происхождения и сущности власти, при котором власть представляется в качестве объективно необходимого свойства социальной организации, упорядочивающего начала, которое коренится в потребности индивида в упорядоченности взаимодействия, и имеет как естественно-природное (половозрастная иерархия) так и экстраутилитарно-ценностное, сакрально-идеологическое (культ предков) основание.

Таким образом, власть, в сущности своей, может быть определена как объективно-необходимый способ самоорганизации социальной системы, посредством ценностно-нормативного упорядочения связей и отношений между ее элементами. Для индивида, носителя власти, она выступает как ролевая, статусная функция, обязанность и (ресурсообеспеченная) способность предпринимать действия, направленные на установление и поддержание обязывающего ценностно-нормативного порядка взаимодействия.

Значение власти, как фундаментального социального феномена, способа самоорганизации общества, проявляется, в частности, в том, что различные формы общественного устройства, их динамика могут быть объяснены как следствие различных форм-способов осуществления власти, их динамики. Наряду с теорией общественного развития, построенной на основании различия «способов производства», может быть построена подобная теория на основании различия «способов управления». Для демонстрации ее возможности и возможностей (объяснительных и эвристических) предложим краткое рассмотрение истории в ракурсе власти.

Мы исходим из того, что в принципе возможны три основных типа, способа осуществления власти, поддержания господства, управления и т.п.: принуждение-насилие, стимулирование и манипулирование. В любом обществе, да пожалуй, и в любой группе применяются все три. Но в разных обществах они играют разные роли. В одном типе общественного устройства преобладающим способом управления может быть насилие, в другом манипулирование. Предлагаемые термины употребляются нами в общепринятом смысле, без всякой оценочной нагруженности. Принуждение, – это управление поведением индивида посредством применения или угрозы применения силы, лишения необходимых средств и условий существования. Стимулирование, – это управление посредством дифференцирующего распределения материальных и социальных благ. Манипулирование, – это управление посредством идеологического воздействия, оперирования оценками и смыслами. С точки зрения основного способа социального управления ход истории в целом может быть охарактеризован как постепенный переход от насилия к манипулированию. Последний способ является собственно современным. Поэтому и актуален лозунг «Мир без насилия», насилие «выходит из моды», его удельный вес в поддержании господства в рамках современного типа общественного устройства уменьшается. Более того, если в прежние времена манипулирование часто использовалось для

подготовки применения силы, то сегодня сила используется, как правило, для устранения препятствий манипулированию. Если в «примитивных» обществах основным способом управления было принуждение, то соответственно логически оправданным было бы ожидать, что в *современных обществах* («конца истории») таким способом будет манипулирование.

Традиционное общество, например средневековая Европа, отличается известным равновесием всех трёх способов, что проявляется в четком различии трёх сословий. Духовенства – профессиональных операторов смыслами и оценками, дворянства как олицетворенной силы, и предпринимательства, стремящегося к материальным благам – стимулам. «Капитализм» был общественным строем, в котором преобладало стимулирование как способ управления во всех сферах общественной жизни. Соответственно третье сословие было господствующим, а экономическая мощь главной составляющей *силы* власти вообще. Заметим, что «капитализм» не мог быть первичной фазой общественного развития, ибо для стимулирования надо созреть (детей трудно стимулировать), в частности желательна секуляризация, «разумный эгоизм» и т.п., и, конечно определенная материально-техническая база.

«Социализм» - общественное устройство, в котором удельный вес стимулирования относительно низок, преобладают принуждение и манипулирование. На этом и основывалось утверждение «антагонистического» характера социализма по отношению к капитализму. Поэтому же и господствовали здесь два сословия: «попы марксистского прихода» - партийные чиновники и представители спецслужб, военные. С известной точки зрения, «социализм» действительно был отступлением по сравнению с «капитализмом» и имел больше чем последний сходных черт с «феодализмом», в рамках которого преобладающими способами управления также были принуждение и манипулирование, «Социализм» лежал не в русле *прогресса*, был его боковой ветвью, но и «капитализм» не его венец. Поэтому и возможна была в принципе «конвергенция» (теория которой ныне благополучно забыта) когда оба строя перешли бы к манипулированию как основному способу управления.

Современное общество принято называть «посткапиталистическим», «постиндустриальным», «информационным». Это верные характеристики и это не просто слова, они отражают совершающийся переход к новому типу общественного устройства, сутью которого и станет применение манипулирования в качестве основного способа управления. Поэтому сегодня «тот, кто владеет информацией, тот владеет миром». Информация, - главный ресурс власти, и борьба за власть разворачивается в основном в сфере идеологии. Экономика развитых стран все больше обслуживает искусственно созданные потребности, а самые высокие прибыли получаются, как известно, в «сфере информационных технологий», вообще в «виртуальной» экономике. Переход от индустриального к

«постиндустриальному» производству необходимо сочетается с переходом от стимулирования к манипулированию в сфере управления и от просветительства к «постмодерну» в сфере идеологии. «Постмодерн», производя свою «переоценку ценностей», рисует «картину мира», в которой отсутствует определенность и культивирует у индивида игровое сознание, игровое отношение к действительности, к собственной жизни в том числе, делает все предметом игры, что провоцирует манипулируемость её участников. По существу дело идет о разрушении системы культуры как системы координат, что, после идеологической победы Постмодерна, приведет индивида в состояние совершенной манипулируемости. Утрата индивидом устойчивости -определенности, способности и *желания* понимать происходящее и будет означать, собственно, «конец истории», прыжок-переход из мира поступка, ответственности и свободы, в мир игры, безответственности и неопределенности. В завершение этого экскурса напомним, что предчувствие подобного впервые было высказано (как это и должно быть, если имеет место *предчувствие*) писателями, в новосозданном в начале 20 века жанре *антиутопий*. Это, прежде всего «1984» Оруэлла и произведения других авторов уже написанные и те, что ещё будут написаны, пока не наступил «конец литературы», а кстати, и «конец философии».

Возвращаясь к рассмотрению системной взаимосвязи власти и государственности, отметим, что, так как власть изначально имеет идеальное (сакральное) основание, *произрастает* из идеологии, а государство есть форма организации или, что то же – форма власти в обществе в целом, можно предположить, что и государство является идеологическим по своей природе феноменом, – «происходит из религии», как говорил Гегель. Соответственно, становится необходимым переход к специальному анализу взаимосвязи идеологии и государственности.

§3. Государство как высшая форма социальной жизни

Государство сегодня предмет изучения для многих наук. Среди них, – и традиционное правоведение, и новые, относительно недавно возникшие, и еще не вполне достигшие «зрелости» *социальные науки*: социология, политология, и, конечно, их всевозможные «модификации». Каждая из наук, очевидно, рассматривает феномен государства под определенным «углом зрения». Этот закономерный для научного познания подход объективно не может не оборачиваться своего рода концептуально-теоретической *фрагментацией* государства, как явления общественной жизни в её целом. Оно предстает и как «субъект права» и, как «политический институт» и, как «субъект хозяйствования» и «игрок» на «рынке». Все эти «ипостаси», в том или ином отношении, могут, конечно, иметь место, но их описание и анализ, очевидно, не должны, и не могут, заменить философское постижение сущности государства, как целостного феномена социального бытия. В действительности, однако, происходит

нечто, вроде, «социально-научной», прежде всего, *политологической экспансии* в сферу «государствоведения». Сегодня, даже платоновская и гегелевская теории государства изучаются в истории *политических учений*. Философия, таким образом, всё больше уступает *политической науке* сферу и прерогативу исследований государства. Дальнейшими следствиями этого «вытеснения» философии неизбежно оказываются, с одной стороны, – фактический отказ от теоретического анализа сущности государства, как такового, и переход к его «феноменологическому описанию» с различных «точек зрения», с другой, – нарастание *идеологической интоксикации* государствоведческих исследований, обусловленное самим фактом их перемещения в сферу «практико-ориентированной» политической науки. Да и концептуально-теоретическая фрагментация феномена государства, сама по себе, надо сказать, имеет идеологическое значение. А именно, является, *внутринаучной*, понятийной формой реализации либеральной установки, выраженной в принципе «чем меньше государства, тем лучше».

«Растворение» сущности государства во множестве *разноплановых политологических описаний*, в сочетании с привнесением в анализ его функционирования политико-идеологических акцентов, не может, очевидно, способствовать более полному и объективному познанию этого важнейшего феномена социального бытия. Неудивительно поэтому, что характеризуя современное состояние исследований государства в целом, можно, констатировать как сам факт отсутствия в социальной науке общепризнанной теории государства и даже единого теоретико-методологического подхода к изучению феномена государства, так и то, что этот факт имеет глубокие онтологические, гносеологические и идеологические причины. Если говорить о собственно философских исследованиях государственности, то, насколько известно, общее или, во всяком случае, преобладающее мнение научного сообщества, состоит в том, что после работ Гегеля не было создано ни одного философского учения о государстве, сопоставимого по своему значению с гегелевским. А что касается результатов изучения государства в рамках *социальной науки*, то можно, пожалуй, сказать, что её развитие, начавшееся с конструирования понятия «общество»*, как чего-то отличного от государства, способствовало, скорее большей проблематизации, чем прояснению понятия последнего. В общем, пришедшее на смену философскому исследованию, социологическо-политологическое рассмотрение социальной реальности привело к росту неопределенности в социальном познании в целом и, в понимании государства в особенности.

Говоря о ситуации в области теоретических исследований государства, можно, перефразируя вводное утверждение из работы Н. Лумана «Власть», сказать, – известно много противоречивых попыток подвести феномен государства под теоретически и эмпирически адекватное понятие государства. Ниже мы приведём некоторые

* См. далес, § Идеология и социальная наука.

конкретные примеры таких, не самых удачных, на наш взгляд, «противоречивых попыток». Здесь же заметим, что общая ненадёжность результатов изучения власти, отмеченная выше «смутность» её понятия, неизбежно, причём а fortiori, сказывается на результатах изучения государства. Не удивительно, что по оценке одного из крупнейших представителей современной социальной теории Э. Гидденса: «термин «государство» является весьма неопределённым»¹. Он отмечает также, что: «Адекватная «теория» традиционных или современных государств не может походить на большинство теорий, господствующих в литературе наших дней»². И действительно, сегодня отчетливо выявилась неспособность политической науки выработать общезначимое определение государства. Определение, обладающее адекватной «широтой и глубиной», проникающее в сущность, а не описывающее впечатления «наблюдателя» с понравившейся ему точки зрения. Эти, затруднения политологии обусловлены, во многом, объективными причинами, прежде всего, тем, что государство не локализуется исключительно в политической сфере, — это куда более широкий феномен. Для его адекватного понимания, следует исходить из того, что государство, вообще, есть форма властной организации общества. Конкретное рассмотрение этой формы требует, очевидно, установления ее специфики. Согласно общепринятым представлениям, специфика государственной власти состоит, прежде всего, в том, что она обладает суверенитетом, является *верховой* властью. На первой ступени конкретизации, феномен государства получает, таким образом, определение высшей, *завершенной* формы властной организации общества, или, в более широком смысле, — автономной («самозаконной» и самодостаточной) формы существования общества. Поскольку общество вообще, со стороны формы, есть социальная организация, определённый социальный порядок, государство как таковое оказывается высшей автономной формой существования ценностно-нормативного социального порядка. Такова необходимая вторая ступень конкретизации определения государства. Это определение остается еще достаточно абстрактным для того, чтобы раскрывать сущность государства в необходимой степени. Однако оно позволяет очертить общие концептуальные рамки объективного рассмотрения феномена государства.

Определение государства как *высшей* автономной формы существования социального порядка, имманентно содержит представление о его (государства) происхождении из низших форм и делает, поэтому необходимым, для построения общей концепции государства, обращение к их анализу. Этот последний составляет предмет специального интереса политической антропологии, одной из важнейших задач, которой и является изучение проблемы происхождения государства на материале конкретных

¹ Гидденс Э. Устроение общества. С. 342.

² Там же. С. 439.

эмпирических исследований социальной организации примитивных сообществ.

Для характеристики общей концептуально-теоретической ситуации в политантропологическом изучении генезиса государства приведем слова Н.Н. Крадина: «В настоящее время существуют две наиболее популярные группы теорий, объясняющие процесс происхождения и сущность раннего государства. Конфликтные или контрольные теории показывают происхождение государственности с позиций отношений эксплуатации, классовой борьбы, войны и межэтнического доминирования. Интегративные или управленческие теории главным образом ориентированы на то, чтобы объяснить феномен государства как более высокую стадию экономической и общественной интеграции»¹. Отметим, что уже эти общие формулировки позволяют отметить некоторые принципиальные особенности политантропологических теорий. Прежде всего, обращает на себя внимание то, что «конфликтные» теории связывают государство с такими понятиями как «эксплуатация», «классовая борьба», «война», «межэтническое доминирование». Все эти понятия, по сути, апеллируют к эмоциям, мягко говоря, *не свободны от оценки* и обладают ярко выраженной негативной «окрашенностью». Соответственно, согласно максиме, – сущность раскрывается в происхождении, теория «конфликтного» происхождения государства, говоря о «прирождённых» ему отношениях «эксплуатации», «доминирования», «войны», – все эти качества, прямо или косвенно, переносит и на природу государства как такового, сущность государства вообще. Последнее, «вбирая» в себя все эти резко отрицательные коннотации, неизбежно оказывается *злом*. Может быть и «необходимым на определенном этапе общественного развития», но, принципиально, *злом*. То есть получаем, известный до всякой «политантропологии», ключевой софистически-кинический и либерально-социалистический тезис.

Характеристика второй «группы теорий», данная Крадиным, не совсем внятна и основания, по которым эта «группа» отделяется от первой, неясны. Так, вполне можно представить возникновение государства как «более высокой стадии экономической и общественной интеграции» в результате классовой борьбы, одно не противоречит другому. Впрочем, в другой работе, Крадин более четко и содержательно квалифицирует «интегративные» теории происхождения и сущности государства: «Согласно «интегративной» версии политогенеза архаическое государство возникает вследствие организационных нужд, с которыми вождеская организация власти не может справиться. При этом раннегосударственная власть имеет не насильственный, а консенсуальный характер. Она основана на сакральной идеологии»². Из этой характеристики видно, что «две группы теорий» происхождения государства, «существующие в

¹Крадин Н.Н. Имперская конфедерация Хунну: социальная организация суперсложного вождества/Ранние формы социальной организации. СПб. 2000. С. 217.

²Крадин Н.Н. Политическая антропология. С. 139.

настоящее время» в политантропологии, действительно исходят из разных предпосылок и принципиально различаются в понимании сущности государства. В контексте нашего исследования важно отметить, что в современной политантропологии, закономерным образом, воспроизводится возникшее во времена Платона и софистов теоретическое противостояние двух основных концептуальных подходов к пониманию оснований государственности. Можно сказать также, что и в этом случае, подтверждается известная истина о том, что, так как наука опирается на философские предпосылки, научное решение проблемы происхождения государства не может быть получено, если отсутствует принципиальное единство в философском понимании сущности этого феномена. В такой ситуации, наука на своем данном уровне будет воспроизводить в свойственной ей, конкретной форме «дискуссии», ведущиеся в философии, что и происходит, как видим, в современной политантропологии.

Если говорить о «конфликтной» теории происхождения и сущности государства, то большинство придерживающихся её политантропологов исходит из того, что отличительной чертой государства как такового, является наличие у него «репрессивной функции», которой не было у власти в догосударственных обществах¹. Это именно та точка зрения, *развитием* которой является известное либерально-социалистическое определение государства как «аппарата принуждения (насилия)». Такой подход, в концептуальном отношении предполагает разделение понятий и функций принуждения и контроля. Тогда можно считать, что функция контроля присуща власти в любом даже самом примитивном обществе (а отрицать существование власти и иерархии в «первобытном обществе» в принципе, как это делали Руссо и Маркс, сегодня значило бы входить в вопиющее противоречие с фактами), а функция «репрессии», принуждения специфична именно для государственной власти.

Это хорошо видно из следующих слов российского теоретика политантропологии Э.Годинер, которая в обзорной работе по проблеме возникновения государственности, пишет: «на вполне конкретном, достаточно обширном этнографическом материале было установлено, что механизмы социального контроля присутствуют в любом человеческом обществе. Изучение этих механизмов и стало основным предметом политической антропологии, а политика и власть ее ключевыми понятиями... Тем самым проблему происхождения государства в политической антропологии следует понимать как преобразование одних форм и механизмов власти в другие, качественно иные, вызванные к жизни совокупностью стимулов и факторов, также подлежащих исследованию»².

¹См.: Годинер Э.С. Политическая антропология о происхождении государства.//Этнологическая наука за рубежом: проблемы, поиски решения. М., 1991. С.61-62.

² Там же. С. 53.

Анализируя эти весьма неопределенные, особенно в заключительной части, и вместе с тем претендующие на далеко идущие обобщения, утверждения следует, прежде всего, заметить, что качество любых «форм и механизмов» власти состоит в том, что они являются формами и механизмами власти. Поэтому, если меняется их *качество*, то они перестают быть «формами и механизмами власти». То же касается и «механизмов социального контроля». Если же вместо понятия «качество» употреблено слово обывденного языка, что, вообще говоря, не совсем уместно в теоретических рассуждениях, то словосочетание «качественно иные» может иметь приблизительный смысл: «значительно различающиеся». В этом случае, оно не имеет в рассматриваемом суждении самостоятельного значения и становится просто излишним. Таким образом, остается неясным, как все-таки понимать проблему происхождения государства в политической антропологии. Но главное не в этом. Если признается, что «механизмы социального контроля» существуют в любом обществе, то становится невозможным утверждение, что специфика государственной власти состоит в обладании средствами принуждения.

Дело в том, что контроль, и по своему понятию, и практически, предполагает наличие правил, различение допустимого и недопустимого, а также возможность применения санкций к совершающему недопустимое, конкретнее говоря, возможность принудить соблюдать наличные правила. Без возможности принуждения контроль невозможен, бессмысленен, тогда он, в соответствии с понятием, есть не контроль, а наблюдение. Не допустить недопустимого, *любыми* средствами, такова цель контроля, по определению. Поэтому даже контролер в общественном транспорте имеет *право и обязанность* принудить безбилетного пассажира оплатить штраф.

Говоря о «принуждении», наличии «аппарата принуждения» как специфической особенности государства, необходимо не упускать из поля зрения одно принципиально важное обстоятельство. То, что государство располагает «аппаратом принуждения» столь же очевидно и общепризнанно, как и то, что государство является «институтом управления», органом власти в обществе, как целом. Для выяснения сути дела вопрос должен быть поставлен таким образом: из чего надо исходить в понимании сущности государства и оснований государственности, - либо из того, что государство есть «институт управления», форма организации власти в обществе в целом, либо из того, что у государства есть специализированный «аппарат насилия»? Как только вопрос сформулирован, становится очевидным, что данная альтернатива не имеет логического обоснования, ибо сущность предмета заключается в том, что он есть, а не в том, что у него есть. И здесь ничего не меняют ссылки на то, что если у предмета нет некоей составляющей, пусть даже необходимой, некоего свойства, средства и т.п., то предмет не может выполнять своего функционального предназначения, а значит и не есть то, чем он должен быть. Автомобиль без колес или, если угодно, без мотора, и даже без

бензина, который вообще есть нечто сугубо внешнее, не может выполнить своего функционального предназначения, и не есть автомобиль, но из этого не следует, что сущность автомобиля заключается в колесах, моторе или бензине. Это все не более, чем средства, наличие которых позволяет автомобилю выполнять свою функцию, быть тем, что он есть, но не колеса делают автомобиль автомобилем.

«Аппарат насилия», также есть только средство, одно из средств, исполнения государством своей конститутивной функции, – управления обществом. Поскольку средство, по определению, не относится к сущности и не является функцией можно утверждать, что: во-первых, адекватное понимание государства не может исходить из той предпосылки, что государство делает государством именно наличие «аппарата принуждения»; и, во-вторых, что у государства нет функции принуждения. Определение государства как «аппарата принуждения» в формально-логическом отношении есть *определение через признак*. Но всякий объект имеет совокупность признаков, поэтому определение через признак предполагает перечисление признаков, которое, вообще говоря, имеет тенденцию ухода в бесконечность и является методически неоправданным, во всяком случае, для получения общего определения. Определение через признак может играть лишь вспомогательную роль и главным образом на начальных этапах исследования, носящего преимущественно эмпирический характер.

Что касается *функции* принуждения, то она не конститутивна даже для полицейского, его главная функция состоит в *охране общественного порядка*. Другое дело, что у полицейского обычно имеются различные средства, «аппараты» принуждения: дубинка, наручники, пистолет, автомат и *право* их применять. Практическое различие функции и средства, института, органа управления и «аппарата насилия» удобно рассмотреть на примере ГАИ, не случайно к подобному примеру прибегают столь различные исследователи как Х. Арендт, Ю. Хабермас, М. Фуко и Э. Гидденс¹.

Государственная автомобильная инспекция есть орган организации движения автомобилей, это ее конститутивная функция. ГАИ, в сущности своей, есть «институт управления» движением на дорогах и именно для исполнения этой функции, она располагает «аппаратом насилия» и *полномочиями* по его применению. Здесь важно обратить внимание на одно принципиальное обстоятельство: существование ГАИ предопределено необходимостью *регулирования* «автомобильного взаимодействия», а не необходимостью *принуждения* нарушителей правил этого взаимодействия. Одно, конечно, связано с другим, но эта связь *не является* *необходимой* ни логически, ни практически. Даже если бы у ГАИ не было «аппарата принуждения», она все равно была бы *необходимой* для установления правил и организации движения. Без регулировщика, движение (эффективное «автомобильное взаимодействие») невозможно,

¹ См.: Психология власти. С. 34.

даже если все водители будут опытны и законопослушны. Если все водители будут неопытны и незаконнослушны, а регулировщик не будет обладать «аппаратом», то дело закончится тем, что число водителей значительно сократится, а оставшиеся приобретут опыт и законопослушание в той мере, которая необходима, чтобы добровольно *подчиняться* регулировщику. Другими словами, есть у регулировщика «аппарат принуждения» или нет, не имеет отношения к существу дела. Функция должна исполняться, поэтому наличие регулировщика с "аппаратом" или без него теоретически и практически необходимо. Так что *дубинка* «гаишника» служит, прежде всего, средством регулирования, а не принуждения, а сам он представителем «института управления», а не «аппарата принуждения».

Пример с ГАИ, являющейся органом *государственной власти*, дает возможность представить простейшую идеально-типическую конструкцию, отображающую принципы функционирования последней. Анализ этой конструкции, на наш взгляд, служит еще одним доказательством неадекватности понимания сущности государства как «аппарата принуждения», показывая, в частности, что в логическом отношении это понимание построено, с одной стороны, на некорректном различении понятий «принуждение» и «контроль», а, с другой, на некорректном неразличении, смешении понятий «средство» и «функция», «признак» и «качество», «сущность».

То, как такое смешение, приводящее к искаженному представлению происхождения и сущности государства, фактически происходит в конкретных исследованиях, можно видеть на примере работ одного из крупнейших политантропологов 20 века Э. Сервиса, разработавшего концепцию «вождества», одну из важнейших для современной политантропологии. «Вождество» стало одним из ключевых понятий в теоретическом «арсенале» последней, играет существенную роль, и в «полевых» исследованиях. Как пишет Н.Н. Крадин: «если до 60-х годов археологи и этнологи нередко описывали потестарную структуру с помощью термина «племя» и производных от него, то после выхода и осмысления работ Э. Сервиса на местах бывших племен, то тут, то там стали «обнаруживать» вождества»¹. По словам Крадина, Сервис «определил вождество (чифдом) как промежуточную (между общиной и государством) форму социополитической организации с централизованным управлением и наследственной клановой иерархией вождей теократического характера и знати, где существует социальное и имущественное неравенство, однако нет формального и тем более легального репрессивного и принудительного аппарата»². Как видим, логика концепции «вождества», а «создание теории вождества считается одним из наиболее серьезных достижений западной послевоенной

¹Крадин Н.Н. Вождество: современное состояние и проблемы изучения.//Ранние формы политической организации. С. 11.

²Крадин Н.Н. Имперская конфедерация Хунну: социальная организация суперсложного вождества.//Ранние формы социальной организации. С. 195.

антропологии и этнологии»¹, весьма проста: «нет формального репрессивного и принудительного аппарата», – нет и государства. Такой подход присущ и отечественной политантропологии. В «Предисловии» к сборнику работ российских политантропологов, отражающем, если не общепризнанное, то наиболее распространенное мнение, государство также, по сути, сводится к «специализированному бюрократическому аппарату» и «монополии элиты на узаконенное применение силы»².

Таким образом, практически, единственный критерий государственности, которым сегодня оперирует политантропология – это наличие репрессивного аппарата. Такой критерий, во всяком случае, будучи основным, имманентно содержит определенное представление о сущности государства и влечёт использование определенного круга понятий при анализе феномена государственности, по сути, переводя проблему из сферы науки в сферу идеологии. Государство в таком случае, объективно оказывается чем-то чуждым обществу и индивиду, механизмом, насилующим их, «подавляющим» их свободу, а «конфликт» государства и «народа» становится, если воспользоваться, выдержанным в марксистском духе выражением Э. Годинер, – «основным содержанием исторического процесса». Основной понятийный круг тогда составляют понятия: «принуждение», «насилие», «аппарат», «эксплуатация». О «насилии» и «принуждении» шла речь выше, в ходе рассмотрения «конфликтно-индивидуалистического» понимания власти. «Конфликтной» интерпретации происхождения и сущности государства понадобились, как видим, еще и понятия «аппарат» и «эксплуатация». Можно сказать поэтому, что «конфликтные» концепции государства еще более механистичны и идеологизированны, чем «конфликтные» концепции власти.

Если говорить об «эксплуатации» вообще, то это весьма неопределенное понятие, под которое может быть подведен очень широкий круг самых разных явлений. Оно внутренне связано с понятиями «принуждение» и «неэквивалентный обмен» и, соответственно, его употребление влечет за собой проблемы, связанные с употреблением последних. Определенным содержанием понятие «эксплуатация» может обладать только в применении к сфере экономических отношений. А как факт, эксплуатация может быть безусловно *доказана* исключительно в сфере межличностных отношений, в том случае, если можно доказать их необоюдную выгоду. Не случайно понятие «эксплуатация» не имеет сегодня общепризнанного терминологического статуса в социальной науке.

Не имеет такого статуса и понятие «аппарат». Оно не просто механистично как «сила» или «сопротивление», оно вообще не принадлежит к кругу научных понятий, не употребляется в качестве термина даже в естественных науках. Это понятие технического круга,

¹ Там же.

² Ранние формы социальной организации. Спб. 2000. С. 3.

принадлежащее скорее к сфере деятельности, чем познания. В прямом смысле слова «аппарат» – это *искусственное, собранное, составленное, созданное человеком, и находящееся в его распоряжении, служащее ему техническое орудие – средство*. Все эти смысловые коннотации объективно переносятся и на государство, если оно определяется как «аппарат». В современном языке, понятие «аппарат» употребляется очень широко и является одним из самых неопределенных, обозначая самые разные предметы как материального, так и идеального характера. В «переносном смысле», слово «аппарат» может означать едва ли не вообще всякую вещь, могущую выступать в качестве орудия и едва ли не всякую относительно обособленную подсистему.

Логическая необоснованность понимания государства как «аппарата принуждения» дополняется ещё и тем, что наличие «аппарата» в качестве критерия государственности, оказывается *практически* непригодным. В практическом отношении при таком критерии вопрос о происхождении государства сводится к вопросу о том, *когда* возник специализированный, бюрократический, репрессивный и т.п. «аппарат». По существу, такой вопрос составляет предмет сугубо исторического интереса и, строго говоря, не является проблемой социальной науки и тем более философии. Он может быть разрешен только посредством эмпирического поиска пространственно-временной точки возникновения «аппарата». Но для того, чтобы такой поиск мог дать определенные результаты, необходимо, чтобы понятие «аппарат» обладало определенным содержанием. В противном случае, даже при «всеобщем согласии», в том, что наличие «аппарата принуждения» является конститутивной и специфической особенностью (чертой, признаком, свойством, характеристикой и т.п. и даже *функцией* или *сущностью*) государства, *дискуссии* о происхождении и критериях государственности, действительно никогда не завершатся, и проблема генезиса государства «навечно» обретет статус «вечной».

Поскольку понятие «аппарат» не обладает определенным содержанием, практическая непригодность наличия «аппарата» в качестве критерия государственности очевидна априори, но была вполне удостоверена и в ходе эмпирических исследований. Было, в частности, продемонстрировано, что концепция вождества, специально разработанная для нахождения «промежуточного звена» между племенной организацией и государством, и установления четкого критерия государственности, не имеет достаточно определенных объективных оснований и «провести четкую грань между этими стадийными этапами социокультурной эволюции очень и очень сложно, если не невозможно»¹. П.Л. Белков, в связи с этим, в работе с характерным названием «Раннее государство, предгосударство, протогосударство: игра в термины?», говорит даже о том, что «К теме фиктивного процесса научного познания приходится обращаться, в частности, в связи с ситуацией, в последнее время

¹ Крадин Н.Н. Вождество: современное состояние и проблемы изучения. С. 45.

складывающейся, как думается, в сфере политической антропологии»¹. Общий вывод Белкова таков: «Вышесказанное показывает, что еще до возникновения концепции «предгосударства» не существовало реальных определений государства, что «вождество» в качестве особой эволюционной стадии создано лишь по внешнему предписанию и удерживается как нечто особое от государства исключительно в силовом поле зрения исследователей. Проблема вождества подобно проблеме «предгосударства» является переформулированной проблемой происхождения и глубже, сущности государства»².

Учёный отмечает также, что, несмотря на отсутствие достаточных объективных оснований, важнейшую роль в понимании современной политантропологией происхождения и сущности государства, играет концепт «насилие»: «Мы доподлинно не знаем, как возникло государство, но понятие «государство» пришло в науку путем сложения понятий «вождество» и «насилие»³. Что касается последнего, то, Белков о субъективизме в его употреблении при определении понятия государства, говорит, что: «точно так же школьный дневник для одних – «орган охраны порядка», а для других «аппарат принуждения, насилия и гнета»⁴. Поскольку понятие «вождество» также отличается неопределенностью и субъективизмом, не удивительно, что в научных исследованиях сегодня, по словам Белкова: «Фактически государство есть только имя. К имени «государство» произвольно как к субъекту высказывания (= субъекту высказываемомуся) приставляют различные предикаты. Предикат, изобретенный М. Вебером, наиболее популярен и не более того», и: «В науке, по крайней мере, на операциональном уровне, вообще не существует определений государства. Выдаваемые за таковые, оказываются более или менее подробными списками институтов государства»⁵.

Если говорить о конкретных примерах, подтверждающих проблематичность концепции «вождества» и «неоперациональность» существующих определений государства, то можно сослаться на работу А.В. Кортаева по доисламской истории Йемена. В работе с характерным названием «От государства к вождеству? От вождества к племени?» ученый показывает объективные трудности выделения «государственной», «вождеской» и «племенной» стадий при описании развития форм политической организации доисламского общества Йемена⁶. Приведем также факт, отмеченный Р.В. Янборисовой. Она говорит, что при изучении социально-политического развития эфиопской народности оромо, в

¹ Белков П.Л. Раннее государство, предгосударство, протогосударство: игра в термины? // Ранние формы политической организации. С. 165.

² Там же. С. 171.

³ Там же. С. 172.

⁴ Там же. С. 175.

⁵ Там же. С. 172, 175.

⁶ См.: Кортаев А.В. От государства к вождеству? От вождества к племени? // Ранние формы социальной организации. С. 224 – 302.

различных исследованиях «часто одни и те же общества называются племенами, вождествами, государствами, феодальными государствами»¹.

Подобный терминологический субъективизм, являющийся объективным следствием и показателем отсутствия адекватного понимания сущности государства, проявляется не только в исследованиях оромо. По сути, он уже выходит за рамки собственно политантропологии. Сегодня среди представителей последней, распространено мнение о необходимости «переквалифицировать» многие социально-политические образования, традиционно считавшиеся в науке (и шире в общественном сознании) государствами, в вождества. Как пишет Ю.Е. Берёзкин: «Множество политических образований от древности до Нового времени, которые традиционно именуется царствами, княжествами, городами-государствами и т.п. отвечают скорее стандартам вождеств»².

Действительно, поскольку наличие формального «аппарата» легального принуждения служащего «инструментом для присвоения прибавочного продукта» можно доказать далеко не для всех государств вплоть до Нового времени, становится проблематичной государственность не только античного полиса, но и Рима периода республики, королевств и городских республик средневековой Европы, империи монголов и тимуридов, ацтеков и инков и т.д. Эта проблематичность и подчеркивается многими политантропологами, помимо Ю.Е. Березкина, в частности, П.Л. Белковым, А.В. Коротаевым, Д.М. Бондаренко³. Характерна позиция последнего, он пишет: «В последнее время все чаще высказывается мнение, что политогенетические исследования оказались в тупике. Не могу не согласиться с этим. Как мне представляется, найти выход из этого методологического тупика позволяет отказ от признания государства универсальной формой организации постпервобытного общества»⁴. Нам же представляется, что «выход» надо искать в другом направлении. Конкретно, не в «отказе от признания государства», а в отказе от определения государства через признак наличия «формального аппарата легитимного насилия». Ибо именно убедительно показанная в ходе конкретных эмпирических исследований практическая неприменимость этого определения ко многим высокоразвитым, обладающим сложной социально-политической организацией, обществам и привела политогенетические исследования в «методологический тупик». Показательна в этой связи общая характеристика результатов этих исследований данная Э. Гидденсом. Он говорит, что: «теория, на которую возлагается задача обнаружения «истоков государственности», оказывается химерой»⁵.

¹ Янборисова Р.В. Основные закономерности и тенденции социального и постстарно-политического развития оромо Эфиопии. // Ранние формы политической организации. С. 335.

² Березкин Ю.Е. еще раз о горизонтальных и вертикальных связях в структуре среднemasштабных обществ. // Альтернативные пути к цивилизации. М., 2000. С. 260.

³ См.: Белков П.Л. Указ. Соч., Коротаев А.В. Указ. Соч.

⁴ Бондаренко Д.М. «Гомологические ряды социальной эволюции и альтернативы государству в мировой истории // Альтернативные пути к цивилизации. С. 198.

⁵ Там же. С. 348.

Очевидно, тем не менее, что теоретический поиск не может прекратиться. Другое дело, что теория политогенеза не может развиваться за счет переименований империй в «суперсложные вождества», «мультиполитии»¹ и должна сосредоточиться не на пересмотре истории, а на устранении идеологических, в своей основе, клише и соответствующем пересмотре собственных теоретико-методологических оснований. Если говорить об эмпирическом изучении факторов развития государственности, вынеся за скобки явные «вкусовые добавки» идеологического свойства, то конкретные исследования политантропологов дают весьма показательные и достаточно однозначно интерпретируемые результаты. Объективные данные эмпирических исследований вполне определённо и основательно показали, что государство, как форма организации власти в обществе в целом, изначально имеет сакральное основание. Российская исследовательница Н. Б. Кочакова, в специальной работе, обобщающей результаты изучения особенностей формирования государственности на самых ранних этапах, пишет – «Легитимность власти в раннем государстве основана на сакральных свойствах правителя, на вере в его сверхъестественные способности обеспечивать благоденствие страны и народа. На этой стадии политогенеза, в условиях, когда в обществе уже наличествует социальное неравенство, но еще слаб аппарат, способный обеспечить принуждение, сакральность правителя и способность власти использовать веру в сверхъестественные силы широко применяются в качестве средства принуждения. Принуждение (подчеркнуто С.Г.), подчинение преимущественно или в значительной степени идеологическими средствами – особенность раннего государства»².

Кочакова, как видим, подчеркивает сакральные основания власти, ее легитимности в качестве специфической особенности раннего государства. И, что принципиально важно, отмечает присущий ему идеологический характер «принуждения». Что касается ее слов о том, что «уже наличествует социальное неравенство, но еще слаб аппарат» и т. п., то, как уже отмечалось, ранговые различия существуют даже у животных. Да и в принципе, относительно приведённого высказывания приходится заметить, что, если есть вера в «сакральные свойства правителя и его сверхъестественные способности обеспечивать *благоденствие* страны и народа», то нет необходимости даже в «слабом аппарате» принуждения, так как, в таком случае, очевидно, нет надобности *принуждать к подчинению*. Последнее осуществляется «само собой», «добровольно», как элемент «естественного порядка вещей» и воспринимается как соответствующее интересам подчиняющегося. Употребление понятия «принуждение» для описания такой ситуации совершенно искусственно и может быть обусловлено исключительно концептуальной

¹ См.: Кортаев А.В. Социальная эволюция: факторы, закономерности, тенденции. М., 2003. С. 61.

² Кочакова Н.Б. Размышления по поводу раннего государства. // Ранние формы политической организации. С. 159.

«предзаданностью». В вышеприведенной цитате мы подчеркнули ту часть высказывания Кочаковой, которая не вытекает ни из фактов, ни из логики, а представляет собой «приставленную» к фактам, идеологически предвзятую интерпретацию. Эта часть, в данном контексте, не имеет содержательного значения и может быть устранена из высказывания без всякого ущерба для его фактического смысла. Более того, именно тогда рассматриваемое суждение станет высказыванием о фактах.

Наличие и необходимость сакральной «опоры» для раннего государства и его генетическая связь с семейно-родовым коллективом отчетливо выражены и в словах Д.М. Бондаренко о социально-политической эволюции бенинского общества: «В сакральных функциях обы (бенинского правителя С.Г.) особенно отчетливо сказалась его суть как мегастарейшины ... это демонстрирует на африканском материале то, что было показано к примеру Н.А. Бутиновым на материалах Полинезии: позднепотестарные верховные правители появляются в результате эволюции института наследственных старейшин. И именно то, что власть обы считалась как бы продолжением законной власти старейшин придавало бенинскому обществу социальную устойчивость»¹. Стоит отметить, что Д.М. Бондаренко не считает доколониальное бенинское общество государством. Именно из-за отсутствия аппарата принуждения, «эксплуатации» и т. п. Выше мы уже обсуждали эту позицию в принципе. Относительно Бенина, скажем, что большинство исследователей считает его государством, причем спор идет о том, было оно рабовладельческим или феодальным². Бондаренко же, весьма показательным образом, аргументирует свое мнение тем, что в Бенине «Верховные старейшины оставались представителями народа»³.

То есть, по существу, перед нами еще один образец, не связывающей себя фактами «концептуальной» предвзятости: нет «эксплуатации», «извлечения прибавочного продукта», «конфликта власти и народа», нет и государства. Подобная *софистическая* логика, вообще говоря, в своем развитии необходимо ведет к анархизму. А практически, в частности, ставит придерживающихся ее, перед альтернативой: либо современные *демократические* общества, – те же США или Франция, – не являются государствами, если их «верховные правители» «остаются представителями народа»; либо не являются демократическими, если эти правители таковыми не остаются. Каким бы ни было мнение Д.М. Бондаренко на этот счет, очевидно, что подобная постановка вопроса в принципе носит сугубо идеологический характер и находится за рамками объективного исследования, вне зависимости от того, касается оно современного американского или доколониального бенинского общества. Что касается научного изучения фактов, то интересна констатация Бондаренко того, что в Бенине: «Первой формой надобщинной

¹ Бондаренко Д.М. Привилегированные категории населения Бенина накануне контактов с европейцами. К вопросу о возникновении классов и государства. // Ранние формы социальной организации. С. 157.

² См.: там же. С. 164 – 165.

³ Там же. С. 165.

организации стало вождество, выросшее «снизу»¹. Если учесть, что в политантропологии границы между «вождеством» и государством» «весьма неопределенны», а Д.М. Бондаренко, в данном случае, называет «вождеством» общество, которое большинство политантропологов считает государством, то эта констатация есть не что иное, как фиксация эмпирического факта, свидетельствующего о порядке возникновения, «вырастания» реального государства. Так что предположение о том, что последнее может *вырастать* «снизу», обходясь без «насилия», в эмпирическом отношении, мягко говоря, не менее обосновано, чем обратное.

Наличие сакрального основания государственности установлено исследователями и во многих других случаях. Так, В.Е. Баглай в специальной работе о государстве древних ацтеков пишет: «В древнеацтекском обществе на вершине социальной лестницы и вершине власти стоял правитель, носивший древний титул Тлатоани (tlatoa, «говорить», «приказывать»^{*}). Подобно древнеегипетскому фараону, он обладал верховным административным, военным и религиозным авторитетом», – далее он отмечает, что у правителя ацтеков «сохранились отголоски религиозных функций типичного вождя поздней первобытности»². Т.Д. Скрынникова, характеризуя отношение к правителю в империи монголов, отмечает, что: «по традиционным представлениям средневековых монголов выполнение правителем регулирующей функции в социуме обеспечивается его особой связью с *toru* – Высшим Законом, который Небо через него проявляет. Это форма легитимации может быть названа «сакральным правом», регулировавшим отношения «социум – космос»³. Восприятие политико-правовых отношений как элемента общего мироустройства и государственной организации как необходимого способа включения «социума» в «космос», то есть в общий порядок бытия было свойственно и ацтекам. По словам В.Е. Баглая: «В идеологии этого древнего общества существовало стремление увязать управление государством с общим мировым космическим порядком»⁴. Заметим здесь, что такое стремление характерно также и для *идеологии* древнегреческого общества, что было нами специально показано. А в принципе, восприятие государственного устройства как элемента общекосмического порядка характерно для любого традиционного общества.

Показательны в этой связи, выводы американских политантропологов П. Уасона М. Балдиа, которые, говоря об «огромной роли религии на протяжении человеческой истории», утверждают, что

¹ Бондаренко Д.М. Вождества в доколониальном Бенине. Ранние формы политической организации. С. 140.

^{*} Схожие смыслы в греч. “logos” и лат. “dictum”.

² Баглай В.Е. Древнеацтекское государство: структура власти и управления. // Ранние формы политической организации. С. 232, 235.

³ Скрынникова Т.Д. Монгольское кочевое общество периода империи. // Альтернативные пути к цивилизации. С. 353

⁴ Баглай В.Е. Древнеацтекское государство. С. 235.

«как исследователи мы (т.е. ученые вообще С.Г.) до сих пор не в полной мере осознаем значимость этих фундаментальных очевидных фактов»¹. Ученые пишут о том, что в социальной науке имеет место «игнорирование религиозных чувств как возможного объяснения социальных феноменов» и что «антропология располагает достаточным потенциалом, чтобы противостоять этим тенденциям»². Это, действительно распространенное «игнорирование», заметим, далеко не случайно и объясняется как раз сугубо идеологическими причинами. Выше мы приводили современные научные данные о значении ритуалов в жизни общества, в поддержании и укреплении его единства и иерархии. Поскольку такое поддержание и укрепление, и является собственной функцией управления и власти, представляется вполне обоснованным предположение, что первичные институты управления и власти в обществе конституировались в процессе ритуально-культурной деятельности, необходимой для исполнения обрядов, жизненно-важного в представлении членов архаических сообществ, культа предков.

Показательным конкретно-историческим фактом, убедительно свидетельствующим о «вырастании» государственных институтов из религиозно-культурной деятельности и непосредственно из культа предков, является история развития государственности в Японии. В специальной работе Т.Г. Силы-Новицкой «Культе императора в Японии» на материале анализа большого количества литературных источников и официальных документов показано, что культ императора как, своего рода, «отца нации», ее представителя перед божествами был, и, по сути, остается вплоть до наших дней, необходимым основанием японской государственности, и устойчивости всей социально-политической структуры японского общества³.

Т.Г. Сила-Новицкая отмечает основополагающее значение древнейшего принципа синтоизма «единства отправления ритуала и управления государством» для общественно-политической жизни Японии. «Управление государством, согласно политической доктрине государственного синто, — пишет она, — означало «руководство обществом посредством участия в обрядах»⁴. Неразделение религиозно-культурной и государственной деятельности характерное для японского мировоззрения со времени становления государственности хорошо выражено в «значении синтоистского термина «мацуригато», который, обозначая отправление религиозных обрядов, ритуальных празднеств, в то же время переводится и как «государственные дела по управлению»⁵. Заметим, что идентичное, по сути, понимание взаимосвязи ритуально-культурной и государственной деятельности свойственно, как известно, и

¹ Уасон П., Балди М. Религия, коммуникация и генезис сложной социальной организации в неолитической Европе. // Альтернативные пути к цивилизации. С. 219.

² Там же. С. 220.

³ См.: Сила-Новицкая Т.Г. Культе императора в Японии. М., 1990.

⁴ Там же. С. 108.

⁵ Там же.

конфуцианству, на принципах которого строилась китайская государственность.

Вообще говоря, о значении религиозных ритуалов в становлении ранней государственности, да и, в целом, в жизни людей традиционного общества, необходимо сказать следующее. Понятие реальности, очевидно, разнится в различных культурах. То, что считает реальным современный человек, прошедший выучку в либеральной школе, может принципиально отличаться от того, что считает таковым человек традиционного общества. Поэтому, ничего кроме недоумения или иронии, не могут вызывать попытки идеологически «подкованных» политопнтропологов найти «действительные причины», возникновения государства, и вообще действий людей, прежде всего, в экономических факторах. Очевидно, должно быть, что если человек верит в то, что жизнь и благополучие его и членов его семьи зависит от воли предков или богов, от исполнения определенных обрядов и ритуалов, то он будет делать все от него зависящее, чтобы как можно тщательнее исполнять эти обряды и ритуалы. Стремление участвовать в ритуалах, *исполнять в них определенную роль* и будет важнейшей *действительной* причиной, определяющей поведение человека. А эта его ритуальная «роль» и будет его первой собственно *социальной ролью*, а ритуальный «статус» – первым *социальным статусом*. Не случайно П.А. Флоренский, например, считал именно культовую деятельность, – «перводеятельностью», то есть первой, собственно, человеческой формой коллективного взаимодействия, которое *конституировалось* в процессе исполнения «соборного культового ритуала».

И надо сказать, что действительно объективная социальная наука, в последнее время, всё больше внимания уделяет необходимости учета и понимания убеждений и верований людей в качестве важнейшего фактора, определяющего их поведение. Так один из крупнейших историков 20 века М. Блок утверждал, что «глубинная природа социальных обстоятельств заключается в их ментальности»¹. Э. Гидденс, говоря о государстве, специально отмечает, что для понимания его происхождения «необходимо обратиться к рефлексивности людей, которую упускают из виду многие теории формирования государств»². В несколько иной перспективе, однако, схожее, по сути, понимание соотношения религии и государственности, развивает немецкий мыслитель К. Шмитт, принадлежащий к едва ли не противоположной англо-американскому эмпиризму и «социологизму», интеллектуально-культурной традиции. В работе с характерным названием «Политическая теология», он пишет: «Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризированные теологические понятия. Не только по своему историческому развитию, ибо они были перенесены из теологии на учение о государстве... но и в их систематической структуре, познание которой

¹ См.: Блок М. Короли – чудотворцы. М., 1998. С. 12.

² Гидденс Э. Устроение общества. С. 348.

необходимо для социологического рассмотрения этих понятий»¹. И в другом месте принципиальное утверждение: «ни одна политическая система не может пережить хотя бы одно поколение при помощи голой техники утверждения власти. Политическое предполагает идею, ибо нет политики без авторитета и нет авторитета без этоса убеждения»². Не комментируя эти положения, отметим, что, по сути, представления о сакральном истоке государственности в «снятом» виде сохраняются и в преобладающей в современной социальной науке трактовке государства как института, обладающего специальным аппаратом, монополизирующим *легитимное*, то есть признаваемое большинством общества правомерным, законным, применение насилия.

Завершая рассмотрение государства как высшей формы организации общества, – «единицы выживания высшего ранга»³, по глубокой и точной характеристике Н. Элиаса, – можно сделать вывод, что исходным основанием государственности как определенного качества социальной организации являются потребности индивида: потребность в наличии определенного социального порядка и потребность в определенной системе ценностей, опирающейся на экстраутилитарные, трансцендентные ценности. Соответственно, необходимым основанием государственности является идеология – система идеальных представлений, постулирующих наличие выходящих за пределы конечного индивидуального существования, объективных ценностей, полагающих «общий смысл» деятельности (жизни) индивида. Эти ценности служат также и фундаментом права как сущностно необходимого для государства феномена. Государство вообще, таким образом, может быть определено как объективно-необходимая правовая форма властной организации цивилизованного общества, обеспечивающая его целостность и структурированность посредством поддержания определенного ценностно-нормативного социального порядка.

¹ Шмигт К. Политическая теология. М., 2000. С. 57.

² Там же. С. 122.

³ Элиас Н. Общество индивидов. М., 2001. С. 286.

ГЛАВА IV. ИДЕОЛОГИЯ И ЯЗЫК, НАУКА, ОБРАЗОВАНИЕ

§1. Идеология и язык

Всякое исследование идеальных представлений будет, очевидно, неполным, без обращения к анализу языковых форм их выражения. Ведь язык – это первичная репрезентация действительности, и, согласно современным научным представлениям: «Важно, что полифоничный естественный язык, может нести больше скрытого смысла, нежели конкретные научные представления, отраженные в языке науки. При этом структура языка содержит культурный код, определяющий способ мировосприятия данной культуры, а его грамматика в неявном виде включает в себе развернутые представления об устройстве социального универсума определяющие мышление и поведение людей»¹. Выше, на основе рассмотрения релевантных задачам нашего исследования научных данных о происхождении и сущности власти и государства, было выработано определённое понимание природы этих феноменов и показана их сущностная связь с идеологическими представлениями людей. Ниже представлены результаты этимологического и семантического анализа круга понятий, непосредственно относящихся к восприятию и оценке власти и государственности вообще. Проводя этот анализ, мы исходили из того *факта*, что язык есть непосредственный «участник» и объективный «свидетель» становления государственности. Более того, как показал Витгенштейн: «Представить себе какой-нибудь язык – значит представить некоторую форму жизни»².

Ещё один известный философ и методолог науки П. Фейерабенд, отмечал важнейшее значение данных языка для понимания мировоззрения его носителей и социального устройства общества, в котором они живут. Он писал, что разделяет концепцию, сформулированную известным лингвистом Уорфом «которая утверждает, что языки и схемы реакций, содержащиеся в них, представляют собой не просто инструменты для описания событий, а являются, также, *формообразующими матрицами* событий, и, что их грамматика содержит некоторую космологию, всеобъемлющее воззрение на мир, общество и положение в нем человека, которое оказывает влияние на мышление, поведение и восприятие людей»³. Исходя из этого, раскрытие содержащихся в языке смыслов основополагающих понятий, может не в меньшей степени способствовать пониманию мотивов поведения людей и основания их жизнеустройства, чем анализ разного рода «материальных артефактов» и «документальных свидетельств», даже если априори не сомневаться в объективности последних. Во всяком случае, язык, есть несомненный «исторический источник», причем единственный, о котором можно с уверенностью

¹ Смирнова Н.Ф. Социально-культурное многообразие в зеркале методологии. // Общественные науки и современность. № 1. 1993. С. 83.

² Витгенштейн Л. Философские исследования. // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994, С. 86.

³ Фейерабенд, П. Избранные произведения, С. 372.

сказать, что он «свободен от оценки». В отличие от социальных теоретиков, естественный язык, который не является изобретением, не может «страдать концептуальной предзаданностью», и, даже если это пытаются отрицать, в самом себе содержит доказательство своей правоты, он, *по определению, владеет истиной*. Причем, это касается не только языка, в целом, но и «отдельных слов», которых, впрочем, в языке не существует. Поэтому адекватный анализ даже одного исконного понятия способен на его основе развернуть целостную картину протекающего из него мировидения. Х.-Г. Гадамер, один из крупнейших философов языка, так писал об этом: «Всякое слово вырывается словно бы из некоего средоточия и связано с целым, благодаря которому оно вообще является словом. Во всяком слове звучит язык в целом, которому оно принадлежит и проявляется целостное мировидение, лежащее в его основе»¹. Держа «в уме» это положение, можно перейти теперь к рассмотрению основных понятий – «формообразующих матриц» социально-политического «лексикона».

Начинать, очевидно, следует с понятия «власть». Власть, вообще говоря, осуществляет подчинение. Подчинение есть подведение под «чин». Основное значение понятия «чин» (латинский аналог, - понятие «статус») – «порядок», другие значения: «подчинение, последовательность, правило, устав, определенное место, степень, должность, собрание», «чинно» означает: «в порядке, стройно», «чинить» – «устраивать» и «поставлять»². В последнем значении слышится хайдеггеровский «постав», имеющий видимо смысл, - «устав, чин, устройство» бытия. Интересен и «почин», как *начало*. «Чин» – это собственно порядок действий, образец устройства, лад. Чин и лад – синонимы. «Чинить», значит, «налаживать», «приводить в порядок», «восстанавливать норму», «возвращать ценность». В белорусском языке, сохранившим более архаичные чем в русском варианты произношения, власть – «улада» (ср. чешское *vlada*), то есть то, что улаживает, устраивает в лад, а подчиняться – «паднарадкоўвацца», от «парадак»-порядок.

Таким образом, высказывание: «власть осуществляет подчинение», имеет тот же смысл, что и высказывание: «власть осуществляет упорядочение» (устройство лада). Подчинять означает также «править», а это слово имеет два значения: «управлять» и «исправлять – чинить». В слове «правительство» они оба сохраняются, - правительство управляет, подчиняя – исправляя, (приводя к порядку – норме). Править можно страной или лошадьми, а можно рукопись или кладку, управляться по хозяйству означает содержать его в порядке. Что касается однокоренных слов, то тут и право, и правда, и справедливость, и правый – прямой с противоположным кривой – кривда, «кривая, да неладная».. Очень интересные примеры приводит В.И. Даль в своем словаре: «правдитель –

¹ Гадамер, Х.-Г. Истина и метод., М., 1988., С. 529.

² См. Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т.3. М., 1958. Стб. 1517 – 1518.

хозяин», синонимы: «правдовать, начальствовать, управлять»¹. Вспомним и «порядочного человека», т.е. правдивого, правильного, нравственно ценного.

В латинском языке, послужившем основой для многих европейских языков, также прослеживаются подобные связи. Характерно слово «регулировать», в котором слиты два значения «управлять» и «упорядочивать». Латинское “rego” имеет значение не только править, но и «направлять» на путь истины». Как показал в специальном исследовании Э. Бенвенист “rex – скорее жрец, чем царь в современном понимании, т.е. лицо, обладающее властью... определить черты правопорядка»². “Jus”, - означает и закон и справедливость, а “jussum” – приказание, повеление. Понятие «авторитет», особенно для нас интересное в силу его частого употребления при определении власти, имеет значения: достоверность, пример, образец и уже потом, власть, повеление. Весьма показательным для «герменевтики» власти является смысловой анализ латинского “ordo”: 1) ряд, военный строй, порядок, должность, командование (центурией) сословие, порядок расположения. Производные слова: ordinarius – расположенный в порядке, соответствующий обычным правилам, надлежащий, нормальный; ordinatio: 1) распределение, приведение в порядок, упорядочение, устройство, организация, управление; 2) определение, распоряжение, назначение; 3) порядок, упорядоченность; ordino: 1) располагать в порядке, правильно распределять, устраивать; 2) устраивать. 4) управлять, руководить, назначать, распределять³.

Этот же смысл, взаимосвязь, даже единство упорядочения, организации и управления, приказания сохраняется и в английском, немецком, французском языках. Английское “order” имеет значения: 1) порядок, 2) приказ, 3) слой общества, социальная группа и ранг, чин, звание, орден как знак отличия; как глагол, order именно приказывать; orderly: правильно, в должном порядке; ordinance: 1) указ, декрет, статус, закон; 2) постановление; 3) церковный обряд; 4) архитектурное: соотношение частей; ordinary: обычный, церковное: архиепископ, священник, служебник (т.е. книга, определяющая порядок церковных служб)⁴. Язык, таким образом, указывает на изначальную взаимосвязь порядка, обычая, власти и обряда (сакрального). Те же значения (порядок и приказ) и в немецком orden и order, и во французском ordre. Отсюда и испанское “cortes” – кортесы – орган сословного представительства, законодательной власти. И в тюркском «орда» тот же смысловой «букет»: «орда – 1) у тюркских и монгольских народов – военно-административная организация, стоянка кочевников; в средние века ставка, (то есть орган, устанавливающий порядок действий С.Г.) правителя государства (хана), отсюда обозначения феодальных государств и союзов кочевых племен»⁵.

¹ Даль В.И. Толковый словарь. Т. 3. М., 1994. Стб. 987.

² Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 249.

³ См.: Латинско-русский словарь. М., 1976. С. 542.

⁴ См. Большой англо-русский словарь. Т. 2. С. 36 – 37.

⁵ Словарь иностранных слов. М., 1979. С. 358.

Вообще, в “ordo” слышится русское «ряд» и даже «порядок», фонетически они весьма близки. Тут кстати белорусское, а также чешское и польское, «урад» – правительство, т.е. в-ряд, (как улада (власть), в-лад), «нарада» как совещание правительства (ср. украинское «Верховная Рада», и русское наряд как руководящее указание, определение содержания деятельности (работы)). Показательно и понятие «логос», одно из ключевых в древнегреческой мысли. В нем также отражена сущностная связь упорядоченности и приказания¹. Интересны и такие значения как: «первоначало», «закон», «соразмерность», «пропорция». Примерно то же в латинском “ratio”: «мышление», «рассуждение» и «устройство», «порядок», а также «закон», «правило».

Приведем еще несколько языковых свидетельств, подтверждающих естественное происхождение власти и ее генетическую, сущностную связь с сакральностью. С.В. Кулланда в специальной статье «Празыковые этимоны и историко-социологические реконструкции» отмечает в качестве языковой закономерности сочетание в одном слове значений старшинства – родства и старшинства власти: «о случайности говорить не приходится, хотя бы потому, что в австронезийском древнеяванском языке мы встречаем полную типологическую параллель латинскому слову (pater С.Г.): древнеяванское “gama” также без дополнительных уточнений может быть и термином родства («отец») и потестарным термином («старейшина общины»). Мы явно имеем дело с языковой и социальной универсалией². И еще: «как явствует из изложенного, ни латинский рефлекс праиндоевропейского pHter (отец С.Г.), ни древнеяванский рефлекс праавстронезийского dama не были лишь показателями генеалогического родства: значение принадлежности к некровнородственной общности облеченной властью было для носителей соответствующих языков столь же очевидно³. Это опять же видимо древнейший общечеловеческий архетип, отсюда русское «царь-батюшка», обращение «батюшка», «отец» вообще к вышестоящему, кстати, в особенности к священнику где оно до сих пор имеет почти официальный статус и даже к воинскому командиру, который должен быть «отец солдатам» («комбат-батяня»). Кулланда указывает на ключевую, исключительную роль: «половозрастной стратификации в формировании потестарной терминологии и терминологии родства, а следовательно, и соответствующих социальных институтов». И о связи с сакральным: «Семантика таких рефлексов праавстронезийского языка “tugas” как самоанское atua – «высшее божество» объясняется характерным для первобытных обществ обожествлением предков. Интересную параллель представляет санскритское “pītus” также объединяющее в себе значения «представитель старшего поколения» и «божество», в единственном числе это слово

¹ См.: Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. М., 1991. С. 766.

² Кулланда С.В. Празыковые этимоны и историко-социологические реконструкции. // Ранние формы социальной стратификации. С. 276.

³ Там же. С. 277.

означает «отец», в двойственном «родители», а во множественном «обожествленные духи умерших»¹.

Кулланда приводит из сопоставительного анализа многих языков: «данные о том, что к единому этимону восходят и термины родства и слова со значением «господин», «предводитель», и слова бог, божество». Интересен пример: «прамалайе – полинезийское слово *datu* - рефлексy которого объединяются в три пучка значений: 1) «царь», «господин»; 2) старейшина, 3) жрец, священнослужитель». Общий вывод по интересующей нас проблеме таков: «сакральный характер царской власти в традиционных обществах прослеживается и на материале иных языковых семей... Ясна и универсальная и связь между понятиями «род», «старейшина рода» и «царь»². Таким образом, язык фиксирует теснейшую сущностную связь отца - царя - божества, говоря тем самым о естественности и сакральности власти, и показывая роль первого социосозидающего института, – культа предков, который скреплял и структурировал общность, давая ей сакральное основание.

Приведем еще весьма любопытное слово «атаман». Вот что пишет «Брокгауз и Ефрон»: «Атаман (предводитель, начальник), слово это, по мнению некоторых, происходит от гетман (*Headman* англо-саксов и скандинавов, немецкое *Hauptman*) перешедшего к нам из Польши». Немецкое “*Hauptman*” означает, - атаман, вожак, главарь, от “*Haupt* 1) голова, 2) глава начальник, а также головной – главный, старший. Английское “*Headman*”, - 1) глава, начальник, 2) вождь (племени)». “*Head*”, имеет значения: голова – ум, рассудок, человек, передняя часть, глава, руководитель, начальник, главный, старший, и как глагол, - возглавлять, стоять во главе; идти, стоять впереди.

В русский язык слово «атаман» попало скорее всего не «из Польши», хотя бы потому, что есть и слово «гетман». Его, видимо, ввели казаки, причем не запорожские, а донские. Донское казачество в социальном отношении своим исходным субстратом имело достаточно специфический элемент, - в значительной степени состояло из «беглых», по тем или иным причинам ушедших из родных мест на пустынные тогда земли, и разного рода искателей приключений. Территориально донские степи были в 16 – 17 веках русско-тюркским пограничьем и казаки (многие ученые считают их отдельным этносом) испытали значительное тюркское (и шире говоря, восточное, точнее, юго-восточное) культурное и этническое влияние. Слово атаман пришло к ним, наверное, от тюрков. В тюркских языках «ата» значит большой, главный, отец (основатель). Тюрки же, очевидно, заимствовали его у индусов, на санскрите «атман» означает «дух», «душа». А вообще «атман-брахман» это ключевое, наверное, главное понятие индийского религиозно-философского мировоззрения, означающее что-то вроде божественного первоначала. «Атаман» - это именно то, что является основанием, началом, из чего все исходит, то, что стоит впереди,

¹ Там же. С. 280, 288 – 289.

² Там же. С. 289, 290.

возглавляет (ср. *hauptman, headman*) предшествует, т.е. собственно является первопредком (ср. «пуруша»), первым из тех, кто предшествует, т.е. идет впереди и поэтому является главой, возглавляет. Это «перводуша» из которой исходят предшествующие души – «предки», то, что кладет основание, начало культу предков, старших, и становится фундаментом социальной организации.

У казаков атаман это не просто начальник предводитель отряда, но именно создатель – основатель, всегда еще и «батька», организатор «казаков - атомов» в некую общность. Атаман именно возглавляет общность, он не только командует в вооруженных столкновениях, но и вершит суд в обыденной жизни. Атаманом звали батьку Махно, именно потому, что он был основателем и высшим начальником, объединяющим в одном лице и военную, и гражданскую (и законодательную, и исполнительную, и судебную) власть для руководимых им анархических отрядов, и населения, которое они контролировали. Атаман это первый, высший начальник, президент починается «народу», царь – Богу, а атаман только «ветру в поле», он именно сам себе голова, никто и ничто ему не указ. Он един в трех лицах, совмещает функции: отца – основателя, руководителя и высшего духовного авторитета. Последнее обстоятельство и делает его предводителем разбойников, анархистов и т.п., т.е. тех, для кого «нет ничего святого», кто по тем или иным причинам оказался «вне общества» и, значит, вынужден, следуя инстинкту социальности создавать – вступать в «антиобщественную» общность, искать другого «авторитета».

В принципе о происхождении власти говорит и простое русское слово, – «старший». Оно имеет два практически равноправных значения, указывающих как на возрастное, так и на управленческое, властное, должностное положение. Старший – это начальник, тот, кто стоит в начале, возглавляет, т.е. является главным, главой¹. Главный от глава (голова), а это слово и сегодня имеет значение начало (ср.: в голове колонны, головная, т.е. следующая первой, машина, заглавие, городской голова – градоначальник и т.п.). Возглавлять, значит, и командовать, руководить, и просто находиться впереди. Старший, по определению тот, кто возглавляет. Здесь, кстати, можно спросить, старший для чего поставлен, что чаще делает, наказывает или награждает? Вопрос достаточно поставить, чтобы увидеть его поверхностность – неадекватность. Старший наставляет, организывает и награда, и наказание лишь стороны, моменты, средства его деятельности, каждое из которых применяется в зависимости от конкретной ситуации, а в принципе необходимы оба, но все-таки первое, видимо, является более «первичным», частым и действенным. Во всяком случае, современная возрастная психология и педагогика совершенно определенно настаивают на принципиальной необходимости преобладания, ведущей роли поощрения, а не наказания в воспитании становлении личности. Из этого утверждения в сочетании

¹ В.О. Ключевский в «Терминологии русской истории» пишет о понятии «великий князь»: Великий – значит старший». Ключевский В.О. Соч. Т. 6. М., 1989. С. 101.

с законом соответствия онтогенеза филогенезу следуют вполне определенные выводы относительно «первичных» средств власти.

Можно предположить такую этимологию слова ст - арший, в силу естественной необходимости, – одного из первоначальных, древнейших слов, из древнейших, соответственно, корней: «ст» и «архэ». Корневое сочетание «ст» общее для греческого, латинского и основных европейских языков. Производные слова во всех этих языках имеют значения: «стоять», «находится», «занимать положение», «существовать».

Греческое «архэ», – начало, основание, происхождение, первопричина, управление, власть, (откуда русское «аршин» как мера длины. Вообще, смысловые значения «главный, управляющий» и «задающий, знающий меру» часто сочетаются, например, во французском «мэтр», - глава, хозяин, восходящему к греческому “metra” – матка как родоначальница (точка отсчета данной меры), к этому же слову видимо восходит и широкораспространенное и многозначное слово «мастер» (основные значения, - знающий, умеющий и руководитель), т.е. знающий и задающий должную меру, что в целом и дает значение «старшего» как стоящего в основании, располагающегося в начале, возглавляющего. Кстати, и «кратос», которое имеет значение: 1) сила, мощь; 2) могущество, власть; 3) глава, вождь, повелитель. Но корневое слово «крат» имеет значения: 1) голова, 2) вершина, 3) глубина¹. Так что сила, которая подразумевается в греческом «кратос», это не просто вообще сила, любая случайная и произвольная мощь, а сила возглавляющего старшего, стоящего в голове, в начале и потому управляющего (направляющего, задающего меру), обладающего влиянием, властью. Откуда «автократор», т.е. буквально «сам себе голова», сам возглавляющий, находящийся в начале и потому задающий меру, принцип, устанавливающий последовательность, порядок следования и, конечно, награды и наказания.

Важно отметить, что для языка, особенно языка мифопоэтической традиции понятия «порядок» и «власть», по сути, синонимичны². В рамках этой традиции взаимосвязь «порядок – власть» противопоставляется взаимосвязи «хаос – анархия», то есть понятия «беспорядок» и «безвластие» обозначают одно и то же состояние и одинаково негативно эмоционально окрашены.

В целом, проведенный анализ языкового материала, позволяет сделать совершенно определенный вывод: во всех известных обществах власть изначально воспринималась и понималась как естественно-необходимый, имеющий сакральное основание феномен, предназначением которого является упорядочение социальных взаимоотношений. Язык предоставляет неопровержимые свидетельства неразрывной смысловой взаимосвязи понятий «власть», «управление», «подчинение» и «упорядочение». Фиксируется в языке и исходная взаимосвязь понятий «власть», «управление», «закон», «истина». В то же время язык не дает

¹ См.: Древнегреческо-русский словарь. М., 1958. С. 978 – 980.

² См.: Брагина Н.Г. Мифологический хаос. // Логический анализ языка. Космос и Хаос. М., 2004. С. 28.

никаких подтверждений связи «власти» и «принуждения», «навязывания воли», «господства». В силу этого, исходя из важнейшей для современной социальной науки *логико-философской* максимы Л. Витгенштейна: «Границы моего языка определяют границы моего мира», можно утверждать, что в том мире, в котором возникло понятие «власти» было невозможно «индивидуалистическое», «конфликтное» происхождение феномена власти.

Поскольку государство есть форма власти, результаты проведенного анализа содержащихся в языке представлений о ней релевантны также и для понимания его (государства) происхождения и сущности. В дополнение к ним теперь специально рассмотрим понятие «государство».

В древнегреческом языке понятие «полис» означает «город» и также родной город, второе значение: «совокупность всех граждан, государство» особенно в значении свободное государство¹. Заметим, что наличие городов считается важнейшим эмпирическим признаком государственности в исторической науке. Но для нас сейчас важно другое. Город этимологически означает «огороженное место», «ограду» *за, внутри* которой живут люди, даже «забор»². В этом понятии таким образом акцентируется противопоставление огороженного и следовательно защи(т)щенного, ограниченного – оформленного – *упорядоченного* пространства неогороженному, и следовательно, незащищенному, неограниченному, неупорядоченному, то есть, прежде всего, защищенность, безопасность тех, кто находится за оградой. Поскольку ограду возводят для защиты, слова античного грека – «это мой полис – город» значили: это моя ограда, то, где я в безопасности, что меня защищает. Как пишет Э. Бенвенист: «Греческое polis и в историческую эпоху сохраняет еще смысл «крепость, цитадель»... Таков был смысл слова в доисторическую эпоху, о чем свидетельствуют и соответствия: вед. Pur «крепость», лит. Pilis Burg, укрепленный замок»³. Второе, впрочем, неразрывно связанное с первым, (ибо пустое пространство не огораживают, а человек не живет один, особенно, когда есть от кого защищаться) значение «города», – совокупность граждан, собственно, *горожан*, людей, живущих за общей оградой, входящих в один полис, живущих в одном государстве, то есть находящихся *под его защитой*, и поэтому воспринимающих его как условие своей безопасности и свободы.

В целом, понятие «полис» изначально насыщено сугубо положительными смысловыми коннотациями, актуализируя представление о совместно живущих за оградой и потому (и потому, что «совместно», и потому, что «за оградой»), защищенных и свободных людях. Не случайно в Древней Греции понятия «полноправный, свободный, находящийся под защитой закона, человек» и «гражданин полиса» практически совпадали, а остракизм считался (и был) тяжелейшим наказанием, означавшим, прежде

¹ См. Греческо-русский словарь. М., 1991. С. 1022.

² См. Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 1. М., 1958. С. 555.

³ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. С. 239.

всего, *лишение свободы*¹, невозможность нормального человеческого существования. Фундаментальная экзистенциальная значимость греческого «polis», его глубинный смысл, как *органической формы жизни*, способа исторического бытия греческого мира раскрывается Хайдеггером. «Polis», – пишет он, – есть сущностное средоточие исторического человека, то самое «где», которому человек принадлежит, то единственное место, откуда к нему при-лаживается лад (строй) в который он встроен, с которым улажен», и далее: «...polis», есть тот способ, каким раскрытие и сокрытие лада имеет место, причем так, что в этом своеобразном местоположении, исторический человек одновременно приходит к своей сущности и не-сущности»². Ключевым истолковывающим понятием для полиса, согласно немецкому мыслителю служит «лад». «Polis» – это определенный лад, строй, способ организации, *устройства* социальной жизни. Причем не такой «способ», который *свободно избирается человеком, конструируется-создается* им. Дело обстоит не так, что люди *собираются* в «polis», и даже не так, будто бы группа людей, пусть даже племя или народ, основывает «polis». Он вообще не есть нечто внешнее, по отношению к народу. Нет, он есть именно необходимая форма существования, «до-», «вне-» «polis», греческой культуры, цивилизации, греческого народа не существовало. По Хайдеггеру: ««Polis», подразумевает то, в чем греки обладают средоточием своего бытия»³. То есть, «polis», задающий лад греческой жизни. имеет онтологическую укорененность. Иными словами, «polis»- лад не есть что-то добавленное к уже готовому, данному существованию народа или, тем более, индивида, а нечто такое, что только и дает возможность состояться человеку как человеку, помогает ему (и народу) стать-быть тем, чем он может, а значит, должен быть.

Раскрытая Хайдеггером смысловая взаимосвязь греческого «polis», и русского «лад» позволяет исходя из языка, как «зеркала» бытия указать на онтологические истоки, сущность власти, как социальной спецификации логоса-лада-порядка Космоса (косвенно, по меньшей мере, подтверждая, и наш этимологический анализ слова «власть») и на роль, сущность государства, как высшей формы *на-лаживающего с-лаживания* индивидуального существования. Из этого же, присущего грекам понимания необходимой взаимосвязи индивида и полиса, заметим, кстати, исходит и аристотелевское определение человека как *политического существа*, говорящее о том, что полис – суть, собственная форма существования человека. Это определение, что далеко не всегда в полной мере осознаётся исследователями, имеет, соответственно, тот смысл, что человек *по природе своей должен*, то есть, может жить только совместно с другими, в «огороженном», то есть защищенном, а, значит, и

¹ Это будет показано при анализе понятия «свобода».

² Хайдеггер, М. Парменид. С. 209.

³ Там же. С. 196.

благоустроенном, поскольку «огораживание» есть разновидность благоустройства и упорядочения, «социальном пространстве»

Основополагающая и, видимо, первичная форма огораживания, и тем самым, освоения пространства – *дом*. Это первое *социализированное* пространство, отграниченное от несоциализированного, природного, место, где человек *у себя*. Полис же, соответственно, есть *общий дом*, общая «крепость». Это понимание отчетливо выражено в латинском *res publica*: *общая* вещь, общее дело, положение, состояние, имущество, основание, причина, интерес, польза *и* государство, государственная власть, государственное устройство¹. Государство для античных римлян было, как видим, общим делом, основанием, достоянием и пользой. В латинском “*civitas*” также практически слиты значения: город и государство, «горожанство» и гражданство, а “*civilis*” означает и «общеполезный».

Такие совпадения смыслов свойственны не только древнегреческому и латыни, в современном немецком также сохраняется «переключка» “*stadt*” – город и “*staat*” государство. Прежде, в немецком город назывался также и “*burg*”, что означает «1) укрепленный замок, крепость; 2) оплот, защита, прибежище (подчеркнуто нами – С.Г.)», откуда “*bürger*”². То есть в немецком языке также зафиксированы связи «горожанства» и гражданства, города как оплота, защиты, прибежища и государства. Немецкое “*staat*” означает не только государство, но и сословное представительство, и великолепие. Английское “*state*” имеет первой группой значений, — 1) состояние, положение; 2) строение, структура; 3) общественное положение; 4) великолепие, пышность, и только второй группой, — государство и т.п. Любопытно, слово “*stately*” – величественный, русский аналог статный, синоним, - чинный. Великолепие – это великая лепота, то есть «старшая», «стоящая в начале», лежащая в основании упорядоченность (ср. нелепый), благоустроенность, красота как *Космос*.

Космос, – одно из «корневых», бытийно укорененных, связывающих с сущим, смыслополагающих и смыслоорганизующих слов греческого мышления. И в этом слове, также, как и в «state-статный-чинный» содержится *понятие* о внутренней сущностной связанности порядка, лада-отлаженности и красоты, и также мысль о жизненной необходимости такого *слаженного устройства* для существования человека. Греческий Космос (как и state) – это не нечто «материальное», не «хаотически носящиеся в пустоте мириады атомов», а способ, форма улаживания-устройства, организации-структурирования сущего. По слову Хайдеггера: «Космос, как слаженно-неприметная ладность», есть такое «оформление, благодаря которому нечто устроится в отлаженности своего лада и глубинном сплочении-соположении», и далее: «*cosmos* означает не сущее, в целом, а выверенную структуру сущего, его слаженность, красоту»³.

¹ См.: Латинско-русский словарь. М., 1994. С. 533.

² См. Большой немецко-русский словарь. Т. 1. М., 1980. С. 301.

³ Хайдеггер, М. Гераклит. СПб., 2011. С. 206-207.

Язык, таким образом, и, в частности, современное английское, немецкое и русское словоупотребление вполне определенно указывает на исконную сущностную связь государства, государственности, как определенного качества «социальной системы» с упорядоченностью, структурированностью, организующим началом как таковым. Хайдеггер обращает внимание и на еще одну принципиально важную для нашей темы «мысль о сущем», содержащуюся в этом же понятии греческого языка: «Открывать что-либо в сияние его выверенного в своей структуре появления, «оформлять» его и, таким образом, позволять возникнуть, по-гречески называется *cosmeo* (подчеркнуто нами – С. Г.)», – и принципиальное обстоятельство, – это *cosmeo*: «не является каким-то разукрашиванием, которое осуществляется задним числом и одним только оформлением в смысле декоративных изысков»¹. То есть «оформляющее», организующее начало, не есть нечто внешнее, приставленное к чему-то, «без» и «до» него существующему. Оно, и именно оно, позволяет возникнуть всему конкретно сущему, – таков, согласно, языку закон бытия. Иначе говоря, государство, власть, как упорядочивающее = организующее = структурирующее начало не может быть понято, как что-то, внешним образом добавленное к «обществу», сконструированное, умышленное (на основе тех или иных рациональных соображений), существующими в «естественном состоянии» индивидами». Напротив, язык показывает, что рассуждения о подобном состоянии есть *пустые слова*, о чем-то именно неестественном, а-космическом.

Осмысление греческого «*cosmos*» не только раскрывает бытийную укорененность власти, государства, но и показывает сущностную связь этих феноменов социального бытия с понятием меры. Как пишет Хайдеггер «изначальная краса, Космос, есть то, что полагает меру, мера, которую дает Космос, есть он сам как *фюсис*»². Другими словами, в языке заключено понимание государства также, как меры социального, или, что то же, меры индивидуального бытия. И далее, по аналогии с этой истолковывающей мыслью философа, можно, как представляется, сказать, что мера, которую полагает государство, есть оно само, как общество, то есть, непосредственно явленная социальная действительность как целое. Любопытно, что понятие меры, возводимое к индоевропейскому корню «*med*» по-латыни, соотносится не только с понятием порядка, но и с понятиями «править», «заботиться»! Согласно Бенвенисту «обычно гр. *medo* переводят с участием причастия *medon*, как «защищать», «управлять», а само причастие – как «хозяин», «господин». И далее: «также, «*medo*» значит «решительно принимать меры», приводить в норму – освященным средством – возникший беспорядок (подчеркнуто – С. Г.)»³. Последние слова, как можно видеть, характеризуют не что иное, как важнейшую функцию государства вообще. Оно ведь и существует также и

¹ Там же. С. 207.

² Там же. С. 216.

³ Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. С. 317.

для того, чтобы; «приводить в норму» «освященными»-*легитимными* средствами «возникающие беспорядки». Эту функцию государства не отрицает даже либеральное представление о нём.

Необходимо отметить, также, что связь понятия меры-порядка-формы с понятием Космоса-Мира, присуща не только греческому мышлению и языку, но, вообще говоря, характерна для любого практически традиционного мышления и миропонимания. Как констатирует в специальном исследовании «семантического пространства языка» Т. В. Топорова: «Концепция меры, – занимает ключевое положение в мифопоэтической модели мира... Мера, как элемент организации, создавала основу мироздания. Противопоставление меры (и, соответственно, формы, структуры) и её отсутствия (аморфности, нерасчлененности) имело универсальный характер, оно объединяло систему бинарных оппозиций, характеризующих космос и хаос», – даже «в самом понятии мир отражена идея меры»¹.

Язык, следовательно, говорит, что мера есть нечто «вне» и «над» человеческое, бытийно космическое, причем не внешним образом «умеряющее» уже «готового» «сущего» индивида, а формирующее, определяющее его в том, «чем-кем», он становится в процессе её принимающего усвоения. *Софистическое, либерально-просветительское и «гуманистическое»* полагание человека в качестве меры, оказывается поэтому не просто «субъективизмом», – может быть и неверной, но относительно «безобидной» позицией, а чем-то иным, не только «разъедающим» мораль, но и «анти-субъектным», препятствующим формированию-самоопределению человеческого в человеке. Говоря словами Хайдеггера, субъект перестает быть субъектом, теряет себя «тем в большей степени, чем исключительнее, он делает себя как субъект мерой всего сущего»². Анализ, укорененной в языке взаимосвязи понятий «космос» и «мера», показывает, таким образом, что человек – «политическое существо», может стать человеком, только «слаживаясь» с социальным космосом, мерой которого является государство. Последнее же будучи этой мерой необходимо имеет объективное, точнее объективно-космическое, бытийное основание.

В общем, исходя из данных языка, получаем примерно такой смысловой ряд в исходном восприятии понятия государство: состояние, устройство, основание, упорядоченность, украшение-наряд (общества). В сочетании с результатами, полученными при анализе понятия «власть», складывается весьма показательный понятийный ряд, в который встраивается понятие «государственность»: статность, стройность, чинность, ладность, упорядоченность, пропорциональность, гармоничность, логичность, космичность, оформленность в противопоставлении: нескладности, нестройности, бесчинству, неладности, беспорядочности, непропорциональности, негармоничности,

¹ Топорова, Т. В. Концепт «форма» в семантическом пространстве языка. Воронеж. 1999. С. 33.

² Хайдеггер, М. Бытие и время. М., 1997. С. 153.

нелогичности, хаотичности, бесформенности. Это сопоставление, как представляется, иллюстрирует мысль Гегеля о государстве как «иероглифе разума» и «действительном Боге», и свидетельствует о восприятии государства как укорененного в сакральном феномена.

Для характеристики отношения к государству, государственной власти показательно латинское слово «регалии», которое вошло и в русский язык, - королевские, царские регалии и т.п., от корня «reg» – царь, правитель, жрец и т.п., откуда регулировать. Его значение в немецком и английском таково: «“regale”¹ ист. прерогативы монарха; регалии, “regalieren” уст. (!С.Г.) – потчевать, угощать; (щедро) одаривать». Из Большого англо-русского словаря приведем целиком соответствующий фрагмент: «“regal” – королевский, царский; “regale”¹ 1. – уст. пир; угощение; 2. изысканное блюдо, деликатес. “regale”¹ II. 1. 1) угощать, потчевать; 2) пировать, угощаться, радовать (зрение, слух). “regale”² уст. ед. ч. к “regalia”¹ 2. “regalia”¹ 1. Регалии. 2. Королевские права и привилегии». То есть, королевские регалии «права, привилегии» состоят в обязанности короля давать пир, угощение, (в русском языке до сих пор сохранилось выражение «царское угощение») своим подданным. Здесь, кстати, английское слово «“regard” – внимание, забота». И сегодня важнейшей социальной функцией государственной власти считается ее обязанность поддерживать «меньших», поэтому и в наши дни любое государство проводит «социальную политику».

Интересно, что, собственно, английское слово, обозначающее государство, - “commonwealth” (именно этот термин в качестве синонима “civitas” и “respublica” употребляет Гоббс в «Левиафане») происходит от “commonweal”, в котором совпадают значения: государство и общее (общественное) благо. В русском языке слово «государство» первоначально означало «хозяйство», государь, господарь, - это хозяин, что сохранилось в белорусском «гаспадар» – «хозяин». «Государь – господарь» и «хозяин» – это также и «господин». Последнее понятие в форме «Господь», - наименование Бога. «Господство» имело значение «хозяйство», «домашний обиход», совпадая в этом с одним из значений слова «обряд», «хозяйство, порядок и устройство в доме, обиход». В.И. Даль приводит интересный пример: «хозяйка дом обряжает, управляется по хозяйству».

Соответственно, изначальный общий смысл понятия «государство» примерно таков: управляемое – поддерживаемое в исправности, в порядке, обихаживаемое, хозяйство. «Господарь» в народной речи, что отмечено Далем, - это «хозяин дома», «господа» - «все хозяйство и дом, жилые покои»¹. То есть, понятие «государство» исходно не принадлежало к кругу политических, в современном смысле, понятий. Оно имело очень широкое, прежде всего, бытовое значение и, вообще говоря, сугубо положительную эмоциональную окрашенность.

Первоначально, в русском языке, тот смысл, который сегодня вкладывается в понятие «государство», обозначался понятием «держава»,

¹ См. об этом Даль В.И. Толковый словарь русского языка. Т. 1. М., 1994. С. 952 – 953, Т. 2. С. 1594.

которое употребляется ныне, как правило, только в речи высокого, торжественного стиля. В белорусском и украинском языках в значении «государство» по-прежнему используется только понятие «держава». Это понятие актуализирует, прежде всего, смысл: основания, опоры, того, что держит и того, на чем, за что можно держаться, а также смысл: соединения, скрепления. Как отмечает современный исследователь, слово «держава» известно с XI века, «развитие значения: «основа», «основание» (то, что поддерживает, помогает держать или держаться)»¹. По Далю «держава» первым значением имеет «содержанье, уход, забота (подчеркнуто - С.Г.)». Он приводит характерные примеры словоупотребления: «В этих колесах никакой державы не будет, непрочны, плохи. Для державы, железные полосы в стены заложены. Твою державою благоденствуем, твою властью, твоим управлением»². В логическом отношении понятие «держава» связано с понятием «форма». По верному замечанию М.К. Мамардашвили, — форма есть то, что *содержжит*. Соответственно, государство — это *держава* общественной жизни, форма социального существования, скрепляющее основание и форма общества. Таково *исходящее из языка определение* государства.

Поскольку государство есть правовой феномен его сущность раскрывается также посредством анализа понятий «право» и «закон». Выше мы уже отмечали зафиксированную в языке связь права и правды, справедливости. Здесь приведем некоторые общие характеристики концепта «право», полученные исследователями в результате специального анализа языка. Как пишет Т.В. Топорова: «В мифопоэтической модели мира понятие права как юридического института, регулирующего жизнь коллектива, ассоциируется с идеей правильности, закономерности, упорядоченности»³. По ее словам, данные различных языков показывают, что «Право формируется по образцу универсального космологического закона, управляющего вселенной»⁴. Исследовательница отмечает, изначально сакральный характер права, что подтверждается, в частности, такими фактами, как «происхождение лат. *ius* «право» из сакральной формулы или связь древнеисландских юридических терминов с магико-религиозной сферой, принадлежность древнеанглийского и древне немецкого «закон» к области культа и права»⁵.

Интересны сделанные Н.Д. Арутюновой на материале анализа многих языков, общие выводы о взаимосвязи и сущностной связи с сакральным понятием «истина», «право», «порядок». В понятии истины пишет Арутюнова, «видна изначально связь сущего и порядка (установления, закона)... Соприсутствие в понятии истины значений, относящихся к закону и существованию подтверждается этимологиями

¹ Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. 1., М., 1993. С. 243.

² Даль В.И. Т. 1. С. 1069 – 1070.

³ Топорова Т.В. Древнегерманские представления о праве и правде. // Логический анализ языка. Истина и истинность в культуре и языке. М., 1995. С. 52.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

индоевропейских слов круга права и истины... Исконная связь истины с культом была подчеркнута П.А. Флоренским... Культовые значения ассоциировались с юридическими установлениями, законом и судом... Таким образом, закон, право, суд образуют с истиной один понятийный комплекс»¹. Показательный конкретный пример, говорящий о связи сакрального и правового приводит Топорова: в древнеисландском языке используются «юридические термины *heilagr* – «находящийся под защитой права», и *uheilagr* «лишенный защиты права» наряду с обычным значением *heilagr* – «священный»². Что касается понятия «закон», то корневое понятие «кон», согласно Далю, имеет значения: начало, предел, межа, рубеж, ряд, порядок, а также: товарищество, согласие, откуда «коновод», то есть за-чин-щик = организатор, то, кто положил начало, кто главный. Закон – это за-коно-положение, то есть, то, что кладет начало и устанавливает порядок, вообще, упорядочивающее начало.

Таким образом, анализ языка убедительно подтверждает, сделанный нами в результате рассмотрения данных, полученных полит-антропологическими и историческими исследованиями, вывод о том, что государство изначально понималось как имеющая сакральное основание, встроенная в общий мировой порядок и потому естественно-необходимая и благотворная, форма организации, упорядочения социального бытия. Можно сказать и так: то, что государство есть не «аппарат», «институт» и т.п., а именно «единица выживания», *форма жизни* (форма организации социального взаимодействия в обществе в целом) «наглядно» отражено в языке. А *доказывается* это, собственно, самой жизнью, совокупным опытом человеческого бытия.

§2. Идеология и социальная наука

Один из крупнейших русских мыслителей XX века А. Ф. Лосев в трудах, посвященных анализу мифологии и её роли в общественной жизни, рассматривал, в частности, вопрос о взаимосвязи мифологии и науки. Комментируя в работе «Социальная природа платонизма» представления Платона о роли науки и искусства в общественно-политической жизни, он говорит: «Свобода искусства и общеобязательность, всемогущество науки – суть не более, как своего рода мифы», и далее: «миф о всемогуществе и абсолютной самостоятельности науки также содержит в себе либеральную подоснову»³. Мифичность, свойственных современному сознанию *анти-платоновских* представлений об объективности и общезначимости научного познания, его монополии на истину, согласно Лосеву, обусловлена тем, что наука – это абстрактное, сугубо рациональное, «рассудочное построение»: «Наука прежде всего абстрактна; она идёт от рассудка и говорит только рассудку; действительность она захватывает не целиком, а лишь отвлеченно, в

¹ Арутюнова Н.Д. Предисловие. // Логический анализ языка. М., 1995. С. 9.

² Топорова Т.М. Концепт «форма» в семантическом пространстве языка. С. 87.

³ Лосев, А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993., С. 834, 836.

формулах, числах и понятиях»¹. Иными словами, поскольку наука, по сути, сама формирует свой «объект» и изучает его своими специфическими средствами (а согласно современному науковедению именно так и обстоит дело²), её претензии на обладание полнотой истины, в принципе несостоятельны. Как *социальное явление*, наука, однако, не может от них отказаться, ибо, это означало бы признать право на истину и за другими «формами общественного сознания», в частности, за религией. Но это признание невозможно для современной науки, так как она конституировалась именно в процессе противоборства с религией. Соответственно, закономерным образом, формируется *миф* об объективности и *свободном* (от «ценностей», «недоказуемых гипотез» и т.п.) характере, как качествах, присущих исключительно научному исследованию.

В знаменитой «Диалектике мифа» Лосев развивает мысль о мифологичности «научной объективности» и показывает, что, хотя «наука сама по себе не имеет никакого отношения к мифологии», однако, как *социальный институт*, – «всякая реальная наука – мифологична», «не существует без мифа»². Обосновывая это положение, философ обращает внимание на то, что в действительности, в реальной исторической практике, имеет место существенное различие между «чистой наукой», «наукой в себе» и «реальной наукой», – то есть той, которая и становится «социальным институтом» в процессе «применения и встраивания» в «картину мира», свойственную той или иной культурно-исторической эпохе. Именно потому, что «реальная наука», в отличие от не существующей в действительности «чистой», должна интерпретировать устанавливаемые ею «отвлеченные логические и числовые закономерности», она неизбежно выходит за рамки конкретного, частного опыта и предлагает своё, претендующее на исключительную адекватность, *научное описание-объяснение* мира в целом, закономерно становясь, тем самым, мифологичной.

Сам Лосев так говорит об этом: «Существующая реально наука всегда, так или иначе, мифологична. Чистая, отвлеченная наука – немифологична. Немифологична – механика Ньютона, взятая в чистом виде. Но реальное оперирование с механикой Ньютона привело к тому, что идея однородного пространства, лежащая в её основе, *оказалась единственно значимой идеей*. А это есть – вероучение и мифология. Геометрия Евклида, сама по себе, немифологична. Но убеждение в том, что реально не существует ровно никаких других пространств, кроме пространства евклидовой геометрии, есть уже мифология... Как только мы заговорили о реальной науке, то есть о такой, которая характерна для той или другой исторической эпохи, мы имеем дело уже с *применением*

¹ Там же. С. 836

² См. в частности: Новая философская энциклопедия. Т.3, «Наука»; Т.4, «Теория».

² Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 407.

чистой, отвлеченной науки «...» и управляет нами здесь исключительно мифология»¹.

Как хорошо видно из приведенного текста, лосевская характеристика «реальной науки», по сути, предвосхищает современное представление о социокультурной обусловленности, «метатеоретичности» «научной картины мира», как конечного результата, высшей формы научного познания как такового. Стали сегодня общим местом и указания на «конвенциональный характер» «научной истины», более того, на обязательную «концептуальную обусловленность» и «ценностное измерение» пресловутых «эмпирических фактов», то есть на то, что Лосев, собственно, и называл «мифологичностью» науки. С нашей точки зрения эта «мифологичность» может и должна быть определена как *идеологичность*, необходимо присущая науке, как социальному институту. Впрочем, именно об идеологическом характере науки совершенно недвусмысленно говорит и сам Лосев: «Научный позитивизм и эмпиризм, как и всё это глупое превознесение науки в качестве абсолютно свободного и не от чего не зависящего знания, есть не что иное, как, последнее мещанское растление и обалдение духа, как подлинная, в точном социологическом смысле, мелко-буржуазная идеология»². И действительно, неслучайно, наверное, один из основоположников и крупнейших представителей эмпиризма Джон Локк, был, напомним, ещё и «буржуазным мыслителем» и идеологом либерализма.

Как бы там ни было, можно утверждать, что сегодня, отрицание «идеологического измерения» науки, как «способа познания мира», «научного мировоззрения», – само оказывается в сфере идеологии. Науку не в большей степени можно отделить от идеологии, чем «факт» от «интерпретации», встраивающей его в «картину мира». И Лосев, очевидно, имеет основания для представления «реальной науки» в качестве мифологического порождения, *квазирелигии либерализма*. В этой связи, к сказанному можно добавить, что никакой «науки вообще» не существует. И ни один ученый не занимается такой «наукой». Наука вообще, – это пустое понятие, *идеологема*. В действительности, осуществляются конкретные частные, научные исследования: эксперименты, наблюдения, измерения и т.п., в различных «предметных областях». Учёные изучают «электроны с протонами», химические соединения, клетку, поведение животных и т.п. Любой и каждый учёный изучает исключительно какой-то конкретный фрагмент реальности, – «опыта», причём под определенным «углом зрения», и только. Как же «складывается» «научная картина мира»? Кто её «рисует»? Ясно, что не те, кто занимаются конкретными научными исследованиями и, соответственно, являются «узкими» специалистами. Сама собой, *чудесным образом*, она тоже не возникает. Так кто же конкретно, так сказать, персонально, её «творит»? Ведь, не существующий же (*не святой*) «научный дух». Ответ, очевидно, может

¹ Там же. С. 407.

² Там же. С. 511.

быть только один, – не учёные-исследователи (экспериментаторы, наблюдатели и т.п.), а «учёные-интерпретаторы», те, кто объясняет, что значит, тот или иной «научный факт», *придают ему значимость*. Но «наделять значением» и «придавать значимость», как теперь хорошо известно, невозможно без «отнесения к ценностям». Так же, как и объяснить, «как это надо понимать», – означает не что иное, как встроить в определенное мировоззрение, а, тем самым, безусловно, также и в определенную *систему ценностей*. Но «мировоззрение» и «определенная система ценностей» – суть другие названия идеологии. Тогда, «реальная наука», наука «как социальный институт», – суть элемент идеологии, а «ученые-интерпретаторы» – суть *ученые-идеологи* («попы марксистского прихода», как было сказано о некоторых представителях этой «когорты»). Можно, таким образом, заключить, что существует *наука-исследование и наука-идеология*. Именно последняя «доказала», что «Бога нет», что «человек произошел от обезьяны» и т.п. Кто конкретно это сказал? Дарвин? Нет, он был человеком верующим и даже старостой церковной «двадцатки» и, как известно, возводил эволюцию к «престолу Всевышнего». Может быть, физиолог И. П. Павлов? Нет, он до конца жизни в церковь ходил и это в «борющемся» с религией государстве. В общем, выясняется, что подобные заявления, наука «говорит» или «непосредственно», то есть анонимно, или в лице своих «полномочных представителей», как правило, не замеченных в особых успехах в сфере конкретных научных исследований (и в любом случае, выходящих за пределы своей компетенции).

Того же рода и вопрос о т.н. «материализме». Что это вообще такое, – *мировоззренческий принцип*? Но тогда это разновидность или элемент идеологии. Кто и зачем может искать «материалистическое объяснение»? Учёные-исследователи? Нет, таковые науке неизвестны. Зато известно, что этим занимались, например, К. Маркс и В. И. Ленин. Один, вместе с «соратником», раскрывал «диалектику природы», другой пояснял физикам, в чем причины «кризиса» в физике. Необходимость «материалистического объяснения», как таковая, надо сказать, выводит за рамки даже и *научной объективности*. отождествление «естественнонаучного» с «научно-материалистическим» не может не сказываться на поисках истины самым пагубным образом. Такая «наука», не «измышляя гипотез», «опытом» считает только то, что она заведомо может объяснить. Её законы, по определению, «улавливают» только «необходимое устойчивое повторяющееся», а практически, только «экспериментально-воспроизводимое». Для такой науки, естественно «чудес не бывает». Причём заявляет она это, что называется, а priori, – не зная всего возможного опыта. Кроме того, «чудо», возможно оно или нет, по определению, – нечто уникальное, единичное, не укладывающееся в общее правило, то есть явление, которое по природе своей не может быть объяснено научно. Получается, такая «естественно-научная» позиция: то, что я не могу объяснить, то и не существует, причём не только с моей,

научной точки зрения (что было бы до известной степени логично), а, как говорится, «на самом деле», вообще, объективно. Догматический, в худшем смысле этого слова, слепо верующий характер такой позиции, закономерным образом приводит «естественнонаучную науку» ни к чему иному, как систематическому игнорированию фактов, причем, в том числе, фактов, которые вполне отвечают ею же заявленным критериям, – устойчивость, повторяемость, возможность экспериментальной проверки. Хорошо известен, например, факт нисхождения «Благодатного Огня». Каждый год, в заранее рассчитанное время, в строго определенном месте, нисходит Огонь, имеющий, кстати, *чудесное свойство* – не обжигать какое-то время. И что наука? Молчит, не замечает, такие *эмпирические факты* её не интересуют. То же и «камень Будды», столб из химически чистого железа в Индии и это, не говоря уже, об индийских же йогах или буддийских ламах, находящихся в состоянии «между жизнью и смертью». Всё это общеизвестные эмпирические явления, однако, наука их упорно игнорирует, причём именно с *фанатичным упорством*. И это не говоря уже о неисчислимых отдельных случаях, «частных, личных чудес», – мироточении, предсказаниях, исцелениях, знамениях, – от всего этого наука просто «отмахивается».

«Естественнонаучный подход», таким образом, деформирует и самый опыт, на практике считая действительным или существенным только то, что можно воспроизвести в лабораторных условиях и, тем самым, *фактически*, урезая и упрощая реальность. Но действительность, Мир, Космос не ограничивается, очевидно, той реальностью, что можно воспроизвести в лабораториях. Мир, вселенная – это совсем не обязательно хаос «частей», из которого, каким-то образом «рождается порядок», «атомы и пустота», – символ веры науки, и идеологии либерализма, а, возможно, нечто единое, разумный Космос – постулат-аксиома любой традиционной культуры. Естественно, что и законы Космоса как целого не могут быть «открыты» *опытной наукой*, воспроизведены в частно-научных лабораториях в результате конкретно-научных исследований (физических, химических, биологических и т.п.), а могут быть постигнуты лишь *умозрительно*.

Концепция мифологичности науки впервые предложенная Лосевым, получила свое дальнейшее развитие и теоретическое обоснование в работах многих крупнейших мыслителей, философов и ученых XX века. Так, Хайдеггер, например, показал сущностную мировоззренческую обусловленность научного познания. Утверждение этой обусловленности и раскрытие всесторонней связи «метафизичности» «западного мышления» и происхождения европейской науки, стала для немецкого мыслителя одним из методологических принципов понимания её существа. «Наука, – писал он, – не может претендовать на чистое описание мира уже потому, что она, как любая конструктивная деятельность разума базируется на определенных ценностях и представляет собой, прежде

всего, особую мировоззренческую ориентацию.»¹. Специальную работу, – «Истина мифа», – роли мифа в современной культуре и, главным образом, в процессе познания, посвятил известный немецкий философ второй половины XX века, К. Хюбнер. В ней он представил, опирающееся на значительный и весьма разнообразный эмпирический материал, концептуально-теоретическое обоснование тезиса о том, что миф, как духовное явление, наряду с религией и идеологией, необходим для образования «контекста и структуры» жизненного мира человека, обеспечения его целостности и в этом качестве, он неустрашим. Как справедливо отмечает И. Т. Касавин в «Предисловии» к этому труду: «Последние основания принятия той или иной онтологии (научной или вненаучной) с неизбежностью остаются необоснованными с научной точки зрения»². Иными словами, генезис и структура мироздания, в принципе, постигаются, определяются только в мифе и любая «научная картина мира» базируется, в конечном счете, на мифологии. Своего рода резюме работы Хюбнера может быть выражено в его словах: «Степень рациональности мифа и науки одинакова»³. Эта мысль, как видим, по сути, аналогична лосевскому пониманию соотношения мифологичности, рациональности и научности.

С этим пониманием, причем едва ли не буквально солидаризируется и такой известный философ, и методолог науки, как П. Фейерабенд. В работе с характерным названием «Против методологического принуждения» он писал: «Утверждение о том, что вне науки не существует познания представляет собой не более чем еще одну очень удобную *басню* – (курсив наш – С. Г.)»⁴. Мы бы добавили, – идеологическую, именно либеральную, – «басню» о «всемогуществе науки», о которой писал и А. Ф. Лосев. Собственно об этом говорит и сам Фейерабенд, формулируя с предельной четкостью: «Наука есть одна из форм идеологии, и она должна быть отделена от государства, как это уже сделано в отношении религии». И в другом месте, еще более резкие формулировки: «Современная наука *подавляет* своих оппонентов, а не *убеждает* их», и, вообще, наука – это «*наиболее агрессивный и наиболее догматический религиозный институт*»⁵.

Насчет религиозного характера науки могут быть, наверное, различные мнения, но, то, что сегодня многие люди «верят в науку» и «верят только науке», и то, что именно на этой *вере* построено современное «светское» образование – это наблюдаемый эмпирический факт. В целом, адекватное понимание науки и, шире говоря, рациональности и их роли в жизни общества, если оно действительно является *свободным*, согласно Фейерабенду можно сформулировать в следующих тезисах: «*Традиции не являются ни плохими, ни хорошими* –

¹ Хайдеггер, М. Время и бытие. М., 1993. С. 241.

² Касавин, И. Т. Предисловие / Хюбнер, К. Истина мифа. М., 1996. С. 12.

³ Хюбнер, К. Истина мифа. М., 1996. С. 193.

⁴ Фейерабенд, П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 463.

⁵ Там же. С. 517, 451, 450.

они просто есть. «Говорить объективно», то есть независимо от участия в той или иной традиции – не возможно. Следствие: рациональность не есть верховный судья над традициями, ибо она сама представляет собой традицию или сторону некоторой традиции¹. Оспорить, не говоря уже об *опровержении*, это утверждение, думается, очень нелегко. Особенно, если не на словах, а на деле исходить из *либеральных принципов*, хотя бы, *свободомыслия*, например. А что касается того, что рациональность, пусть даже и *научная*, представляет собой только одну из традиций человеческого мышления и культуры, то это не что иное, как непреложный исторический факт. И эта традиция, заметим, как и любая другая, не есть нечто «свободное от идеологии», что в систематической, *научно-социологической* форме было показано Н. Луманом. Рациональность, – пишет он: «копируется на внешне задаваемый смысл... Поэтому рациональность...изначально является «идеологией». Она сохраняет соотносённость с операциями, которые сама она не может ни совершать, ни обосновать»².

Всё вышесказанное имеет отношение к научному познанию как таковому. Если же говорить конкретно об ориентирующей на естествознание «социальной науке», то, необходимо добавить следующее. Поскольку, «естественнонаучная наука» знает и изучает только повторяющиеся, *стандартные* явления и не замечает *уникального*, и вместе с тем, она также является «руководством к действию», «преобразует» и организует «практику», действительность, постольку она, закономерным образом *стандартизирует* последнюю. Иными словами, развитие и применение «социальной науки» стандартизируют «социальную практику», то есть, собственно говоря, *жизнедеятельность человека*. Для сохранения его *индивидуальности*, тем самым, остается все меньше места. В современных обществах, процесс стандартизации давно уже перешел из сферы технического производства в сферу «производства человека», чем возможно и подготавливается «Конец истории» и «окончательная победа» Либерализма. Уже внедрены и во все большем числе, разрабатываются «образовательные стандарты» и «педагогические технологии». В медицине, врач должен проводить лечение также, в соответствии со стандартами; есть стандарты в «социальной работе», даже «произведения искусства» уже «запускаются в производство». В общем, успехи науки оборачиваются тяжёлой поступью *стандартизации*, приводят к переносу *технического мировосприятия* на общество и человека, который, таким образом, исподволь превращается в объект преобразующей активности учёных, осуществляющих «общую волю» всего «прогрессивного человечества». В этой связи, социальная наука оказывается «лицом к лицу» с угрозой «растворения» в идеологии, с дальнейшей перспективой превращения не более чем, в средство обслуживания *политических решений*.

¹ Там же. С. 493.

² Луман, Н. Общество общества. Кн. 1-3. М., 2011. С. 191.

Эта опасность, надо сказать, была осознана достаточно давно, ещё К. Мангейм, один из наиболее известных авторов разрабатывавших теорию идеологии, обратил внимание на то «сколь полно любая дефиниция в области исторического мышления отражает определенную перспективу, то есть систему мышления, позицию мыслящего субъекта, и, прежде всего, коренящееся в этой системе мышления политическое решение. Уже одно то, как понятие определяется, и какой оттенок его значения проступает при его употреблении, предreshает до известной степени дальнейший результат основанного на нем хода мыслей»¹. Действительно, связь социальной науки и «политического решения», наверное, столь же нерасторжима как связь «социального» и «политического» вообще. Из этого не следует, конечно, что наука об обществе «по определению» подчинена политическим целям и обречена, быть частью идеологии (именно в мангеймовском смысле этого понятия, - как представлений, не согласующихся с реальностью). Ясно, однако, и то, что деидеологизация социального познания, задача не из тех которые могут быть решены посредством деклараций. Не декларативное стремление к подлинной научности, в данном случае, в ситуации «Постмодерна», предполагает, как представляется, переосмысление концептуальных основ «обществоведения».

Очевидно, что объективность всякого исследования в весьма значительной степени обуславливается адекватностью используемого в его ходе инструментария. Ясно, поэтому, что применение неточного, неисправного или неверно настроенного прибора, равно, как и его использование, недостаточно квалифицированным оператором, даст и искаженную картину реальности. В социальном исследовании роль инструментария, как известно, играет, главным образом, понятийный аппарат. Соответственно, оперирование понятиями с неопределенным или, тем более, субъективным, «концептуально предзаданным» содержанием, закрывает для социальной науки путь к объективному познанию. Выше, специально анализируя веберовское определение власти и восходящее к софистам понимание государства как «аппарата насилия», мы приводили примеры такой понятийно-терминологической неадекватности и концептуальной предвзятости. Но дело, конечно, не в отдельных примерах. Уже отмечалось, скажем, что в современной науке нет общепринятых определений таких понятий как государство и власть. Проблема, однако, не только и не столько в том, что отсутствуют общепринятые определения некоторых, пусть даже важнейших понятий, а, прежде всего, в том, многие базовые понятия социальной науки далеко не в полной мере соответствуют критериям научности, поскольку не свободны от «встроенных» в их содержание идеологических* искажений.

¹ Мангейм К. Идеология и утопия / Утопия и утопическое мышление. М., 1991. С. 117.

* Здесь и в дальнейшем, понятие «идеологический» мы будем употреблять в общепринятом, вообще-то, значении: «свойственный конкретному идейно-политическому учению».

Уже упомянутый нами Ф. Хайек посвятил этой проблеме отдельную главу в своей итоговой работе «Пагубная самонадеянность. Заблуждения социализма». Глава эта носит, можно, наверное, сказать, кричащее название: «Наш отравленный язык», а предпосылается ей эпитафия из вольно переведенного Конфуция: «Когда слова утрачивают свое значение, народ утрачивает свою свободу»¹. Такой перевод (скорее интерпретация, хотя, впрочем, всякий перевод, как известно, и есть, своего рода, интерпретация) нужен Хайеку для того, чтобы подчеркнуть существенную связь языка, «адекватного» словоупотребления и свободы. И, надо сказать, что «по духу» – это совершенно правильная интерпретация, если вместо «западного» понятия «свобода» (Хайек говорит, что «в китайском языке нет ни одного слова или сочетания иероглифов для обозначения понятия свобода» и приводит также и более точный перевод: «Если язык искажён... людям не на что положить руку и некуда ступить»)², употребить «восточное» понятие «правильно устроенный государственный порядок», то получим знаменитую конфуцианскую концепцию «исправления имён», как необходимого (и важнейшего) средства «исправления» «социальных порядков». Как говорится в русском «Лунь Юй»: «Когда имена неправильны – суждения несоответственны. Когда суждения несоответственны – дела не исполняются».

Приводя это высказывание Конфуция, Хайек хотел подчеркнуть глубокую укорененность и значимость проблемы правильного словоупотребления в жизнедеятельности людей и, специально, в социальном познании. Слово «социальный» он использует только «в кавычках» и дает ему более, чем резкие характеристики: «Социальный – слово-ласка (т.е. убивающее смысл – С. Г.). Существительное «общество», («социум») (которое Хайек тоже употребляет исключительно «в кавычках») и характеризует, в частности, как «форму анимистических интерпретаций порядка») относительно безобидно, по сравнению с прилагательным «социальное» («общественное»), которое, вероятно, стало самым бестолковым (подчеркнуто нами – С. Г.) выражением во всей нашей моральной и политической лексике»³. Хайек утверждает также, что «бестолковость» этого слова сочетается с его исключительной *идеологичностью*: «Прежде всего, – пишет он, – оно помогает *исподтишка* (курсив наш – С. Г.) внушать извращенное представление, будто бы то, что, на самом деле, было порождено безличными и спонтанными процессами расширенного порядка, является результатом осознанной деятельности человека. Далее, следствием такого его употребления, становится призыв к людям перепроектировать то, чего они вообще никогда не могли спроектировать. Ну и, наконец, это слово приобрело способность выхолащивать смысл тех существительных, к которым оно прилагается»⁴.

¹ Хайек, Ф. Пагубная самонадеянность. С.184.

² Там же. С. 190.

³ Там же. С.197.

⁴ Там же. С.200.

Мы привели это важное место полностью, чтобы показать, что Хайек со всей определенностью, отмечает, во-первых, – искусственность и «расплывчатость» (не будем говорить – «бестолковость») понятийного аппарата социальных наук; а, во-вторых, – несомненную и очень опасную идеологичность «социальной науки». Если говорить о третьем качестве, которое назвал исследователь, то оно, непосредственно, ведет к тому, что слово-понятие «социальный» оказывается средством *манипуляции* общественным и индивидуальным сознанием. Что касается идеологичности, то Хайек, исходя из других предпосылок, приходит, по сути, к тем же принципиальным выводам, что были обоснованы нами в первой части работы (подтверждая, тем самым, их закономерность). К выводам о том, что «социальная наука», *социология* является «порождением» социалистической традиции мысли и проистекает из важнейшего для неё «практически ориентированного» принципа *социал-конструктивизма*. И, таким образом, за видимостью «объективных научных рекомендаций» скрывается *идеологический призыв* «перепроектировать» «социальную» реальность. То есть, – призыв к «реформе» или к «революции», – это, что называется, «по вкусу». То, что Хайек, ученый-экономист, не продумывает до философских оснований концептуальные предпосылки «социальной науки» и зачисляет понятие «социальный» исключительно в «социалистический лексикон», не отменяет того, что оно является «родным» и для либеральной идеологии. Впрочем, он сам, в этой же главе, как отмечалось ранее, много и в достаточно резкой форме пишет о (нежелательном и удивительном для него) совпадении теории и практики современных ему социализма и либерализма. В завершение нашего рассмотрения этой важной работы Ф. Хайека, приведем еще одну, весьма красноречивую и потому не требующую комментариев выдержку: «Оборот – «социальная справедливость» по очень давнему и резкому выражению одного более мужественного, чем я человека, – это просто «семантическая передержка, темная лошадка из той же конюшни, что и «народная демократия», и далее (пессимистическое или реалистическое?) замечание: «этот термин уже развратил мышление молодого поколения до пугающих степеней»¹.

Понятие «социальный», при всей его значимости, является все-таки «прилагательным». Поэтому далее мы продолжим наш анализ «встроенного» в язык науки идеологического содержания, рассмотрением таких ключевых для познания «социальной реальности» понятий-*существительных* как: «общество», «индивид», «личность», «интерес».

Фундаментальным понятием социальной науки, в *соответствии с ее понятием*, является, очевидно, понятие «общество». Раскрытию конкретного идеологического содержания этого понятия, думается, может послужить его история, которая будет представлена ниже. Здесь же приведем его характеристики, принадлежащие авторитетным социальным теоретикам. По словам И. Валлерстайна понятие «общество» одно из двух

¹ Там же. С. 202.

«самых двусмысленных, самых обманчивых понятий социологического лексикона»¹. Н. Элиас, еще более радикален. «В настоящее время, - утверждает он, - такие простые слова как «индивид», «общество», «личность», «коллектив», и все производные от них, став идеологическим оружием в борьбе за власть уже из-за одного этого столь переполнены аффектами, что выделить ядро фактов из всей этой мешанины желаний и страхов, борющихся друг с другом людей, оказывается трудной задачей»². Российский исследователь идеологий В.П. Макаренко так характеризует современное состояние социальной науки в интересующем нас отношении: «концепции гражданского общества и государства потеряли теоретическое содержание, превратились в элемент манипуляции. Более того, вся структура наиболее популярных понятий современного общества стала разменной монетой политической риторики правительств, политических партий и социальных наук»³.

Приведенные оценки, как представляется, достаточно красноречивы. А поскольку все другие базовые понятия социальной науки, по определению, находятся в теснейшей концептуальной взаимосвязи с понятием «общество» – его непрозрачность и идеологизированность не может, очевидно, не отражаться и на их содержании. К специальному анализу содержания, важнейшего для настоящей работы понятия «государство», мы еще обратимся, а теперь приведем высказывания весьма авторитетных ученых о понятиях «индивид» и «личность». Э. Гидденс обращает внимание на то, что «содержание понятия «индивид» нельзя считать самоочевидным» и «ни описание деятельности, ни оценки взаимодействия невозможно представить исключительно в терминах индивидуальных утверждений»⁴. П.В. Симонов отмечает, что «Проблема дефиниций таких базовых для психологии понятий как «характер» и «личность» остается предметом малопродуктивных дискуссий»⁵. Мы, в свою очередь, заметим, что неопределенность этих понятий (индивид и личность) и их частое некритическое использование в науке, позволяет широко использовать их и в идеологических целях, и объективно затрудняет демаркацию идеологического и научного дискурса.

Понятие «индивид», как известно, есть латинский аналог греческого понятия «атом», что означает «неделимый». Собственно, *неделимое тело*, - таково непосредственное, этимологически выводимое, содержание этого понятия. Поэтому, определение человека как индивида имманентно содержит такие его характеристики как: цельный, несоставной, «первичный», *независимый* (самодостаточный!), *телесный* и т.п., и объективно влечет за собой соответствующие смысловые коннотации в понимании, как человеческой природы, так и происхождения общества.

¹ Валлерстайн И. Общественное развитие или развитие мировой системы // Вопросы социологии. № 1. 1992. С. 77.

² Элиас Н. Общество индивидов. М., 2001. С. 122.

³ Макаренко В.П. Главные идеологии современности. Р-н-Д., 2000. С. 270.

⁴ Гидденс Э. Устроение общества. М., 2003 С. 309, 310.

⁵ Симонов П.В. Лекции о работе головного мозга. С. 62.

Индивид, вообще, (атом, а не антропос*) есть целое и, согласно своему понятию, не является *политическим существом*. Уже само словоупотребление, таким образом, не явно формирует определенную картину социальной реальности. И в данном случае не ту, из которой исходил Аристотель, а ту которую рисовал Т. Гоббс, считавший, что «жизнь есть лишь движение тел», а государство – «искусственное тело» составленное из индивидов-атомов.

Отметим еще, что не случайно понятие «атом» обрело действительно научный статус лишь в физике, причем именно в рамках механико-материалистической картины мира. Соответственно, понятие «индивид» в социальной науке есть не что иное, как результат калькирования ею понятия иной, естественно-научной сферы, и оперирование им, вообще говоря, создает лишь видимость научности, приводя к тому же к неотрефлексированному и необоснованному переносу механистическо-материалистических представлений в социальное познание.

Что касается понятия «личность», то в современном словоупотреблении оно обычно сочетается с понятиями «*независимая*», «*творческая*» и т.п. Этимологически «личность» отсылает к «личине», то есть опять же актуализирует смысловые взаимосвязи с «творчеством» и даже *игрой* (ср. понятие «социальная роль»), что акцентирует момент спонтанности, произвольности в «личностном бытии». Личность – это независимый, творческий человек, этакий *homo ludens конструирующий* свою собственную *личную* жизнь, а тем самым, в конечном счете, и бытие общества как некоего сложносоставного агрегата. В идеологическом плане, подобное представление не свободно, очевидно, от значительного «привкуса» волюнтаризма и исподволь ориентирует на конструктивистское отношение к социальной реальности. То, что понятие «личность» широко употребляется не только в научной, но и в обыденной речи, также не способствует обретению им определенного содержания, а значит и действительно научного статуса. А поскольку это понятие суцностно связано с понятием «индивид» при их взаимоотношении возникает кумулятивный эффект увеличивающий неопределенность и идеологичность обоих понятий.

Перейдем теперь к анализу понятия «общество», конкретно, к рассмотрению его истории, которая как раз и раскрывает его идеологическое содержание. Сегодня в социальной науке принято разделять явления и понятия «государство» и «общество». Причем это разделение приобрело характер догмы, чему, как ни удивительно, нисколько не мешает то обстоятельство, что ни то, ни другое понятие не имеет четкого общепринятого определения. Иными словами, современная наука не знает определенно, ни что такое государство, ни что такое

* Показательна, особенно в связи с общей проблематикой нашей работы, наиболее вероятная по современным научным представлениям этимология этого слова. Антропос, по-гречески означает направленный к Небу, к Благу. См. Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. М., 1996. С. 385-386.

общество, но совершенно уверена в необходимости их *разделения*. Между тем, оно отнюдь не самоочевидно и имеет совсем недавнюю и весьма специфическую историю. Изначально и, по меньшей мере, до 19 века, социальная мысль не разделяла государство и общество. Это были именно неразделимые, более того, практически взаимозаменяемые, по сути, синонимичные понятия. В теоретических произведениях, да и вообще в языке, для обозначения автономного сообщества, как правило, употреблялось понятие «государство». Именно так переводилось древнегреческое слово «полис», о *государстве* (= обществе) писали Макиавелли, Гоббс, Локк и все другие социальные мыслители вплоть до эпохи Просвещения. Сами же просветители, весьма характерным образом, оперировали в основном понятием «общество». Но у них не было еще и намека на разделение государства и общества. В их концепциях последнее просто «поглощало» первое. Характерным же образом, в знаменитой «Энциклопедии» термин «государство» вообще отсутствует. Энциклопедисты, как следует из их текстов, избегали слова «государство», но его смысл понимали вполне традиционно, считая понятие «государство» синонимом понятия «общество».

Формирование концепта общества как явления не связанного сущностно с государством, разделение понятий общества и государства, было начато после Французской революции учениками и последователями просветителей, и осуществлялась посредством провозглашения, и в рамках, *новой науки – социологии*. У ее истоков стоял социалист-утопист А. Сен-Симон впервые попытавшийся системно-теоретически разработать понятийное различие «государства» и «общества». Это различие и составляет одну из главных *направляющих* идей ученика Сен-Симона, основоположника социологии, О. Конта, и является подлинным основанием и необходимым условием существования социологической науки. Его развитие приводит к представлению государства как чего-то сугубо внешнего по отношению к обществу, *надстроенного* над ним. В этом направлении, в понятном стремлении укрепить собственное основание, и двигалась социология с момента своего возникновения. Потребовалось, однако, почти столетие, чтобы различие государства и общества стало «твердо установленным» *научным фактом*. Еще в конце 19 – начале 20 века преобладала другая точка зрения. С достаточной определенностью она была выражена, в частности, В. Дильтейем, позиция которого особенно важна в данном случае, так как он один из крупнейших мыслителей, специально исследовавший *науку о духе*.

Анализу происхождения и сущности социологии Дильтей посвятил один из разделов своей главной работы¹. Он пишет, что «во Франции «социология» считалась инструментом для осуществления великого утопического проекта» и отмечает, что ее утопический характер проявляется, прежде всего, в попытках «игнорировать государство»².

¹ См. Дильтей В. Введение в науки о духе. Т.1. М., 2001. С. 301-389.

² См.: Там же. С.362.

Невозможность понять общество вне государства для Дильтея несомненна. «Наши ученые мужи, занимающиеся проблемой государства, довольно часто обнаруживают, - говорит он, - склонность рассматривать общество как нечто существующее само по себе и для самого себя... будто бы вне государства держащего все бразды правления, вне созданного государством правопорядка было возможно длительное функционирование какого-либо жизненного круга... »¹. Общая оценка социологии как «науки об обществе» данная немецким мыслителем весьма критична. Он указывает на ее связь с Французской революцией, но то, что она «возникла в духе французской философии XVIII века», говорит о том, что «ее задача невыполнима», а «методы ложны» и, как итог, что «социология не является настоящей наукой»².

Можно было бы приводить примеры аналогичных по сути высказываний (или, что может быть еще красноречивее, неупоминания «науки социологии») других мыслителей, но то, что точка зрения Дильтея о невозможности «научного» разделения общества и государства, на рубеже 19-20 веков, была именно преобладающей, думается вполне подтверждает статья «Государство» в энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона. В ней говорится: «Наконец со времени Краузе (начало XIX века С.Г.) особенно же под влиянием французских социалистов (!С.Г.), в немецкую науку проникла мысль, что наряду с государством существует общество. Моль (один их теоретиков правового государства 19 века – С.Г.) предлагал образовать параллельно системе государственных наук, еще новую самостоятельную систему общественных наук. Невозможность такого разграничения впоследствии признана была самим Модем». И еще: «К стройному взгляду на науку о государстве и ее задачи пришли французские и английские ученые, в лице главным образом, Огюста Конта и Милля... Государство как известная форма общежития может быть предметом только одной чистой науки – социологии. Задача этой чистой науки... заключается в раскрытии законов существования и последовательности социальных явлений или фактов государственной жизни»³. Здесь еще отождествляются, как видим, «социальные явления» и «факты государственной жизни», но с тех пор социология ушла далеко вперед.

Ее дальнейшее развитие заключалось, существенным образом, в самофрагментации, разделении на *социологии* (морали, искусства, религии, науки и т.п., и даже политики), и в размножении посредством «почкования» приведем, в частности, к появлению политологии. Возникновение последней* было логически необходимым и знаменовало собой завершение конституирования социологии, позволив ей

¹ Там же. С. 304.

² Там же. См.: с. 8, 365-389.

³ Энциклопедический словарь. т IX Спб., 1893. С. 421, 422.

* Политология, чье становление в качестве науки началось, как принято считать, около середины 20 века, будучи «дочкой» социологии, в свою очередь, проявила тенденции к самофрагментации и «почкованию». Результатом последнего стало появление еще одной новой науки – конфликтологии.

отмежеваться в качестве науки о социальном, об обществе, от науки о политическом, о государстве. Впрочем, это отмежевание отнюдь не избавило социологию от ее «родимого пятна» - антигосударственного заряда, раскрывающего ее идеологическое происхождение. Характерно, в этой связи, замечание Н. Лумана, про «предрассудки социологии как кризисной и оппозиционной науки»¹. Здесь неслучайно, конечно, употреблена политическая терминология. Спрашивается, чему «оппозиционная»? Ответ очевиден, - оппозиционная государственной власти, государству. Сам Луман (хотел он того или нет) сполна продемонстрировал эту оппозиционность, когда написал обобщающий труд о власти ни разу не употребив слова «государство». Это демонстративное табуирование, надо сказать, буквально повторяет манеру рассуждения *идейных отцов* социологии-энциклопедистов, которые, как отмечалось, знать не хотели «государства», а изучали одно только «общество». Да и характеристика социологии как «кризисной науки» тоже о многом говорит, во всяком случае, о ее *революционности*, и, вообще, *критичности* (этимологически, о направленности на *разделение-осуждение*).

Важно отметить, что по мере развития социологии, вслед за понятийным различием (и, конечно, и вследствие этого различия) общества и государства стали находить все большее бытийное, реальное разделение между явлениями обозначаемыми этими понятиями. Пребывавшее ранее в качестве искусственного постулата полагание «догосударственного» (= дообщественного) состояния, имеющее фундаментальное значение для построенных на софистических принципах политических учений, получило «эмпирическое подтверждение» в «первобытных обществах», ибо теперь понятия «догосударственное» и «дообщественное» перестали быть синонимами.

В ход пошел вульгаризированный Гегель², чье понятие гражданского (бюргерского) общества как продукта и составной части государства было «гипостазировано» именно тем направлением (либерализмом, опирающимся на номинализм) которое любит бросаться этим обвинением, и, в качестве реальности, отделено от государства, и противопоставлено ему. Теперь стало возможным и необходимым разделять государственную организацию и организацию общества. Едва ли не на протяжении всей истории и особенно в современности стали обнаруживать непрекращающуюся борьбу *интересов* этих двух новообразованных «субъектов». А уж «полевые» эмпирические исследования примитивных обществ, развернувшиеся с 19 века, давали, казалось, неограниченные

¹ Луман, Н. Власть. М., 2001. С.30.

² Изучение и критика Гегеля особенно в отечественном обществоведении чаще, чем хотелось бы, сводились к двум вещам – во-первых, к «растаскиванию» и произвольному толкованию отдельных положений его системы; и, во-вторых, к приписыванию его учению «реакционного» содержания, причем, степень, этой реакционности соответствовала мере собственной идеологической ангажированности того или иного ученого критика. Когда-то Сократ сказал о Гераклите «Я много читал Гераклита, но мало что понял и т.д.». Некоторые критики Гегеля, видимо, мало его читали, еще меньше поняли, зато много сказали о том, как надо его оценивать.

возможности теоретизирования на предмет безгосударственности общества, изначальной, а значит, и сущностной. Было постулировано не только безгосударственное, но даже и безвластное, *неполитическое* общество, – «первобытный коммунизм» или «эгалитаризм».

Закономерным образом, с середины 19 века начинается расцвет анархизма (Прудон, Штирнер, Бакунин, да и Маркс) получившего наконец-то теоретическую, понятийную базу в социологическом разделении общества и государства, (для чего, впрочем, он (анархизм) и сам хорошо поработал), и «практическое доказательство» в «открываемых» теперь учёными «коммунистических» обществах «начального этапа человеческой истории».

Заслуживает быть упомянутой и *политическая экономия*, чей отец-основатель А. Смит «апологет буржуазного индивидуализма», развивал учение о «свободном рынке» и о «вреде государственного вмешательства в экономику». С его легкой руки «вмешательство» стало обязательным вместо слова «участие», когда речь идет о государственном присутствии в любой сфере «общественной жизни». Приведем еще замечательные слова, сказанные во вступительной статье к советскому изданию главного труда А. Смита: «Смит разработал теоретическое оружие революционного класса 18 столетия, класса буржуазии (подчеркнуто С.Г.) и программу экономической политики соответствующую интересам буржуазии. Именно поэтому идеи А. Смита получили широчайшее распространение не только в Англии, но и далеко за ее пределами. Они теоретически обосновывали необходимость ликвидации феодальных порядков и играли прогрессивную роль. В.И. Ленин характеризовал (как всегда верно – С.Г.) Смита как «великого идеолога передовой буржуазии»¹. Вот и мы думаем, что экономика и наука здесь на втором месте. В первую очередь, – политика, идеология, «оружие».

Такова внешняя история понятия «общество», описание событий в *обществоведении*, в котором все меньше места остается государствоведению. Так и вспоминается сказанное по другому поводу, *но в том же духе*, – «чем меньше государства, тем лучше». Заметим, что этот знаменитый лозунг очень напоминает бытовавшее в отечественной (и не только) истории задания-указания в целях определения «направления работы обществоведов» «по реализации политики партии». Что же касается «внутренней», *идейной* истории понятия «общество», в рассматриваемом нами смысле, то оно есть продукт буржуазного, протестантского сознания, порождение *духа капитализма*. Предпосылки для формирования идеи «общества» были созданы в эпоху Возрождения и Реформации, когда было произведено отделение религиозного от социально-политического (суверенитет политики Макиавелли) и реализовано, направленное против института официальной (собственно *государственной*) церкви, учение о религиозной общине как *свободном собрании* верующих. Последние, согласно протестантизму, именно не

¹ Исследование о природе и причинах богатства народов М., 1962. С. 3.

нуждались во *внешней (иерархической!) организации* и вполне автономно постигали Истину своим разумом, и «открывали ее в своем сердце»*.

Идея общества как собрания индивидов, «всех, кто хочет участвовать» (Гоббс), будучи перенесена на сферу социально-политической и экономической жизни, стала важнейшей предпосылкой капитализма как общественного устройства, основанного на *частной* инициативе и рационалистическом отрицании надындивидуальной нормативности. Зарождающийся капитализм, точнее, получившая религиозную свободу буржуазия, в свою очередь, использовала эту идею в качестве орудия для борьбы за политическую свободу, за власть в обществе, в конечном счете, за изменение его государственного устройства в соответствии со своими ценностными представлениями. Посредством этого орудия задача по такому изменению была сформулирована следующим образом: «государство должно служить обществу». Впервые этот революционный, в сущности, лозунг, как непосредственная политическая цель, был заявлен в ходе Французской революции. Именно тогда «третье сословие», провозгласив себя *Национальным собранием*, «официально» приняло понятие «общество» в качестве самоопределения-самоназвания. Психологически буржуа хотели быть «обществом» в подражание «высшему обществу», «свету» Франции Людовиков. Они считали себя «тоже» обществом, а то и «настоящим», в противопоставлении дворянскому. Но дворянство никогда не отделяло себя, как «общество», от «государства», напротив, исторически сложилось как служилое государственное сословие (государством образованное и государствообразующее) и принципиально отождествляло себя с государством. Не только французское, но любое дворянство могло повторить вслед за Людовиком XIV: «Государство, - это мы». Буржуазия же принципиально отделяла себя от государства и несла с собой новый дух, - частной жизни, частного интереса, которому последнее и должно было теперь подчиняться, превратившись в его служителя-охранителя, *сторожа*.

Выразившееся в указанном самоопределении умонастроение «третьего сословия», его ведущую мировоззренческую установку чётко сформулировал один из его лидеров, аббат Сийес сказавший, что: «Третье сословие должно стать всем». Сегодня можно констатировать, пожалуй, что эта задача решена. В «капиталистическом» или, что то же, либеральном обществе, буржуазия и стала «всем»**, что показывает такой непосредственный участник и, в то же время, объективный свидетель процесса как язык. Слово «burger» сегодня, согласно словарю, имеет такие значения: 1) гражданин; 2) городской житель, горожанин, мещанин; 3) буржуа, бюргер; ист. представитель третьего сословия; 4) обыватель,

* Это, напомним, одна из ключевых идей софистов.

** «Всем» когда-то хотел стать и «пролетариат», и по той же схеме: государство – «орудие буржуазии» и препятствует «развитию общества», а должно «служить» ему, стать «народным», а затем и вообще самоупраздниться.

мещанин; 5) ист. Житель замка, крепости¹. Здесь наглядно и четко, «без лишних слов», фиксируется смысл произошедшего («буржуазной революции»), проявляющийся в изменении, точнее, расширении, значения понятия «burger» от жителя замка-крепости, до буржуа, горожанина, а затем и до гражданина, вообще, – как такового.

Отметим еще, что духовное содержание идеи-понятия «общество» раскрывает русское слово «мещанство», – этимологически точный аналог слов «буржуазия» и «бюргерство». Мещанство, как и буржуазность, – это не только и не столько сословие, сколько «состояние души», определенное мировосприятие и система ценностей, и тем самым, определенная *идеология*. Духовным основанием мещанства является, как сказал бы Гегель, стремление особенности реализовать себя именно в качестве особенности (выражаясь современным языком, – индивидуалистическая установка сознания). Это стремление и осуществляется в гражданском *бюргерском* обществе «предоставляющим каждой особенности ее право». То, что, *в известной мере*, оно свойственно человеку как таковому и составляет жизненную силу буржуазно-либерального общества, почему, социалистическое государство и боролось с мещанством, третируя его морально и *идеологически*.

Поскольку особенность утрачивает связи с всеобщим и провозглашает себя, именно как особенность, *мерой всех вещей*, она теряет свою меру и порождает «индивидуализм»*. *Мещанство*, как проявление последнего, начинает духовно преобладать в общественной жизни тогда, когда возникает ощущение, что «Бога нет». Социально мещанство проявляется в *обесценении* и утрате социальных связей особенно прагматически ориентированных и естественно складывающихся. В пределе даже в потере связи между родителями и детьми, как в современных США, и между супругами, когда на смену семье приходит своего рода «contract social» в миниатюре (брачный *контракт*) – не более чем простейшая «ячейка» для взаимобмена услугами и накопления собственности, которая, впрочем, у современных супругов нередко бывает раздельной.

Резюмируя можно, таким образом, заключить, что по своему внутреннему духовному содержанию, *идеологически* понятие «общество» – это мещанское, буржуазное, капиталистическое, либеральное, «западное» (все это, в данном случае, – синонимы) понятие. То же касается и духовного содержания социологии, которая есть именно либеральная наука, своего рода «теория научного либерализма»**. Как говорит

¹ Большой немецко-русский словарь. Т.1. М., 1980. С. 301.

* Индивидуализм будучи следствием нарушения «особенностью» свой меры, закономерным образом, разрушителен для нее. Об этом хорошо сказал один из глубочайших русских мыслителей, К.Н. Леонтьев, отметивший, что именно «индивидуализм губит индивидуальность», что наглядно проявилось в «масс культуре» современного общества.

** В свое время марксизм боровшийся с социологией как с «буржуазной наукой» противопоставлял ей «теорию Научного Коммунизма»

Карсавин «Социология является характерным продуктом европейского рационалистически-индивидуалистического развития»¹. Весьма показательным в этом отношении то, что расцвела социология не где-нибудь, а в США, а с другой стороны, то, что на Востоке она и сегодня еще «импортный товар».

Между прочим, европоцентристская установка мешает заметить, что разделение государства и общества есть уникальная особенность современной западной цивилизации. Ни одна другая культура такого разделения не знала и не знает. И у греков с их полисом, и в Средневековье, и в Китае, и в Индии с ее кастами, и в мусульманском мире социальное и политическое неразделимы. Всегда существует сущностное единство, взаимопереход социального и политического, и, обязательно, религиозного. Мусульманская умма это и религиозная, и политическая, и социальная организация, индийские касты имеют религиозное основание. Для китайцев, конфуцианство это, прежде всего, религиозное и потому социально-политическое учение. Средневековое социально-политическое устройство также строилось на религиозных основаниях, а античный полис был и религиозной общностью, что заставляющие императорский Рим включать в свой пантеон божества присоединенных территорий. И в буддийских обществах, невыраженность политической структуры предопределена особенностями религиозного учения.

Собственно все западные исследователи взаимоотношений «государства и общества», «государства и религии», которые, согласно их сгедо, должны существовать в обществе «по определению», обнаруживают в незападных обществах нерасчлененность этих взаимоотношений, но оценивают этот факт, естественным для них «объективным» методом (сравнением с европейским в качестве эталонного), как показатель социальной неразвитости.

Переходя к специальному анализу понятия «государство» заметим, прежде всего, что приведенная выше знаменитая либеральная максима о том, что «государство должно служить обществу» возведена сегодня в ранг непререкаемой истины, а между тем, она основана на недоразумении и представляет собой типичный пример поставления с «ног на голову». Ибо государство, по определению, «служит» обществу и именно тем, что подчиняет (то есть организует, устраивает, упорядочивает) его. Выше, в другом контексте, государство было определено как форма общества. Проведем теперь понятийно-аналитическое обоснование этого определения.

Аналитическая разработка понятия государства предполагает в качестве своего исходного пункта построение смыслового ряда, понятийного порядка, единицей, элементом которого оно является. Этот понятийно-предметный ряд, полагающий порядок мысли, должен отражать необходимые сущностные связи между понятиями, а не

¹ Карсавин Л.П. Основы политики // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн. М., 1993. С. 174.

конструироваться на произвольном основании. Общее содержание, смысл (то есть принадлежность к более сложному концептуальному целому) определяемого понятия, формирующие его взаимосвязи исходно устанавливаются нахождением рядоположенных понятий, которые, именно в силу рядоположенности и полагают границы, ограничивают, определяют данное понятие, фиксируя посредством взаимоотношения, необходимо присущее ему, вследствие смысловой сопряженности с ними, содержание.

Говоря о государстве, отметим, что такие понятия как: «правительство», «аппарат принуждения», «налоги», «класс» и т.п., принадлежат к иному понятийному ряду, – в соотношении с понятием «государство», – к его внутреннему кругу, представляя собой формы дальнейшей конкретизации его содержания, описания составляющих, а не рядоположенных элементов и связей, и поэтому не могут служить для получения общего определения государства. Не подходит для этого и понятие «политика», ибо, вообще говоря, его смысловой ряд (понятийный порядок) другой, – мораль, право, культура, экономика. Именно во взаимоотношении с этими понятиями исходного определяется, ограничивается, проясняется смысловое содержание политики, что проявляется в простом взаимоположении понятийных пар: политика и мораль, политика и экономика, политика и культура и т.д. Уже в этом сопоставлении неслучайно, конечно же, закрепившемся в языке очевидна смысловая рядоположенность данных понятий, их принадлежность к одному понятийному ряду. Поэтому словосочетания «политика и экономика» или «политика и мораль» и являются осмысленными. Более того, по сути, в них формулируется, определяется некое проблемное поле мысли, устанавливается понятийный порядок ее движения.

Попытки же определить понятие «государство» через понятие «политика» не только мало что проясняют, но и уведат мысль в сторону от сути дела. И не только потому, что понятие «политика» само по себе трудноопределимо и его сопряжение с понятием «государство» не способно привести к взаимопрояснению их смыслов, но, прежде всего потому, что существует не только государственная политика, но и политика партии, церкви, того или иного лидера, политика НАТО, ООН и т.п. С точки зрения субъекта, политика, и как деятельность, и как отношение, присуща не только государству, и потому, как понятие, сочетается, и с церковью, и с партией, профсоюзом, вообще говоря, с любым субъектом. Определение государства через политику, которая, очевидно, является деятельностью или отношением субъектов, имманентно содержит полагание государства в качестве субъекта, рядоположенного с другими политическими субъектами, а значит, проводящего свою политику в некой системе, включающей других субъектов, проводящих свою. Государство, таким образом, превращается в нечто субъективное, в одного из игроков на политическом поле,

имеющего на нем свое место и функции (играющего свою роль) и преследующего свои, «субъективные» цели-интересы*.

Именно неявное постулирование такого представления (тогда как государство есть само это «поле») объективно содержащееся в определении государства через политику, делает любую попытку подобного рода заведомо не продуктивной. Это не значит, конечно, что понятия государства и политики не связаны самым теснейшим образом, дело в том, что способ их связи скорее взаимопересечение чем рядоположенность. Поэтому эти понятия пригодны не столько для общего определения, сколько для дальнейшей конкретизации друг друга.

Непродуктивным и поверхностным оказывается соответственно и определение государства как политического института. Вообще говоря, плохо уже то, что данное понятие образовано посредством сложения неясного с неясным. А в частности, институт, как и политика, понятие из другого, чем государство смыслового ряда. Его круг трудно определить, но, поскольку, институт – это собственно социальный институт, то он соотносится с понятиями: социальная система, социальная организация, то есть, его ряд это: институт, система, организация. Соответственно, – институт это единица (социальной) системы, форма её организации, то что структурирует упорядочивает ее элементы (каковыми можно считать индивидов, их деятельностные акты).

Этот новосозданный понятийный ряд, заметим, – находка для социологии и политологии (он, собственно, и составляет их терминологическое основание), ибо система, организация, институт, – весьма абстрактные и наукообразные понятия, что, с одной стороны, отвечает претензиям «молодых» наук на научность, а с другой, обеспечивает им практически неограниченные возможности для самостоятельного проблемо- и терминотворчества. Однако, именно в силу абстрактности этих понятий, получить их посредством конкретно-определенное понятие государства нельзя. Определение государства как политического (или социального в широком смысле) института не только ничего не проясняет, но и встраивает его в неадекватный понятийный ряд. Ибо партия, парламент, выборы, – это тоже политические институты.

Государство, соответственно, опять оказывается одним из политических институтов, причем, даже более номинальным в ряду других, *состоящим из других*, более «первичных», реальных политических институтов. Положение не изменяет и указание на специфику государства как политического института. Ясно, что каждый политический институт имеет свою специфику, но сущность, согласно родовому признаку определения, одинакова у всех институтов, а значит, государство становится неотличимым, в сущности своей, от политической партии, например, или правительства, парламента. Возможность подобного

* Людовик XIV был, конечно, не прав. Государство – это не он. Государство вообще не субъект. Точнее уже было бы определить его (государственное устройство) как объект политики. Оно ее основание, форма, «сцена» на которой она имеет место.

представления, надо сказать, далеко не абстрактна. Именно оно лежит в основании тех теорий, которые объявляют *сущностью* государства частно-партийную «классовую» организацию, «аппарат» или «собрание народных представителей», «переворачивая», тем самым, действительное онтологическое и логическое соотношение явлений и понятий «государство» и «класс», «партия», «правительство». Таким образом, оперирование понятиями «политика» и «институт» при определении государства, создает лишь видимость движения мысли и видимость определения. Посредством этих понятий можно, наверное, охарактеризовать какие-то аспекты, стороны государства в каком-то отношении, но нельзя понять его сущность.

Адекватный понятийный порядок для получения исходного, общего определения государства, выстраивается посредством соположения понятий, – государство, общество, власть. Они объективно рядоположены и поэтому находятся в отношении взаимоопределения-взаимопрояснения, что также подтверждается фиксируемой в устойчивых словосочетаниях языка (и языка социальной теории, в том числе) «парности» данных понятий: «государство и общество», «общество и власть». Заметим, что, в том числе и, «пересечением» понятийных рядов «общество, власть, государство» и «политика, мораль, право, экономика, культура», осуществляется дальнейшая конкретизация составляющих их понятий. В круге рядоположенных понятий получаем исходное, наиболее абстрактное определение государства как (формы организации)* власти в обществе в целом. Это понятийно-аналитическое определение, как можно видеть, принципиально соответствует развиваемому в настоящей работе пониманию государственности и полученным ранее определениям государства, что еще раз (и посредством еще одного метода) подтверждает обоснованность понимания государства как формы** (властной организации) общества. Но поскольку это так выявляется необоснованность разделения и противопоставления государства и общества. Ибо такое противопоставление равносильно противопоставлению формы и содержания вообще. То же относится и к разделению и противопоставлению общества и индивида (личности). В принципе, эти противопоставления, *оппозиции*, являясь именно *ненаучными* (за исключением, конечно, случаев связанных с определенными контекстами, которые должны специально оговариваться) и в концептуальном плане опираются на основополагающие постулаты софистических учений, а в идеологическом *служат* либерализму.

Поскольку исходные понятия социального познания связываются посредством бинарной оппозиции: индивид/общество,

* Словосочетание «форма организации» в данном высказывании играет не терминологическую, а речеграмматическую, служебную роль.

** Форма (а не «институт», «аппарат» и т.п.) – есть необходимый первый термин во всяком действительно «деидеологизированном» определении государства вообще. Ясно должно быть, что первый термин определения, «по определению» задает направление мысли, а значит и, в значительной, по меньшей мере, степени, ее результат.

общество/государство, постольку идеологическое содержание встраивается в саму структуру мышления. Соответственно последнее, в качестве познающего, формально-методически (априорно) ориентируется скорее на различие-разделение, чем на единство, на усмотрение *противоположностей* и «выявление» *противоречий*. К тому же, *левый* член оппозиции оказывается «первичнее», ценнее, важнее*.

Упрочению разделения и противопоставления «индивида», «общества» и «государства» – служит и понятие «интерес», точнее постулирование «различия интересов» индивида, общества и государства, являющееся одной из важнейших догм либеральной науки. С помощью этого понятия, то, что, мягко говоря, отнюдь не очевидно, представляется, тем не менее, в качестве такового и мысль направляется на поиск различий, само существования которых не из чего не вытекает, и никак не доказывается, но уже не может быть поставлено под сомнение. Иными словами, мышлением, которое оперирует понятием «интерес» в применении не только к индивиду, но и к обществу и государству, вопрос о правомерности разделения «интересов», этих «субъектов» даже не ставится. Такое мышление, заведомо сорентировано на поиск *различия* этих «интересов» и, конечно, «изучение» «проблемы» их конфликта**.

Неадекватность подобного подхода становится очевидной, как только понятие «интерес» получает объективное и более или менее четкое определение***. Дело в том, что интерес как таковой имеет своим основанием потребность. Но потребность, если употребление этого понятия объективно осмысленно, есть состояние *организма*. Только организм, живое существо, может иметь потребности. Соответственно, ни общество, ни государство их иметь не могут, а значит, не могут иметь и интересов. Как справедливо пишет К. Х. Момджян, – автор глубоко и системно разработанной концепции потребностей и интересов: «Представить себе общественное объединение людей, обладающее собственными потребностями, интересами и целями, отличными от интересов образующих их людей – задача, скорее, научной фантастики, чем трезвого философско-социологического анализа». Действительно, интерес, как таковой, может быть только у субъекта. Субъект – это организм – живое существо, обладающее разумом и волей, и способное с их помощью определять и реализовывать свои интересы. Ни общество, ни государство не являются организмами, не ощущают, и не имеют потребностей, разума и воли, и не осуществляют никакой деятельности. Потребляет, мыслит и действует только человек «способность к

* Хотя бы потому, что всякое «я» ассоциирует себя, очевидно, с понятием «индивид». И этому «я», конечно, приятно слышать, что ему (моему «я») должно «служить» общество, а обществу – государство.

** Эта «проблема», надо заметить, является порождением этого (именно либерального) мышления.

В действительности может иметь место лишь конфликт интересов различных индивидов

*** По видимому не случайно в современной социальной науке такого общепринятого определения нет, как, впрочем, нет и определенных других ее базовых понятий. Эта неопределенность, намеренная или нет, думается, вполне соответствует либеральному духу.

¹ Момджян, К. Х. Введение в социальную философию. М., 1997. С. 292.

целенаправленной деятельности дарована только людям и никому другому»¹. Поэтому только он имеет интересы и является субъектом. Ни государство, ни общество, следовательно, не обладают субъектностью.

Все это, очевидно, неоспоримые положения. Однако рассуждения о «конflikте интересов личности и общества», «общества и государства», о том, что «государство должно служить обществу и человеку» и им подобные, весьма широко представлены в либеральном дискурсе, и претендуют, отнюдь не «научно-фантастический» статус. Наиболее вероятное объяснение этому удивительному факту дает, думается, известное суждение одного из крупнейших идеологов 20 века, – В.И. Ленина, сказавшего как-то (наверное, на основании интроспекции), что если бы аксиомы геометрии задевали чьи-либо интересы, их бы тоже оспаривали. Как бы там ни было, объективный анализ базовых понятий социальной науки показывает, что разделение и противопоставление государства и общества, различение интересов индивида, общества и государства имеет идеологическое основание и закрывает путь к адекватному познанию социальной реальности.

Действительная, а не провозглашаемая в идеологических целях деидеологизация социальной науки, предполагает не замену «научного коммунизма» на научную «социологию-политологию-конфликтологию», а, прежде всего, логическую разработку нового понятийного аппарата и признание объективно неустранимого характера ценностной составляющей социального познания. Основное направление этой разработки было намечено А.А. Зиновьевым в его «Логической социологии». Он, рассмотрев все логические возможные варианты, пришел к выводу, что описание общества надо начинать со «сферы государственности» и, что «Определение прочих сфер как специфичных для общества предполагает государство и не может быть логически корректно определено без ссылки на него»². И еще одно принципиальное утверждение, имеющее не только логическое, но и онтологическое значение: «Государство есть управляющий орган общества как единого целого. Причем дело обстоит не так будто сначала возникает общество и затем в нем формируется государство. Государство формируется как орган формирующегося общества, а общество формируется как человек с таким управляющим органом, каким является государство. Это единый процесс»³.

Что касается ценностной составляющей социального познания, то идеологический характер той же социологии заключается не столько в том, что она базируется на определенном мировоззрении и ценностях, сколько в том, что она отрицает мировоззренческую природу своих основоположений и выводов и объявляет их и только их, «свободными от ценностей», подлинно научными и т.п. Эта претензия на монопольное

¹ Там же. С. 295.

² Зиновьев А.А. Логическая социология. М., 2007. С. 59.

³ Там же.

обладание истиной, закономерным образом, приводит к претензиям на декларацию и правильное понимание «общечеловеческих ценностей», «прогрессивность» и т.п., что, в свою очередь, не может не вести к прямой или косвенной дискредитации иных мировоззрений и систем ценностей как ненаучных, «анти-» и «недо-», «общечеловеческих», «реакционных» и т.п. А такая дискредитация как раз и составляет существо идеологической установки сознания. Соответственно, оперирование отмеченными понятиями, в особенности, выработанным *идеологами Просвещения и Революции*, понятием прогресса, – является маркером сугубо идеологического дискурса.

Поэтому действительная деидеологизация социальной науки своим необходимым условием имеет, также, признание ею возможности и правомерности других, не нуждающихся в ее санкции, путей к Истине и Благу. Иными словами наука, в особенности социальная, должна в полной мере осознать ценностную природу своих собственных основоположений и отказаться от *противоборства* с другими мировоззренческими системами, прежде всего, с религией. Сегодня это тем более необходимо, что связь науки со сферой ценностей признается самими учеными. «Наука, – говорит один из крупнейших психологов 20 века А. Маслоу – базируется на человеческих ценностях и сама по себе является ценностной системой»¹. В формулировке науковеда Х. Патнэма та же мысль выражена еще более резко: «каждый факт нагружен ценностью и каждая из наших ценностей нагружает некоторый факт», поэтому «не иметь ценностей значило бы также не иметь никаких фактов»².

Наука, следовательно, не может претендовать на исключительность своей интерпретации действительности, «научной картины мира». Ее истина – только одна из истин, видимая под определенным «углом зрения». И задача науки – изучение того, что есть под этим *своим* «углом», а не *борьба* с другими *точками зрения* и «картинами мира», даже если эта «борьба» и представляет себя борьбой за «прогресс» и построение «справедливого общества».

§3. Идеология и образование

Гегель, начиная преподавательскую деятельность в Гейдельбергском университете, во вступительной речи, предваряющей курс лекций по истории философии, сказал: «Смело смотреть в глаза истине, верить в силу духа – вот первое условие философии»³. Поскольку Гегель, как известно, считал философию наукой, сферой «высших научных интересов», это, названное им условие, очевидно, сохраняет силу, также и для науки в целом, в том числе, и даже, прежде всего, поскольку речь обращена к студенческой молодежи, для изучения науки, для получения знаний и образования. Более столетия спустя такую же, по сути, мысль высказал

¹ Маслоу А. Мотивация и личность. СПб, 1999. С. 43.

² Патнэм Х. Разум, истина и история. М., 2001. С. 262.

³ Гегель, Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Т. 1. СПб, 1993. С. 65.

другой крупнейший немецкий философ М. Хайдеггер: «Сущностная полнота «образования» может осуществиться только в области истины и на основе истины»¹. Эти суждения величайших мыслителей могут, конечно, показаться банальной констатацией самоочевидного. Во всяком случае, их вряд ли кто-то возьмётся оспаривать. Ни Гегель, ни Хайдеггер, однако, не высказывают банальных суждений. Проблема, соответственно, заключается в том, чтобы в возможно более полной мере осознать, что сказанное ими не просто слова, а то, что требует самого серьезного отношения, – такого, которое позволило бы понять, что *вера в силу духа* и возможность приблизиться к *Истине*, – это действительно необходимое условие познания и образования.

Но сегодня в *либеральном мире*, в онтологическом основании которого лежит только «вечно движущаяся материя и пустота», где *только индивид реален*, и только он может быть *мерой*, господствует вера в то, что «дух» есть ничто, *потіпа*, – пустое слово. Наука в этом мире не ищет, да и не может искать истину, которая есть *конвенция*. Сегодня об истине *договариваются* и требуют от нее *приносить пользу*. В противном случае, ей отказывают в праве на существование, переводя в разряд курьезов, более или менее забавных, а то и прямо объявляют чем-то «античеловеческим». Причём такое положение дел *прогрессирует*, и в 21 веке всё убыстряющимся темпом. Как верно замечено современным наблюдателем: «Умственная слепота отнюдь не только удел нашего времени. Но его исключительность в *открытом презрении к истине*»². И в дополнение-подтверждение, еще одна совсем «свежая» оценка: «Мы с вами живём в странном мире, в котором не существует правды. Она уничтожена «как класс»», и далее: «уровень просвещения на всех этапах общества достиг дна»³. Но что же тогда происходит с образованием (системой образования общества) в наше время? Ведь если мысль Гегеля и Хайдеггера «выражает истину», то *образование сегодня лишено основания*. Наука педагогика, однако, не устает рассказывать об успехах и внедрять все более «передовые технологии». Статистика показывает цифры роста числа «образованных людей». Образование в современном обществе давно стало «всеобщим». Сейчас в разгаре следующий этап, когда все большее число людей получает второе и третье «образования», а в перспективе образование обещает стать «непрерывным» и, наверное, даже *обязательным* в течение всей жизни.

И все-таки, несмотря на эти «достижения» *либерально-казённый* оптимизм бодро о них рапортующий, все с меньшим успехом справляется с «ретушированием» реального состояния современного образования. Сегодня слишком хорошо известно, что вопиющая неграмотность, *невежество*, которое даже не осознается, становится если и не правилом, то обыденностью для огромного числа выпускников, не только

¹ Хайдеггер, М. Время и бытие. М., 1993. С. 352

² Карпов, А. О. Социальная и экзистенциальная онтологизация образования / Вопросы философии. 2015, №1, С. 4.

³ Яковлев, С. Непубличные стороны жизни / Вопросы литературы. 2017, №6, С. 35, 54.

школ, но и ВУЗов. Не для доказательства, ибо «имеющий глаза, да видит», а в качестве иллюстрации приведем несколько весьма красноречивых свидетельств на этот счет. П. Бьюкенен, известный американский политический и общественный деятель, пишет, ссылаясь на американский опыт: «Начальное и среднее образование в США представляет собой злую пародию на образование. Результаты тестов ухудшаются на протяжении десятилетий... В наших университетах уровень невежества поистине скандальный, студенты ничего не знают об истории страны, а большинство специалистов в точных науках приезжает к нам из-за рубежа»¹. Причём, заметим, не в качестве комментария, таковые, в данном случае, что называется, излишни, а в качестве концептуально значимого для темы «идеология и образования» уточнения, — специалисты прибывают не просто из-за рубежа, но почти поголовно именно из не-либеральных стран Востока: Китая, Кореи, Японии, Индии и, конечно, из бывшего СССР.

А вот и свидетельство эксперта, советского и российского академика, математика В. И. Арнольда: «80% процентов современных учителей математики в Америке понятия не имеют о дробях, не могут сложить половину с третью, а среди учеников таких 95%»². Арнольд, а он, повторим, эксперт высшего уровня, говорит и о неизбежных *социальных и политических* последствиях такой «образованности»: «Тот, кто в школе не научился искусству доказательства не способен отличить правильного рассуждения от неправильного. Такими людьми легко манипулировать», и далее, о пресловутой компьютеризации: «компьютерная революция позволяет заменить образованных рабов невежественными»³. Говорит Арнольд и о том, чем обусловлена на его взгляд, такая вопиющая деградация американской системы образования, её все возрастающая «практико-ориентированность». Он видит источник этого, прежде всего, в идеологии, в «расовой и политической» окраске, важнейших проблем образования, отмечая, что из-за «политкорректности»: «американцы вынуждены отвергать Евклида, математику и геометрию, которые заменяются знанием того, на какую кнопку надо нажимать... Вместо размышлений, механическое действие, что выдается за борьбу с расизмом!»⁴ Указав на значительную идеологизированность системы образования современных обществ даже в такой, казалось бы, бесконечно далёкой от всякой идеологии сфере, как преподавание математики, В. И. Арнольд отмечает также «тенденцию подавления науки и научного образования обществом и правительствами большинства стран мира»⁵. Это последнее суждение может показаться излишне резким, но так это или нет, является фактом, что одна из характерных черт современного общества

¹ Бьюкенен, П. Правые и не-правые. М., 2006. С. 20.

² Арнольд, В. И. Путешествие в хаос. / Наука и жизнь № 12, 2000. С. 3.

³ Там же. С. 6.

⁴ Ещё один императив современного образования, провозглашенный, впрочем, еще В. И. Лениным, призывавшим «сосединить школу с жизнью».

⁵ Там же. С. 5.

⁶ Там же. С. 6.

заключается в том, что его система образования является *государственной* системой образования*, и что принципиально важно, носит, по существу, *принудительный характер*. Это обстоятельство, как правило, не попадает в поле зрения ни ученых педагогов, ни правоведов и политологов, не говоря уже о представителях других социальных наук. А между тем, это несомненный и весьма показательный эмпирический факт. Ведь сегодня родители *не имеют права* не «отдавать» ребенка в школу, если попытаются, то «государство» его просто *заберет* у них и передаст либо в другую семью, либо в *государственное образовательное учреждение*. Причем такая *политика* характерна, прежде всего, для самых либеральных государств. И дело, конечно, не просто в посещении школы, а в *необходимости усвоения* содержания образовательных программ определяемого государством. Как верно пишет П. Фейерабенд: «В то время как родители шестилетнего малыша могут решать воспитывать ли из него протестанта, католика или атеиста, они не обладают такой свободой в отношении науки, физика, астрономия, история *должны* изучаться»¹. Это «смещение государства и науки» в либеральном обществе», отмечает далее Фейерабенд, приводит к тому парадоксу, что, несмотря на то, что «либеральные интеллектуалы выступают за демократию и свободу», религию они «не принимают в качестве основ воспитания, финансируемого обществом. Эту нетерпимость либерализма почти никто не замечает»². Эти слова были сказаны более сорока лет назад, с тех пор *прогресс* ушел далеко «вперед» и нетерпимость, о которой говорил Фейерабенд, распространяется уже не только на школы, но и на «детские сады». В «порядок дня», ставится «задача» обязательного посещения детских дошкольных учреждений детьми с трех лет. Во Франции – родине «руссоизма» уже идет речь о принятии соответствующего закона, комментируя который президент Макрон сказал: «Мы добьемся того, чтобы было настоящее равенство» (эфир «Европьюс» 28.03.2018).

В чем заключается либеральное понимание «настоящего равенства» и как либеральное государство *добивается* его сегодня хорошо известно, в частности, по принятым в странах Запада *обязательным программам* «сексуального просвещения» и воспитания «гендерного равенства» в школах и дошкольных учреждениях. В качестве наиболее ярких примеров можно вспомнить и «просвещение младенцев» в детсадах Швеции, когда 3-х – 5-ти летних детей очень педагогично, в «игровой форме», посвящают в детали отношений между полами и отучают от употребления слов «мальчик» и «девочка» и «мама» и «папа», или, получивший скандальную «славу» закон Обамы об обязательном «обобществлении» туалетов в американских школах. Стоит сказать и о повсеместно внедряемой,

* В некоторых странах Запада играет еще известную роль и частная школа, но и ее деятельность регламентируется и контролируется государством.

¹ Фейерабенд, П. Избранные труды. С. 128.

² Там же. С. 129.

несмотря на протесты общественности, «ювенальной юстиции», которая, фактически, может провоцировать доносительство детей на родителей и, по сути, предоставляет государственным органам опеки, практически неограниченные возможности для вмешательства в *частную* жизнь.

Всё это показывает, что либеральные политики, на деле, далеко не всегда следуют «воле народа», а руководствуются, зачастую, идеологическими приоритетами и, продолжают «просвещать» народ, «освобождать» его от «устаревших стереотипов», не останавливаясь даже перед попранием здравого смысла и, действительно, *естественных законов*, не говоря уже о нарушении фундаментальных заповедей христианской морали, – теперь уже и о почитании родителей. Эти идеологические приоритеты оказываются важнее даже, чем *дорогие сердцу* человека, естественные для него, понятия «отец» и «мать». Их «отменяют», поскольку, они тоже мешают «добиваться настоящего равенства». Подобное «просвещение» и «освобождение» имеет, очевидно, столь большое идеологическое значение, что либеральные деятели много говорящие против государственного «вмешательства» в экономику, в сферу культуры, почему-то не обращают внимания на все более возрастающее *государственное вмешательство* в сферу образования. Мы же отметим, что сам факт этого вмешательства, объективно свидетельствует о теснейшей взаимосвязи образования и идеологии в рамках современного государственного устройства. Анализ этой взаимосвязи предполагает, очевидно, рассмотрение различных её форм и, конечно, нахождение четкого ответа на два взаимосвязанных вопроса, – что есть образование как таковое? И какую функцию выполняет система образования в обществе?

Если говорить об образовании вообще, то по своему понятию оно есть не «совокупность знаний, умений и навыков, полученных в результате обучения», как принято считать в педагогической науке, а, как показывает язык, – обретение образа. Именно это составляет содержание и цель процесса образования, овладение же «знаниями, умениями и навыками» есть не более чем его средство. Образование – продукт культуры во всей ее целостности и способ ее сохранения, распространения и развития. Оно, поэтому, требует усвоения не только системы знаний, но и, причем в первую очередь, системы ценностей, и, соответственно, некоторых «метафизических» предпосылок или, если угодно, верований. Образование индивида – это построение определенной «картины мира» в его сознании, способ его вхождения в мир, подключения к традиции и включения в культуру, в определенный *социальный порядок*.

Различные культуры, точнее говоря, различные идеологии, представляют различные «картины мира» и по-разному отвечают на вопрос, в чем сущность и предназначение человека? Каков должен быть его образ, идеал на который должен ориентироваться реальный человек в своем образовании? Этот идеальный образ есть духовно-нравственный ориентир личности, задающий направление ее духовной деятельности, в

процессе которой и происходит собственно ее образование. Если такие ориентиры отсутствуют, то и образование становится невозможным. Поскольку они, так же как и «картины мира» формируются в рамках идеологии, система образования общества всегда имеет своим основанием его идеологию и выполняет, прежде всего, идеологическую функцию по *оправданию*, «легитимации» наличного социального порядка. Поскольку последний устанавливается и поддерживается государством, оно необходимо контролирует сферу образования. Сущностная взаимосвязь образования, идеологии и государственного устройства обусловлена, таким образом, их общей функциональной связанностью с существованием социального порядка. В силу этой связанности можно утверждать, что система образования общества в принципе опирается на его систему власти и наоборот. Это подтверждается и тем эмпирическим фактом, что привилегированный, правящий класс всегда был и более образовательным. Даже советская действительность не отменила того обстоятельства, что образование является ресурсом власти, а знание – привилегией, делясь на знание для избранного меньшинства и знание для большинства.

Взаимосвязь образования, идеологии и власти наглядно проявляется в том, что история не знает «просто» школы. Таковой не было, нет и, в принципе, быть не может. Было и есть религиозное образование: католическое, протестантское, православное, мусульманское и т.д. Была советская школа и это точное, отражающее существо дела определение, ибо она была построена советской властью на базе марксистско-ленинской идеологии, в определенных формах и с определенными целями. Специфичный для современной цивилизации тип школы (и образования) называют светским, чтобы подчеркнуть его нерелигиозный характер. Для общественного сознания, сегодня, понятия «светский» и «нерелигиозный», по существу, являются синонимами. Но, согласно правилам логики, отрицательное определение – не определение. Поэтому, квалификация «нерелигиозная» практически оказывается бессодержательной, не отвечающей на ключевой вопрос, – какая? Что значит, например, «нерелигиозное» государство? Оно может быть демократическим, тоталитарным, монархическим, социалистическим и т.п. То же касается и «нерелигиозной = светской» школы. Такая характеристика, вообще говоря, не дает внятного ответа на вопрос, что предлагается взамен «отделенной» религии. На каких ценностях и идеалах, ради каких целей будут воспитываться и обучаться дети в «светской» школе.

Очевидно, что уйти от сколько-нибудь определенного ответа на подобные вопросы не может никакая школа. И современная, конечно, не исключение. Как и всякая другая, она имеет определенную идейную основу и соответствующую систему ценностей. Составляет эту основу идеология либерализма. Поэтому современная школа не вообще «светская», а конкретно, – либерально-демократическая. В ней религия (религиозная идеология) в качестве одухотворяющего начала и источника

идеальных образов и целей для системы образования заменена идеологией (светской), причем, идеологией без *идеального*, а, по большому счету, и без *образного*.

Об идеологическом характере современной школы хорошо сказал один из крупнейших современных социологов П. Бурдьё: «Система школьного образования, особенно через преподавание истории и, в частности, истории литературы, вбивает в головы учеников основы настоящей «светской религии» (подчеркнуто нами – С. Г.), а точнее, фундаментальные предположения в отношении образа себя»¹. Такое «вбивание», по Бурдьё, не может не осуществляться государством ибо, таким образом, оно создает «символический капитал» своей власти. Последняя, согласно французскому социологу, в значительной степени, состоит в возможности и опирается на способность формировать в сознании граждан определенную картину мира и (категориальную) структуру мышления. В начале исследования содержащего приведенное высказывание, он говорит «об одном из важнейших видов власти государства – власти производить и навязывать (в частности, через школу), категории мышления, которые мы спонтанно применяем по всему, что есть в мире, а также к самому государству»². Необходимость такого «вида власти» для государства, вообще говоря, вытекает из того, что, как было показано в предыдущих главах настоящей работы, государство необходимо имеет идеальное (идеологическое) основание. Поэтому всякое государство проводит определенную *политику* в сфере образования. В традиционном, «официально» основываемом на определенной религии, государстве проведение таковой считалось, как правило, прерогативой соответствующих религиозных организаций. Современное же «светское» государство берет эту прерогативу в свое непосредственное ведение, с тенденцией к ее *монополизации*. Здесь можно вспомнить веберовское определение государственной власти как *монополии* на *легитимное насилие*. Если считать его верным, то из этого прямо следует, что государство, по природе своей, должно обладать *монополией* не только на применение «насилия», но и на толкование того, что есть «легитимность». На это второе обстоятельство в современной социальной науке обращают, к сожалению, куда меньше внимания, чем на первое, хотя анализ его следствий не менее важен как в теоретическом, так и в практическом отношении.

Поскольку государственная власть «по определению» должна быть легитимной, она должна быть также и *концептуальной*, и в действительности, во всяком случае, в официальном публичном дискурсе, она всегда и является таковой. Иными словами, именно государственная власть определяет конкретное (применительно к данному социальному порядку = «общественно-политическому устройству») содержание

¹ Бурдьё П. Дух государства: генезис и структура бюрократического поля // Поэтика и политика. СПб., 1999. С. 142.

² Там же. С. 127.

основополагающих понятий: Справедливость, Истина, Добро, Зло, Родина и т.п., и тем самым обеспечивает собственную легитимность. Попросту говоря, именно власть решает, что такое хорошо и, что такое плохо, и учит этому в школе. Поэтому, не случайно образование в современном государстве объявлено *всеобщим* и *обязательным*, то есть, собственно говоря, *принудительным*. Эта фактическая принудительность практически подтверждает сущностную взаимосвязь государства, идеологии и образования. Как верно пишет, отмечая «зависимость образовательного процесса от идеологических установок правящих элит», известный российский исследователь А.Г. Дугин: «Образование создает *нормативный образ* гражданина. От того, в рамках какого государства и какого общества проходят образовательные процессы, зависит и то, *какой образ транслируется*. Этот «образ» представляет собой *эталон общественного субъекта*, призванного быть носителем конкретного «мировоззренческого кода»¹. Поэтому рассуждения о «деидеологизации» образования есть либо следствие непонимания его природы, либо скрытая форма *идеологической борьбы*. Школа как таковая не может быть «отделена» от идеологии. Возможна лишь замена одной идеологии на другую.

В силу этого, главная задача любой государственной системы образования не столько в том, чтобы «дать знания» (это именно средство) и, тем более, не в том, чтобы «дать как можно больше знаний», а в том, чтобы социализировать «массы», то есть встроить их в наличный социальный порядок и обеспечить их управляемость. Соответственно, возникает необходимость сформировать в массовом сознании представление об определенном общественно-политическом и экономическом устройстве как о естественном и закономерном, если и не единственно возможном, то, во всяком случае, наилучшем. Необходимым становится привитие «массам» отношения к ценностям и принципам господствующей в данном обществе идеологии как наиболее высшим, достойным, прогрессивным, правильным (разумным, научно-обоснованным) и даже *общечеловеческим*. Поэтому задача советской школы (системы образования) состояла в воспитании «советского» человека, религиозной, – религиозного, а «либерально-демократической», – «демократического». Это главное, что определяет построение всей системы и, в общем, и во многих частностях. Поэтому в средневековой школе важнейшей целью было воспитание уважения к авторитету, укрепление веры в Бога, в советской, – веры в коммунизм и партию, а в либерально-демократической, – веры в себя, самая легкая, заметим, задача. А преподавание наук от гуманитарных (составляющих, собственно, образование) до естественных, было лишь средством, призванным показать-доказать научную оправданность веры в Бога, в Коммунизм (обязательно с большой буквы), или неверия ни во что, как сегодня.

¹ Дугин А.Г. Обществоведение. М., 2007. С. 511.

Поэтому в любой системе образования господствует не факт, а интерпретация, не «объективные знания», которых как показано современной теорией познания не существует, а рассмотрение с определенной «точки зрения», когда одни факты и деятели замалчиваются и/или принижаются, другие возвеличиваются и «приукрашиваются». И это не говоря уже о случаях полной смены «знаков» с «+» на «-» и наоборот, когда одно и то же лицо выступает то в качестве величайшего деятеля «всех времён и народов», то в виде «изверга рода человеческого». Бесчисленные примеры подобного, причём, вплоть до анекдотических, предоставляет, в частности, так называемая *национальная школа* во многих, недавно получивших независимость и строящих *свою государственность* странах. В советской школе, например, курс истории доказывал, что коммунизм – её закономерный результат и «вековая мечта всего прогрессивного человечества»; в современной школе история учит тому, что таковой является демократия. Что касается естествознания, то в религиозной школе, математика, физика, биология, доказывают, что Бог есть, в советской, – что Бога нет, а человека, случайно создала обезьяна, постепенно «миллионы лет» работавшая над собой. В демократической школе, те же науки, а сегодня, к тому же масса всевозможных «передовых» наук – кибернетика, синергетика, культурология, доказывают, что «всё относительно», все зависит от системы отсчёта и т.п. А потому кому что нравится, – веришь в Бога молодец, хорошо, не веришь, – еще лучше. А как на самом деле, Бог есть или нет, – глупый, даже неприличный вопрос, главное, – ничего никому не навязывать, пусть каждый сам все для себя решает, – вот ключевой принцип образования, и, по совместительству, главная ценность, провозглашаемая восходящей к софистическим учениям либеральной идеологией. Поэтому, любой принцип и «точка зрения», это личное дело. Не бывает истинного и неистинного, красивого и некрасивого, даже доброго и злого, – все относительно, – вот нехитрый символ веры, с которым выходит в жизнь обладатель либерально-демократического «аттестата зрелости» и «высшего образования».

Заметим здесь, что подобное положение дел, а именно, отсутствие у индивида определённой системы мировоззренческих координат, их «эластичность», объективно облегчает манипулирование им. Поскольку образование, вообще говоря, способствует формированию определённого взгляда (= *просвещению взгляда*) на мир – *мировоззрения*, постольку акцентуация «относительности», «радикального сомнения», пресловутой «критичности»¹ в процессе образования, объективно приведёт к помещению индивида в ситуацию неопределённости-неустойчивости бытия-мира, со всеми вытекающими из этого последствиями для его деятельности, в особенности, – *политической*.

¹ Все эти принципы «современного образования» являются не чем иным, как ценностными постулатами либеральной идеологии и навязываются, как-раз-таки, совершенно нескритично и на альтернативной (безотносительной) основе, часто в качестве «общечеловеческих ценностей», принципов «образованного человека» вообще.

Ярким показателем идеологического характера современной школы является фактический запрет раздельного обучения полов. Такое обучение было, как известно, одним из фундаментальных принципов построения системы образования во всех без исключения традиционных культурах. Его обоснованность подтверждается не только историческим опытом, но и данными современной науки, в частности, физиологии и психологии.

Впрочем, и опыт современной школы в нелиберальных странах, например, в Южной Корее, где принято раздельное обучение, подтверждает его эффективность. Неслучайно, представители этой страны в последние десятилетия постоянно занимают первые места на международных олимпиадах среди школьников по математике и естественным наукам. Интересно, что представители либеральной, «передовой», «неавторитарной», «игровой» и т.п. педагогики, насколько известно, не торопятся в Корею «за опытом», не изучают его и даже не «критикуют», а просто *замалчивают*, вполне в духе либеральной «науки», просто игнорирующей «неудобные» факты. У *либеральной школы*, приходится заключить, другие приоритеты. Она, видимо, «озабочена» не столько математикой или химией, которые ведь могут и «не пригодиться в жизни», сколько преодолением (окончательным) «расовой сегрегации» и «гендерного неравенства», а в последнее время, ещё и внедрением «инклюзии», то есть продолжает бескомпромиссно «добиваться настоящего равенства». Какое, в таком случае, может быть раздельное обучение? Ведь это же было бы «огромным шагом назад».

Показательно, что эффективность совместного обучения не просто никак не доказывается, сама постановка вопроса об этом оказывается заведомо неправомерной, ибо оно относится не к средствам, а к целям. Совместное обучение – есть именно один из важнейших принципов (*целей*) современного (в *противопоставлении* традиционному) образования. Поэтому чтобы ни «говорили» «наука и практика», как бы не деградировало сегодня образование или «моральные устои» «подростающего поколения», в *современном обществе* возможно только совместное обучение мальчиков и девочек. *Иного не надо*. Иное – противоречит принципам либеральной идеологии, поэтому вопрос закрыт и не подлежит не то что практической проверке, но даже теоретическому обсуждению. Показательна и история с *формой*. В традиционном обществе определенная форма одежды была обязательна как для учеников, так и для студентов. Современной же, либерально-демократической школе – форма противопоказана. Напротив, если прямо и не навязывается, то «приветствуется» именно *свободный* стиль одежды, как для учеников, так и для студентов и преподавателей. И здесь, не только исторический опыт, но и обычный здравый смысл подсказывает, что форма, в силу целого ряда причин, *показана* школе *по определению*. Однако, опять же – «противоречит принципам». И сегодня школьница, да и учительница (не говоря уже о студентке) в радикальном «мини», если и не правило, то и не исключение.

Так в современном образовании обстоит дело в, казалось бы, наиболее далеких от идеологии областях. Что уж говорить о предметах тесно с ней связанных, о содержании *обществоведческих, гуманитарных* дисциплин, тут непроглядный «воинствующий» либерализм*. Безальтернативно господствует он и в собственно «педагогической науке» исходящей сегодня из постулатов Просвещения** и озабоченной, прежде всего, «развитием способности» к «самостоятельному мышлению» и воспитанием «свободной личности». Ведущий арьергардные бои на «педагогическом фронте» здравый смысл, обличен в качестве «авторитарной» педагогики и сдает одну позицию за другой, с тенденцией превращения (в глазах современных ученых-педагогов) в свою противоположность.

Характерна и *ведущая* тенденция современной педагогики ко все более широкому внедрению в «образовательный процесс» *обязательных* «образовательных стандартов» и разного рода «технологий». Идеологическое значение этого «внедрения», очевидно, не единственная его причина и может быть не лежит на поверхности, но от этого не перестает быть существенно важным. И дело не только в принципиальной несочетаемости «стандартов и технологий» с развитием духовности и человеческой индивидуальности; очевидном вреде тестов, для развития мышления и речи школьников, и т.п., о чем сегодня много говорят. Стандартизация учебного процесса, непосредственно, *в соответствии с* *понятием*, ведет к элиминации личности преподавателя. Здесь надо отметить, что фигура университетского профессора, преподавателя, особенно «обществоведа-гуманитария», как тип (или, если угодно, преподавательское сообщество высшей школы, как сословие), неудобна для идеологической монополии государственной власти, объективно является препятствием для неё. И по вполне понятным причинам: опытный университетский преподаватель, во-первых, как правило, человек способный действительно «самостоятельно мыслить» и, во-вторых, он обладает «трибуной», – легальной возможностью для систематической публичной и достаточно широкой трансляции (студенческая аудитория и коллеги) своей мировоззренческой позиции (= идеологии). Соответственно, если в обществе, прямо или косвенно навязывается какая-то одна определенная идеология, в особенности, если это делается с широким применением манипулятивных технологий, – преподаватель, как таковой, становится помехой. Этим, в частности и объясняется, внедрение компьютеризации и таких «инноваций» как дистанционное обучение и т.п.

* Приведем еще один частный пример из современной практики обучения отнюдь не идеологической науке – математике. В советских школьных учебниках по этому предмету в условиях задачи писалось: *дано* то-то и то-то. Сегодня, определяя условия задачи, пишут не *дано*, а *пусть* то-то и то-то. За этим, несущественным, на первый взгляд, отличием в действительности стоят две различные мировоззренческие позиции, различные идеологии. Таким образом, и в *строгом* математическом мышлении побеждает либеральное *пусть*.

** В частности, из Tabula rasa Локка, что в свете данных генетики уже не декларируется прямо в качестве безусловной истины, но остается важнейшим практическим принципом организации современной системы образования.

В этой связи, нельзя не вспомнить отмену «Социалистической революции» философии и истории и замену их «политграмотой». Либерализм, как уже отмечалось, отличается от социализма, не целями, а темпами и методами. Его «политграмота» выглядит, конечно, респектабельнее «большевистской». И методы у него другие. Один из них – «растворение», когда расширение «доступности» высшего образования приводит к значительному росту числа ВУЗов и, соответственно, к увеличению количества преподавателей, что, объективно, не может не вести к понижению качественного уровня последних, в общем, как *сословия*. Бурный количественный рост неизбежно приводит также и к феминизации преподавательского корпуса со всеми её достаточно очевидными последствиями. Всё это, опять же, объективно, подготавливает почву для внедрения «стандартов и технологий», а оно, в свою очередь, помимо того, что способствует дальнейшему понижению качества преподавания, становится еще и сильнейшим контролирующим, и оказывающим давление на личность преподавателя фактором. Таким образом, не «большевистскими темпами», а *постепенно* устраняются помехи для манипулирования сознанием «масс». В этом, собственно, и заключается политическое и идеологическое значение «передовых педагогических технологий».

Стоит заметить, что анализ взаимосвязи образования и идеологии в аспекте различия образовательных систем, позволяет установить корреляцию между типами организации власти по М. Веберу и различными системами образования. Так традиционному типу власти соответствует традиционная (религиозная) школа. Современному рациональному типу – либеральная, в познавательном отношении построенная на декартовском калькулирующем рационализме и «дополняющем» его эмпиризме Бэкона*. Советская же школа может быть названа харизматической. Не случайно советские дети с самых малых лет учились – воспитывались на «рассказах о Ленине», вообще о героических личностях: Спартаке, Павке Корчагине, Александре Матросове, Юрии Гагарине. В принципе харизматической по типу является, очевидно, система образования любого «тоталитарного» режима, поскольку последний не только, как принято считать, антилиберален, «по определению», но и антитрадиционен в сущности своей**, и в лучшем случае, не- (если не «анти») религиозен. Всякий тоталитаризм также, как показывает историческая практика, апеллирует к харизме вождя***, будь то вождь «мирового пролетариата», «Революции» или, «Нации», или по совместительству, и то, и другое, и третье, как скажем – Мао Цзэдун в Китае.

* Именно Декарт и Бэкон – *революционеры* в науке заложили «научную основу» духа *Нового* времени, а тем самым, не только нового типа власти (опосредованно), но и *новой школы* (непосредственно).

** Специально это, также как и «точки совпадения» «тоталитаризма» с либерализмом, будет показано далее

*** Показательно, в этой связи, что М. Вебера «задним числом» критиковали за то, что его концепция харизматического господства способствовала формированию «вождизма» и приходу к власти Гитлера.

Главное, в чем тоталитарная (харизматическая) школа схожа с либеральной, это ее, в большей или меньшей степени, «светский» характер. Выше уже отмечалась антирелигиозная и либеральная направленность «светскости» современного образования. Полезным также представляется четкое осознание того что «отделение» школы от религии – это не истина «практического разума», а, по сути своей, идеологический и революционный принцип. В качестве последнего он требует построения новой школы, тем самым объективно порывая с традицией и отрезая народ от корней его собственной культуры. Будучи идеологическим, он, в силу этого, во-первых – адекватен только одностороннему, идеологизированному и, вообще говоря, искаженному сознанию, а во-вторых, обладает весьма расплывчатым содержанием, что позволяет толковать его исходя из меняющейся политической целесообразности и, в частности, наполнять ценностями не только либеральной, но и любой другой, в том числе, тоталитарной идеологии.

Если говорить о практических соображениях, то трактовка «светского» как «нерелигиозного» неизбежно приводит к вопросу, – а может ли в светском, нерелигиозном государстве педагог быть верующим? А государственный служащий, врач, ученый, работник СМИ? И как многие помнят последовательно «нерелигиозный» советский режим на все эти вопросы давал отрицательный ответ. Сегодня подобная ситуация представляется неправомерной и почти абсурдной. В действительно светском государстве каждый гражданин вправе сам определять свое отношение к религии. Из этого следует не только то, что учитель или врач могут быть верующими, но и то, что чтение священником факультативного религиозного курса в школе не в большей степени противоречит ее светскости, чем работа монахинь в качестве сестер-милосердия в государственной клинике, светскости последней. Действительный синоним понятия «светский», – понятие «мирской». И обычной, пока ещё, практикой всех цивилизованных светских государств является широкое участие религиозных организаций в общественной, «мирской» жизни. Во многих странах, у нас в том числе, служители культа помогают работе таких сугубо государственных институтов как армия, пенитенциарная система. И это соответствует *природе вещей*, – священнослужитель может и должен помогать обществу – «миру», – облегчить участь больного, наставить отступившегося, укрепить дух солдата. Может и должен он помогать обществу и в воспитании его подрастающего поколения. И исполнение им этого своего долга «в миру» никак не может «умалить» светскости этого мира, даже если и сделает его более религиозным. Безусловно, верна, поэтому позиция, согласно которой «нельзя понимать принцип светскости государства как означающий радикальное вытеснение религии из всех сфер жизни народа, отстранение религиозных объединений от участия в решении общественно значимых задач»¹.

¹ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2000. С. 11-12.

Что касается задач образования, то очевидно, что ответы на вопросы: в чём предназначение человека, каким должен быть его идеальный образ, по самой своей природе могут быть даны только верой и есть её собственное дело, ибо нельзя *доказать* человеку, для чего и «с кого» он должен «делать жизнь». В этом отношении показателен тот исторический факт, что во всех культурах система образования изначально конституировалась как система религиозного образования. Начиная с обрядов инициации в примитивных обществах и заканчивая средневековыми университетами в Западной Европе, монастырскими школами на Руси, и медресе на Востоке, образование как социальный институт было подсистемой религиозной сферы жизни общества. Показательно, что во всех древнейших культурных традициях письменность связана с сакральным или имеет непосредственно сакральный характер, по меньшей мере, выступает в качестве средства сохранения и трансляции священных знаний*. Другими словами имеется прямая генетическая связь между религией общества и его системой образования. Из этого, следуя принципу – сущность раскрывается в происхождении, можно заключить, что безрелигиозное, «отделённое от церкви», *деидеологизированное* образование невозможно в соответствии с понятием.

Завершая анализ взаимосвязи идеологии и образования, можно констатировать, что основная тенденция развития системы образования современного общества, в самом общем виде, может быть обозначена как переход от религиозной (церковной) школы к идеологической (партийно-государственной). Явным образом он начался с эпохи Просвещения и сейчас завершается «в основном», эволюционируя в соответствии с секуляризацией (и являясь её важнейшей составляющей) общественной жизни в целом. «Окончательное» завершение этого перехода может означать окончательное и необратимое превращение современной системы образования из средства воспитания личности в средство манипуляции сознанием масс.

* Стоит отметить, пожалуй, что как бы ни был не изучен вопрос происхождения письменности в эмпирическом отношении, очевидно, что изначально она могла возникнуть только в жреческой среде, ибо её «изобретение» одним-двумя людьми в «свободное от работы время» немислимо.

ГЛАВА V. ЛИБЕРАЛИЗМ И СОВРЕМЕННАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

§1. Либерализм как цивилизационный феномен

В заглавии, предпосланном этой части работы, соединены три часто встречающихся в *современном языке* понятия. Каждое из них хорошо известно, представляется достаточно ясным и употребляется, и здесь, и там. Служит средством высказывания, *передачи информации* и для обыденного сознания, и для общественно-политического словаря, и для научной речи. А между тем, действительно чёткого и общезначимого понимания (не говоря уже об определении) этих понятий на сегодняшний день нет ни в общественно-политическом «дискурсе», ни в науке. И это, вообще говоря, неудивительно, скорее, напротив, – закономерно. Отсутствие ясного *общепринятого* понимания (определения) используемых понятий вполне отвечает либеральному духу современной цивилизации. То, что последняя вдохновляется именно этим духом, что и составляет её характерную особенность, надо полагать, вполне очевидно. Впрочем, об этом и сказано было немало самыми разными исследователями.

Можно утверждать, таким образом, что эти три понятия связаны сущностно, закономерной связью. Они взаимопорождают, взаимоподдерживают и взаимодополняют свои смыслы, и взаимопроясняют, конечно. Прояснение-определение смыслов каждого из них предполагает, соответственно, раскрытие их сущностной взаимосвязи. Эта последняя обусловлена тем, что все три понятия суть понятия *либеральные*. Более того, где-то на «метафизических глубинах» смысла можно обнаружить их слияние, то, что они обозначают, что-то одно. То, что либерализм есть *ведущая* современная идеология или идеология современной цивилизации, пожалуй, общепризнано. С тем же, что понятия «современность» и «цивилизация»-«цивизованность» являются продуктом конструктивистских усилий либеральной мысли, согласятся, наверное, далеко не все. А между тем увидеть это, при условии освобождения от *идеологических шор*, нетрудно. Нетрудно, даже в отношении понятия «цивилизация», которое, на первый взгляд, представляется весьма далеким от идеологии, принадлежащим сугубо научному «дискурсу». О *научности* «социальной науки» вообще шла речь выше. Теперь, специально скажем о «цивилизации», как одном из её ключевых концептов.

В современное словоупотребление, в «культурный оборот» *современной цивилизации*, это понятие было введено *просветителями*, и, изначально имело соответствующее *просвещенному сознанию* содержание. Вот, что говорится об этом в советском «Философском энциклопедическом словаре»: «Понятие «цивилизация» появилось в 18 веке. Французские философы-просветители называли цивилизованным общество, основанное на началах разума и справедливости»¹. То, как

¹ Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 765-766.

философы-просветители интерпретировали «начала разума и справедливости» известно достаточно хорошо, также как и то, к каким последствиям привела попытка *перестроить* на этих началах французское общество в годы революции. И, надо заметить, что не только идеология Просвещения, но и, может быть, даже, прежде всего, политико-правовая практика Французской революции вдохнула жизнь в понятие «цивилизация». Многие революционные деятели вдохновлялись, как известно, образами тираноборцев Древнего Рима, и римское «civilis» – гражданский, также было востребовано революцией, которая, собственно и провозгласила своей задачей, превращение *подданных в граждан*. Слово «гражданин» стало её ключевым понятием-лозунгом, а призыв «К оружию, граждане!», периодически звучавший вплоть до «Парижской коммуны», главным способом *революционного творчества*. Это понятие породило и «священное писание» либерализма – «Всеобщую декларацию прав человека и гражданина», ибо гражданин – это именно тот, кто имеет *права и свободы*.

Цивилизованным, теперь, после революции, должно было называть только устроенное на «началах разума» общество, состоящее из имеющих «права и свободы» *граждан*. Это *либеральное представление* в своем дальнейшем концептуально-теоретическом развитии в рамках соответствующей идеологии, привело к появлению концепта «гражданского общества», как чего-то, противостоящего государству. Показательно, с точки зрения, идеологической «нагруженности» понятий «цивилизация» и «гражданин» определение «цивилизации» в словаре В. И. Даля: «Общежитие, гражданственность, сознание прав и обязанностей человека и гражданина»¹. Результат, как видим, налицо, – не где-нибудь, а в самодержавной России, спустя сто лет после французской революции, цивилизация, в общеупотребительном смысле этого слова, (!) определяется, как «сознание прав человека и гражданина», то есть в полном соответствии с либеральной идеологией. Неудивительно, что не так уж много времени спустя мгновение по историческим меркам, появились знаменитые (когда-то) слова пролетарского поэта: «Читайте, завидуйте, я – гражданин!» Слова эти, как раз и выражают *политико-идеологическое* значение этого «цивилизованного понятия».

Либеральные коннотации «цивилизованности» проистекают не только из ее этимологически обусловленной синонимичности политико-идеологической «гражданственности». В современном словоупотреблении, причем, опять же, как обыденном, так и научном, понятие цивилизации (характерно устойчивое словосочетание «культура и цивилизация»), поскольку оно не является просто синонимом понятия культура, обозначает, прежде всего, и главным образом, *внешнюю, материально-техническую* (в широком смысле слова) сторону жизнедеятельности человека и общества. Неслучайно, очевидно, сложилась идиома «технические достижения современной цивилизации», ибо, по большому

¹ Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка, Т. 4. М., 2006. С. 574.

счету, последняя может похвастаться именно и только *техническими достижениями*. Сущностное отличие цивилизации, как чего-то материально-технического от культуры, как духовного, тонко почувствовал Шпенглер, определивший цивилизацию, как стадию «умирания», «окоственения» культуры. Оставленное еще Гоббсом и Локком «родимое пятно» *материалистичности* либерализма проявляется в произведенном им понятии «цивилизация», так же, как и во всех других продуктах его идеологии. Для иллюстрации этого проявления можно вспомнить, что «цивилизованный» человек отличается от нецивилизованного едва ли не исключительно внешними, техническими признаками: он моет руки перед едой, переходит улицу только на «зеленый свет», умеет приятно улыбаться и, вообще, скрывать свои чувства (если, конечно, они у него есть), то есть, вести себя *цивилизованно*. И, конечно, обязательно для него, умение обращаться с «новейшими техническими достижениями» и само стремление ими пользоваться. Но, даже сегодня еще понятно, что «цивилизованный человек» (хотя в это понятие и встроена положительная оценка), – это совсем не обязательно добрый, честный, даже умный, вообще, не обязательно хороший человек. «Цивилизованность», в применении, к индивиду, – это скорее характеристика тела, а не души, внешних поведенческих навыков, а не внутренних личностных качеств, душевно-духовного мира личности. То же и в применении к обществу: его цивилизованность, даже официально, помимо материально-технических, измеряется еще только политико-правовыми критериями и, если и коррелирует с духовностью, то обратно пропорционально, что, во всяком, случае, очевидно, относительно ралигиозности. Да и в сфере искусства и общественной морали, достижения современной цивилизации достаточно хорошо известны*. Но дело, конечно, не в отдельных «достижениях», её пресловутая «бездуховность» (о которой, начиная с Леонтьева и Ницше вот уже почти полтора столетия говорят все крупнейшие мыслители и Запада, и России) – закономерное следствие *бездуховности* либеральной идеологии, которая, напомним, знает, что в действительности существуют только *индивиды и пустота*. Материально-технический, *материалистический* характер оказывается, таким образом, ещё одной точкой совпадения принципиального сущностного смысла понятий «либерализм» и «цивилизация».

Выше было сказано, что все три рассматриваемых понятия взаимодополняют и взаимопроясняют свое содержание. Понятие «цивилизованный», в качестве одного из своих широко употребляемых синонимов, в обыденной речи и в общественно-политической лексике, имеет понятие «современный». Об этом последнем нельзя сказать даже того, что оно, хотя бы на первый взгляд, далеко от идеологии. Напротив, его идеологичность, что называется, «бросается в глаза» и само его употребление уже переводит «дискурс» в сферу идеологии. Ведь в прямом

* Далее об этом будет сказано специально.

и точном смысле слова, все ныне существующие общества (и люди) современны, причём в совершенно одинаковой степени. Либерализм, однако, считает, что, «на самом деле», это не так. С его точки зрения, не все существующие сегодня общества *современны*, а «современные», «современны» в разной (причём иногда в существенно разной) степени. Он, таким образом, придает понятию «современность» свой собственный либеральный смысл, производя, тем самым, идеологему, с дальнейшей перспективой ее превращения в *идеологическое концептуальное оружие* для *борьбы* с нелиберальным мировоззрением, которое, соответственно, в силу своей нелиберальности, оказывается, также и не современным. Краткую историю понятия «современность» хорошо описывает И. Валлерстайн. В своём описании он раскрывает его либеральную природу. «Современность», согласно американскому социологу имеет два смысла: технологический и социально-политический¹. Стоит, впрочем, подчеркнуть, что «технологический смысл», на что не обращает особого внимания Валлерстайн, также имеет социально политическое «измерение». Оно состоит в том, что либеральная идеология ставит технику на место «метафизических сущностей», отводя ей роль важнейшего, *материального* фактора общественного развития. Это, принципиальное для либерализма, *материалистическое понимание истории*, наглядно проявляется в разработке и пропаганде концепций вроде «пост-индустриального», «информационного» и т.п. «обществ». Собственно, социально-политическую «коннотацию» понятия «современность» Валлерстайн характеризует как: «воинствующую и не допускающую критики», как «идеологическую», намеренно противопоставляющую себя средневековому (=религиозному) мирозерцанию и ведущую к «социальному конфликту»². Он пишет, что «современность»: «это и Вольтер, кричащий «Раздавите гадину!» и Милтон, по существу прославляющий Люцифера в «Потерянном рае» и все классические «Революции» с большой буквы», и добавляет, что она означает также и «учение об отделении церкви от государства», и пропаганду дарвинизма, и свободу аборт³. Заметим, что эта характеристика Валлерстайна, совпадает, по сути, с тем, что говорили многие мыслители 19-20 веков, отмечавшие принципиальное противостояние *современной цивилизации*, берущей своё начало в гуманизме эпохи Возрождения, и религиозной, в своих основах, цивилизации Средневековья. Мы приведём здесь только афористичное высказывание А. Ф. Лосева на этот счёт: «Почти вся история Запада есть не что иное, как либеральная критика средневековья. В этом вся его «душа»⁴.

Можно сказать таким образом, что *современность*, стала одним из наименований новой либеральной (= антирелигиозной = материалистической = антитрадиционной = индивидуалистической)

¹ См. И. Валлерстайн «После либерализма». С. 124-126.

² См.: там же. С. 125.

³ См.: там же.

⁴ Лосев, А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 837.

системы ценностей. Как пишет российский учёный Б. Г. Капустин, посвятивший этому понятию монографическое исследование: «Современность – как понятие философии культуры и политической теории обозначает проблемную ситуацию, в которой оказываются общества, вследствие подрыва и распада того строя высших ценностей, которые ранее легитимировали их порядки, обеспечивали осмысленность общей картины мира у членов этих обществ»¹. Далее он обращает внимание на еще один важнейший момент, отмечая, что, поскольку, современность «подрывает объективный онтологический статус высших ценностей, задававших в традиционном обществе общую концепцию человеческой жизнедеятельности, то принципом современного общества, как его формулирует Гегель, выступает «абсолютная самостоятельность индивида»². То есть, экзистенциальный смысл «современности» в том, что с распадом традиционных ценностей человек, если воспользоваться формулировкой Хайдеггера, «сам себя стал наделять предназначением и задачей». И, более того, *современный человек* считает своим правом не ставить себе вообще никаких задач (в чем, собственно, и состоит его *современность*), отказывается от предназначения как такового. Последнее становится для него чем-то сугубо внешним, *сковывающим*, а не раскрывающим-формирующим его личность. Он забывает и, попросту, перестает понимать смысл этого слова, которое оказывается именно *несовременным*. Так подготавливается *почва для взращивания* эгоизма. Суть «современности» и либерализма *принципиально* одна и та же, и заключается в индивидуализме.

Это обусловлено тем, что понятие «современность» связано с феноменом индивидуализма не только внешне-идеологически, но и внутренне, *идейно*, если угодно, метафизически. Со-временность отсылает к временности бытия, к его преходящести, и *по идее своей* формирует определенное отношение ко времени, как бытийной сущности. *Современное время*, отличая себя в качестве *настоящего* от прошлого, которого «уже нет», разрывает укорененный в традиции кругооборот «вечного возвращения». Время перестает быть цикличным, приобретает направленность и, тем самым, неповторимость, уникальность каждого своего момента. В качестве совокупности уникальных моментов, оно поступает в распоряжение индивида, становясь совокупностью уникальных моментов *его* бытия, порождая невозможную, немислимую прежде уникальность его индивидуальной, личной, *частной* жизни, которая, только теперь, и становится возможной, в качестве таковой. Поскольку моменты времени стали моментами личной жизни индивида, они для него приобретают *цену*, он начинает *ценить время*. Оказавшись «внутри» этой экзистенциальной необходимости, будучи поглощенным ею и все больше «растворяясь» в ней, он неизбежно приходит к тому, чтобы ценить, точнее даже, – *ловить момент*, жить «здесь и сейчас», с

¹ Новая философская энциклопедия. Т. 3., М., 2001. С. 587.

² Там же.

дальнейшим необходимым следствием «обмена» моментов своей жизни на всеобщий эквивалент, который, собственно, и позволяет не «откладывать жизнь на потом» и «жить для себя». Соответственно, формулируется и становится истиной «практического разума», максима «Время—деньги», дающая квазифилософскую легитимацию суете, *погруженного в современность*, утратившего всякую связь с Вечностью (да и интерес к ней) индивида. Эта погруженность, узаконенное стремление «жить сегодняшним днем», естественным образом (и окончательно) отрывает индивида от традиции и замыкает горизонт его мировосприятия на *повседневности*, что и является экзистенциальной предпосылкой индивидуализма.

Можно сказать, таким образом, что представление о «современности» само по себе стимулирует, провоцирует индивидуализм и эгоизм, превращая *современного человека* в индивидуалиста, определяющей чертой *психологии*^{*} которого становится эгоизм. *Современное общество*, соответственно, *идеально-типически* оказывается обществом «разумных эгоистов», а практически – всё более индивидуалистическим обществом. Этот оксюморон, в силу ряда очевидных причин, не может быть прямо провозглашен в качестве самоназвания либерального общества (цивилизации), поэтому оно взяло себе псевдоним (что, вообще говоря, очень в либеральном духе), – «современное». Этот псевдоним оказался находкой для либеральной идеологии. Главным, наверное, идейным оружием в её борьбе с врагами «открытого общества». Концептуализировав это понятие-название, либерализм, по логике вещей, противопоставил ему понятие «традиционного общества», что позволило придать идеологической борьбе форму научного исследования, эмоционально-психологическому давлению – видимость рационального обсуждения (= научной, = рациональной = цивилизованной дискуссии, о которой так любят поговорить адепты либерализма).

Дихотомия «традиционное/современное» общество позволила непосредственно перейти к дискредитации традиции как таковой. Последняя теперь оказалась чем-то противостоящим «современным веяниям», «тормозом на пути прогресса». Но дело, ещё и в том, что принципиально в это базовое различие встроена практически неограниченная возможность для заполнения смыслами, противопоставляюще-оценочного, *антагонистического* характера, такими как: прогрессивное/реакционное, передовое/отсталое,

* Приведём в качестве дополняюще-поясняющего комментария к употребленному, в данном случае, понятию «психология», слова Хайдеггера: «Ни Платон, ни Аристотель не знали ничего подобного «психологии». Предпосылка для появления психологии кроется в утверждении человека, как существа, которое знает самое себя, волит самое себя, точнее говоря, которое удостоверено в себе самом и само себя обеспечивает. Помысленный таким образом человек познается как субъект, а мир как объект. Понимание человека как субъекта, и, вообще, субъективность чужды эллинизму. Поэтому в нем не только фактически нет никакой психологии, но и не может быть ничего подобного». Хайдеггер, М. Гераклит. М., 2011. С. 380.

новейшее/устаревшее; устремленное в будущее/цепляющееся за прошлое; молодое, динамичное, развивающееся/отжившее, косное, застойное и т.п. Более того, различие современного и традиционного – не только удобная форма для заполнения уже готовыми смыслами, но и безотказная «матрица» для производства новых, в том числе, для «переоценки ценностей» прошлого, *с современной точки зрения*, конечно. Причём все эти операции по «перезагрузке» и производству смыслов и оценок получают возможность быть представленными в качестве результатов «закономерностей общественного развития», «научных открытий» и даже «простого обобщения эмпирических фактов». Этой цели, собственно, и служит, созданная либерализмом *социальная наука*, поставившая на поток производство «экономическо-философских рукописей» и, всякого рода, *социально-психологических* и подобных им исследований. И, надо сказать, что делает она это совсем не либерально, пытаясь присвоить себе исключительное право на объективность и дискредитировать *несовременные* познавательные практики. На догматический и тиранический характер социальной науки, её служебно-идеологическую роль указывал, в частности, П. Фейерабенд: «Либеральные интеллектуалы являются также «рационалистами», рассматривая рационализм (который для них совпадает с наукой) не как некоторую концепцию, среди множества других, а как базис общества. Следовательно, защищаемая ими свобода, допускается лишь при условиях, которые сами исключены из сферы свободы. Свобода обеспечена лишь тем, кто принял сторону рационалистической (т.е. научной) идеологии»¹. Узурпация истины «современностью», осуществляемая либеральной идеологией, объективно представляет собой средство *интеллектуального подавления* «традиционных обществ», их идеологий. Как отмечает тот же Фейерабенд (как известно, далеко не «консерватор» или «националист»): «вместе со скрытым догматизмом наших современных друзей свободы, обнаруживается ещё одно: демократические принципы наших дней не совместимы с беспрепятственным существованием и прогрессивным развитием национальных культур. Рационально-либеральное общество неспособно включить себя негритянскую культуру в её подлинном смысле. Оно не способно включить в себя подлинную еврейскую культуру или культуру Средневековья в их чистом виде»².

Интеллектуально-научное отторжение-принижение традиционных культур, позволяет либерализму далее использовать сконструированную им матричную форму «традиционное /современное» для теперь уже прямо оценочной характеристики современного (= либерального) общества, как: «открытого», «свободного», «рационально устроенного», «правового» и т.п., и даже как *здорового*, а в отдельных, предельно откровенных случаях, как *нормального*! Традиционное общество оказывается, таким образом, прямо *отсталым* и, конечно: «закрытым», «несвободным»,

¹ Фейерабенд, П. Избранные труды по методологии науки. С. 507

² Там же. С. 509

«нерационально устроенным», «неправовым»; и ... далее по тексту. А значит, выявляется (подтвержденная научными исследованиями!) *закономерная необходимость его осовременивая-оздоровления*, приведения, так сказать, «в соответствие», к *нормальному состоянию*. На помощь опять приходит *социальная наука*, которая вырабатывает понятие и создаёт теорию «модернизации». Последняя, надо сказать, представляет собой характернейший образчик либеральной творческой мысли, – теорию не только без закономерностей (не говоря уже о законах), но и без достоверно установленных фактов, и даже, без автора (авторов)*. Всё это, впрочем, не мешает «теории модернизации» играть ту роль, которая, очевидно, и предназначена ей в рамках либеральной идеологии, – роль инструмента управления нелиберальными обществами. Она позволяет обнаруживать в любом из них препятствующие «экономическому росту» «традиционные структуры и отношения», устанавливать «удельный вес» последних и, соответственно (опять же на научной основе), *задавать* направление «развития» того или иного «традиционного общества» и определять «конкретные механизмы» его «реформирования», с тем, чтобы помочь ему избавиться от «пережитков прошлого». Таким образом, посредством «теории модернизации», либерализм оказывается хозяином положения на «мировом рынке» «научно-политико-идеологических» услуг.

Поскольку понятия «либеральное общество» и «современное общество» (= современная цивилизация) являются, по существу, тавтологичными, становится необходимым применение «бритвы Оккама» и «исправление имён», во всяком случае, в «научном дискурсе». Псевдоним «современное общество» (цивилизация) должен быть выведен за его рамки. Объективность и ясность мысли требуют, таким образом, переименования «второго члена» вышерассмотренной дихотомии. Последняя, в соответствии с существом дела, может быть представлена разделением обществ на традиционные и либеральные или традиционные/нетрадиционные, а максимальная ясность, в данном случае, достигается, наверное, посредством разделения на традиционное общество и общество нетрадиционной ориентации. Слово «ориентация», заметим, объективно подчеркивает динамизм «современного» нетрадиционного общества, отсутствие в нем жёсткой нормативности, его открытость и устремленность в будущее. Наименование либерального общества**, обществом нетрадиционной ориентации, проистекает из объективного понятийного различения и, потому, свободно от субъективизма и идеологических привнесений, и, как представляется, в наибольшей

* Конкретный анализ «теории модернизации» и результатов ее практического применения был проведен нами в работе: Основания государственности: философский анализ. Глава 3. Мн. 2005.

** Оговорим здесь, что речь идёт о «либеральном обществе» (цивилизации) как идеальном типе в веберовском смысле этого понятия. Реально существующие современные общества, – американское, английское и т.п., называются «либеральными» в силу господствующей в них идеологии, но, в действительности, конечно, не представляют собой «чистый тип», сохраняя, в большей или меньшей степени, исторически сложившиеся социальные установления и традиционные ценности.

степени раскрывает его действительную сущность и логику развития. Завершая наше краткое исследование терминологических особенностей «либерального дискурса», можно сказать, что знаменитая максима Декарта о необходимости «определять точно значения слов, чтобы избавить человечество от заблуждений» особенно значима в отношении либеральной идеологии.

Концептуальный анализ понятийного аппарата либерального теоретизирования должен, по необходимости, оставаться абстрактным, и не может, конечно, заменить конкретного рассмотрения важнейших экзистенциальных феноменов современной либеральной цивилизации. Поскольку она является «не»- и даже «анти»- традиционной, очевидно, что характерный для нее образ жизнедеятельности, феномены её культуры, должны быть сугубо специфичными, сущностно отличающимися от тех, которые свойственны традиционному обществу. Иными словами, не просто абстрактная система ценностей (это само собой), а все основные конкретные явления и формы человеческой жизни: религия, мораль, культура и искусство, политика, хозяйственная деятельность, познавательная деятельность и образование, семейные отношения, досуг и развлечения, – всё это в обществе нетрадиционной ориентации, «ориентировано» иначе, нередко даже, в принципиально ином, противоположном направлении, чем в известных истории традиционных цивилизациях. Ясно, что сколько-нибудь подробное описание этих феноменов, не говоря уже об их специальном анализе, – задача не для одного конкретного исследования, и, наверное, даже, не для одного исследователя. В настоящей работе мы ограничимся поэтому, краткими указаниями на наиболее яркие и характерные проявления *нетрадиционной ориентации* традиционных форм человеческой жизнедеятельности в либеральном обществе начала 21 века.

Важнейшей из этих форм, видимо первичной, собственно человеческой, формой социального взаимодействия, является, как было показано выше, ритуальная, культовая деятельность, – **религия**. Либерализм, в своей классической форме, начинавший с пропаганды «веротерпимости», всегда «прохладно» относился к религии. Уже сама эта «терпимость», бывшая одним из эвфемистических либеральных псевдонимов равнодушия, в соответствии с понятием, предполагала определенную «прохладу». Последняя, однако, происходила не из равнодушия, которое для либеральной идеологии в отношении религии могло быть только тактическим, показным. Что и выяснилось вскоре после локковских «Писем», когда либерализм назвал себя «Просвещением» и от имени «Разума» и «здорового смысла» объявил религию «служанкой деспотизма» и «собранием предрассудков и суеверий». Дело в том, что религия, религиозная система ценностей, как таковая, принципиально противоположна системе ценностей либеральной идеологии. Выше это было специально и систематически показано и обосновано. Здесь, напомним только, что либерализм, вслед за Протагором провозгласил

человека «мерой всех вещей», что, как было отмечено уже Платоном, неизбежно ведет к прямому противоборству с той системой ценностей и социально-политического устройства, «мерой» для которой является Бог. Поэтому, какой-бы не была на практике в той или иной конкретной исторической ситуации политика либерализма по отношению к религии, по существу своему, это две антагонистические идеологии. Впрочем, стратегия либеральной борьбы с религией, как раз и заключается в применении неантагонистической тактики. Здесь – прямая аналогия с отношением к государству в политической сфере, – *постепенное реформирование*. Открытые, направленные на непосредственное уничтожение религии (и её служителей) «кавалерийские атаки», – прерогатива левых экстремистов, от якобинцев до троцкистов-ленинцев, что, опять же, имеет чёткую аналогию в революционном политическом терроре лево-социалистических партий.

Суть либеральной тактики в борьбе с религией раскрыта Гегелем в его рассмотрении «борьбы просвещения с суеверием» в «Феноменологии духа». Гегель определяет «Просвещение» как «распространение *чистого здравомыслия*», которое «знает веру, как то, что ему, – разуму и истине – противоположно»*. Характеризуя антагонистическое отношение Просвещения к религиозной вере вообще, он говорит, что для «чистого здравомыслия, вера, в общем, есть сплетение суеверий, предрассудков и заблуждений, царство заблуждения». Поэтому Просвещение, считающее себя *светом Разума*, задачей которого, как раз, и является *искоренение предрассудков*, воспринимает религиозное сознание как «врага», – именно это слово употребляет Гегель. Вообще, цель идеологии «просвещения», согласно философу, заключается в том, что бы «разрушив предрассудки», вытеснить религию из «наивного сознания» *народных масс* и самой занять её место». Для этого «чистое здравомыслие просвещения» избирает тактику, гегелевское описание которой, представляет собой прекрасный образец сочетания предельной философской абстракции с яркой образностью. То, как Просвещение, его идеалы, – «сообщение чистого здравомыслия» «проникает в наивное сознание», говорит Гегель: «можно сравнить со спокойным распространением какого-нибудь аромата, беспрепятственно наполняющего собой атмосферу. Оно есть всюду проникающая зараза, сначала не замечаемая... Лишь когда зараза распространилась, она существует *для сознания*, которое беспечно отдалось ей». Именно посредством такого *ароматического распространения* «зараза» просвещенческого «здравомыслия» (локковский *common sense*) «поражает самую сердцевину духовной жизни» и в «наивном сознании», – «нет такой силы, которая могла бы превозмочь заразу», «словно невидимый и незаметный дух она пробирается вглубь в самые благородные органы... и если зараза проникла во все органы духовной жизни, только память тогда сохраняет ещё

* Здесь и в двух последующих абзацах излагаются суждения Гегеля

мертвый образ прежней формы духа»¹. Эти гегелевские слова о «мертвом образе прежней формы духа» вспоминаются, когда видишь на площадях западноевропейских городов практически опустевшие, недействующие, превращенные в *музеи*, а то и отданные под «культурные мероприятия», христианские храмы.

Гегель характеризует и ту систему ценностей, которую Просвещение предлагает взамен религиозной. Отмечая, что полезность – основное понятие Просвещения, он пишет, что «оно объявляет еду или обладание вещами – самоцелью и, тем самым, выказывает себя фактически весьма нечистым намерением (подчёркнуто нами – С. Г.), которое придаёт абсолютно существенное значение такого рода наслаждению и обладанию»². Мыслитель указывает и на принципиальное основание этой, порождающей «нечистые намерения», системы ценностей, – это фундаментальное для учения Просвещения и идеологии либерализма утверждение самодостаточности индивида. В гегелевской терминологии это звучит так: «положительная истина Просвещения, вообще», есть «исключённая из абсолютной сущности (то есть оторванное от связи с Богом-абсолютом – С. Г.) *единичность* сознания и всякого бытия, как *абсолютного бытия в себе и для себя*»³.

Поскольку «единичность» сознания абсолютизируется в себе и для себя, отношения с Богом оказываются исключительной прерогативой этой «единичности», – индивида как такового. Соответственно, либеральная идеология, черпая из «сокровищницы идей» Просвещения и применяя их к общественно-политической сфере жизни общества, объявляет религию, – *частным делом*. Революционный характер этого принципа часто недооценивают, вообще, он кажется достаточно безобидным. Однако это один из важнейших элементов той «заразы», которая разъедает *органы духовной жизни*. И дело даже не в том, что на практике, в действительности все религиозные культы всегда и везде отправлялись в коллективной форме и либерализм требует чего-то совершенно нетрадиционного, небывалого. В данном случае революционность заключается не просто в небывалой новизне (в конце концов, можно сказать, что всё когда-то бывает впервые), а в противоречии этого требования логике и здравому смыслу, в его несоответствии самому понятию религиозной жизни. Принцип «религия – частное дело» принципиально означает, *равнозначен* принципу «у каждого свой Бог». Религия же, по определению, есть связь, – и не только практически, но и принципиально может существовать только в *общине*. Религиозная служба – определенный ритуал связи с сакральным, как таковой, требует определенных знаний и определенной организации. Эти последние, в соответствии с понятием, предполагают известную объективность и иерархию. Во всяком случае, немислимы в качестве производных сугубо

¹ См. Гегель, Г.В. Ф. Феноменология духа. С. 277-279

² Там же. С. 285.

³ Там же. С. 286.

субъективной продуктивности, поскольку в этом случае, «бог» окажется «во власти» индивида, простым продуктом его произвола. Отношение человек-Бог, таким образом, будет «перевернуто». Этим и определяется принципиальная революционность и принципиальная же «нечистота намерения» (чтобы не сказать больше) *либерального требования* провозгласить религию «частным делом».

Впрочем, либерализм не требует прямо, чтобы у каждого был «свой Бог» (хотя именно эту формулировку сегодня часто можно услышать от носителей «развитого» либерального сознания), он хочет только дать возможность *каждому верить по-своему*, самостоятельно, *без посредников* общаться с Богом. Либеральная идеология хочет видеть религиозную общину чем-то вроде добровольного союза, «религиозно-общественного договора» *свободных и равноправных* верующих. Поэтому «критике» подвергается, прежде всего, церковная организация, – «гадина», которую надо «раздавить», – таково, как известно, требование одного из самых громких глашатаев Свободы. Уже Реформация, эта мать Просвещения, выступала с проповедью договорных отношений в Церкви и против церковной иерархии. Их внук и сын, либерализм, превратил эти положения в догму и развил в политическое требование *отделения церкви от государства*. Это отделение в окончательной перспективе должно было превратить церковь в некое подобие частного клуба по интересам.

В этой связи, надо сказать, что и в практическом отношении представление, согласно которому религиозная вера возможна «без» и «вне» религиозной организации, неосновательно и, может быть следствием либо недоразумения, либо лукавства. Всегда и везде священнодействие требовало профессионалов, – шаманов, знахарей, жрецов. Их специально обучали, им передавали специальное сакральное знание, у них, как считалось, были «от рождения» и развивались особые психические и физиологические способности. Так было и есть в любой традиционной культуре, и, в качестве остаточных явлений, сохраняется по сей день, даже в самых выхолащенных версиях протестантизма в форме «теологического образования» священнослужителей. Нетрадиционно ориентированный либерализм считает эту *общечеловеческую практику*, в принципе, неправильной. И он немало потрудился для ее разрушения. Не столько попытками «раздавить», – эта прерогатива была передана «младшему брату» – социализму, сколько излюбленной тактикой постепенных, незначительных, но неуклонных изменений, незаметного распространения «заразы», если воспользоваться выражением Гегеля. Друзья свободы – защитники (руководствовавшие естественно благими намерениями) прав, стали пропагандировать и отстаивать то положение, что каждый, *на равноправной основе*, может и должен читать и понимать/толковать Слово Божие. Библию стали переводить на «родные языки», учреждались «Библейские общества», занимавшиеся *просветительской деятельностью* с тем, чтобы сделать Слово Божие *общедоступным*. Процесс этот продолжается и сегодня, число различных переводов растет, язык

постоянно *модернизируется, осовременивается*, в целях «доступности», конечно.

Таким образом, либерализм и здесь «переворачивает» естественное положение дел. Если любая традиция считает, что человек должен стремиться, приближаться, идти к Богу, то *идеология свободолюбия и гуманизма* хочет приближать, привести Бога к человеку. Последнему незачем куда-то идти (самосовершенствоваться), Бог *и так должен быть ему доступен*. Непонятен язык священных текстов? Не надо ничего учить, – переведем на «родной». Перевод слишком сложен? Опять же, не надо напрягаться, упростим, в соответствии с *духом времени*, даже Библию в комиксах создадим. Переворачивая отношение должествования, либерализм требует от религии (если, конечно, она хочет сохранить свое значение) *быть полезной* человеку, фактически *служить* ему. Это означает, что впервые в истории *священное (всеобщее)* должно найти свое оправдание у *единичного* и фактически низводится до средства удовлетворения желаний, того или иного конкретного индивида. Эта уникальная специфика цивилизации нетрадиционной ориентации, разрушающая важнейший стимул самосовершенствования человека может означать конец не только религии, но и традиции вообще, а, тем самым, и человеческой истории как таковой.

Либерализм и мораль, и культура. В нетрадиционном обществе культурой либерально называется всё. Всё, – от сакрального ритуала до экскрементов художника сваливается в «одну кучу» и оказывается «феноменом культуры». Так стираются грани, размываются и уничтожаются критерии, исподволь, шаг за шагом, разрушается сама способность к различению, составляющая сущность духовной и интеллектуальной деятельности. Вообще, различие как таковое, – это метафизическое основание не только культуры, но и бытия вообще, – является действительным онтологическим врагом нетрадиционно ориентированного духа, устремленного к энтропии *равенства без-различия*. Это либеральное без-различие своим практическим основанием имеет отрицание нормы. Нормы как таковой, дискредитацию самого её понятия. Сегодня оно, «без долгих разговоров», объявлено тоталитарным.

Если культура вообще начинается с табу, которые служат основанием дальнейшего морального различения и нормирования, то для современной цивилизации, культура есть нечто прямо противоположное. Её сущность представляют как «снятие табу», *освобождение от запретов*, а её прогресс – как всё более расширяющееся, вплоть до беспредельности, толкование понятия нормы. Поскольку экзистенциальный смысл последнего как раз и заключается в установлении различения, он постепенно растворяется в процессе этого стремящегося к беспредельности расширения. Таким образом, методом распространения «ароматной заразы», осуществляется экзистенциальная *нормализация ненормального*. Либерализм, очевидно, не устраивает библейское «да/да-нет/нет», он акцентирует именно «остальное». Одним из конкретных

практических средств такой нормализации являются призывы к «терпимости», которые либерализм не устает повторять. Толерантность является основополагающей категорией нетрадиционной морали. Начав с призывов к «веротерпимости», либерализм, придя к господству, отбросил уточняющую «приставку» «веро» и сегодня призывает просто к терпимости, рекомендует, (причем, все более настоятельно, чтобы не сказать *нетерпимо*) вообще быть терпимым. Это требование – №1 в неписаном уставе либеральной жизнедеятельности. Важнейшая отличительная черта современного культурного цивилизованного человека. Необходимое, а сегодня уже, по-видимому, и достаточное условие получения этого выдаваемого либерализмом «аттестата».

Но что может означать призыв к терпимости вообще? Спрашивается, к чему в действительности призывают? Если речь идет о терпимости к тем «точкам зрения» и проявлениям, которые по существу своему не имеют отношения к различию добра и зла, не релевантны сфере морального суждения, то такой призыв совершенно излишен. Ни один вменяемый человек, очевидно, не будет проявлять нетерпимость к мнению, что на Марсе когда-то была жизнь или к человеку, любящему развлечься на досуге игрой в шахматы. Презумпция вменяемости заставляет предполагать, что адепты либерализма имеют в виду терпимость не такого рода. Для чего же тогда пестуется и *насаждается толерантность*, что именно предлагается терпеть? Вопрос, вообще говоря, что называется, риторический и ответ на него вполне очевиден. Но либерализм, конечно, никогда не признает, что он призывает попустительствовать злу. Для того чтобы «откреститься» от этого обвинения, вытекающего в качестве логически необходимого следствия из призывов к (возможно большей) терпимости, либерализм утверждает «относительность понятий добра и зла», стремится снять различие добра и зла, как таковое. Дело, таким образом, заключается не столько в том, чтобы отучить человека противостоять злу, сколько в том, чтобы научить не замечать его. Убедить человека в том, что зла, собственно нет, это только слово, и, в конечном счете, разрушить, присущую человеку способность морального суждения, основанного на различии добра и зла. Здесь нельзя не вспомнить знаменитый тезис одного из врагов «открытого общества» Аристотеля о том, что «только человек способен к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость и т.п.» и именно «это свойство людей отличает их от остальных живых существ»¹. Если способность морального суждения отличает человека от животных, то ее разрушение, очевидно, объективно, вне зависимости от, возможно благих намерений друзей терпимости, ведет к его превращению в биоробота, – во владеющего строго определенными навыками оператора по производству и обслуживанию разного рода технических изделий.

¹ Аристотель Соч. Т.4. С.379.

Либерализм и искусство. Искусство в своем истоке сакрально и вдохновляется стремлением к высшему, к красоте. Но либерализм не хочет знать, не только ничего *святого*, но и ничего *высшего*. Он ищет и находит «земные», *материальные корни* всех явлений человеческой жизни. Но даже в таком «материалистическом» варианте, трудно отрицать, что искусство обращено к духовному миру человека, к его душе. И если считать, что человек должен «развиваться», «стремиться стать лучше», то искусство, очевидно, должно помогать ему в этом. Искусство тогда есть, – в этом его сущностное предназначение, – средство, способствующее душевно-духовному эмоциональному становлению, развитию человека, вектор, направляющий его движение вверх, *к лучшему, к некоему идеалу*. Но либерализм не считает, что человек вообще «что-то должен», более того, проповедует, что человек каждый всякий, каков он есть, *и так* достаточно хорош. Да и кто сказал «лучше», спрашивает он? Что это значит? Человек сам решает, что для него лучше. Тезис, заметим здесь, очевидно, ложный, по меньшей мере, в отношении детей и подростков, которые ведь тоже «человеки». Но развитой либерализм 21 века этим не смущается, он не зря говорит о «правах ребенка» и с детского сада учит высказывать «свое мнение». Главное – он не хочет знать никаких идеалов, их не существует для него. Одно из любимых его занятий, это, как раз, «развенчание» идеалов, осмеяние их. Иметь идеалы в нетрадиционном обществе, означает быть «не от мира сего», проявлять некоторую интеллектуальную недалекость или странность. Поскольку у либерализма нет идеалов, он отнимает их и у искусства, то есть, собственно, разлагает его. Он *переворачивает* традиционное естественное отношение искусства и человека. Если прежде человек должен был «тянуться к искусству», учиться его воспринимать, развивать свои способности, чтобы быть в состоянии его понимать, то в либеральном обществе, искусство, напротив, опускается до уровня «среднего человека». Оно теперь должно подстраиваться под него, под его вкусы и потребности, должно, вообще говоря, научиться соответствовать настроениям и пожеланиям *массы*, стать предметом потребления или исчезнуть.

Если прежде считалось, что искусство творится гением и для творчества необходимо вдохновение, то в современном обществе правит бал «креативность», – демократический суррогат гениальности. Здесь все «креативны», у каждого есть «творческие способности». Либерализм не хочет знать самого понятия «гений», «творческий человек», его мир – это мир без творца. Гении не менее чужды либерализму, чем идеалы. Он метафизически и экзистенциально противостоит им. Как верно было замечено, гений и либерализм еще более «несовместны», чем гений и злодейство. Если идеалы либерализм осмеивает, «опускает на землю», то гениев *подменяет*. Их место занимают «звезды», *популярные персонажи*, производимые индустриальным способом на соответствующих «фабриках». В «обществе свободы и равенства» производство произведений искусства ставится «на поток». Либерализм делом, *на*

практике, «доказывает», что все люди «от природы» обладают «творческими способностями».

Для этого разработана чёткая и неукоснительно соблюдаемая система оценивания, – поощрений, награждений и наказаний. Это система всевозможных премий, фестивалей, заказов* и закупок произведений искусства. Показательна, в этой связи (о продукции Голливуда не стоит, очевидно, и говорить), знаменитая Нобелевская премия по литературе. То, что она всегда была идеологизирована, убедительно показал В. В. Кожин в работе с говорящим названием «Нобелевский миф»¹. А в последние годы присуждение этой премии представляет собой прямо-таки апофеоз «политкорректности» и «гендерного равенства», в котором собственно литературе, художественным произведениям остается все меньше места. Доказывать это тому, кто «не хочет видеть», очевидно, не имеет смысла. Для иллюстрации же приведём характерное высказывание российской писательницы Т. Толстой, назвавшей недавно присуждение нобелевской премии по литературе бывшей советской журналистке, известной своей борьбой за свободу и демократию, – «очередным плевком в литературу». В гротескной форме борьба *современного искусства с гением*, когда «гения» делают буквально из «ничего», из «пустого места» показана писателем и публицистом Ю. А. Поляковым в повести «Козлёнок в молоке».

Либерализм, таким образом, с одной стороны, разлагает, вульгаризирует искусство (демократизирует, как он говорит), а с другой, закономерно превращает его в средство идеологической борьбы, «промывки мозгов». Причём не только для разрушения традиционной морали, когда «передовое искусство» означает нецензурную брань, демонстрацию интимных частей тела и рекламу гомосексуализма и кровосмешения, но и для «доказательства» правильности своих принципов, прежде всего, равенства и, конечно, свободы. Для пропаганды этих ценностей сфера искусства особенно значима. Либерализм и здесь остается верен себе, пропагандируя всеобщую «креативность», он не устает отстаивать также и «свободу творчества». Делая «гениев из ничего», он, в дополнение к этому, «разрушает стереотипы», «отвергает догмы»-каноны и «стирает грани, учит «видеть красоту даже в безобразном» и уничтожая, тем самым критерии различения, подавляет способность эстетического суждения как таковую. Либерализм не знает плохого и хорошего вкуса (также как вообще «плохого и хорошего» и даже «нормального и ненормального»), для него все вкусы *разные*, «у каждого свой» и только. В нетрадиционном обществе, вообще говоря, всё, любые проявления человеческой жизнедеятельности, может быть приписано к искусству. Здесь рождается «поп-искусство» и появляется «маскультура». Они уже почти откровенно не являются искусством, всё больше становясь производством, превращаясь в «шоу-бизнес». В этой сфере уже не

* Здесь можно вспомнить «госказаз» в советском искусстве.

¹ См. Кожин, В. В. Судьба России. М., 1999. С. 262-277.

создаются произведения по вдохновению, а «реализуются проекты» по схеме и калькуляции. Характерные явления: «фонограммные певцы», бесконечные телесериалы и «женские романы» для *убивания времени* в метро.

С другой стороны, либерализм порождает «элитарное искусств». Оно представлено, в основном, абстракционизмом-постмодернизмом, то есть фильмами, которые могут смотреть только «киновееды», книгами, которые неизвестно кто читает, «картинами» на которых отсутствует изображение и безмелодийной музыкой. Это «искусство» также как и «массовое» не имеет отношения к подлинному, но, в данном случае, это тщательно скрывается. Дело в том, что если у «популярного искусства», цель – предоставлять *зрелища*, вообще развлекать (и *отвлечь*), то «элитарное» предназначено для другого. Его функция сугубо идеологическая, оно должно показывать «устарелость», еще лучше, вредоносность традиционных, вообще *привычных* ценностей и норм, и пропагандировать новые (инновационные), нетрадиционные ценности. Прежде всего, для него изобретен характерный либеральный концепт – «современное искусство». *Современная живопись, современный театр, роман, музыка, танец и т.п.*, – этого *магического слова-заклинания* вполне достаточно, чтобы отбросить (либо как неэстетические, либо прямо как реакционные,) любые возможные обвинения в непрофессионализме или безнравственности. Искусство, которое стремится облагораживать, возвышать или хотя бы воспитывать вкус, с «элитарной» точки зрения оказывается архаичным или того хуже, «тоталитарным». В современном обществе, где каждый *и так* вполне благороден (или вовсе и не стремится к благородству) и обладает достаточно хорошим (не хуже, чем у других) вкусом, оно становится ненужным. Искусство, таким образом, подавляется, превращается в удел чудаков, маргиналов, – несерьезное занятие, в лучшем случае вытесняется в любительство или кое-как реанимируемый фольклор. Это подавление, собственно, и осуществляется соединенными усилиями «популярного-массового» и «элитарного» искусства. Тем самым, в *нетрадиционном обществе* замена натуральных «пищевых продуктов» *генномодифицированными* дополняется также и подменой нормальной традиционной «духовной пищи», пищей «генномодифицированной», что, очевидно, не может не вести к производству *все более нетрадиционного человека*.

Либерализм и экономика. «Экономика» – это «первая любовь» либерализма. Он хочет видеть ее в качестве основополагающей сферы общественной жизни, а человека, прежде всего, субъектом «экономической деятельности» и «отношений». В каждом социальном явлении либерализм хочет раскрывать «экономическую подоплеку». Это он называет «научным объяснением». «Первичность» экономики он обосновывает тем, что «люди, прежде всего, должны есть, пить и одеваться», забывая, правда объяснить, почему животные, которыми тоже движет голод, не занимаются «экономической деятельностью».

«Собственность» – единственное слово, к которому либерализм применяет эпитет «священная» без иронии и «скрежета зубовного». А еще он *превращает экономику в науку*. «Теоретическим источником» этой последней являются, главным образом, учения «идеолога буржуазии» А. Смита и «идеолога пролетариата» К. Маркса. Возникнув не ранее 20 века, *наука экономика* сегодня стала одной из важнейших *социальных наук* и, по совместительству, важным политическим рычагом и средством пропаганды либеральной идеологии в сфере образования и в СМИ.

Само слова «экономика» либерального происхождения и весьма либерально *по духу*. Смысл его очень широк и подвижен, трудноуловим. Применяется оно *очень свободно* и может претендовать, по меньшей мере, на второе место в рейтинге неопределенности, вслед за словом «социальный». Характерно, что в словаре традиционного общества это *современное понятие* отсутствует. Греческое «οικονομική» означает, как известно, ведение домашнего хозяйства. Еще А. Смит писал не об «экономике», а о «богатстве народов». В русском языке слово «экономика» появилось только после революции, в китайском и японском, например, также только вследствие модернизации и вестернизации. Подменяя *домашнее хозяйство*, вообще *привязанное к конкретному* понятие «хозяйство» абстрактной «экономикой», либерализм неявно переориентирует производство, устремляет его в дурную бесконечность прибыли как самоцели. Если хозяйство традиционного общества было ориентировано на удовлетворение естественных потребностей человека и в своем «развитии» учитывало «внеэкономические» факторы (религиозно-нравственные, гармоничного природопользования и т.п.), то экономика нетрадиционной цивилизации «развивается» за счет искусственных потребностей, вынуждена наращивать темпы потребления невосполнимого вещества природы и, *отравляя* «окружающую среду», закономерно ведет к «экологическому кризису» с дальнейшей перспективой гибели «человечества».

Но дело не только в «экологическом кризисе», подлинной причиной которого является господство либеральной идеологии, культивирующей индивидуализм, неизбежное следствие которого – потребительское отношение к природе. В основе «экономики», как ее не определяй, лежит труд, а, кстати, и фигура *хозяина*. Но либерализм постепенно заменяет хозяина (веберовский тип капиталиста-протестанта, например) наёмным «менеджером», вообще наёмным работником, «продавцом рабочей силы», его тип, основной фигурант нетрадиционной экономики, – это не столько предприниматель, сколько финансист, *не хозяин, а делец*, если употребить старое русское слово. И главное: либерализм практически отменяет необходимость трудиться. Труд в нетрадиционном обществе оказывается подчинен досугу. Здесь работают, чтобы отдыхать, то есть целью деятельности становится отдых от нее, собственно бездеятельность. Переворачивая традиционное отношение труда и отдыха, либерализм, по сути, обесмысливает труд, лишает его статуса экзистенциально

необходимого. Если прежде труд был естественной необходимостью, способом существования человека, средством его *самореализации* и *самосовершенствования*, то сегодня он превратился только в средство *добывания* «средств к существованию». Поэтому в «свободном обществе» возникает стремление освободиться от труда, ставшего для современного человека сугобо внешним требованием. Здесь формируется представление, что надо заниматься «любимым делом», только тогда труд не в тягость.

Поскольку в нетрадиционном обществе труд утрачивает свое нравственное измерение, главным, по сути, единственным, критерием его «общественной значимости» становится не качество, а количество – сумма добываемых денег. Соответственно, здесь всё объявляется трудом, разновидностью «экономической деятельности». Всё называется просто профессией, такой же, как и другие, и всё сваливается в одну кучу: офицеры и проститутки, футболисты и шоумены, артисты варьете и врачи, учителя, сталевары. Здесь в «постиндустриальном обществе» возникает целая «секс-индустрия», появляются даже «суррогатные матери». Все профессии важны, все профессии нужны. Профессия учителя или сталевара, правда, все реже становится «любимым делом». Зато таковым в результате либерального «переворачивания» все чаще оказывается отдых. Если в традиционном обществе труд был «делом чести, доблести и геройства» и самоутверждение человека заключалось в ответе на вопрос «что ты создал?», «что ты можешь сделать?», то сегодня производительный труд, едва ли не удел неудачников. *Свободные граждане нетрадиционного общества самоутверждаются не в созидании, а в потреблении.* Не то, что ты создал, а достигнутый тобой уровень потребления, не столько то, где и как ты работаешь, сколько то, где и как ты отдыхаешь, – вот что сегодня, прежде всего, характеризует человека, говорит об уровне и достоинстве его личности и в его собственных глазах и в глазах окружающих.

Современный человек погряз (или мечтает об этом) в путешествиях, перелетах-переездах, отелях-ресторанах, пляжах-сафари и горных лыжах и, конечно, в «шопингах». Его «самореализация» – это лежание в шезлонге у «ласковой волны» и катание по белоснежным склонам, «много женщин и машин», как пел когда-то В. Высоцкий. И или, конечно, «много мужчин и машин» следует добавить в век торжествующего «гендерного равенства». Характерное для развитого либерального общества демонстративное, «нимиджевое» потребление, заметим, несвойственно, классическому, во всяком случае, восходящему капитализму с его протестантской бережливостью и опорой, в значительной степени, на традиционные ценности. Последними, наверное, представителями такого капитализма были Г. Форд, 30 лет ездивший на одном автомобиле, и создатель ИКЕА И. Ф. Кампрад, покупавший продукты в обычном магазине. «Консюмеризм» же современной бизнес-элиты с её поместьями, яхтами и «девушками» напоминает, скорее, превращенную форму архаичного,

демонстративного потребления вождей африканских племен и восточных царьков, выставлявших напоказ свое «благосостояние» и негу.

Замена человека созидающего, человеком потребляющим-отдыхающим*, производимая либерализмом в рамках нетрадиционной цивилизации, подрывает, таким образом, даже капиталистическое производство. Последнее, соответственно, переносится на Восток в страны с еще сохраняющейся традиционной моралью. Но такая мера в свете успехов глобализации и модернизации, очевидно, может дать только временный эффект. Поскольку он будет исчерпан, вышеуказанная замена может означать только одно: окончательный приговор цивилизации вообще, если, конечно, считать, что человек должен в «поте лица своего зарабатывать хлеб свой» или хотя бы, что его «создал» труд.

Либерализм и спорт. Характерным феноменом современной цивилизации (и показательным в отношении либерального «переворачивания» вообще, и труда и отдыха, в частности) является феномен спорта, – этого то ли труда, то ли досуга, и профессии, и игры. Скажем поэтому несколько слов на эту, вроде бы, «не идеологическую» тему.

Спорт есть продукт, изобретение либерализма, одно из его любимых детищ. Именно либерализм превратил спорт в профессию и придал ему ту роль, которую он играет сегодня в общественно-политической жизни. Исторически, спорт, как социальное явление в европейской культуре, возникает не ранее второй половины 19 века в *либеральной* Англии. А его дальнейшее развитие, рост его значения в 20 веке становится все более «бурным», в полном соответствии с ускорением «победного шествия» либерализма в последние полтора столетия. Показательным, в этом отношении, стало возрождение и развитие «олимпийского движения». Сегодня спорт, в либеральной культуре-цивилизации играет совершенно ту же роль, что и бои гладиаторов, вообще цирковые представления во времена поздней Античности. Он предоставляет *зрелища*, обеспечивая, таким образом, современному «плебсу», *человеку-массе* не просто «развлечения», но и содержание-смысл существования, давая ему «пищу для размышлений» и «эмоциональных переживаний», производит новости, позволяя ему заполнить досуг. Спорт дает возможность не только «эмоциональной разрядки», но также и возможность ощутить то, чего так не хватает либеральной культуре, – «чувство сопереживания», «единства» (в том числе, и «национального»), которые, тем приятнее, что, будучи по существу суррогатными, всегда остаются сугубо поверхностными, ситуативными и, в принципе, не угрожают комфорту «болельщика», (*фаната*, как сегодня говорят), не требуя от него ни поступка, ни дела. Но спорт «любим» либерализмом не только за это. Современные спортсмены делают гораздо, больше чем когда-то гладиаторы в древнем Риме. Спорт, сегодня, – один из главных «агентов» *глобализации*, проводников «мультикультурализма», – он «стирает границы», расширяет «молодежные

* Идеальный тип человека-массы либеральной цивилизации

контакты», вообще, всячески способствует «единству человечества», которое с огромным интересом следит за трансляциями Олимпиад и «Мундиалей».

Но и это еще не всё и, может быть, даже, не самое важное. Современный спорт во все большей степени становится фактором разрушения морали, особенно мотивации к упорному производительному труду. То, что занятие спортом не должно становиться профессией, еще недавно интуитивно ощущалось общественным сознанием, нелиберальным его сегментом. Этого профессионализма, как известно, «стеснялись» в СССР, да и в той же Англии, в 60-70-е гг. «зарплата» футболиста была немногим больше заработной платы высококвалифицированного промышленного рабочего. *Сегодня спортсмен, – едва ли не самая высокооплачиваемая профессия.* Если когда-то гладиаторами, профессиональными спортсменами были, как правило, рабы, разного рода изгои, вообще люди с низким социальным статусом, то в либеральном обществе, спортсмен – это один из самых высоких социальных статусов. Последствия этого «социального достижения» либерализма для трудовой этики предсказать, очевидно, не трудно. Но дело не только в «экономике». Спортсмены сегодня, – одни из «лидеров» общественного мнения. Они – «посланцы мира», «благотворители», они высказываются по политическим вопросам, формируют стереотипы «массового сознания» и задают его носителям эталоны поведения. Более того, они нередко становятся *национальными героями.* Их награждают орденами, им дают почетные звания и государственные посты. И это, отнюдь не случайная практика. Напротив, в ней можно увидеть проявление принципиальной (ведь «люди по природе равны») либеральной установки на «развенчание» героев. *Героизация спортсменов,* с этой точки зрения (вполне в духе либеральных методов, когда, например, «деидеологизация», оказывается, в действительности средством идеологизации, – продвижения либеральной идеологии), есть не что иное, как один из способов *дегероизации* общественного сознания. Если для того, чтобы стать «героем» достаточно научиться ловкому обращению с мячом или с шайбой, то понятие героизма приобретает, очевидно, слишком «широкое значение» и, во всяком случае, обесценивается. Таким образом, происходит смещение и *девальвация* всей системы моральных ценностей, поскольку понятие «герой», и только оно, задает вектор морального совершенствования, духовной самостоятельности и внутренней свободы личности. Тем не менее, либерализм, очевидно, вполне готов обходиться «героями спорта», в его системе нравственных координат, как и *для лакея, не существует героя* или, что то же самое, логически, да и практически, – «героем может стать каждый».

* «Мы верим твёрдо в героев спорта», – как пелось, в свое время, в популярной советской песне. Эта «вера в героев спорта», заметим, еще одна явная точка пересечения либеральной и социалистической идеологий.

Моральной дезориентации, *размыванию критериев*, способствует, заметим, даже принятое в спорте словоупотребление, когда, например, говорят *победа*, вместо *выигрыш*; «воля к победе», «отстаивают честь страны», «отдают все силы борьбе» и т.п. Все это, опять же, не может не девальвировать смысл высоких, необходимых человеческому духу, его свободе, понятий: «победа», «воля к борьбе», «честь страны». И это не говоря уже о том, что экспансия спортивной лексики в «речевую коммуникацию» интернационализирует, вульгаризирует и упрощает её или, как можно было бы, наверное, сказать, в русле хайдеггеровской мысли, – служит одним из средств «выталкивания» подлинной речи, живого языка в забвение. В ракурсе «морального измерения» приходится обратить внимание и на такие, специфические для современного спорта проявления, как «допинговые скандалы», политически мотивированные решения «международных спортивных организаций» и ставшие обыденностью мелочи, вроде ставок на тотализаторе, подкупа спортсменов и судей, что также не способствует, очевидно, укреплению общественной морали.

И в завершение описания современной цивилизации краткая характеристика её политической сферы. **Либерализм и политика** это, конечно, необъятная тема. Мы здесь ограничимся простой фиксацией лишь некоторых особенностей современной политической жизни.* Вообще говоря, «официально», либерализм не очень жалуется на политику. Он утверждает, что она есть просто «концентрированная» экономика, часто называет её «грязным делом» и не устаёт вкрадчиво советовать *простому обывателю*, что бы тот «не лез в политику». И, надо сказать, что демонстративно прохладное отношение к последней, далеко не случайно для либеральной идеологии. Поскольку она отрицает необходимость сакрального основания общественной жизни и провозглашает *принципы свободы и равенства*, управление обществом как таковое оказывается проблематичным, чтобы не сказать невозможным. Дело в том, что эрозия религиозности, отрицание сакрального, вообще, объективно ведет к распаду морали, являющейся необходимым средством регулирования человеческих взаимоотношений. Философски, это, как известно, было обосновано Кантом, а в системно-теоретической, научной форме, – Н. Луманом, отметившим, что «мораль вынуждена прятать свои основания в некоммуницируемые таинства религии»¹. Что касается свободы, то либерализм, как известно, понимает её сугубо индивидуалистически, негативно, как свободу «от». Для такой свободы власть, вообще другие, собственно говоря, общество, всякая норма, является препятствием. Но, главное, – это равенство абстрактному самосознанию которого «противен», как говорит Гегель, любой социальный институт, как таковой. Очевидно, что действительное равенство не может не означать снятие

* См. также: Политика как феномен современной цивилизации/Проблемы управления. № 3, 2009. С. 107-112.

¹ Луман, Н. Общество общества. Т. 1., М., 2011, С. 257. Также см.: там же: Тайны религии, с. 248-267.

различия управляющих и управляемых. В *обществе равных* управлять должны были бы все, то есть никто, – это было бы *неуправляемое общество*, что и отмечает Гегель: «последовательный принцип равенства отвергает все различия и, таким образом, не даёт существовать никакому виду государственного состояния»¹.

Поскольку публично декларируются принципы, неприменимые практически, к реальной политической деятельности, последняя должна оставить сферу публичности. Либерализм, таким образом, уводит реальную политику «за кулисы», она, соответственно, действительно становится «грязным делом». «Закулисный торг», «двойные стандарты», «закрытые клубы» и «тайные общества», разного рода «партийные словоры» и «продажность политиканов», – все эти идиомы политического лексикона наших дней неслучайны и обозначают характерные явления современной политики. Явления не эпизодические, порождаемые «плохими парнями», а закономерные, неизбежно возникающие в либеральной системе политических координат. Очевидно, должно быть, что если публично заявленные принципы государственного устройства входят в противоречие с объективно необходимыми принципами организации управления, как такового, то первые неизбежно останутся лишь декларациями. Управление социально-политическими процессами, безусловно, должно осуществляться. И если какие-то *формальности*, пусть даже и «закрепленные в Конституции» ему препятствуют, то оно будет осуществляться посредством *неформальных рычагов*, уйдет с официальных «переговорных площадок» и «мест для дискуссий» в негласную тишину *кулуаров*, а на «площадках для дискуссий» останутся исполнители, причем, как правило, те, на которых можно воздействовать, в том числе, и «незадекларированными» *неформальными методами*. То, что предлагается публике, «электорату» зачастую представляет собой просто игру, *розыгрыши*, сугубо сценический симулякр, срежиссированный и отрепетированный умелыми «кукловодами».

На этот счет, как известно, много и красочно писали французские постмодернисты. Так, Ж. Бодрийяр отмечая, что современная политика – это сфера «симуляции, а не репрезентации», пишет: «в действительности, политическое уже давно превратилось всего лишь в спектакль, который разыгрывается перед обывателем»². Поскольку те, кто принимают решения, как правило, остаются «за ширмой», сфера политики в нетрадиционном обществе оказывается *сферой безответственности*. Виноватым, в конечном счете, всегда остается «народ». Ведь это он избирает «правителей». А с другой стороны, у «народа» всегда есть возможность «исправить свою ошибку», – на следующих выборах он может проголосовать за «более достойного кандидата». Безответственность современных политических деятелей, таким образом, получает принципиальную легитимацию, и даже моральное обоснование.

¹ Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 352.

² Бодрийяр, Ж. Конец социального. Екб. С. 26, 45.

Ведь каждый из них является только *проводником воли народа* и не имеет права принимать решения, противоречащие ей, то есть, вообще говоря, и не должен брать ответственность на себя. Внешним образом, стремление нетрадиционных политиков представить себя исключительно в качестве «проводников» проявляется в характерном для них обращении к электорату: «я один из вас», в «демократическом стиле» поведения и т.п. Показательно и то, что среди либеральных деятелей практически нет ярких политических лидеров, вообще крупных личностей. Впрочем, эта безликость, иногда даже какая-то нарочито-показушая серость, как раз и предопределена тем, что сильная личность, по определению, отличается способностью и стремлением брать на себя ответственность.

Так как публичная либеральная политика фактически деперсонализирована, это облегчает для нее самопредставление в качестве не того, что она есть, а как действительного осуществления «воли народа» (которая деперсонализирована, по определению). Это, в свою очередь, дает возможность представлять принимаемые политические решения, как «объективно закономерные», «неизбежные в данной ситуации», «не имеющие разумной альтернативы»*. Иными словами, политические решения, не имея официального авторства, превращаются в безличные и на этом основании подаются «народу» в качестве *не политических, а объективных*, «требуемых самой жизнью», «необходимостью экономического развития» (в этом случае политическое решение предстает в «одежде» рекомендаций *экономической науки*) и т.п. В дальнейшей перспективе эта, приравненная к объективности, безличность принимаемых нетрадиционной элитой политических решений, переносится на порождаемые и стимулируемые этими решениями политические процессы. Последние также оказываются не политическими, а объективными, закономерными, необходимым следствием «экономического развития», «технологической революции». Самый известный пример такой «объективации» – «процесс глобализации», объявленный либерализмом (и социальной наукой) закономерным естественным процессом, – «железной необходимостью», столь же неизбежной, как восход Солнца или, по меньшей мере, обещанная ранее «Научным коммунизмом» «победа Коммунизма».

Не входя в сколько-нибудь подробный анализ феномена глобализации, отметим лишь, что, она, что называется «по определению» отрицает любые цивилизационные альтернативы и, по существу своему, очень похожа на то, что сто лет назад называлось «Мировой революцией». Методы, конечно, разные, но заявленные цели-предполагаемые результаты, принципиально те же. Это и образование «Мирового рынка», «законы которого диктуют» и т.п. и формирование наднациональных органов власти – институтов глобального управления, закономерно

* Пример из нашей недавней истории, знаменитый «перестроечный» сборник статей *реформаторов СССР* «Иного не дано», – не предусматривающая апелляции и не терпящая альтернатив либеральная директива.

сочетающееся с все более полным ограничением государственного суверенитета и, конечно, «окончательное торжество» принципов свободы и равенства. Всё это, как собственно и сама постановка вопроса, о «победе во всемирном масштабе», явным образом, на практике демонстрирует сущностное совпадение либеральной и социалистической идеологий. Фактические обстоятельства и конкретно-политические механизмы, раскрывающие и обеспечивающие это совпадение, систематически описаны и проанализированы, в частности, И. Валлерстайном в работе «После либерализма». Описывая ход истории в 20 веке, он показывает, что США и СССР были встроены в единую миро-систему, в которой последний играл подчиненную роль. Даже в случае с Китаем, казалось бы, одним из стратегических успехов «коммунистического антиимпериалистического» движения: «реальная озабоченность США была связана не с тем, что Китай теперь станет марionеткой СССР, а с тем, что он ею не станет»¹. О коммунистических и «национально-освободительных» движениях Валлерстайн пишет, что хотя все они «противостояли гегемонии США и существующей миро-системе, но, тем не менее, действовали в базовых рамках просвещенческого мировоззрения 18 века. Они были против системы, но принадлежали ей. Вот почему, в конечном счете, приходя к власти, они все могли без особых трудностей инкорпорироваться в продолжавшие свое развитие структуры системы»². Подчеркивая идеологическую близость США и СССР, их интегрированность в единую миро-систему, американский исследователь говорит также о: «советском суб-империализме и его сговоре с США»³.

Этот политический «сговор» «капитализма» с «социализмом» и показывает *на деле* принципиальное единство двух идеологий, точнее двух разновидностей одной идеологии. То, что «Социализм» и «Капитализм» – именно *разновидности* отмечал, в частности, А. Ф. Лосев. Не имея в своем распоряжении фактов известных И. Валлерстайну, он в период, когда о «мирном сосуществовании» «двух идеологий» не могло быть и речи, писал о «буржуазном, по природе, социализме»⁴. Чётко и вместе с тем образно, тезис о принципиальном единстве либералов и *левых* формулирует К. Шмитт: «У крупного предпринимателя нет иного идеала, кроме того, что есть и у Ленина, а именно «электрификация всей земли». Спор между ними ведётся только о правильном методе электрификации». Американские финансисты и русские большевики соединяются в борьбе за экономическое мышление»⁵. Многочисленные примеры союзов (не будем говорить о «сговорах») либералов и социалистов предоставляет и политическая практика наших дней. Назовем только самые красноречивые: очередная «большая коалиция» в Германии, когда «христианские демократы» объединяются с «социальными», с целью не допустить

¹ Валлерстайн, И. Указ. Соч. С. 176.

² Там же. С. 179.

³ Там же. С. 177.

⁴ Лосев, А. Ф. Из ранних произведений. С. 440.

⁵ Шмитт, К. Политическая теология. С. 116.

альтернативу; фактическое превращение «вигов» в придаток лейбористской партии в Англии; призыв бывшего президента республиканца Дж. Буша-мл. голосовать на выборах 2016 года за кандидата от демократов. Что касается политического класса США, в целом, то приверженность подавляющего большинства его представителей, не только демократов, но и так называемых неоконсерваторов, либеральной идеологии (которую при Обаме было всё труднее отличать от социалистической) достаточно убедительно показана П. Бьюкененом в работе «Правые и не-правые»¹.

Подобные примеры можно было бы множить, отмечать еще более красноречивые детали заключения политических союзов. Но дело, конечно, не в деталях. Чтобы не лежало на поверхности, направляющее воздействие всегда будут оказывать основополагающие принципы. А они у либеральной и социалистической идеологий, как было показано нами в ходе философского анализа их концептуально-теоретических оснований, – общие. В этом и заключается фундаментальная причина схожести «Глобализации» с «Мировой революцией». Отличие же внешних форм этих «всемирно-исторических процессов» обусловлено отмеченным выше различием методов, – социалистического «революционного насилия», «большевистских темпов» и либерального постепенного распространения «ароматной заразы».

Поскольку либеральная политика базируется на идеологии, претендующей на выражение «общечеловеческих интересов» и «победу во всемирном масштабе», её реализация объективно создает угрозу тоталитаризма. Последний отнюдь не является спецификой «социалистических обществ». Ещё Х. Арендт показала, что истоки тоталитаризма – в отказе от традиции, разрушении традиционных общностей, приводящем к атомизации общества, «тотальному одиночеству» современного *массового человека*, «освобождаемого» либерализмом едва ли не от всех типов естественных социальных связей. То, что тоталитаризм – неслучайный феномен 20 века и связан не только с «социализмом», а потенциально присущ современному нетрадиционному обществу как таковому, отмечает и Э. Гидденс. Ссылаясь на еще одного авторитетного исследователя, З. Баумана, он пишет: «тоталитаризм и современность связаны не только случайно, но и внутренне, как, в частности, сделал очевидным Зигмунд Бауман»². Известный российский автор А. М. Руткевич, характеризуя современную либеральную политику и ее вероятные перспективы также высказывается вполне определенно: «от идеалов Свободы, Равенства, Братства в западном обществе почти ничего не осталось – они превратились в лозунги партийных функционеров, демагогов, манипулирующих массами. Переход к тирании и рабству может произойти в любой момент»³. Мы, со своей стороны, заметим здесь, что

¹ См. Бьюкенен, П. «Правые и не-правые». М., 2006.

² Гидденс, Э. Постмодерн/философия истории. М., 1994, С. 346.

³ Руткевич, А. М. На развалинах священных стен / Магический кристалл. М., 1992. С. 305-306

«моментальный» переход к тоталитаризму все-таки вряд ли возможен. Да это и не нужно, это не в *либеральном духе*. «Моментальные (по историческим меркам) переходы», «кавалерийские атаки» – это как раз социалистические методы, направленные, главным образом, на *прямое разрушение*.

Либеральная политика придерживается, как отмечалось, тактики *постепенного реформирования*. В силу этого важнейшую роль в её проведении играют средства массовой информации. Именно они служат главным проводником – адекватным агентом постепенного распространения «всюду проникающей заразы» «либерального здравомыслия». Эта их роль обусловлена также тем объективным обстоятельством, что *современное общество состоит из массы отдельных индивидов*. СМИ же, как таковые, по определению как раз и культивируют эту *современность*, что делает их, в сущности, *либеральными*. Либерализм же, в свою очередь, не устает бороться за «свободу прессы». Действительные мотивы этой *политической борьбы* раскрываются Ж. Бодрийяром в известной работе с характерным названием: «Реквием по масс-медиа». «Телевидение, – пишет он, – куда больше чем всё это (традиционные средства контроля власти над индивидом – С.Г.): это уверенность в том, что люди больше не разговаривают между собой, что они окончательно изолированы»¹. Это разобщение и «изоляция» людей, осуществляемая телевидением, сам факт его наличия, согласно Бодрийяру, важнее даже того, что, собственно, показывают на телеэкранах. Он специально обращает внимание на это принципиальное обстоятельство: «в самом предельном случае власть должна была бы предложить каждому гражданину телевизор, не заботясь о программах»². И сегодня, с распространением Интернета, можно констатировать, что это фактически произошло.

Иными словами, *сделан решающий шаг на пути современного человека к тотальному одиночеству*. А этот путь, в силу самой логики социального бытия не может не привести к тоталитарной форме организации общественной жизни. Бодрийяр так говорит о тоталитарном характере «современных mass media», куда он включает также систему выборов, референдумы, разного рода «культурные мероприятия»: «они не перестают быть тоталитарными: в некотором роде они реализуют идеал того, что можно было бы назвать “децентрализованным тоталитаризмом”»³. В этом бодрийяровском определении, как представляется, точно выражена сущность либеральной политики, её *только методическое отличие* от известной социалистической политики «централизованного» тоталитаризма. Так это или нет, – покажет время, и, возможно, достаточно скорое, но уже сегодня, вполне очевидно, что современная либеральная политика, по сути своей, имеет мало общего с

¹ Бодрийяр, Ж. Реквием по масс-медиа/ Поэтика и политика. СПб., 1999. С.204.

² Там же.

³ Там же. С. 218.

подлинной свободой, и создает объективные предпосылки для возникновения невозможного прежде, *глобального тоталитаризма*.

§2. Либерализм и свобода

Больше всего раздражают те исследования, которые вскрывают родословную идей.

Лорд Эктон¹

В современном словоупотреблении, прежде всего, конечно, в общественно-политической лексике слова «либеральный» и «свободный», «свободолюбивый», – едва ли не синонимы. «Либеральное законодательство», «либеральные нормы», «либеральные меры», «либеральные взгляды», – все эти понятия, воспринимаются общественным сознанием, как правило, именно в таком ключе. Так, «либеральным» называется то законодательство, которое обеспечивает, *защищает* свободу, «расширяет» её. То же и с *либеральными нормами* не только в праве, но и в морали, религии. *Либеральные меры* – это такие, которые способствуют увеличению свободы в той или иной сфере общественной жизни. *Либеральные взгляды*, присущи, конечно, свободному и свободолюбивому человеку. О *либерализации* нечего и говорить. Для правоведов, политологов, экономистов, это понятие стало почти термином. Учёные-экономисты, например, много говорят о «либерализации экономики», то есть уменьшении *налогового бремени*, ослаблении контроля, *снятии запретов и ограничений* и т.п. Весьма характерно также понятие «свободный рынок» – одно из ключевых для либерализма. Либерализация, собственно и означает, – расширение свободы, продвижение к ней, своего рода «свободизацию». Такая синонимичность, надо полагать, немало поспособствовала (и продолжает способствовать) торжеству либеральной идеологии, *победному шествию* либерализма в современном мире.

Трактовка либерализации как «движения к свободе» находит своё подтверждение и в различных словарях и энциклопедиях. От знаменитого труда В. И. Даля, до ещё более знаменитой сегодня «Википедии». Слово «либеральный», происходит от латинского «liberalis», что значит свободный, сообщается в них. Этот *перевод*, однако, как будет показано далее, не может служить достаточным основанием для узурпирующей «синонимизации» и дальнейшей идеологизации понятия «свобода», которые осуществляются либеральными писателями, начиная, по меньшей мере, со времён Дж. Локка.

И не только потому, что свобода, – одно из основополагающих понятий человеческого духа и требует, поэтому философской интерпретации, а не «перевода». Свободолюбивым адептам либеральной идеологии следовало бы опираться не на словари, а подумать над тем,

¹ Слова, взятые Ф. Хайеком в качестве эпиграфа к работе «Дорога к рабству».

какой смысл вкладывался изначально в понятие «liberalis», является аутентичным для него. Это, тем более важно, что и в «родном» для либерализма английском, и в других основных европейских языках, – русском, немецком, есть свои, родные слова для обозначения понятия «свобода». Продумывание этимологии этих слов, в контексте рассмотрения обоснованности самоаттестации либерализма в качестве проводника и защитника свободы, выявляет «на стыке» языкознания и политической теории проблемное поле, практически «непаханное» современной наукой.

Напомним, в этой связи, что, согласно современным научным представлениям, язык есть средство репрезентации мира, материал для построения в сознании его картины. По чеканной формуле Л. Витгенштейна, «границы моего языка, определяют границы моего мира». Для нашего анализа особенно важна вполне однозначно установленная исследователями (во всяком случае, для ранних стадий общественного развития) существенная связь языка народа и его социальной организации, социального устройства его бытия. Соответственно, именно этимология слова «свобода» может сказать о том, как *понимали её существо* в том или ином «социальном универсуме». Как говорит Х.-Г. Гадамер: «Наш опыт мира вообще развёртывается из среды языка».¹ Итак, что представляет собой «опыт свободы» согласно *путеводной нити языка*? В английском и в немецком, вообще, в германских языках, родное слово для обозначения понятия «свобода» имеет корень «fre», что задает основополагающее направление поискам его изначального смысла. Э. Бенвенист, самый авторитетный, наверное, исследователь данной проблематики, отмечает: «Что касается германских языков, то до сих пор ощущаемая связь между нем. Freî «свободный» и freund – «друг», позволяет восстановить исходное понятие свободы, толкуемой, как принадлежность к замкнутой группе людей, в общении между собой называющих себя «друзьями»². И далее в развитие сказанного: «Благодаря своей принадлежности к группе людей, объединённых общностью рождения или дружескими отношениями, индивид является не только свободным, но и самим собой»³.

То есть, исходно, свобода означала принадлежность к определенной общности, определенному, подсказывает язык, кругу, – кругу друзей, как мы и сегодня еще называем дружескую общность. Уточним также, что, поскольку эта общность, группа была замкнутой, как указывает Бенвенист, (а круг, заметим, по своему понятию есть нечто замкнутое), постольку случайные симпатии, очевидно, не могли быть основанием для включения в неё. Хорошо известно также, что в ранних обществах именно общность происхождения, а не абстрактно понимаемые «дружеские отношения» была решающим фактором вхождения в определенный круг общения.

¹ Гадамер, Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С.529.

² Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 212.

³ Там же.

Соответственно получаем исходное понимание свободы – это включённость в круг людей, объединенных общностью происхождения и (не или!) дружескими отношениями. Эта сущностная характеристика подтверждается и выводом, который делает Бенвенист на основе изучения этимологии слова свобода в греческом, латинском и некоторых других языках. «Из существительного *leudho-* легко вытекает (*e*)*leudhero*» для обозначения принадлежности к «этническому корню» (роду, ср. без роду-племени, перекаати-поле, –С.Г.) и состояния свободного человека»¹. И далее принципиальное утверждение: «Обнажаются социальные истоки понятия «свободный». Первоначальным оказывается не значение «освобождённый, избавленный от чего-либо», на первый взгляд, казалось бы, исходное, а значение принадлежности к этнической группе, обозначенной путём растительной метафоры. Эта принадлежность даёт человеку привилегии, которых никогда не имеет чужестранец и раб»².

Теперь конкретно о латинском «*liber*». Вначале, краткий «реально-исторический» комментарий, который только на первый взгляд может показаться отступлением от темы. История этого слова действительно интересна, можно даже сказать, поучительна. В римской мифологии оно было именем древнего бога плодородия и оплодотворяющей силы. Либер – это римский аналог Вакха-Диониса, плебейский бог, храм которого был религиозным центром борьбы плебеев против патрициев. На празднованиях, посвященных Либеру: «раскачивали сделанный из цветов фаллос и совершали всякие «веселые непристойности»³. Показательная, заметим, параллель с современным «гей-парадами», о *свободном* проведении которых либерализм не устает заботиться и по прошествии двух тысяч лет. И это не говоря уже об известных смысловых коннотациях понятия «вакханалия», с которым либеральная идеология, очевидно, не хочет иметь «ничего общего».

Что касается собственно этимологического значения слова «*liber*», то согласно Бенвенисту, оно – «полностью соответствует греческому законнорожденный» и, соответственно, у греков и римлян, одна основа понятия «свобода» – «быть законнорожденным и быть свободным – одно и то же»⁴. Отметим здесь также, что достаточно прямая связь понятия «свобода» с общей принадлежностью к «этническому корню» и «законнорожденностью» может быть установлена и для германских языков, что не замечает Э. Бенвенист* и, что, вообще говоря, и должно иметь место в силу принадлежности и германских языков, и греческого с латинским, к общей индоевропейской семье. Германский корень «*fre*» созвучен и весьма схож по смыслу с латинским и греческим «*fra*». Греческое «*fratria*»: «фратрия (собственно братство, ср. лат. *frater*), род,

¹ Там же. С. 213.

² Там же. С. 214.

³ Мифы народов мира. Т. 2. М., 2000. С. 53.

⁴ Там же. С. 214, 213.

* См. там же. С. 212.

колени, часть народа, связанные между собой узами родства»¹. Исходное значение греческого корня «φρα» может быть реконструировано как «связанное внутри себя и огражденное, защищенное целое»². Отсюда и такие греческие слова как «фраза», «фрагмент». В латинском, «frater» означает: «брат, двоюродный брат, муж сестры» и далее: «брат=друг», «братский: а) = родственный; б) = дружеский»³. То есть, в данном случае, проявляется известная закономерность расширения значения слов, когда изначально сугубо родственное «брат» распространяется и на других близких людей – друзей, а «братство» на круг друзей, – дружину. Подобные явления, как известно, в полной мере, сохраняются и в современном русском языке – «братство по оружию», «названный брат» – это ведь и сегодня нечто большее, чем только метафоры. Показательно в этой связи и белорусское слово «сябар» (= друг) по сей день сохраняющее в народном говоре форму *сябра*. Эта вполне прозрачная форма показывает исходное значение понятия друг, – со-брат, т.е. тот, кто входит в общее со мной, (со)-единение, единство, в общий круг, к которому мы вместе принадлежим, который *свой* и для меня, и для него. Важно помнить и о фонетической закономерности взаимоперехода «б»-«в»(ф). Греческое «φρα(φία)» и латинское «frat(er)», таким образом, и по звучанию, и по значению практически совпадают и с английским «brother», и с русским «брат». Этимологические параллели позволяют, таким образом, уточнить исходное и для германских, и для греческого и латинских языков понимание свободы, – быть свободным, значит быть в кругу своих близких, среди собратьев, принадлежать к братству.

Обратимся теперь к русскому языку. Здесь у «свободы», как кажется, другая этимология. Не «просматривается» «круг собратьев». Но это только на первый взгляд. Русское слово «свобода», свобод,* очевидно, составное и состоит из двух слов: «свой» и «обод», складывающихся в единое понятие – «свой обод», т.е., собственно, – свой круг. В значении круг = кольцо или, что тоже самое, обод. «Концепт форма кольца, – отмечает Т. В. Топорова, – актуализирует наличие свободного пространства внутри»⁴. И не просто «свободного», – кольцо – один из древнейших символов человеческой культуры, может быть древнейший, во всяком случае, самый распространенный талисман, оберег. В понятии «кольцо», «круг» слиты смыслы неразрывной связи-единства и защищенности, наличия свободного и кругом огороженного, и, поэтому, защищенного со всех сторон пространства. Почему герои Гоголя и чертили круг для защиты от «злых сил». В понятии «круг» пишет Топорова: «актуализируются семемы «объединенность», «соединенность», «общность», «целостность», и «Очень важную роль образ круга играл в представлении космоса как

¹ Вейсман, А. Д. Греческо-русский словарь. М., 1991. Стб. 325.

² Там же. Стб. 1324-1325.

³ Петрученко, О. Латинско-русский словарь. М., 1994. С. 264.

* См.: «Этимологический словарь» Фасмера, у которого, кстати, нет собственно этимологии слова «свобода».

⁴ Топорова, Т. В. Концепт «форма» в семантическом пространстве языка. С. 87.

организованного пространства. Линия круга отделяла космос от хаоса (подчёркнуто нами – С. Г.)¹.

Круг – это *круг бытия*, образ мира которому принадлежит человек, в котором он живет и который, поэтому для него свой. Живя в своем мире, человек был в своем кругу, в защищенном и упорядоченном, своем обode. Круг (обод) отделял свой мир от не своего, неосвоенного, чужого. По словам Топоровой: «идея отделения наиболее полно воплощена, в общем для древнегерманских языков наименовании (земного) мира как среднего огороженного пространства, истоки которого несомненно восходят к общегерманским представлениям (скорее к общечеловеческим, во всяком случае, не только к «общегерманским» С.Г.). Мифологема мира как «среднего огороженного пространства», имеющего форму круга, надежно восстанавливается также на основании некоторых мифологических мотивов»².

В связи с этим, интересно, что в русском языке слово «обод» (обвод), по Далю, имеет и такое значение: «место кругом огороженное, городьба». Человек свободен, имеет свободу, соответственно, тогда, когда находится в своем «городе», защищенном кругу. В целом, концепт «свобода» содержит, в аспекте «своих», следующие основные смыслы: единство-общность, защищенность, организованность. Другими словами, исходное значение понятия «свобода» в индоевропейских языках – это жизнь в кругу своих, включенность в определенный, *свой* круг бытия, принадлежность к общности, частью которой себя ощущаешь, которая и составляет, собственно, твой мир. Показательно в этой связи русское «мир» в значении «общество». Кстати, и *казачий круг* (обод), в принадлежности к которому и состоит свобода *вольного* казака.

В этом контексте, становится понятным и сохранявшееся вплоть до середины 19-го века отношение русских крестьян к общине-миру, расцениваемое либеральными пропагандистами едва ли не как проявление «рабского сознания», «привычка к несвободе». Понятно и то, почему «рабочий класс», *пролетариат* у которого *нет ничего своего*, – не только в экономическом смысле, – другое дело. Тем, кто *лишён своего круга* действительно можно «привить» революционное сознание, желание «бороться за свободу». Такая борьба, в некотором смысле, даже необходима для «пролетария», поскольку он, закономерным образом, воспринимает всякое ограничение-норму как *насилие*, нечто сугубо внешнее, враждебное, именно не своё, – «цепи» для его свободы.

Теперь, проследив «нить» языка, обратимся к экзистенциально-философскому анализу понятия и феномена свободы. Гегель, в философии которого, понятие свободы играет важнейшую роль, составляет сущность духа и человека определяет её как «бытие у себя». Это определение сущности свободы, *свободное от идеологических спекуляций*, обусловлено внутренней логикой её понятия. В его конкретизации и состоит

¹ Там же. С. 125, 123.

² Там же. С. 28-29.

дальнейшее движение мысли. Вопрос, на который мало внимания обращалось в после гегелевской философии,* заключается, следовательно, в том, что значит «быть у себя»? Самый общий ответ, «первый шаг» к конкретизации понятия свободы уже дан языком: быть у себя, означает быть в своём кругу. Мышление и язык, таким образом, говорят одно и то же. Это и не может быть иначе, поскольку человек есть социальное существо, а его сущность есть свобода. Эта последняя, соответственно, есть социальное качество, что означает, что в своей действительности для индивида, его свобода создаётся другими. Эта основополагающая истина человеческого бытия непосредственно явлена в процессе становления (воспитания в ребенке) человеческой личности. Но и далее, не говоря о ребенке, «быть у себя» не значит быть самому по себе, одному, одиночество, *изоляция* не есть свобода, скорее ее отсутствие. И Робинзон Крузо, очевидно, был не свободен, а скорее, заключен на своем острове, почему и стремился вырваться с него, *вернуться домой* (= освободиться).

Человек «сам по себе» не может быть свободен, даже если контролирует условия собственного существования. Понимание свободы как способности «контроля» может быть верным, только если не упускает из виду тот факт, что индивид сам по себе не в состоянии «контролировать необходимые условия существования», ни в отношении контроля над территорией, ни в отношении чисто физической самозащиты и защиты своей семьи. Эти две функции всегда принадлежали сообществу, точнее, власти. И поэтому тоже, – свобода суть не «естественное», а социальное состояние, не качество индивида самого по себе, а качество, характеристика социальной среды, социального окружения в его восприятии индивидом. Напомним здесь, кстати, что вообще любое свойство последнего не принадлежит ему «самому по себе», не является исключительной принадлежностью индивидуального «я», а существует благодаря также и другим, *окружающим*. В предельно абстрактной формулировке Гегеля, эта мысль выражена следующим образом: «В качестве определенного бытия, наличное бытие существенно есть бытие для другого»¹. То же по сути, и почти теми же словами, говорит и Хайдеггер: «Человек, по природе своего бытия, всегда уже пребывает в со-бытии с другими», и далее: «быть человеком и означает, со-бытие с другим»².

Действительная истина и «чистого», и «практического» разума, состоит, таким образом, в том, что быть свободным, как и вообще, быть, можно только вместе с другими. И язык, также свидетельствует об этом. «Благодаря своей принадлежности к группе людей, объединенных общностью рождения или дружескими отношениями, индивид, – пишет

* Нам не доводилось встречать в философской литературе сколько-нибудь развернутого специального анализа этого, собственно гегелевского *понятия* свободы. Примечательно, что в соответствующих статьях различных философских энциклопедий оно, как правило, вообще не упоминается.

¹ Гегель, Г.В.Ф. Философия права, М. 1990. С. 127.

² Хайдеггер, М. Основные понятия метафизики СПб., 2013. С. 316, 318.

Э. Бенвенист, – является не только свободным, но и самим собой»¹. Формулируя это принципиальное положение, Бенвенист приводит ряд терминов, которые «позволяют усматривать в исходной форме «-swe» наименование социальной общности, каждый член которой проявляет свою «самость» лишь находясь «среди своих»².

Добавим к этому ещё напоминание от «чистого разума»: не только проявлять свою «самость», но и обрести её, – «самость» ведь не даётся в готовом виде, – в принципе, возможно лишь, находясь среди «своих». О том же говорит и экзистенциальное «измерение» свободы, её *ощущение*. Поскольку речь идёт об *ощущении свободы*, а ощущение по определению связано с внешним по отношению к «я», и язык неслучайно подсказывает нам этот фразеологизм, «свобода», опять же, оказывается характеристикой восприятия внешней среды, моего отношения к моему социальному окружению. Это вполне определенно фиксируется и в современном словоупотреблении. Человек «у себя», когда он в «кругу друзей», в «семейном кругу», в «кругу родных и близких», там он *чувствует* себя свободно а в незнакомой обстановке, среди чужих, человек ведет себя *скованно*, ощущает себя не в *своей тарелке*. В *чужом краю* (ср. на краю, ощущение «по самому, по краю» В. Высоцкий), утрачивается *чувство безопасности, даваемое своим кругом*.

Это ощущение, вообще, дается наличием дома, – быть свободным, значит, *быть у себя дома*, почему и говорят: «чувствуйте себя свободно как дома». А дом есть огороженное и упорядоченное, и потому безопасное и привычное, узнаваемое место, где человек живет с близкими ему людьми, в *кругу своих*. Показателен, в этой связи, современный феномен роста популярности разного рода сект. Что такое секта для её адептов экзистенциально? Это, именно, замкнутый, отгороженный от других-чужих, *круг «близких по духу»* людей. Именно его надеются найти в секте те, кто ощущают себя одинокими, чужими, а, значит, и несвободными в современном=либеральном=массовом=атомизированном обществе. Эта надежда и лежит в основании «религиозных исканий», что подтверждает истину сказанного: «Вера делает вас свободными», – то есть именно даст возможность обрести *свой круг*, а значит *почувствовать себя свободно* и, главное, везде *быть у себя*, с Богом, говоря языком религии.

Понятной становится, соответственно, и борьба государства, в том числе, конечно, и либерального, с сектами, в которых вера не является только «частным делом», а становится маркером разделяющим «своих и чужих» и, которые, поэтому, объявляются «тоталитарными». Государство, которое само есть форма социально-политической общности и определенная (правовая) форма свободы, не может допустить существования «внутри себя» других, альтернативных ему, не регламентированных им форм. Поэтому борьба с «сектантами», «еретиками» всегда и везде была не только религиозной, но и политической борьбой.

¹ Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских социальных терминов, С. 212.

² Там же.

Этим объясняется, например, безусловное требование Синедриона: отпустить «закоренелого» убийцу–Варраву и казнить того, кого его члены считали просто проповедником, «еретиком». Разбойник, и даже убийца, – лишь частное лицо и приносит лишь частный вред. Проповедник же, говоря словами Гегеля, выступает от имени «Всеобщего» и, тем самым, покушается на то, что уже установлено в качестве такового официальной властью. Соответственно и наказания за преступления «идеологического характера», «экстремизм» в современных светских государствах, заменяющих религию идеологией, типологически схожи с наказанием за богохульство, преступлениями против религии в традиционных обществах. «Экстремист», занимающий место еретика, не просто преступник – это экзистенциальный враг, изгой, исключаемый из общего «социально-политического» круга.

Что же касается «просто» преступников, уголовников-рецидивистов, современных последователей Варравы, то в контексте рассматриваемой проблематики, интересна популярная в среде этого «контингента» фраза «тюрьма – мне дом родной». Это, на первый взгляд, парадоксальное утверждение, отвлекаясь от его напускной бравады или слезливости, представляет собой не что иное, как указание на эмпирический, «экзистенциальный» факт, который доказывается тем, что рецидивистов не особенно пугает «лишение свободы». Попадая в тюрьму, рецидивист «возвращается на круги своя», оказывается «у себя», в кругу своих, почему и чувствует себя там «как дома». Заключение равносильно *лишению свободы* лишь тогда, когда означает невозможность быть в своем кругу. Экзистенциально, несвобода и есть такая невозможность, ибо каждый стремится жить среди своих (= стремится к свободе). Поэтому *уголовное наказание для уголовника* есть нечто принципиально иное, чем для человека впервые попадающего в «места лишения свободы», за экономические преступления, например. Здесь можно вспомнить и остракизм, который в традиционном обществе и был практически, разновидностью лишения свободы, обрекая изгнанного, на жизнь вне своего круга, а, значит, и на ту или иную форму *зависимости от людей не своего* круга. Анализ того, что в действительности воспринимается как лишение свободы, дает, таким образом, экзистенциальное свидетельство того, что есть свобода.

Итак, язык или, если угодно, лингво-этимологический анализ, анализ религиозно-мифологических представлений, философское рассмотрение, и, конечно, пресловутая практика, считающаяся многими «критерием истины», повседневная жизнь человека, – всё это говорит о понимании-определении свободы, как возможности быть (жить) в своём кругу, быть включенным в воспринимаемую в качестве *своей* социальную группу, общность.

Не так думает либерализм. Для него свобода принципиально начинается с «я», принадлежит «я», является его качеством. Он утверждает, что «все люди по природе свободны». Индивид, этот

социальный атом, как таковой, обладает свободой. *Общество* же, в силу разного рода (но всегда прискорбных) обстоятельств, может лишь ограничивать (что для либерализма = уменьшать) и всегда ограничивает *индивидуальную свободу*. Таким образом, с помощью либерализма, свободный от природы индивид, – это высшая, из всех «мыслимых», ценность и цель (если таковая вообще есть) общественного развития, находит в обществе своего врага. *Другие* ограничивают его свободу, покушаются на неё, а власть, как таковая, прямо направлена на её подавление. Таковы основополагающие догмы либерального учения.

Но либерализм не только учит свободе, он ещё и *борется* за неё. И в современном обществе его борьба переходит, как кажется, к завершающему этапу. Сегодня он борется (и небезуспешно) уже за то, чтобы защитить (средствами ювенальной юстиции) права и свободы малолетних детей от покушений со стороны их родителей. Это последнее достижение либерализма. Кто-то может быть назовёт подобное «идиотизмом», но *человечество* и его либеральные представители не обязаны ведь прислушиваться к мнению частных лиц. Как бы там ни было, «победное шествие» либерализма хотя и продолжается, но, очевидно, не дошло пока до *конца истории*. И обращение к *здоровому (общему, а не либеральному) смыслу*, и, конечно, к исходному, действительному смыслу слов, наверное, ещё имеет смысл. А значит, поскольку выяснены происхождение и сущность понятия «свобода», становится необходимым *исправление имён*.

Таким образом, поскольку фундаментальным принципом, если угодно, знаменем-именем либерализма является «свобода личности», «права и свободы» человека именно *как частного лица*, – и, именно на человеке, как частном лице, либерализм строит *своё* понимание морали, права и государства, когда альфой и омегой, безусловной ценностью и приоритетом морали оказывается «личность»; она же становится источником, мерилом и целью права, и ей же, именно *частному лицу*, должно *служить* государство; – постольку, *исправляя имена*, необходимо назвать идеологию либерализма её действительным именем, – *идеологией идиотизма* (от греч. -idiotes– частное лицо). Либерализм, краеугольный камень которого, – приоритет частного лица, по существу своему, является идиотизмом. Это определение, как всякое подлинное имя, в отличие от лукавого самоназвания, многое объясняет. И, в особенности, разрушительный характер либеральной идеологии и либеральной практики для свободы человека.

Поскольку свобода даётся человеку, обретается им лишь в своем социальном кругу, её необходимыми, *естественными* формами являются: семья, религиозные, этнические и профессиональные общности. И, конечно, государство, эта завершённая социальная форма, самодостаточный социальный круг, круг кругов, закономерно развивающийся в соответствии со стадиями общественного развития. Посмотрим, как к этим кругам-формам относится либерализм.

Важнейшей, фундаментальной из них является семья – форма воспроизводства человека. Либерализм разрушает семью. Эта констатация является, собственно, ничем иным, как результатом эмпирического обобщения. Поздние браки, частые разводы, низкая и постоянно снижающаяся рождаемость, появление и рост числа бездетных, и даже однополых семей, – всё это хорошо известные факты, характеризующие положение семьи в современном либеральном обществе. В обществах, сохранивших традиционную культуру, ситуация, что тоже хорошо известно, совсем другая. *Свободный брак, либерализация, «раскрепощение» семейных отношений, пропаганда «сексуальной революции», свободной любви, «философское» обособление и правовое обезличение* этих ценностей, над чем немало потрудили либерализм, – всё это закономерным образом привело к вышестоящим «достижениям» «нетрадиционной семьи», или, если называть вещи *своими именами*, к депопуляции.

Заметим, что то, что в либерализме называется «свободным браком», *исправляя имена*, приходится определить как «сожительство идиотов». Брак, в соответствии с понятием, не может быть союзом *частных лиц*. В действительном браке, заключившие его лица, становятся «супругами», то есть, *совместно впряженными*, находящимися в одной упряжке, тянущими «одну лямку», если угодно, и, живущие, поэтому, не частной, а общей жизнью, составляющие единство, целое. Такова экзистенциальная истина *практической жизни*. То же, словами Гегеля, говорит и философия: «Семья имеет своим определением своё чувствующее себя единство, *любовь*, так что умонастроение внутри семьи состоит в обладании самосознанием своей индивидуальности в *этом единстве*, как в себе и для себя сущей существенности, чтобы являть себя в ней не как лицо, для себя (подчёркнуто нами – С.Г.), а как *член* этого единства»¹. Гегель, как видим, утверждает, что даже индивидуальность личности (самосознание), поскольку она есть член семьи, определяется этим состоянием. То есть, в семье нет абстрактного «частного лица» со своей абстрактной «индивидуальностью», а есть индивидуальность мужа, отца, главы семейства и т.п. Но свободолюбие либерализма не смутить ни опытом жизни, ни философской истиной. Он, вообще, говорит на другом языке, и о другом. Либерализм, не о любви, – о сексе. Он, – «*child free*», его словарь, – это: «партнёры», «личное пространство», «совместное проживание», «ведение хозяйства», «досуг».

Помимо «свободного брака» в арсенале либерализма есть и другие средства. Важнейшие среди них, это – феминизм, борьба против «насилия в семье» и «ювенальная юстиция». Здесь не место сколько-нибудь подробно говорить об этих явлениях (соответствующие факты, опять же, хорошо известны). Скажем лишь несколько слов об их сути. Какова цель феминизма с точки зрения либерализма? Ответ известен, – это эмансипация, освобождение женщин. Спрашивается, от кого, от чего?

¹ Гегель, Г.В.Ф. Философия права. С. 208.

Ответ, очевидно, может быть только один, – от мужчин и от семейных обязанностей. Ибо кто, если не мужчина может покушаться на свободу женщины, закрепощать её? Может быть, либерализм освобождает женщину от необходимости работать на производстве, «продавать свою рабочую силу» на «рынке труда»? Так нет, даже напротив, освободив её от «семейного рабства», он, как раз и вывел её на этот рынок, где теперь эмансипированная, *свободная* женщина может, совершенно свободно, оказывать разного рода *услуги*, в том числе, – «интимного характера». Либерализм же заботится лишь о том, чтобы обеспечить правовую регламентацию этой её деятельности. И почему-то не замечает того, что «эмансипировав» женщину от необходимости «вытирать сопки» своим детям и убирать в своём доме, он приставил её вытирать их чужим, и направил убирать «места общего пользования». Таким образом, действительным препятствием для эмансипации оказывается семья. А феминизм, по сути своей, есть не что иное, как *борьба полов*, – актуальная «реинкарнация» духа «классовой борьбы». Что касается *благих намерений*, бороться против «насилия в семье» и за «защиту прав ребенка» средствами ювенальной юстиции, то, по существу своему, на деле, они означают попытку поставить под государственный контроль семью, как *сферу частной жизни* человека. Иными словами, дело идёт о разрушении семьи, как *частного социального круга*, связанного не публичными, а близкородственными отношениями. Семья, которая как раз и представляет собой первичный, естественный для каждого человека *свой круг*.

Когда сегодня женщину призывают сообщать по «телефону доверия» о «насилии в семье», а малолетних детей учат рассказывать о неправильных, с их «точки зрения», действиях родителей по отношению к ним, что это значит, если не стремление вывести родственные отношения в публичную сферу, дать возможность государству вмешиваться в них? Здесь возникает ощущение «дежавю», вспоминается пионер-герой Павлик Морозов. Смысл его героизации был, очевидно, не только, а может быть и не столько в «борьбе с кулачеством», сколько в пропаганде доноительства, доноительства на отца. Сюжет воистину библейского размаха. Но тогда «кавалерийская атака» социализма на «бастион» семьи была отбита, точнее, подавлена логикой возвращения к более-менее нормальному (не революционному) обустройству общества. Сегодня либерализм ведет дело по-другому, уже не наскоком, а по всем правилам осады, берёт «измором», почти «бескровно». В ход идут и обиженные жёны, и избалованные дети и, конечно, сексуальное «воспитание-просвещение». Активно привлекаются также голливудские и не только «мастера культуры», потчующие *умопомрачительными* гонорарами и нобелевскими премиями. И, кажется, что семья, какой она была в течение тысяч лет, та семья, которая и была тем, что называлось «мой дом – моя крепость», была формой *оградой-ободом* свободы каждого, уходит в прошлое, становится *пережитком*.

Что касается религиозных общностей, то либерализм, называющий себя также «Просвещением», объявил религию «опиумом для народа», противопоставил ей *свободомыслие* и развернул бескомпромиссную борьбу за освобождение «обманутых», «тёмных» «простых людей» от «религиозного дурмана». Борьба эта началась с отстаивания права каждого верующего именно в «личном качестве» (как *частного лица*) на самостоятельное, свободное понимание-толкование Библии. На сегодняшний день, торжество антирелигиозной кампании либерализма, – почти свершившийся факт. Религия стала *частным делом*, её «дурман» в современном обществе практически рассеялся. Борьба с ней, тем не менее, продолжается. В контексте нашего рассмотрения, существенный интерес представляет анализ современной, инновационно-либеральной формы борьбы с религией, – экуменизма. Экуменизм, не вдаваясь в религиозные тонкости, – это стремление объединить все религии, сконструировать *общую и единую* для всего человечества веру. Таким образом, хотят, как заявляется, снимая (постепенно) различия *религиозных общностей*, достичь некоего «духовного» единства, когда «человечество» вознесёт «совместную молитву» некоему «Высшему существу». Но, говоря о подобном «единстве», расписывая «прелести» этого новейшего варианта *Вавилонской башни* либеральное прекраснодушие забывает о том, что единство, как таковое, требует, в качестве необходимого момента своей сущности, различия как такового. Снятие, устранение различий, – есть *смещение* и не может привести к единству, тем более, духовному, а только к внешнему соединению в *массу*, которая, по определению, и есть нечто гомогенное, лишённое различий.

И дело не только в том, что религиозное и либеральное сознание говорят на разных языках. Для первого, по словам кардинала Ньюмена, – *нет середины между Истиной и ложью*, для последнего, – нет ни истины, ни лжи, всё – «середина». Это даже стало чем-то вроде либерального кредо, истина, – «как известно», «всегда» «лежит посередине». Важно подчеркнуть и другое: «человечество», о котором и от имени которого так любит поговорить либерализм, объединяет всех вообще и, именно поэтому, в принципе, не может быть *своим кругом* ни для одного конкретного человека. Принадлежность к человечеству, как таковая, есть просто абстракция человеческого бытия как такового. Она ничего не говорит о «где» и «как» этого бытия и не может, поэтому, ни в малейшей степени, дать *ощущение свободы*, остаётся по ту сторону её экзистенции. То же касается и «общечеловеческой религии». Движение к ней, экуменизм, означает, на практике, разрушение *различных* религиозных общностей и, тем самым, лишение человека возможности обрести *определённый свой круг* в какой-либо из них, то есть, покушение на человеческую свободу, размывание одной из важнейших её форм.

Та же схема применяется и в отношении к этническим общностям, прежде всего, к нациям. В современную эпоху, нации всё больше отступают перед «человечеством», уступая ему своё «место под солнцем».

Либеральная философия объявила их «воображаемыми сообществами», сугубо *политическими*, произвольными образованиями. И сегодня, в свободном обществе, каждый человек, вслед за «правом определять свою религиозную принадлежность», получает также «право определять свою национальную принадлежность» или, соответственно, «не определять». Либерализм, тем не менее, продолжает свою борьбу с нациями, главным образом, посредством «национализма», – понятия-ярлыка, неопределенное содержание которого свободно (и очень удобно) сочетается с вполне определенным негативным ценностным значением.

Что касается профессиональных общностей, то те же «профсоюзы», например, сегодня выглядят уже архаикой, чем-то из двадцатого, если не из девятнадцатого века. В двадцать первом веке, либерализм порождает *фрилансеров*, новый «прогрессивный класс», и, все более настоятельно рекомендует «long-life learning», постоянное «переобучение», «овладение новыми специальностями». Пропагандируется получение нескольких «высших образований», владение несколькими «профессиями», что объективно ведет к периодической смене «мест работы» (а, значит, и «трудовых коллективов»), да и «жительства». В этой связи показателен, в частности, «Болонский процесс», в рамках которого студенты стимулируются к обучению не в одном вузе, а в двух-трех. Как это влияет на качество образования – разговор отдельный. Здесь отметим, то очевидное обстоятельство, что смена студентами вузов в процессе обучения препятствует формированию такой значимой ещё в недавние времена общности как однокурсники (одногоруппники). По сути, для современных выпускников европейских вузов, теряет смысл само понятие «альма матер».

Соответственно, современному работнику не до профессиональных союзов-общностей. Более того, человек в либеральном обществе зачастую самому себе не может (да и не хочет) ответить на вопрос: кто я по профессии (обязательно прежде «What are you?»). У него не сформировано (размыто) соответствующее идентификационное поле. Отсутствие определенной профессии, заметим, характеризует индивида не только как субъекта «экономических отношений». По большому счёту это не только профессиональная, но также и экзистенциальная неопределённость. Как отмечает Гегель: «Говоря, что человек должен быть *чем-нибудь*, мы под этим разумеем, что он должен принадлежать к определённому сословию, ибо это «что-нибудь» означает, что он в этом случае есть нечто субстанциальное. Человек вне сословия – просто частное лицо и не пребывает в действительной всеобщности»¹. То есть, не включён должным образом в общество, а значит, не является вполне *социальным существом*. Так что «перманентная» смена мест работы, профессий – это не просто так, это разрушает, не даёт сформироваться человеку. Неслучайно ведь и действенная, «работающая» мораль (особенно «трудовая этика»), всегда опирается на профессионально-сословную

¹ Гегель, Г.В.Ф. Философия права. С.245.

мотивацию, что можно видеть даже сегодня, – у военных, врачей, то есть у профессий сохраняющих сословные черты. В советские времена, заботясь о «трудовом воспитании», говорили, как известно, и о *рабочей чести*, «рабочих династиях».

Подвергая эрозии, *разлагая* религиозные, национальные, сословно-профессиональные и даже семейно-родственные общности-круги человеческого *со-бытия*, либерализм деструктурирует социум, *разобцает общество*, превращая его в *массу*, в пределе, в глобальную *вообще-человеческую массу*. Это, не знающее границ, лишенное структуры, аморфное социальное «новообразование», простое «социальное пространство», вмещающее многомиллиардный рой бесцельно блуждающих «социальных атомов», представляет собой благоприятную *питательную среду* для тоталитаризма, как политического режима, ставящего под контроль все сферы жизнедеятельности человека, не оставляющего места его свободе.

Именно и только бессвязную, бесструктурную социальную *массу* можно легко «форматировать», *перестраивать* по произволу «сверху». Только от такой массы можно *безболезненно* отделять «частицы». Индивида, соответственно, надо эмансипировать от социальных связей, он должен быть «сам по себе», тогда каждый останется «один на один» с властью, что и является важнейшей социально-структурной и социально-психологической предпосылкой тоталитаризма. На это принципиальное обстоятельство обращает внимание такой авторитетный исследователь, как Х. Арендт: «Тоталитарное господство как форма правления... опирается на одиночество, на опыт тотального отчуждения от мира»¹. Связь тоталитаризма с разобщением людей, разрушением традиционных общностей отмечается и в «Новой философской энциклопедии»: «Исторические причины возникновения тоталитаризма связаны с разрушением традиционных общностей, эмансипацией и социальной активизацией массового человека»².

Говоря о роли государства в современном мире, отметим, что её изменение, в общем, соответствует известному либеральному принципу: «чем меньше государства – тем лучше». Подчинённость государства «интересам» человека и гражданина, либерализм дополняет сегодня подчиненностью государственного суверенитета «нормам международного права». Государство, таким образом, отступает перед международными организациями и наднациональными органами власти, передавая им всё большую часть своих полномочий. Тем самым, вместе с «растворяющимися» в «человечестве» нациями, в различных международных «структурах», «распыляется» национальное государство. Так, вслед за единой (то есть, собственно, *одной*), общечеловеческой религией, для единого человечества или, если угодно, *глобального массового общества* (закономерного результата разжигаемого

¹ Арендт, Х. Истоки тоталитаризма. С. 616.

² Тоталитаризм // Новая философская энциклопедия. С. 80.

либерализмом «восстания масс»), строится и единое, общечеловеческое глобальное государство. Государство, которому не понадобится «железный занавес». Не понадобится, потому что снятие-устранение национально-государственных границ, о котором так много заботится либерализм, объективно есть необходимый («последний и решительный») шаг на пути к торжеству «тоталитаризма», который в соответствии с понятием, в своем завершенном виде, может быть только всеобщим, глобальным и, соответственно, может быть установлен только в общемировом масштабе.

Резюмируя, можно сделать следующий принципиальный вывод: либерализм, и как система идей, и как социально-политическая практика, по существу своему, не может быть, и не является проводником и защитником человеческой свободы. Более того, практическое воплощение основополагающих догм либеральной идеологии объективно представляет собой не что иное, как покушение на свободу, закономерно ведет к разрушению естественно складывающихся экзистенциально необходимых форм ее реализации. Таким образом, либерализм, выступая от имени Свободы и «человека вообще», в действительности *освобождает* конкретных людей от включенности в различные социальные общности, «сбивает» индивидов в *массу человечества*, что несет в себе мощнейший тоталитарный заряд, ведет не к свободе, а на *дорогу к рабству*. На эту «дорогу», как сегодня должно быть, очевидно, ведут разные пути, и не только те, которые помечены либеральным «указателями». И во избежание иллюзий полезно было бы помнить известные слова Э. Фромма: «Если на свободу нападают во имя антифашизма (или либерализма – С. Г.), то угроза не становится меньше, чем при нападении во имя самого фашизма»¹

¹ Фромм, Э. Бегство от свободы, М., 1990. С. 15.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведённое исследование представляет собой результат комплексного, интегрирующего релевантные данные различных наук, философского анализа сущности идеологии и её роли в жизнедеятельности человека и общества. Выводы и обобщения, полученные посредством этого анализа, думается, могут способствовать формированию адекватного общезначимого концептуально-теоретического подхода к пониманию сущностей таких феноменов, как: идеология, общество, государство, власть. То обстоятельство, что на сегодняшний день, как показано в работе, такого подхода в социальной науке нет, является серьёзным препятствием для повышения и теоретической, и практической продуктивности политологического и социологического изучения социально-политической организации общества. Это, в особенности, касается конкретно-научного изучения взаимосвязи идеологии и государственного устройства, что также было показано в ходе настоящего исследования.

Концептуальная разработка адекватного общетеоретического подхода к пониманию этой взаимосвязи может быть осуществлена на базе представления общества как формы жизнедеятельности индивида, а идеологии вообще как системы ценностей и норм, обеспечивающей возможность социального взаимодействия. Идеология, как таковая, – фундаментальный феномен человеческого бытия. Её трактовка как «классового», «ложного» сознания является поверхностной и односторонней и должна быть преодолена. То же справедливо и относительно понимания идеологии как совокупности такого рода представлений, которые, фактически, никогда не достигают реализации своего содержания. Всегда, а в современном мире в особенности, идеология была и остаётся важнейшим элементом системы управления обществом и необходимым основанием государственности как таковой. Именно от идеологии, прежде всего, зависит форма и специфика того или иного государственного устройства в широком смысле этого понятия.

Одним из важных концептуально-теоретических результатов исследования стало выявление сложившейся ещё в античной философской мысли принципиальной мировоззренческой (идеологической) оппозиции различных подходов к пониманию взаимосвязи идеологии и государственности. Оппозиция этих подходов, у истоков которых стоит, в одном случае, платоновская философия государства, а в другом – софистические учения, пронизывает всю историю философской мысли и сохраняется в философии и сегодня, а также воспроизводится во всём комплексе современных социальных наук.

В идеологическом измерении данная оппозиция проявляется как противостояние консервативной и либеральной идеологии, каждая из которых на своём концептуально-теоретическом уровне опирается, соответственно, на реалистическую или номиналистическую

политическую философию. Это и определяет принципиальное расхождение консервативного и либерального мировоззрений, сущностное отличие их идеалов и ценностей. Определяющей специфической чертой идеологии либерализма является её секулярный характер. Секуляризация же определяет направленность и составляет основное содержание процесса трансформации идеологии в рамках современной цивилизации. Данное обстоятельство и предопределило нынешнее господство либеральной идеологии в общественном сознании стран ареала христианской культуры. В собственно идеологической сфере господство это проявляется как в том, что сегодня именно либеральные ценности представляются в качестве «общечеловеческих», так и в том, что сформировано и внедрено в сознание «масс» само представление о возможности и необходимости общечеловеческого статуса ценностей (неважно каких), которое есть не что иное, как либеральная идея.

Либеральная идеология представляет собой попытку построить, собственно, *рационально-механистический сконструировать*, такую систему ценностей, которая не имеет выхода в область трансцендентного, принципиально игнорирует её. Либеральное мировоззрение ограничивает действительность сферой «разумно постижимого» и «не нуждается в гипотезе», допускающей существование чего-то высшего, чем индивидуальное «Я». Но такое ограниченное мировоззрение *утопично* по сути своей. В действительности, человеческое общество, человек как таковой не может существовать, не устанавливая связи с трансцендентным, не полагая экстраутилитарных ценностей. Твёрдо установленным фактом является так же и то, что государство, как форма организации общества в целом, изначально имеет сакральное основание. Истинность этого положения подтверждается не только в результате философского анализа государственности, но и в результате обобщения эмпирических фактов, полученных в ходе новейших политантропологических исследований. Впрочем, данный тезис находит своё эмпирическое подтверждение и на примерах из современной истории. Если говорить о государствах, созданных недавно и относительно недавно прошлом, что называется «с нуля», то, насколько известно все они построены на религиозном основании. Во всяком случае, это верно относительно государства буров в Южной Африке, США и Израиля, которые созданы именно религиозными общинами, вдохновлявшимися, к тому же, мессианскими идеями. Так что можно утверждать даже, что тезис о том, что государство как таковое строится на сакральном основании прошёл *экспериментальную проверку*. Причём с соблюдением всех необходимых процедур: различные условия, длительность наблюдения, всестороннее документирование и т.п. В новейшей истории показательны в этом отношении примеры Грузии и Украины, которые учредили свои, независимые от РПЦ, православные церкви. Показательно и то, что главной опорой государственной независимости Украины, как показали

события последних лет, является её Западный регион с преимущественно униатским по вероисповеданию населением.

Необходимость трансцендентного сакрального компонента в идеологии обусловлена также необходимостью постулирования независимых от мнения людей, трансцендентных человеческому разуму, устойчивых ценностей. Ибо только такие ценности могут выступать в качестве объективных ограничителей государственной власти. Поэтому идеология, утрачивая религиозное содержание, утрачивает и объективность (становится субъективной), или, что, в данном случае, то же – видимость объективности, и становится не более чем, средством борьбы за власть. Соответственно, либерализм, отказываясь от трансцендентных ценностей, объективно открывает дорогу тоталитаризму, и утопия, стоящая у его (либерализма, как впрочем, и тоталитаризма) истоков, в конце его исторического пути, закономерно оборачивается антиутопией *Дивного нового мира*.

Тоталитарные тенденции либерализма проявляются и в рассуждениях о «конце идеологии» в «посткоммунистическую» эпоху. Надо сказать, что подобный «конец», поскольку идеология вообще, является необходимым элементом социального порядка как такового, невозможен в принципе. Пропаганда «конца идеологии», на деле есть попытка приблизить «конец» *других*, нелиберальных идеологий и, вообще, иных мировоззрений. Результаты проведённого в работе анализа взаимосвязи идеологии и государственности могут иметь, на наш взгляд, не только концептуально-теоретическое, но и практическое значение, и служить ориентиром при определении общих принципов и мер государственного строительства. Особенно, в плане определения места и роли Республики Беларусь в Союзном государством Белоруссии и России. Для чего, в частности, необходимо осознание того, что цивилизационная определённость не есть вопрос «выбора», а «промежуточное» (не на словах, а на деле) положение, по самой своей природе, не может длиться долго, и обречено остаться эпизодом. В худшем случае – «точкой невозврата», началом необратимого процесса распада собственной цивилизационной идентичности.

В заключение заметим, что многие положения работы носят дискуссионный характер. Это следствие сознательной установки автора, исходившего при её написании из убеждения в том, что всякое подлинно научное исследование, а в сфере гуманитарного знания в особенности, одной из своих целей должно иметь стимулирование научной дискуссии. Что же касается исследования по идеологии, которое не вызывает дискуссий, то можно, не боясь ошибиться, сказать, что оно не является тем, за что себя выдаёт. Представляя настоящую работу, автор полагает, что наряду с дискуссионностью ей присущи и другие качества, которые могут послужить интенсификации изучения и углублению понимания взаимосвязи идеологии и государственности.



Уважаемые читатели!

Издательство «Спутник+»
предлагает:

- 📖 **ИЗДАНИЕ И ПЕЧАТЬ МОНОГРАФИЙ, КНИГ** любыми тиражами (от 50 экз.).
 - ✓ Срок - от 3-х дней в полноцветной и простой обложке или твердом переплете.
 - ✓ Присвоение ISBN, рассылка по библиотекам и регистрация в Книжной палате.
 - ✓ Оказываем помощь в реализации книжной продукции.
 - 📖 **ПУБЛИКАЦИЯ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ** для защиты диссертаций в журналах по гуманитарным, естественным и техническим наукам.
 - ✓ Журнал «Естественные и технические науки» входит в перечень ВАК.
 - 📖 **ПРОВЕДЕНИЕ МЕЖДУНАРОДНЫХ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКИХ ЗАОЧНЫХ КОНФЕРЕНЦИЙ** по всем научным направлениям для аспирантов, соискателей, докторантов и научных работников.
 - 📖 **ПУБЛИКАЦИЯ СТИХОВ И ПРОЗЫ** в журналах «Российская литература», «Литературный альманах «Спутник» и «Литературная столица».
- + Набор, верстка, корректура и редактура текстов.
+ Печать авторефератов, переплет диссертаций (от 1 часа).
- Переплетные работы, тиснение, полноцветная цифровая печать.

Наш адрес: Москва, 109428, Рязанский проспект, д. 8А
тел. (495) 730-47-74, 778-45-60, 730-48-71 с 9 до 18 (обед с 14 до 15)
<http://www.sputnikplus.ru> e-mail: print@sputnikplus.ru

Научное издание

Голубев Сергей Викторович

ИДЕОЛОГИЯ И ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ: ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА

Издательство «Спутник +»
109428, Москва, Рязанский проспект, д. 8А.
Тел.: (495) 730-47-74, 778-45-60 (с 9.00 до 18.00)
Подписано в печать 28.11.2018. Формат 60×90/16.
Бумага офсетная. Усл. печ. л. 13,44. Тираж 50 экз. Заказ 2048.
Отпечатано в ООО «Издательство «Спутник +»

ISBN 978-5-9973-4995-0



9 785997 349950