**Кому и зачем, нужна социальная философия?**

К.Х. Момджян

**1. Программа реабилитации**

Отвечая на вопрос — кому и зачем нужна социальная философия?— многие преподаватели, работающие в вузах современной России, склоняются к краткому и емкому ответу — никому и низачем.

Увы, до самого последнего времени социальная философия была падчерицей среди философских дисциплин, своего рода «гадким утенком», которого притесняют более сильные собратья. В самом деле, во многих вузах страны возникло отношение к социальной философии, которое нельзя назвать иначе как ликвидаторством, принимающим более или менее жесткие формы.

В худшем случае речь идет о фактической ликвидации социальной философии в качестве концептуально автономной сферы философского знания. Поскольку вовсе изгнать социальную тематику из курса философии затруднительно, студентам предлагают учебные программы, в которых проблемы философского видения общества и истории излагаются независимо от своей внутренней логики вперемешку с проблемами теории познания, общей философской онтологии, этики, эстетики и пр.1[[1]](#footnote-1).

В лучшем случае социальную философию заменяют историей социальной философии, предлагая студентам вместо систематического проблемного курса, в котором обсуждаются парадигмы, а не имена, полезные, необходимые, но все же недостаточные философские реминисценции.

Конечно, жалуясь на подобное отношение, мы не должны делать вид, что речь идет о незаслуженном и неспровоцированном нападении. Напротив, следует понимать, что эти и подобные «притеснения» социальной философии в современной российской высшей школе вызваны рядом причин, серьезность которых не следует недооценивать.

Очевидно, что главной из них является незавидная репутация того социально-философского курса, который десятилетиями читался в вузах страны на началах безальтернативности и принудительного единомыслия. Мы знаем, что в силу особенностей своего предмета социальная философия попала в наибольшую зависимость от господствовавшей идеологии, которой удалось превратить достаточно отвлеченную область социальной мысли в концептуальное оправдание всевозможных «продовольственных программ», «мирных инициатив» и прочей политической суеты. Неудивительно, что многие студенты, зубрившие к экзамену «четыре признака класса» или «пять признаков империализма», считали высокую оценку по «истмату» чем-то неприличным, рассматривали ее как унизительный сертификат политической благонадежности, не имеющий никакого отношения к науке или другим практически полезным знаниям о мире.

При всей радикальности, излишней категоричности таких оценок нужно признать, что в качестве «единственно правильной» теории студентам навязывалась окарикатуренная версия историософской концепции Маркса, обладавшая удивительной способностью игнорировать реалии исторического процесса. Этой доктрине удалось серьезно скомпрометировать не только «аутентичный марксизм», но и саму идею социального философствования, возродив представление о философах как убежденных априористах фихтеанского толка, сочиняющих спекулятивные схемы предустановленного мирового порядка2.

Очевидно, что такая эрзацфилософия не могла ни вызывать критического, зачастую уничижительного отношения к себе. Но можно ли считать его доказательством «ненужности» социальной философии вообще? Свидетельствует ли оно об отсутствии у студентов интереса к любым попыткам философского осмысления общества и истории?

Опыт последних лет позволяет нам отрицательно ответить на эти вопросы. Напротив, нельзя не видеть тот реальный интерес к проблемам философского осмысления истории, который возник у студенческой аудитории после того, как стало возможным открытое, свободное от лжи и принуждения обсуждение этих проблем.

Конечно же, в первую очередь аудиторию интересуют проблемы историософии России: что произошло, что происходит и что может произойти в этом веке с нашей великой и многострадальной страной.

Студенты хотят знать: был ли случайным большевистский виток ее истории или он подготовлен генетически, факторами, которые таятся в глубинах исторической наследственности и заставляют Россию из века в век «дрейфовать» между Сциллой анархии и Харибдой диктатуры?

Как могло случиться, что в век передовых технологий страна с богатейшими ресурсами и высоким научным потенциалом не в состоянии самостоятельно накормить свое население?

В каком обществе мы жили эти 70 лет? Было ли оно действительно социалистическим, и если да, то как нам впредь уберечь своих детей от подобного социализма? Или же оно лишь именовалось социалистическим, пороча «белоснежные ризы» гипотетического рая на земле, в котором не будет ни экономической несправедливости, ни политического насилия над человеком?

Студентов интересует вопрос: существовали ли в человеческой истории общества подобного типа или это наше отечественное изобретение — столь же оригинальное, как квас или самовар? Случайны ли разительные сходства в социально-экономической организации советского общества и восточных цивилизаций, относимых к так называемому «азиатскому способу производства» с государственной собственностью на важнейшие средства труда и государственной регламентацией общественной жизни?

Что, наконец, ждет Россию? Применимы ли к ней модели западной цивилизации с рыночной организацией экономики, представительской демократией и «суверенизацией» индивида (как альтернативой азиатского «социоцентризма») или же в качестве «евразийской» державы, синтезирующей традиции Запада и Востока, мы обязаны искать какой-то свой особый путь общественного развития? В какой мере возможно повторение в России печального опыта держав с «авторитарной традицией», которые, оказавшись в «пучине свободы», в условиях хаотической демократизации, непременно соскальзывали или возвращались в пучину тоталитаризма (как в этом убежден американский политолог А. Янов)?

Очевидно, что серьезные ответы на эти и подобные вопросы невозможны без обращения к социальной философии и общей социологии. Если мы хотим рассуждать об исторических судьбах людей и народов не на уровне газетной и журнальной публицистики, нам придется изучать достаточно сложные и абстрактные проблемы, составляющие единый концептуальный блок философско-социологического знания.

Нам нужно будет понять, что представляет собой «общество вообще», какова субстанциальная природа «надорганической реальности». Нам придется поискать исторические инварианты устройства и функционирования социальных систем, присущие и Древнему Египту, и феодальной Франции, и современной Японии. Мы должны будем понять, что такое власть и что такое собственность, как они связаны между собой в общественном развитии; что такое культура, как она складывается в обществе, как соотносится с текущими национальными интересами, как влияет на исторические судьбы наций. Нам придется изучать всеобщие начала исторического развития и взаимодействия социальных систем, устанавливать наличие или отсутствие объективных законосообразностей истории, рассматривать формы исторической типологии обществ, направленность исторического развития, гипотезы прогресса и смысла истории. Нам придется изучать не только общество, но и «человека вообще», осмысливать фундаментальные принципы его существования в истории, систему потребностей и интересов, стимулирующих социальную активность, постигать великое таинство свободной человеческой воли и т. д.

Изучая эти и другие вопросы, мы не будем замыкаться в рамках одной исследовательской парадигмы, какими бы авторитетными именами она ни была представлена в социально-философском знании. Успех предприятия требует от нас анализа самых различных точек зрения, существовавших и существующих в социальной философии, сопоставления их внутренней логики и фактографической базы. Мы должны будем решить для себя вопрос о взаимосовместимости, возможном взаимодополнении различных школ и концепций, выработать систему теоретических приоритетов и уметь обоснованно отстаивать свой выбор.

Казалось бы, эту программу можно и нужно рассматривать как программу «реабилитации» социальной философии, ее возвращения в современное вузовское образование. Однако и она вызывает возражения критиков, ставящих ныне под сомнение эвристическую значимость любых социально-философских подходов и проблем. Речь идет о самой радикальной форме «ликвидаторства», угрожающего социальной философии, которая возникла и распространилась в нашем отечестве в последние годы — во многом как «побочный результат» ширящихся контактов с зарубежными коллегами-обществоведами.

**2. Прагматизм против философии общества**

Несомненно, заявляют «новые» критики социальной философии, выпускник современного вуза должен знать реальную историю людей — громкие имена и памятные даты в прошлом и настоящем различных стран, народов и цивилизаций. Точно так же студенту должно быть известно устройство общества, в котором ему предстоит жить и работать: основы его культуры, экономической и социальной организации, политического и правового устройства и т. д.

Но нужно ли предлагать студентам сугубо абстрактные, отвлеченные теории, в которых осмысливаются не конкретные общества с происходящими в них реальными войнами, реформами или революциями, а некие «всеобщие начала и конечные причины» социокультурного поведения людей, будто бы стоящие за каждым из реальных событий и проявляющиеся в них?

Возникает вопрос: не является ли распространенность таких теорий признаком отсталости отечественного обществознания, которое явно запоздало с переходом от «метафизической» к «позитивной» стадии своего развития (если использовать терминологию О. Конта)?

Ясно, говорят критики, что в недавний период отечественной истории спекулятивное философствование об обществе было единственным занятием, которое поощрялось господствовавшей идеологией, не нуждавшейся в конкретных знаниях о стране и мире и боявшейся их. Именно поэтому единственной «научной социологией» провозглашалась гиперабстрактная теория исторического материализма, которая в своих суждениях об обществе не спускалась ниже типологического уровня «формаций» — феодализма, капитализма, социализма и прочих предполагаемых суперфаз человеческой истории.

Спрашивается: не пришло ли время спуститься с отнюдь не обетованных «небес» философской абстракции на твердую почву реальной социальной науки, которая фундирована фактами, а не метафизическими «первоначалами», изучает конкретные общественные системы, а не конструирует «идеальные типы» общественной организации?

Не пора ли, наконец, обратить свой взгляд на Запад и вместе с современными технологиями и представительской демократией позаимствовать там хотя бы крупицу трезвого, прагматического отношения к социальным теориям, не позволяющего перегружать головы людей различными социально-философскими абстракциями уже со школьной и студенческой скамьи?

В самом деле, всем известно, что в гуманитарном образовании наиболее развитой страны мира — США практически отсутствуют абстрактные социально-философские курсы, с их претензиями объяснить «все и вся» в человеческой истории. Российских студентов, получивших возможность стажироваться в США, не перестает удивлять сугубая «приземленность» философских и социологических курсов, читаемых в большинстве американских университетов, их ориентация на императивы «здравого смысла», идеологию повседневного жизненного успеха и отчетливо выраженный культ статистики. Подобная ориентация, к еще большему удивлению нашей философской молодежи, вполне соответствует ожиданиям студенческой аудитории, которая старательно записывает данные о среднем возрасте женщин-конгрессменов в штате Айова, но остается глухой к попыткам «разговорить» ее на столь близкие нам «общие» темы: что есть общество, существуют ли универсальные законы его строения и функционирования, каковы алгоритмы его исторического изменения и т. д. и т. п.

Заметим, что точно такое же непонимание возникает во многих случаях, когда американские профессора философии и социологии, движимые самыми добрыми чувствами «помочь русским депровинциализировать свое обществознание», приезжают в Московский университет и пытаются читать курсы, вызывающие у наших студентов самые саркастические комментарии.

Конечно, такая направленность образования отнюдь не является общим правилом, не знающим никаких исключений. Прекрасно известно, что в США успешно работали и работают крупные и оригинальные мыслители — авторы масштабных социальных теорий, годами сражавшиеся за авторитет социальной философии и общей социологии3.

И тем не менее не будет ошибкой признать, что в университетах США — не говоря уже об американском обществе в целом — отсутствует сколь-нибудь серьезный интерес к теориям высшего ранга обобщения, пытающимся понять, что есть общество, история и человек в родовых, «надвременных и надпространственных» формах своего социокультурного бытия.

Можно считать, что такое отношение далеко не случайно и выражает собой доминирующий тип прагматического менталитета, который считает критерием ценности научных идей их непосредственную практическую полезность, способность поддерживать в «рабочем состоянии» или менять к лучшему наличные условия экономического, социального, политического существования людей в обществе.

Излишне говорить, что абстрактные суждения социальной философии, намеренно отвлеченные от всякой исторической конкретики, воспринимаются таким менталитетом, как «пустая игра ума», набор «пустопорожних мудрствований», не имеющих никакого отношения к требованиям реальной жизни. Степень общественной полезности таких идей признается равной нулю, за исключением ситуаций, когда они становятся просто вредными обществу, способными причинить ему немалый, материально исчисляемый ущерб.

Подобное происходит тогда, когда, забыв об «изначальной непрактичности» социальной философии, ее ретивые сторонники пытаются склонить доверчивых сограждан использовать умозрительные постулаты как «руководство к практическому действию», призванное привести реальную жизнь в соответствие с представлениями «социальных проповедников» (выражение американского социолога А. Бескова) о надлежащей, «идеальной» форме ее организации.

В подобной ситуации, полагают прагматики, глобальные теории общества становятся опасным проявлением «гордыни человеческого разума», который вдохновляется иллюзорным стремлением познать непознаваемое в тщетной надежде изменить неизменное. В самом деле, разве не достойна насмешки или сожаления «интеллектуальная нескромность» людей, которые — не умея спрогнозировать личную жизнь на ближайшую неделю или месяц, не будучи способными контролировать поведение собственной семьи, — все же смело берутся за расчет и прогноз тектонических подвижек истории, стремятся «свободно творить» ее, изменять в желаемом направлении, утверждать свое господство над многовековыми укладами общественного бытия. Именно это горделивое стремление человека, который не понимает всей меры своей ограниченности, не способен мириться с естественными и неизбежными тяготами исторического бытия (такими, к примеру, как непреодолимое фактическое неравенство людей), породило, как полагают сторонники социального прагматизма, многие из катастроф XX века и, прежде всего, коммунистический эксперимент, проведенный под флагом революционаристской доктрины Маркса. Мало того, что марксизму присущ «розовый гносеологический оптимизм», наивная вера в тотальную познаваемость мира, не ставящая никаких «разумных» преград философской любознательности. Страшно то, что он настаивал и настаивает на превращении соблазнительных философских постулатов в «инструкцию» по радикальной перестройке основ человеческого бытия в мире. Именно с этой целью создавалась глобальная доктрина («активная утопия», по выражению 3. Баумана), призванная установить пути и способы перехода от «предыстории» к подлинной истории человечества, в которой нет и не может быть места стихийности, тождественной несвободе.

Еще не так давно мы рассматривали прагматический менталитет как проявление «мещанской ограниченности», скудоумия и душевной лени «буржуазного обывателя». И только в последние годы перипетии отечественной истории заставили многих пересмотреть подобное отношение.

Стало ясно, что «самоограничение человеческого ума», присущее социальному прагматизму, отражает реалии стабильного образа жизни, основанного на доверии к «естественному ходу истории», т. е. к различным механизмам социальной саморегуляции, которые сами по себе независимо от теоретиков подсказывают людям императивы экономической и социальной целесообразности.

Естественно, подобный менталитет отнюдь не исключает идеологии социального активизма, не означает фаталистического смирения перед судьбой, подчинения наличным условиям бытия под лозунгом «все действительное — разумно». Напротив, прагматизм предполагает волю человека к переменам, веру в способность целенаправленно улучшать свою жизнь, следуя классической формуле Просвещения: «знать, чтобы уметь — уметь, чтобы мочь».

Проблема упирается в реальный масштаб перемен, в умение канализировать социальную активность в границах «доступного и целесообразного» поведения, в способность отличать желаемое от возможного, посильное от непосильного (прекрасное выражение этой жизненной установки мы находим в молитве из «Бойни N 5» Курта Воннегута: «Господи, дай мне душевный покой, чтобы принимать то, чего я не могу изменить, мужество изменять то, что могу, и мудрость всегда отличать одно от другого»).

В отличие от революционаристской доктрины марксизма прагматический менталитет не ставил и не ставит своей целью преодолеть «стихийность» социального развития, ибо она не понимается как нечто обременительное для людей, унизительное для чести и интеллектуального достоинства человека. Стихийность ассоциируется не с беспорядком вообще, не с автомобильной пробкой, возникшей из-за отсутствия должного полицейского контроля, а с налаженной и четкой работой живого организма, в котором ни печень, ни почки, ни легкие не нуждаются в «руководящей и направляющей роли» идей, работают тем лучше, чем меньше внимания уделяет им рассудок — естественно, за исключением случаев болезни, когда задачей врача становится осознанное восстановление нормальных функций.

Точно так же и общество нуждается в сознательной регуляции, в прозорливых экономистах и политиках, способных вносить необходимые, иногда существенные и даже очень существенные поправки в проявивший себя «естественноисторический» (как выражался сам Маркс) ход вещей. Однако речь идет именно о «поправках» — о корректирующих функциях сознания, у которого хватает трезвости следовать за логикой жизни, а не предписывать ей «коперникианские перевороты» в сложившихся, стабильно воспроизводимых укладах бытия. Речь идет о сознании, которое не страдает синдромом всезнайства и всемогущества, комплексом «пагубной самонадеянности», прекрасно описанным Ф. Хайеком, и понимает, что осторожное следование ближайшим, видимым интересам людей — при всей своекорыстности и приземленности таких интересов — приносит в итоге больше добра и справедливости, чем «прометеевский» порыв к «теоретически исчисленному» общему благу4.

Все эти соображения в пользу прагматического отношения к социальным теориям, как полагают их сторонники, имеют особое значение для России, поскольку ей всегда было свойственно «нездоровое отношение» к отвлеченным социальным доктринам (философского, религиозного, этического свойств и т. п.).

**3. Социальная философия и российский менталитет**

Российских студентов — в отличие от их американских сверстников — действительно интересуют или могут заинтересовать глобальные философские «спекуляции», в результате которых история, как говорил Огюст Конт, способна лишиться «не только имен людей, но и имен народов». Но хорошо ли это? Следует ли поощрять подобный интерес? Не является ли интеллигентская склонность к «схоластическому теоретизированию» одним из дефектов национального менталитета, который оказывал и оказывает России недобрую услугу?

Ниже, когда мы будем рассматривать проблемы историософии России, будет рассмотрена и точка зрения, согласно которой господство «социальных идей» всегда было несчастьем русской истории, страдавшей от экспансии мессианского сознания с его обыкновением жертвовать «синицей в руке ради журавля в небе» — разрушать «дурное» настоящее ради некоторых идеальных моделей будущего. Серьезный анализ этой «заезженной» публицистами темы потребует многих усилий, поскольку упирается в решение ряда сложнейших проблем социальной философии и философии истории.

Нам предстоит понять, в частности, подпадает ли Россия под признаки идеократической социальной системы и существуют ли вообще в истории людей общества такого типа, в которых реальной осью интеграции всех сфер является автономная духовность, определяющая — в полном противоречии с утверждениями Маркса — характер той социально-экономической «надстройки», которая возвышается над «духовным базисом» (культурой как взаимосоотнесенными символическими программами поведения)?

Нам нужно будет ответить на вопрос: могут ли идеи в принципе стать «материальной силой», осуществляющей «насилие» над реальной жизнью, меняющей «естественный ход» ее развития? Или же это утверждение есть иллюзия людей, не понимающих, что духовное в жизни общества при всей своей видимой активности всегда есть «инобытие» практики, ее производная, хотя зачастую и неявная, функция? Может быть, правы ученые, полагающие, что за любой «самовластной» идеей всегда стоит некий практический интерес, без которого идея мертва, не способна объективироваться и социализироваться в массовом поведении людей?

Оставляя пока в стороне развернутый анализ этих и других проблем, мы можем заранее согласиться с выводом о «гипертрофии» идейного начала в российской истории, в которой практическое поведение людей в социальной, политической и даже экономической областях находилось под огромным влиянием идеологических схем, нередко оказываясь их прямой проекцией.

Наиболее наглядным подтверждением сказанному является, конечно же, недавняя история страны, когда значительные массы людей — от художников масштаба Маяковского и Шолохова до пресловутых ленинских кухарок — отпав от христианства, обрели, по сути, новую религию, которая регламентировала повседневную жизнь в значительно большей степени, чем традиционные верования. По иронии истории этой «религией», фетишем слепого или полуслепого верования, оказался атеистический марксизм, задуманный своими создателями как строго научная теория, исходящая из идеи «естественноисторического хода» общественного развития, подчиненного строгим законам экономической детерминации и не терпящего капризов человеческой воли.

Как бы то ни было, именно Россия оказалась страной, в которой огромные массы людей, введенные в искушение носителями «передовой философии», под аккомпанемент теоретических суждений о «бытии, определяющем сознание», принялись с энтузиазмом кромсать это бытие, вгонять его «штыками и картечью» в предустановленные философским сознанием рамки. Чтобы понять всю нестандартность происшедшего, нужно учесть, что идеологам удалось развернуть экстатичность многомиллионных масс в весьма необычном для истории направлении — ее вектором стали не приманки «великой государственности», вдохновлявшие еще Александра Македонского, не идеи национального или религиозного возрождения, питавшие Гарибальди и Лютера, а фантастические по сути и масштабу замыслы создания невиданного в истории планетарного «земного рая» — с беспрецедентной для цивилизованного мира экономикой, социальным укладом и даже своим принципиально новым «коммунистическим» человеком. Тот факт, что вожделенное «царство свободы» закономерно оказалось переизданием старого и, увы, недоброго азиатского политаризма, не отменяет грандиозных масштабов этой исторической мутации, вырвавшейся за рамки России и распространившейся (хотя и в ином «добровольно-принудительном» порядке) на добрую треть человечества.

Конечно, опыт Октябрьского переворота в России не должен упрощаться нами и объясняться «внезапным помутнением ума», охватившим великий народ. Происшедшее, как мы надеемся показать ниже, имело множество сугубо «практических» причин, не редуцируемых к традиционной российской «идеократии», определявших помимо нее столь же традиционный деспотизм, экономическую неустроенность, «неправду старого социального строя» (Н.А. Бердяев), которую предпочитают не замечать некоторые современные публицисты.

И все же масштабы «идеократической компоненты» случившегося не следует недооценивать, преуменьшая ее реальную роль в успехе большевизма, который, по словам того же Бердяева, оказался наиболее соответствующим «некоторым исконным русским традициям и русским исканиям универсальной социальной правды, понятой максималистически... Он (большевизм. — К.М.) показал, как велика власть идеи над человеческой жизнью, если она тотальна и соответствует инстинктам масс»5.

Неудивительно, что до сих пор, приезжая в Россию, наши западные коллеги изумляются далеким от прагматизма умонастроениям широкой российской общественности, не понимая, как можно вести в годину бедствий абстрактные споры о капитализме, социализме, коммунизме и прочих «измах», с пылом защищать или опровергать идеи «бородатого экономиста», умершего сто с лишним лет тому назад в чужой стране и «ни разу в жизни не видевшего простейшей стиральной машины».

Бывает трудно объяснить коллегам, что «истерический интерес» к отвлеченным идеям в больном, неблагополучном обществе есть результат особого образа жизни, в котором экономический развал и политическая нестабильность могут быть вызваны не вторжением врага или стихийным бедствием, а расхождением теоретических взглядов на способ «наилучшего устройства» общественной жизни.

Такова реальность нашей истории, в которой реформы осуществлялись, как правило, не от «возможности», а от «желания», инициировались людьми, мнившими себя всезнающими и всемогущими. Отсутствие самокритичности, заставляющей с опаской относиться к самым «продуманным» планам мгновенного исцеления страны, сопровождалось у них верой в неограниченную пластичность «социального материала», в претворимость любых благих намерений, подкрепленной силой приказа и твердой решимостью принудить сограждан «стать счастливыми» — научив неумеющих и заставив нежелающих6.

В результате многие «перестройки» в стране исходили и исходят не из повседневных потребностей жизни, а из пунктов очередной «кабинетной» программы государственного или социального переустройства, которая апробировалась на «живых людях» — независимо от меры их желания участвовать в исторических опытах (связанных, как правило, с одной и той же идеологией «догоняющей модернизации» — стремлением во что бы то ни стало и непременно в кратчайшие сроки «догнать и перегнать» лидеров европейской, а ныне мировой цивилизации).

Конечно, едва ли правильно считать, что «гипертрофия идей» является исключительным и монопольным достоянием российской истории. Она вполне обнаружима и в истории западного мира, который отнюдь не всегда пребывал в фазе «сенсатного» существования (терминология П. Сорокина), связанного с канонами «прагматической рациональности», прекрасно охарактеризованными М. Вебером. Еще несколько веков тому назад нарождающийся культ «здравого смысла», альтернативного максималистским призывам «религиозного долга и феодальной чести», считался достоянием низших слоев общества и вызывал декларативное (хотя далеко не всегда искреннее) презрение со стороны высших сословий.

Более того, со времен кончины средневекового идеационализма западный мир пережил и «жизнетворчество» якобинцев (включавшее в себя введение новой системы летоисчисления, на которое не ришились большевики), и ослепление национальной идеей, доведшее Германию до фашизма, и достаточно мощное коммунистическое движение в Европе, и многое другое. И все же, не будет ли правильным признать, что буйство отвлеченных идеологем, опьянение абстрактными, не фундированными в социальной реальности замыслами, которому поддаются как руководители, так и народные массы, редко достигало в Европе привычных нам российских масштабов, способных повлиять на долгосрочные судьбы страны?

Сейчас не время отвечать на этот вопрос, равно как и обсуждать реальные причины деструктивной экспансии «идей» в российской истории. Ниже мы постараемся дать ответ на вопрос является ли она следствием практического неустройства общественной жизни, которое лишает людей твердых жизненных ориентиров и делает падкими на соблазн красивых, пусть и несбыточных обещаний? Или же она восходит к глубинам национального менталитета с его особым интересом к экзистенциальным основам бытия, который соединен с максималистским отношением к повседневной жизни, или как выражается английский публицист М. Скэммел) своеобразным «комплексом Христа» — привычкой судить реальный мир абсолютными критериями идеала? Достаточно ли подобных ссылок на «генотип духовности» для понимания российской истории, и если да, то как объяснить серьезные типологические сходства в жизни большевистской России и, скажем, коммунистического Китая с иным типом доминирующего менталитета?

Пока же вернемся к проблеме «полезности» социальной философии. Допустим, что в национальном характере действительно присутствует иммунодефицит к соблазну отвлеченных «мудрствований», столь чуждых прагматичной культуре Запада. Но означает ли это, что мы должны, руководствуясь канонами прагматизма, держать российских студентов подальше от философии общества, согласиться с людьми, которые рассматривают ее как ненужную трату умственных сил и даже «искушение от лукавого», провоцирующее людей на безответственные исторические действия?

Едва ли мы можем принять такую точку зрения, ибо достоинства прагматической рациональности, доминирующей в западном мире, на который нам предлагают безоговорочно равняться, отнюдь не бесспорны.

Если бы речь шла лишь о призыве к человеческому разуму соблюдать осторожность, не переоценивать свои возможности «планирования и переустройства» общественной жизни, помнить о вероятной цене «кабинетных ошибок» — едва ли у прагматизма нашлось бы много противников среди трезвых, умудренных жизненным опытом людей (как не вспомнить в этой связи о «прагматизме» Екатерины Великой, которая в полемике с отцами Просвещения, упрекавшими ее за нерешительность реформ, заметила, что в отличие от своих оппонентов пишет не на бумаге, а на человеческих судьбах).

Однако все обстоит сложнее. Дело в том, что «осторожное отношение» к поискам человеческого разума, стремление «дисциплинировать» его соображениями видимой пользы, присущее современной цивилизации Запада, представляет собой «гносеологическое следствие» системы жизненных установок, особого отношения к ценностям человеческого бытия, которое описано Питиримом Сорокиным как целостная система «сенсатного менталитета». Речь идет о типе культуры, в котором прагматические установки органически связаны с «экстернальным (т. е. направленным во вне человеческой души) активизмом», гипертрофией самоинициирующегося и самоподдерживающегося материального производства, культом потребительства, эмпирически и натуралистически ориентированным познанием, гедонизмом в искусстве, «ситуативной» этикой «договорных принципов» и т. д. и т. п.

Не обсуждая пока точность такой культурологической типологии, подчеркнем, что в данном понимании прагматизм есть нечто большее, чем ценностно нейтральная жизненная рациональность, стремление и умение добиться любых поставленных целей наиболее экономными, подходящими для этого средствами (независимо от того, идет ли речь о перепродаже ширпотреба или приобщении к философской мудрости Платона). Напротив, прагматизм представляет собой совершенно определенное предпочтение одних жизненных целей другим — говоря конкретнее, выбор в пользу «материальных благ» существования, противопоставляемых его «духовным, идеальным» ценностям.

Считая такое отношение одной из «естественных» форм жизненной ориентации человека в мире, мы вслед за П. Сорокиным отнюдь не склонны провозглашать его абсолютным злом, подлежащим непременному искоренению. В то же время мы согласны с решительной критикой гипертрофии прагматического менталитета до степеней, когда он перестает быть адекватным средством ориентации в действительности, приобретает явно разрушительный, опасный для человеческого существования характер (именно с этим обстоятельством Сорокин связывал «Системный кризис» человечества в XX веке, который рассматривал как фазу циклического перехода от изжившей себя сенсатности к вновь приходящей к доминации идеациональной форме социокультурной организации человечества).

Оставляя пока в стороне столь глобальные проблемы социальной динамики, подчеркнем, что прагматизм — как и многие другие системы ценностных ориентации — имеет свои сильные и свои слабые стороны, подходит для одних и не подходит для других ситуаций в бесконечно богатой на сюрпризы человеческой истории. Его абсолютизация, превращение в «истину на все времена и для всех народов» не менее опасна, чем абсолютизация «прометеевских порывов разума», парящего, подобно горьковскому Соколу, над повседневностями человеческого бытия и презирающего их с ничем не оправданным высокомерием.

Конечно, детальный анализ прагматического менталитета не входит в данный момент в число наших задач. Скажем лишь несколько слов о ситуации в России, которая оказалась ныне на духовном перепутье, столкнувшись с широкомасштабной экспансией прагматизма, воспринимаемой одними представителями интеллигенции как долгожданное возвращение в «лоно мировой цивилизации», а другими — как драматическая потеря культурной идентичности страны, ее превращение в «интеллектуальную колонию» Запада.

Действительно, следует признать, что высокая культура российского гуманизма, прославившая нашу страну во всем мире, несла в себе достаточно выраженный антипрагматический заряд, плохо сочеталась с канонами сенсатной рациональности, не умела и не хотела служить одновременно «и Богу и Мамоне» (емким выражением такой установки можно считать прекрасное четверостишие Велемира Хлебникова, под которым подписались бы многие российские интеллектуалы:

Сегодня снова я пойду

Туда, на жизнь, на торг, на рынок,

И войско песен поведу

 С прибоем рынка в поединок!).

Возможно, подобные традиции отечественной культуры действительно связаны с особенностями национального менталитета, с его «стремлением к абсолютным ценностям бытия» и «чисто русской жаждой совершенства, пленяющей европейцев» (М. Скэммел)7. Возможно, антипрагматизм в культуре связан также с предполагаемой многими исследователями «созерцательностью» русского духа, в коем, как отмечал еще А. Чехов, присутствует поэтическое любование человеческой энергией, но не хватает собственной практической действенности, присущей более активным англосаксам.

Для полноты картины мы все же прибавили бы к этим и подобным духовным причинам специфические особенности «общественного бытия» страны, культура которой складывалась во многом как острая гуманистическая реакция на неустроенность и «свинцовые мерзости» практической жизни, немало отягощавшие (если верить не только Горькому, но и Гоголю, Достоевскому, Чехову) наших прадедов8.

Как бы то ни было, мы должны согласиться с мнением о сильнейших импульсах «антибуржуазности» в российской культуре, соединившей высокий идеализм интеллигенции с общинными установлениями народа, не успевшего вкусить реальных благ развитого капитализма, зато хлебнувшего полной мерой все тяготы азиатской формы его становления9.

У нас нет сомнений в огромной привлекательности такого непрагматического менталитета, который придает российской культуре неотразимое обаяние, признанное во всем мире. Именно он заставляет многих иностранцев уезжать из страны с чувством глубокого сожаления о «романтических алогизмах бытия», связанных с человеческой глубиной, теплотой и открытостью, которую не может или не хочет позволить себе сухая, рационалистическая — «пластмассовая», по убеждению ностальгирующих русских эмигрантов, — цивилизация Запада (хотя, заметим в скобках, тотальное отрицание западной культуры, стремление решать проблему «подлинного и неподлинного» в духовной жизни людей в плоскости «Восток—Запад», забывая о том, что культура последнего не сводится к поп-музыке и голливудским вестернам, нам представляется далеким от объективности).

И вот на наших глазах в России происходит явная духовная подвижка от идеационализма к сенсатности. В студенческих и иных аудиториях уже не пользуется былой популярностью критика некогда ненавистного российской интеллигенции волошинского «хама», «продешевившего дух за радости комфорта и мещанства». Поутихли филиппики в адрес «убогой философии лавочников», приносящих культуру с ее «духовными ценностями-целями» в жертву цивилизации как совокупности второстепенных «ценностей-средств», основанных на технократизме, культе копеечного расчета и гнусной диктатуре рынка, «овеществляющей» гуманистические начала общественной жизни. Молодое поколение все более решительно выбирает не только пепси и прочие внешние атрибуты западного образа жизни, но и более фундированные социокультурные ценности, казалось бы, не подлежащие трансмиссии, легко усваивает стереотипы мышления и чувствования, еще недавно проходившие в советской печати под уничижительной рубрикой «Их нравы».

Смешно полагать, как это делают некоторые радикальные публицисты, что причиной подобных подвижек общественного сознания являются происки идеологических диверсантов, целенаправленно канализирующих «зловредное влияние Запада». Очевидно, что это влияние не возымело бы никакого успеха, если бы массы людей не были объективно предрасположены к его восприятию (как не имела реального успеха пропаганда коммунистических идей, активно шедшая в стране уже после того, как «реальный социализм» перешел из своей «экстатической фазы» в фазу застоя и последующей «перестройки»).

В действительности, однако, все обстоит и проще, и сложнее. «Системный кризис» антипрагматической духовности есть результат элементарного «взросления» нации, плод горького исторического опыта народа. Все большее количество людей на собственном примере убеждается в том, что «прометеевское» стремление отменить экономическую рациональность «чистогана» и связанные с ней неравенство и отчуждение между людьми, романтическое намерение перепрыгнуть из «царства материальной необходимости» в «царство экзистенциальной свободы», попытки подавить «нечистый инстинкт» собственности — все эти благие пожелания приводят на практике к такой дегуманизации общественной жизни, к такому расцвету аморализма, который и не снился «бездушному и бездуховному Западу».

Выясняется, что романтической альтернативы «быть или иметь» применительно к поведению широких масс (а не аскетичных подвижников духовности) просто не существует, ибо в долгосрочной перспективе второе является естественным условием первого. Становится ясным, что «гуманистический выбор» в пользу «очеловечивания» общественных отношений может стать практически реальным лишь для богатых людей, ибо шанс отказаться от фетишизации собственности имеет только собственник, а никак не люмпен, страдающий от ее отсутствия и потому яростно отрицающий предмет своих тайных вожделений. Такова, увы, исторически инвариантная «родовая природа» человека, которую легкомысленно отрицал марксизм, рассматривавший живых людей как интериоризацию общественных отношений, функцию социально-экономических связей, легко меняющую свое содержание вслед за революционным усовершенствованием последних.

Все эти утверждения нам предстоит обосновать ниже. Пока же отметим, что историческая необходимость «прагматизации» российского общества отнюдь не оправдывает восторженное отношение к прагматизму, которое пытается укрепиться в нем. Безусловно, печальный опыт развития страны, которая пыталась обогнать свою историю и вынужденно возвращается на «круги своя», заставляет нас осваивать единственно рациональную в современных исторических условиях рыночную организацию экономики — со всеми «прилагающимися» к ней началами прагматического менталитета (включая сюда уважение к частной собственности и идеологию коммерческого успеха). Конечно, интеллигенция должна — если всерьез озабочена благом народа, почти никогда не евшего досыта, — приветствовать социально-экономические следствия такой «капиталистической рациональности».

Но отдавая должное этой необходимости, нужно хотя бы «из приличия» пожалеть о тех несомненных потерях, которые станут следствием внедрения подобных ценностных установок на российскую почву, и, не ограничиваясь сожалениями, продумать возможные способы минимизации ущерба.

В чисто философском плане мы должны хотя бы осознать всю нелепость наивной идеализации «западного благополучия», понять, что его «плюсы» нельзя купить отдельно от его «минусов», а также отказаться от тотальной, по сути холопской критики «российской неустроенности», без всяких «скидок» на высокое духовное измерение образа жизни, альтернативного прагматизму.

Это не означает, конечно же, что мы призываем морить людей голодом и бить их плетьми для того, чтобы художники и философы обрели значимые импульсы творчества. Мы выступаем лишь за разъяснение подлинной диалектики истории, которая, с одной стороны, не позволяет людям лишь обретать, не теряя ничто из того, что терять не хотелось бы, а с другой стороны, способна неожиданно востребовать «потерянное» на новом витке своего развития и, вопреки всему, строго спросить с людей за его несохранность.

Однако наряду с глубоким философским отношением к происходящему мы должны продумать сугубо практические способы самозащиты от худшей, наиболее примитивной формы прагматизма, пытающейся ныне решить сложнейшие проблемы социально-экономической и политической модернизации страны за счет «семенного фонда» отечественной истории – все еще живой, несмотря на все перипетии ХХ века российской духовности.

Речь идет о фактическом разрушении основ культуры – в масштабах невозможных на «бездуховном» Западе, который при всем своем прагматизме (а во многом и благодаря ему) достаточно осторожен, чтобы усилиями государства и меценатов создавать «экологическую нишу» для «чудаков», занимающихся непопулярными в «обществе потребления» и потому неприбыльными исканиями в сфере духа.

Увы, российское государство и нарождающийся «новый класс» предпочитают пока занимать позицию своеобразного культурдавинизма, считающего, что все «экономически нежизнеспособное» в духовной сфере должно быть обречено на «немедленную и справедливую гибель». При всех реальных сложностях кризисной экономики и вполне понятной посттоталитарной атрофии государственной власти такая позиция самоубийственна для страны и грозит ей многими бедами, включая действительную утрату культурной идентичности, с чем следует бороться, не жалея сил10.

Уже сейчас на самой начальной стадии «вестернализации» мы видим, как рыночный расчет, будучи реальным инструментом рационализации общества, в своем российском варианте просто презирает суверенность духовной жизни, стремится подогнать и ее под собственные мерки. С бесцеремонностью коммерческой рекламы он проникает в самые заповедные уголки национальной культуры, явно не готовой к вторжению подобной силы в подобных масштабах.

В самом деле, заглянув в нынешние афиши московских кинотеатров, мы можем благодарить Бога и бывшее Госкино за то, что, несмотря на все цензурные мытарства, успели увидеть «Андрея Рублева» до того, как на экран под разными порядковыми номерами ворвались Рембо, Терминаторы и прочие чемпионы коммерческого кинопроката, способные нокаутировать Тарковского на первой секунде «честной экономической» схватки.

Художники первыми обнаружили, что диктатура рынка, которой так пугали их адепты социалистического реализма, действительно способна деформировать культуру значительно сильнее, чем политическая цензура, которую в отличие от рынка можно было хоть как-то обмануть.

Ныне это печальное открытие совершают ученые, занятые в фундаментальных отраслях науки, которых младенец-капитализм не может защитить от безжалостных законов спроса-предложения. Но если естественные науки имеют хотя бы перспективу такой защиты, то многие гуманитарные разработки, существовавшие в докоммерческую эру, могут погибнуть безвозвратно, поскольку в своей сути не отвечают канонам «экономии мышления», присущим прагматической рациональности.

Казалось бы логичным включить в эту «группу риска», в своеобразную «Красную книгу» культуры и социальную философию, в практической бесполезности которой уверены адепты прагматизма. Однако едва ли она нуждается в такой защите.

**4. Есть ли польза от социальной философии?**

В действительности отношение к социальной философии как к праздной игре ума демонстрирует еще один недостаток прагматического менталитета — его историческую близорукость, плохую историческую память и неумение правильно оценить перспективу общественного развития.

В самом деле, абсолютизация «практической пользы», ее превращение в меру всех вещей, позволяющую сортировать знания на «нужные» и «ненужные» и избегать «лишних» умственных усилий, грозит не только высокой человеческой духовности. В действительности «самоограничение духа» — какими бы резонами оно ни вызывалось, в каких бы сферах ни канализировалось, к каким бы благим сиюминутным следствиям ни вело — реально угрожает самой практике общественной жизни. Игнорируя сложнейшую логику развития человеческого познания, резко «спрямляя» ее, прагматизм деформирует систему «ориентационных рефлексов» человека, закладывая тем самым мину замедленного действия под фундамент социального, экономического и политического благополучия людей.

Именно это мы можем видеть на примере прагматического отношения к социальной философии. В самом деле, сторонники такого подхода легкомысленно отказываются от знаний, которые кажутся лишними лишь сейчас, когда западная цивилизации движется по накатанной исторической колее и не нуждается в углубленной саморефлексии.

Еще недавно ситуация в западном мире была иной и иным был интерес к социально-философским идеям в самый политизированный век человеческой истории. Люди мучительно стремились понять природу XX века, который безжалостно обманул оптимистические ожидания века минувшего, превратился, по образному выражению Е. Евтушенко, в «газовую камеру надежд».

В самом деле, еще в конце XIX века многим людям казалось, что возросшая сила человеческого разума, воспетая в прекрасных романах Жюля Верна, сумеет наконец обеспечить всеобщее изобилие, безопасность, расцвет демократии, стабильный прогресс морали и искусства. Увы, действительность оказалась иной. Вместо «вечного мира» человечество получило две мировые войны с океанами пролитой крови, вместо воспетого «царства свободы» — вакханалию невиданного в истории тоталитаризма. Ожидаемый прогресс морали внезапно обернулся одичанием Освенцима и Гулага, триумф науки — угрозой термоядерной смерти человечества.

«Мы живем, — писал выдающийся русский мыслитель С.Л. Франк, — в эпоху глубочайшего безверия, скепсиса, духовной разочарованности и охлажденности. Мы не знаем, чему мы должны служить, к чему нам стремиться и чему отдавать свои силы. Именно это сочетание духовного безверия с шаткостью и бурностью стихийного исторического движения образует характерное трагическое своеобразие нашей эпохи. В безверии, казалось бы, история должна остановиться, ибо она творится верой. Мы же, потеряв способность творить историю, находимся все же во власти ее стихийных сил; не мы творим ее, но она несет нас. Мутные, яростные потоки стихийных страстей несут нашу жизнь к неведомой цели; мы не творим нашу жизнь, но мы гибнем, попав во власть непросветленного мыслью и твердой верой хаоса стихийных исторических сил. Самая многосведущая из всех эпох приходит к сознанию своего полного бессилия, своего неведения и своей беспомощности»11.

С тех пор ситуация в западном мире значительно изменилась, существенно стабилизировалась. Но это не меняет главного вывода Франка: потребность в социально-философской теории как практически полезном знании возникает всякий раз, когда человечество оказывается перед экзистенциальным выбором, т. е. выбором, от которого зависит само существование цивилизации. Рискуя утомить читателя длинными цитатами, еще раз обратимся к русскому мыслителю, дающему точный рецепт поведения в подобной ситуации «бифуркации» (если использовать термин современной синергетики) — смены доминантного типа функционирования, не единожды испытанной человеческим обществом и с большой вероятностью вновь предстоящей ему.

«В таком духовном состоянии, — пишет Франк, — самое главное — не забота о текущих нуждах и даже не историческое самопознание: самое важное и первое, что здесь необходимо, — это усилием мысли и воли преодолеть обессиливающее наваждение скептицизма и направить свой взор на вечное существо общества и человека, чтобы через его познание обрести положительную веру, понимание целей и задач человеческой общественной жизни... Другими словами, проблема социальной философии — вопрос, что такое, собственно, есть общество, какое значение оно имеет в жизни человека, в чем его истинное существо и к чему оно нас обязывает, — этот вопрос, помимо своего постоянного теоретического философского значения, имеет именно в наше время огромное, можно сказать, основополагающее практическое значение. Если когда-либо, то именно теперь наступила пора раздумья — того раздумья, которое, не останавливаясь на поверхности жизни и ее текущих запросах сегодняшнего дня, направляется вглубь, в вечное, непреходящее существо предмета. Все подлинные, глубочайшие кризисы в духовной жизни — будь-то жизнь отдельного человека или целого общества и человечества — могут быть преодолены только таким способом. Когда человек заплутался и зашел в тупик, он не должен продолжать идти наудачу, озираясь только на ближайшую, окружающую его среду; он должен остановиться, вернуться назад, призадуматься, чтобы вновь ориентироваться в целом, окинуть умственным взором все пространство, по которому проходит его путь. Когда человек уже не знает, что ему начать и куда идти, он должен, забыв на время о сегодняшнем дне и его требованиях, задуматься над тем, к чему он, собственно, стремится и, значит, в чем его истинное существо и назначение. Но именно этот вопрос в применении к совместной, общественно-исторической жизни людей и есть проблема социальной философии, философского осмысления общего существа общественного бытия»12.

Сказанное наводит на понятные размышления: нужно ли абсолютизировать ту утрату интереса к социальной философии, которую мы наблюдаем на современной, относительно благополучной фазе развития западной цивилизации? Не изменится ли ситуация в случае, если энтропийные процессы в мировой истории, связанные с возможной гибелью Homo sapiens (человека разумного) от руки Homo faber (человека производящего), антагонизмом конфессий, противоборством «мирового города» и «мировой деревни» и т. д., будут возрастать, и благополучные ныне страны окажутся на исторической развилке, встанут перед выбором нестандартных реакций в нестандартной ситуации13. Именно тогда может понадобиться углубленная философия истории, которая позволит людям уточнить свои жизненные цели, сориентироваться в новой реальности, исключающей автоматизированное воспроизводство привычных стереотипов бытия.

Что касается России, то в силу перманентной исторической неустроенности страны интерес к социальной философии, как уже отмечалось выше, не утихал в ней никогда и приобрел особую остроту на современном этапе развития, когда мы, по словам немецкого социолога А. Вебера, «вновь всматриваемся в историю» с любопытством, окрыляясь надеждой, но и с тревогой; испытываем потребность уяснить себе неслыханно запутанную ситуацию с надеждой понять таким образом нечто из нашей собственной судьбы.

Конечно, разные люди удовлетворяют эту потребность различными способами. Массовый интерес к «летающим тарелкам», астрологии, различным формам оккультизма свидетельствует о том, что многие люди, разочаровавшись в науке, пытаются сориентироваться в настоящем и будущем с помощью неумирающей веры в чудо. Однако немалое число наших сограждан рассчитывает на менее экзотичные, но более достоверные формы познания, обращая свой интерес к обществознанию и прежде всего к социальной философии.

Возможно, излишнее увлечение теориями действительно завело всех нас в тупик, в глубокую историческую яму. Но ясно одно — яма эта настолько глубока, что выбраться из нее «на ощупь», рассчитывая на «естественный ход событий», совершенно невозможно. Реформы не могут иметь успеха, пока мы не определим их желаемую цель, не выясним, какое общество мы хотели бы построить на нынешних исторических развалинах. Поиск социокультурной модели, не только желаемой, но и приемлемой, практически доступной для нас и наших детей, не есть праздная игра философского ума. Это проблема практических законоуложений, которые должны быть приняты и реализованы нацией, вынужденной создавать фундамент общественной жизни, не сложившийся в процессе стихийной социальной эволюции, как это произошло в большинстве стран Запада и Востока. Не учитывать эту специфику России, уповать на «естественный ход событий» в стране, где каждые очередные выборы грозят едва ли не сменой цивилизационных ориентиров, стало бы преступлением ее интеллектуальной элиты, не уступающим по своей тяжести традиционному соблазну немедленной, безоговорочной, тотальной апробации идеальных моделей будущего.

Именно это обстоятельство определяет объективную значимость социально-философского мышления, опасность его практической невостребованности в нашей жизни. Кто-то из известных деятелей нашего века выразил надежду, что мир изменится к лучшему, когда к власти придет поколение, воспитанное на музыке «Биттлз». По аналогии мы надеемся, что жизнь россиян станет как минимум стабильнее, если к власти придут политики, усвоившие азы социально-философского и философско-исторического взгляда на мир. Будет вполне достаточно, если власть предержащие научатся понимать, что жизнеспособные социальные системы имеют функциональные алгоритмы самосохранения и развития, которые нельзя безнаказанно нарушать. Конструируя очередные артефактные химеры, следует помнить, что пластичность самого податливого «человеческого материала» имеет свои пределы, положенные доминантами его родовой природы (которые, в частности, заставляют большинство людей и народов рано или поздно преодолевать естественный страх свободы, останавливать то бегство от нее, о котором прекрасно писал Э. Фромм). Будет прекрасно, если власть предержащие научатся различать истины и ценности, не абсолютизируя свой ценностный выбор, не превращая его в единственно возможную жизненную «правду», поймут, что усвоение самых привлекательных парадигм чужой культуры по принципу кирпичной кладки, а не органической ассимиляции — дело вполне безнадежное; примут во внимание существование «объективно-мыслительных форм» массового сознания, которые складываются как неизбежная реакция на условия практического существования и не могут быть объектом сколь-нибудь успешной пропагандистской манипуляции и т. п.

Заканчивая на этом наше затянувшееся вступление, перейдем к конкретным проблемам социальной философии, уточнив для начала круг ее вопросов, в отношении которого отсутствует, увы, достаточная ясность.

**Примечания**

1 Делалось (и делается) это под лозунгом «восстановления единой и целостной философии», лишенной разделения на искусственные компоненты типа прежних «диамата», «истмата», и т. п. Ниже нам предстоит рассмотреть логику подобного подхода, путающего целостность философии с гомогенностью (структурной однородностью) кирпича, который равен самому себе, не имеет и не может иметь организационно выделенных частей в отличие от философии, представляющей собой многоуровневое и многоаспектное знание.

2 «Философ, который занимается историей в качестве философа, — писал Фихте, — руководится при этом априорной нитью мирового плана, ясной для него без всякой истории, и историей он пользуется отнюдь не для того, чтобы что-нибудь доказать посредством последней (ибо его положения доказаны уже до всякой истории и независимо от нее), а только для того, чтобы пояснить и показать в живой жизни то, что ясно и без истории (Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи. СПб. 1906. С. 126).

3 Особые усилия в борьбе за престиж социальной теории проявил наш соотечественник, один из крупнейших мыслителей XX века Питирим Александрович Сорокин, неуклонно боровшийся с различными формами близорукого «фактоискательства» в общественной мысли. Несмотря на внешний успех этой борьбы (символом которого стало избрание Сорокина президентом Американской социологической ассоциации), несмотря на целую вереницу блестящих учеников, подготовленных на социологическом факультете Гарвардского университета, создателем и деканом которого являлся Сорокин, он умер, не оставив школы, способной развивать его «интегральную концепцию социальной и культурной динамики». Она оказалась слишком «теоретичной», слишком «философской» для прагматического менталитета, воспринимающего лишь отдельные блоки целостной доктрины (теории «социальной мобильности», «социальной стратификации» и др.).

4 Управление обществом в традициях такого менталитета можно уподобить отношению человека к сложной технике, устройство которой недоступно его пониманию. К примеру, автомобилем можно и нужно управлять: регулировать направление и скорость движения, заправлять бензином и т. д. и т. п. Однако разумному автолюбителю не следует разбирать и «совершенствовать» двигатель машины, в котором он ничего не понимает. Человеческая история, полагают прагматики, избежала бы многих потрясений, если бы на нее можно было повесить бирку «foolproof», что в мягком переводе с английского означает «защищено от некомпетентного вмешательства». В противном случае распространенность социальных теорий в обществе оказывается обратно пропорциональной наличию в нем сырокопченой колбасы, ибо общественная жизнь — прежде всего экономика — напоминает часы, лишенные собственного хода, которые приходится крутить пальцем, если желаешь знать время.

5 Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М. 1990. С. 93, 89.

6 Эта вера в распорядительные возможности власти (гениально выраженная Тыняновым в реплике Николая Второго из «Малолетнего Витушишникова»: «Я прикажу инженерам быть честными!») многим иностранцам кажется совершенно иррациональной. Не будем, однако, забывать, что в политарном российском обществе государственный аппарат при всей своей конечной неэффективности мог делать много такого, что не снилось самым восторженным почитателям этатизма на Западе — контролировать наличие или отсутствие бород на лицах поданных, регламент их половой жизни, длину и ширину брюк и т. п. и т. п.

Неудивительно, что в исторической памяти самых широких народных масс живы воспоминания о правителях, умевших добиваться исполнения любых, самых идиотских приказов, что подспудно рождает и поддерживает надежду на безусловную исполнимость приказов «умных», ведущих к общему благу. Вера во всевластие «умной силы», «добра с кулаками», способного сделать всех граждан честными и трудолюбивыми, хозяйственными и компетентными (с публичным наказанием «саботажников») становится, увы, еще не ушедшей в прошлое народной основой тоталитаризма. Опорой этой веры нередко является опыт политического правления тиранов, хоть и не способных сделать людей честными, но умевших страхом парализовать общество настолько, что в нем вместе с малейшими гарантиями безопасности исчезали видимые признаки разврата и лихоимства.

7 Как известно, многие философы, художники, ученые рассуждали и рассуждают о тайнах «загадочной русской души», которой «не хватает» обыденных радостей жизни — скучно работать, есть, пить и развлекаться «просто так», не задаваясь вопросом о целях своего бытия в мире, не пытаясь озарить его неким надличностным смыслом, включить в «мировую цепь причин и следствий».

Конечно, мистифицированные на Западе «загадки русской души» присущи далеко не каждому из россиян, концентрируясь по преимуществу в слое гуманитарной интеллигенции. В стране всегда хватало не только Калинычей, Обломовых и Трофимовых, но и Хорей, Штольцев, и Лопахиных — холодных рационалистов, предпочитающих реальную прибыль цветущему вишневому саду. Едва ли следует абсолютизировать «житейский идеализм» россиян — тем более если речь идет о простом народе, который веками вел жестокую борьбу за выживание, вынуждавшую сочетать христианскую нравственность с жесточайшей расправой над конокрадами и прочими похитителями чужого добра.

И все же в статистической выборке житейский идеализм действительно распространен в России значительно шире, чем на Западе. Мы реально сталкиваемся с ним не только в литературе, но и в повседневном общении с живыми людьми — причем не только интеллигентами старой выучки, которые героически пытаются презирать доступные «земные блага» и в условиях отступившего тотального дефицита. Люди идеационального склада встречаются даже в кругах «новой буржуазии», некоторые представители которой — на манер старого русского купечества — стесняются своего богатства, пытаются преуменьшить его не только из-за страха перед рэкетирами или все еще неэффективной налоговой инспекцией. Рефлектирующих философов, убеждённых в том, что «не и деньгах счастье», можно встретить даже среди прытких спекулянтов, способных порой на неординарные поступки, совершенно не укладывающиеся в нормы западной коммерческой рациональности (может быть, именно неудовлетворенная идеациональность питает порой неумеренное пьянство, поражающее вполне «благополучных» людей, не имеющих видимых «бытовых» причин для этого порока).

8 Увы, как не жестоко это суждение, приходится согласиться с тем, что творческий потенциал и нравственный пафос российской культуры всегда находился в прямой зависимости от числа неустроенных, униженных и оскорбленных людей, которых поэт, философ или писатель встречал в непосредственной близости от своего жилища. Было бы неверно абсолютизировать подобное рассогласование «социальной» и «культурной» динамики (если снова использовать терминологию Сорокина), но оно несомненно существовало и существует в России, придавая особую пронзительность и глубину высшим проявлениям национального духа.

В этом плане высокая российская культура всегда обладала странным «компенсаторным» механизмом развития, которое — в противоположность оптимистическим представлениям о духовной «надстройке», неуклонно прогрессирующей вслед за совершенствованием социально-экономического «базиса», — осуществлялось по обратному принципу «чем хуже, чем лучше».

В самом деле, чем хуже шли в стране дела практические, тем с большим рвением русская мысль штурмовала заоблачные выси духа. Факт, что именно в России XIX века, страдавшей от варварских пережитков крепостничества, уступавшей своим европейским соседям по всем параметрам экономического и политического благоустройства, осуществился беспрецедентный взлет искусства, были созданы непреходящие шедевры, покорившие «сытую и спокойную» Европу. Точно так же блистательные успехи «серебряного века» были достигнуты Россией не иначе, как в условиях гибнущей империи, в преддверии наступающего «века-волкодава», «сумерков свободы», о которых писал Мандельштам.

9 Именно этот менталитет сказался на успехе российского революционаризма, ставшего во многом порождением и проявлением российского антипрагматизма. Сказанное не отменяется тщетными попытками большевизма сочетать экстатичность «коммунистического духа» с рациональным построением нового общества, соединить — как гласил лозунг тех лет — «русский революционный размах с американской деловитостью». Хотя в результате этих усилий, как писал Н.А. Бердяев, «народ, живший иррациональными верованиями и покорный иррациональной судьбе, вдруг почти помешался на рационализации всей жизни, поверил в возможность рационализации без всякого иррационального остатка, поверил в машину вместо Бога» (Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 102).

Тем не менее ясно, что в долгосрочном плане «прагматизм» большевиков оказался всего лишь обратной стороной российской «непрактичности», серьезно подорвал силы нации и привел богатейшую страну с талантливым народом к результатам, далеким от подлинной рациональности.

10 Это не значит, конечно, что мы должны единственно возможным путем — принуждением — осуществлять бесперспективную политику культурной автаркии, бороться с реальной перспективой мировой универсализации культур. Но это не значит также, что место культурного синтеза должна занять односторонняя экспансия прагматизма. Это не значит, что высокая российская культура должна сама «наступать на горло собственной песне» — подстраиваться под чужой аршин, заранее хоронить свою реальную самобытность, изменять своим историческим корням и традициям с завидной лакейской расторопностью.

11 Франк С.Л. Духовные основы общества. М. 1992. С. 16—17.

12 Там же.

13 Нужно учесть, что отношение социальных теоретиков к возможностям стихийной саморегуляции общества уже неоднократно менялось на протяжении европейской истории. Так, по справедливому замечанию американского социолога Дж. Тернера, после «разрушительных социальных изменений, вызванных индустриализацией и урбанизацией» в континентальной Европе XIX века, утилитаристская доктрина «невидимой руки порядка» существенно потеряла свою популярность и «уже первое поколение французских социологов отказалось принимать предположение о том, что если оставить свободную конкуренции, между индивидами неприкосновенной, то социальный порядок последует автоматически» (Тернер Дж. Структура социологической теории. М. 1985. С. 42).

1. Цифрами помечены примечания, помещенные в конце каждого раздела. [↑](#footnote-ref-1)