СОЦИАЛЬНЫЕ ОГРАНИЧЕНИЯ:

СОДЕРЖАНИЕ, СТРУКТУРА, ФУНКЦИИ.

Данная работа посвящена исследованию такого явления как социальные ограничения. Все мы постоянно встречаемся с этим социальным феноменом, но его исследований почему-то нет. В имеющихся исследованиях этой проблемы она представлена либо фрагментарно, либо в иных ракурсах. В данной работе предпринята попытка рассмотреть социальные ограничения в целостном и системном виде. Эта работа может представлять интерес для философов, социологов, политологов и всех интересующихся социально-гуманитарной проблематикой.

**СОДЕРЖАНИЕ:**

Введение. …………………………………..…………..…………...

**Глава 1. Общие теоретико-методологические предпосылки исследования социальных ограничений**. …………………….

1.1. Определение социальных ограничений. …………………...

1.2. Онтологические и гносеологические проблемы исследования социальных ограничений. ………………………………………...

**Глава 2. Структура и сущность социальных ограничений**.

2.1. Базовые формы социальных ограничений. ………………...

2.2. Особенности системы социальных ограничений. ………….

2.3. Структура социальных ограничений. ……………………....

**Глава 3. Основные функции системы социальных**

**ограничений.** …………....………………..……………………

3.1. Функции первичных социальных ограничений. …..…..….

3.2. Функции вторичных социальных ограничений. ………….

Заключение. ………..…………....……………………………….

Литература. ….…………………..………………………………

**ВВЕДЕНИЕ.**

Социальные ограничения… С одной стороны, это что-то такое (до боли) знакомое, интуитивно ясное, само собой разумеющееся, то, с чем все мы сталкиваемся на каждом шагу своей социальной жизни, не задавая себе вопроса: а что же это такое на самом деле, каково их содержание, структура, функции, результаты. Зачем вообще эти ограничения нужны, откуда и почему они появились, кто и кого ими ограничивает? Казалось бы, исследуй эту проблему сколько хочешь, бери культуру, или её фрагменты – право, мораль, язык, определяющие, что можно, а что нельзя говорить и делать, а значит и задающие какие-то социальные границы, ограничения, но почему-то таких исследований не заметно. Точнее, они есть, но все как бы о чём-то другом, не о том, не о социальных ограничениях. Размышляя об этом, С.Г. Кара-Мурза писал: «Представления нашей интеллигенции о свободе оказались предельно аутистическими. Никаких размышлений о структуре несвободы, о её фундаментальных и вторичных элементах не было»(191, с.407).

О чём же тогда у нас предпочитают писать, имплицитно подразумевая социальные ограничения, то есть вроде бы и о том, но в то же время не об этом? Например, у нас написано очень много исследований о тоталитаризме (См. напр. 6,20,41,57,61,67,86,92,212,392,393,394,506), о преследовании там инакомыслящих, подавлении свобод, лишении прав, беззакониях. Вроде бы ясно, если где-то тоталитаризм – значит свободы, социальной, по крайней мере, там нет, значит много социальных ограничений. А если либерализм, «свободный рынок», то значит, социальных ограничений мало, или их может быть совсем нет? Почему же тогда Н. Луман считает, что там, где применяется насилие, власть исчезает? (См. 258). Может быть в тоталитарных, репрессивных режимах нет власти, которая может кого-то ограничивать и подавлять? Или может быть дело здесь в другом, и надо просто поменять ракурс видения проблемы и вести речь не о «демократии», «либерализме», «тоталитаризме», а разбирать содержание, структуру и функции социальных ограничений (и свобод) в каждом конкретном случае, сравнивая их? Однако, об этом сторонники тех или иных социальных проектов, идеологий, программ, концепций и реформ предпочитают умалчивать. Обычно они или манят нас обещаниями свободы и светлого будущего, или просто говорят «так надо», «иного не дано», «коней на переправе не меняют», «таков магистральный путь развития цивилизации» или (и) законы «свободного рынка» (смены общественно-экономических формаций). А может быть стоит несколько изменить постановку вопроса и спрашивать не о том, что тот или иной проект даст, а что он у нас *возьмёт*, что мы потеряем в результате его реализации, в чём он нас *ограничит*? Например, каковы изменения в структуре социальных ограничений для идущих по этому «магистральному пути»? Об этом обычно ничего не говорят, и не случайно: ясное понимание содержания и структуры социальных ограничений, претерпевающих изменения в результате реализации какого-либо социального плана или проекта даёт возможность объективного понимания и оценки его целей и сути, лишает возможностей манипуляций сознанием, позволяет сделать осознанный выбор и занять чёткую позицию, а это создателям социальных ограничений обычно не нужно.

Поэтому и неудивительно, что исследований социальных ограничений в прямом, а не в опосредованном виде у нас нет. То, что они, возможно, имеются где-либо за рубежом, на иностранных языках, ситуации для нас не меняет, ибо они остаются для нас «вещью в себе», к тому же, как известно, далеко не все исследования доходят до открытой печати (о системе закрытых научно-исследовательских институтов на Западе см. 198). Во всяком случае, найти исследований по социальным ограничениям в каталогах ведущих научных библиотек РФ – РГБ, ИНИОН РАН и других автору не удалось. Даже такого словосочетания как «социальные ограничения» в систематических каталогах этих библиотек нет. Это означает, что нет не только соответствующих исследований, но и сама проблема фактически не поставлена. Сходную ситуацию мы имеем и в предметных указателях к собраниям сочинений Аристотеля, Гегеля, Гоббса, Канта, Маркса и Энгельса, Платона, В.С. Соловьёва, Шеллинга и других авторов (См. 19,98,112,184,270,327,365, 456). Особенно пикантным и странным это выглядит в случае Маркса и Энгельса, тем более что очевидно присутствие у них этой темы. «Разделение труда внутри современного общества характеризуется тем, что оно порождает специальности, обособленные профессии, а вместе с ними профессиональный идиотизм»(270-Т.4, с.159), - писал К. Маркс.

Получается, что с одной стороны, например вся законодательная деятельность представляет собой изменение структуры социальных ограничений, а с другой стороны такой проблемы в сочинениях крупнейших социальных философов как бы нет.

Представляется, что это следствие известной табуированности, вытесненности в подсознание этой темы. Подобная ситуация не случайна и психологически понятна: если свобода представляется нам чем-то положительным и приятным, то противоположное ей, в том числе ограничения вытесняется из ориентированного на удовольствия внимания. Видимо поэтому, мы имеем популярную идеологию либерализма, но не имеем идеологии «детерминализма», которая завлекала бы в свои ряды поклонников ценностью детерминации. Соответственно и сочинений о свободе существует немало (См. 45,76,233,254).

С другой стороны, исследование какого-либо вопроса неизбежно предполагает его анализ, то есть, по сути, разложение на части, что можно интерпретировать как разрушение. В случае социальных ограничений это может сознательно или бессознательно пониматься как угроза анархии и хаоса, в результате разрушения социальных границ и норм. Поэтому, мы оказываемся перед выбором: или продолжать жить в имеющейся структуре социальных ограничений, принимая законы «Об ограничении…» без ясного понимания, что же это такое, а значит, испытывая от них оправданные или неоправданные неудобства, или попытаться как-то исследовать этот вопрос, разобраться в данной проблеме.

Непоставленность вопроса о социальных ограничениях, следовательно, требует дать определение этому понятию, что и будет сделано ниже, и, естественно, существенно затрудняет исследование, делая его вынужденно неполным и требующим дальнейших разработок.

Однако на пути исследования этой проблемы стоят не только политические и социально-психологические препятствия, но и методологические. Дело здесь в том, что исследование этого вопроса требует комплексного и междисциплинарного подхода, иначе мы получим социально ограниченное исследование социальных ограничений. Это произойдёт потому, что любая частная гуманитарная или социальная наука ограничена (социально!) полем и предметом своего исследования и господствующей научной парадигмой, предполагающей определённую теорию и методологию познания и исследования. Следовательно, при разработке этой темы необходим синтез философских, культурологических, социологических, политологических и исторических методов исследования и подходов при естественном преобладании философского.

Необходимость преодоления социальной ограниченности в исследованиях социальных ограничений делает оправданным творческое использование принципа всеединства, разработанного в частности В.С. Соловьёвым, в более современной форме системного подхода. Этот подход предполагает понимание ограниченности, неполноты и частичной истинности отдельных философских систем и социально-гуманитарных подходов, попытку отделения в них истинного от ложного и синтез истинного в рамках собственной концепции. По методу А.Ф. Лосева: «У меня своё… Я… от всех беру и всех критикую»(252, с.47).

Целями исследования являются как постановка проблемы социальных ограничений и введение этого вопроса в сферу научного исследования и обсуждения, так и разработка на основе анализа и изучения уже имеющихся материалов по данной проблеме собственной модели социальных ограничений и использование её для исследования и описания ряда социальных феноменов.

Степень философской и научной разработанности данной проблемы определяется с одной стороны тем, что эксплицитно, явно она не выступала в качестве темы специального исследования, но имплицитно или фрагментарно она находила своё выражение в разных аспектах в трудах очень многих мыслителей и учёных прошлого и настоящего, например у Лао-цзы, Конфуция, Платона, Аристотеля, Цицерона, Э. Роттердамского, Н. Макиавелли, Б. Спинозы, Т. Гоббса, Д. Юма, Б. Мандевиля, И. Канта, Гегеля, М. Штирнера, К. Маркса, Ф. Энгельса, Ф. Ницше, О. Шпенглера, М. Вебера, В.И. Ленина, В.С. Соловьёва, Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка, П.А. Сорокина, Б.П. Вышеславцева, Н.Н. Алексеева, С.А. Левицкого, М. Хайдеггера, М. Фуко, Д. Белла, К. Поппера, Т. Парсонса, Л. Ларуша, Н. Лумана, К. Хюбнера, А. Макинтайра, С. Московичи, Р. Арона, Г. Маркузе, Х. Арендт, Ж. Деррида, Р.А. Уилсона и многих других авторов.

Среди работ современных российских авторов, затрагивающих эту проблему можно выделить работы Ю.П. Аверина, Л.Ф. Авилова, А.А. Агамова, Ю.К. Бегунова, М.Б. Бекова, Л.Е. Бляхера, А.П. Большакова, В.И. Бородкина, А.В. Бузгалина, И.М. Быховской, И.В. Василенко, К.С. Гаджиева, И.А. Гобозова, Э.Н. Грибакиной, Н.И. Даниловой, Б.А. Диденко, Г.Г. Дилигенского, А.Г. Дугина, Ю.А. Ермакова, А.А. Зиновьева, С.П. Золотарёва, А.Г. Зуба, А.А. Кара-Мурзы, С.Г. Кара-Мурзы, Р.Х. Кочесокова, О.Л. Краевой, В.В. Крамника, А.И. Кугая, Е.С. Курбановой, В.А. Кутырёва, В.А. Лисичкина и Л.А. Шелепина, С.П. Лужницкого, В.П. Макаренко, С.А. Макеева, С.А. Модестова, К.Х. Момджяна, Л.С. Николаевой, А.В. Новикова, А.С. Панарина, Э.А. Позднякова, А.Г. Погоняйло, В.С. Полосина, П.А. Сапронова, Э.Г. Соловьёва, В.Г. Тахтамышева, Ж.Т. Тощенко, Г.Л. Тульчинского, Е.М. Харитонова. В них разобраны, в частности, такие непосредственно связанные с социальными ограничениями вопросы как социальная монополия (30), социальный хаос (54), социальная деградация (188), социальное неравенство (117), социальная мобильность (69, 261), социальный контроль (309), глобализация (246, 322), манипуляция сознанием (158, 191), свобода (7), власть (1, 357, 434), политика (29, 111, 331), тоталитаризм (92, 212), либерализм (168), насилие (217), информационная война (245), традиция и современность (152), психофизический потенциал человека и общество (5, 66, 213) и другие. Однако проблема социальных ограничений в целом в них не ставится, что свидетельствует о наличии существенного, но восполнимого, с учётом уже проделанных исследований, пробела в социально-философском знании.

Значительный вклад в разработку проблемы социальных ограничений внесли авторы социально-критической ориентации, особенно исследователи и критики тоталитаризма: мыслители Франкфуртской школы, Т. Веблен, М.С. Восленский, Р. Генон, Г. Дебор, Ж. Делёз и Ф. Гваттари, М. Джилас, Т. Дичев, Ж. Желев, Э. Канетти, И.А. Ильин, Т. Лири, И.Л. Солоневич, Э. Саттон, Ю. Эвола, Р. Эпперсон, Ф.Г. Юнгер и многие другие. Вообще следует отметить, что любая социальная критика так или иначе направлена против тех или иных социальных ограничений, поэтому на основе её анализа и синтеза выявляются содержание и структура тех социальных ограничений, против которых она направлена.

Поднимался этот вопрос и в советской литературе, в частности в работах Т.М. Алпеевой, А.А. Богданова, А.А. Галкина, С.А. Гомаюнова, В.В. Заплетина, С.Н. Зимовца, Г.В. Кончакова, С.А. Макеева, Л.Н. Москвичёва, В.П. Фёдорова, Ю.М. Шейнина и других авторов. «Свобода в человеческом обществе не может носить абсолютный характер. Она всегда ограничена – в ущерб одним и на благо другим. Ограничение свободы имеет двоякую природу – социальную и естественноисторическую. Что касается социальных ограничений, то в антагонистическом обществе они отнюдь не совпадают с «категорическим императивом» Канта»(454, с.64-65). «Тенденция развития коммунистического общества состоит в том, чтобы вплотную приблизить социальные ограничения свободы человека к естественноисторическим ограничениям»(454, с.66), - писал Ю.М. Шейнин. На этом рассуждения этого автора о социальных ограничениях заканчиваются. Как видно словосочетание «социальные ограничения» у Ю.М. Шейнина есть, а определения его как понятия нет.

Совершенно очевидно, что проблема социальных ограничений диалектически связана с проблемой свободы, особенно социальной. «Всякое осуществление свободы может казаться в то же время её обеднением и в пределе – её самоотменой. Всякий акт выбора уже как бы отменяет свободу… ограничивает и обязывает выбравшего. Выбирающий волен в своём выборе до конца, выбрав же, он уже невольно становится рабом объекта выбора. Свобода тут материализуется, отяжелевает и тем самым становится необходимостью. Необходимость и есть ставшая свобода – свобода, ставшая бытиём»(233, с.136), - писал С.А. Левицкий. А это значит, что проблема ограничений, в том числе социальных имплицитно ставится и решается именно в философии свободы, о которой в истории философской мысли написано немало, хотя понимается она естественно различно.

«Но вот в чём вопрос: существует ли единая проблема свободы? Действительно ли о свободе во все века спрашивают одинаково? Разве глубокомысленный миф из платоновского сочинения о государстве, согласно которому душа в своём состоянии до рождения сама избирает себе жизненный жребий, …сводится к тому же самому, что и понятие свободы, которое господствовало, скажем, в нравственной философии стоиков, с непреклонной решимостью говорившей: единственный способ быть несвязанным и тем самым свободным – это не привязываться сердцем ни к чему, что не в нашей воле? …И та же ли самая это проблема, когда мы в нашу эпоху естественных наук ставим вопрос: как надо понимать возможность свободы перед лицом сплошной детерминированности природных процессов… *Проблема, поставленная вообще, - это как вопрос, ни разу не заданный по настоящему*. Каждый по настоящему заданный вопрос мотивирован»(90, с.32-33), - писал Г.-Г. Гадамер. Именно поэтому вопрос о социальных ограничениях должен быть поставлен и, насколько это возможно, разрешён.

**ГЛАВА 1. ОБЩИЕ ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ИССЛЕДОВАНИЯ СОЦИАЛЬНЫХ ОГРАНИЧЕНИЙ.**

* 1. Определение социальных ограничений.

«Язык, - писал М. Хайдеггер, - есть дом бытия. В жилище языка обитает человек. Мыслители и поэты хранители этого жилища. Их стража – осуществление открытости бытия, насколько они дают ей слово в своей речи и тем самым сохраняют её в языке»(338, с.314). Приняв тезис Хайдеггера за аксиому, можно сделать вывод: определив, что есть социальные ограничения в языке, мы тем самым выясним и то, что они есть, то есть их онтологический статус.

Однако, на нашем пути к прояснению сущности социальных ограничений существуют определённые препятствия. «Внутри слова – вот на самом деле способ, каким мы говорим… Самозабвение принадлежит к существу языка. По этой именно причине прояснение понятий… может быть всегда лишь частичным. Оно бывает полезным и нужным лишь там, где либо помогает раскрыть сокрытие, происходящее из-за отчуждения, одервенелости языка, либо заставляет разделить языковую нужду, достичь необходимой напряжённости в осмыслении чужой мысли… Только тот мыслит философски, кто перед лицом имеющихся в языке выразительных возможностей чувствует недостаточность…»(90, с.36), – писал Г.-Г. Гадамер.

Понимая невозможность абсолютно точного и однозначного определения социальных ограничений (с этим согласны не все - См. 50), которые, существуя как словосочетание в языке уже как-то определены через предрассудочное предзнание и понимание которых зависит от контекста, в котором они употребляются (как, впрочем, и контекст зависит от них) и от интерпретации интерпретатора, автор не претендует на достижение полной ясности в своём определении. Как известно, Л. Витгенштейн, поставивший себе задачу предельного прояснения всех понятий, в итоге зашёл в тупик и в конце своего «Логико-философского трактата» признался: «В самом деле, существует невысказываемое. Оно показывает себя, это – мистическое»(80, с.72). Вероятно, что и в явлении социальных ограничений присутствует нечто подобное, невысказываемое. Однако это не значит, что мы можем ограничиться предрассудочным предзнанием в их понимании, так как в этом случае это понятие (и явление) станут в ещё большей степени жертвами интерпретационного произвола, который, тем не менее, и в случае определения понятия, к сожалению (а может быть к счастью) неизбежен.

В. Даль в своём «Толковом словаре живого великорусского языка» определяет понятие ограничения так: «Ограничивать, ограничить – означить межи, грани, границы, пределы, рубежи, удерживать в известных пределах, умерять, обуздывать, стеснять, останавливать… «Власть всякого ограничена законом». «Ограничительное распоряжение – стесняющее кого-либо»(127- Т.2, с.647-648).

А вот как В. Даль определяет слово граница – «рубеж, предел, конец и начало, межа, край, грань»(127-Т.1, с.390-391). Сходное понимание ограничений находим у Аристотеля. Для него ограничение – это конечное (19-Т.3); при этом ограниченное всегда граничит с чем-нибудь (19-Т.3, с.14). Целое для Аристотеля – непрерывное и ограниченное (19-Т.1, с. 175).

Для И. Канта «ограничение – реальность, связанная с отрицанием»(183, с.86), неясно, правда, чего. В целом система И. Канта носит ограничительный для теоретического и практического разума характер.

Более подробно проблема ограничений рассматривается в работе Шеллинга «Система трансцендентального идеализма»(456). Субъектом и объектом, накладывающим ограничения на самого себя и сталкивающимся с ними в своей деятельности в объективном мире у Шеллинга выступает трансцендентальное созерцающее Я: «Я (объективно) ограничивается тем, что оно себя (субъективно) созерцает; однако Я не может одновременно созерцать себя как объект и созерцать себя созерцающим, а, следовательно, не может и созерцать себя ограничивающим… Акт посредством которого Я ограничивает самого себя, есть не что иное, как акт самоосознания»(456-Т.1, с.290). «Основание различения двух деятельностей есть граница, положенная в реальную деятельность, ибо идеальная деятельность совершенно неограничиваема, реальная же теперь ограничена… Если… граница положена, то в Я существуют две деятельности, ограничивающая и ограниченная, субъективная и объективная»(456-Т.1, с.286). Разбирает Шеллинг и вопрос о внешних ограничениях Я: «В индивидуальность входит не только её наличное бытие в определённое время и все остальные ограничения, положенные органическим существованием; но её ограничивает и само её действование; действуя, индивидуальность вновь ограничивает себя, вследствие чего в известном смысле можно сказать, что индивидуум становится тем менее свободным, чем больше он действует. Однако даже для того, чтобы начать действовать, я должен быть уже ограниченным. То, что моя свободная деятельность изначально направлена только на определённый объект, было выше пояснено тем, что наличие других интеллигенций уже лишает меня возможности хотеть всего»(456-Т.1, с.417).

«Свободой для идеального Я непосредственно открывается бесконечность, так как несомненно, что ограничение придано ему только объективным миром; однако сделать своим объектом бесконечность оно не может, не ограничив её; вместе с тем бесконечность может быть ограничена не абсолютно, а только для действования, таким образом, что, как только идеал реализован, идея может устремляться далее, и так до бесконечности»(456-Т.1, с.427), - утверждает Шеллинг.

Как видно, специально проблемой социальных ограничений Шеллинг не занимался, к тому же на его позицию, похоже, повлиял декартовский индивидуалистический я-центризм. Поэтому, несмотря на всю свою значимость его наследие не бесспорно.

Для Гегеля «быть человеком, значит иметь ограниченный дух и ограниченную перспективу жизни»(175, с.468), что верно как для индивидуального человека, так и для общества, человечества в целом. Граница, предел человека устанавливаются самой формой человеческого существования, как «пространственно и временно разъединённых, телесно-душевных, эмпирических монад»(175, с.468). Предел человека по Гегелю, это возможность приблизиться к божественному состоянию.

«Ограниченность особенного народного духа становится законом человеческой жизни и её пределом»(175, с.456), а государство предстаёт «как ограниченная во всех отношениях земная жизнь народа»(175, с.443). При этом сам человек (как и человечество) предстают у Гегеля как инструмент, эманация абсолютного духа, который сам себя же и ограничивает в лице человека. В результате в учении Гегеля мы имеем некоторую апологию ограничений, в том числе и социальных, выступающих как некая божественная и неизменяемая данность. Это, как отмечал И.А. Ильин, превращает путь гегелевского абсолютного духа «в тропу непобеждающего страдания и… налагает печать безвыходности на человеческую жизнь и её смысл»(175, с.469). Согласиться с подобным подходом трудно, что продемонстрировал не только И.А. Ильин, но и К. Маркс, для которого социальные ограничения антагонистических обществ (отчуждение, эксплуатация, ограничивающее разделение труда) должны были исчезнуть при коммунизме, совпав с естественноисторическими ограничениями. На мой взгляд, социальные ограничения не являются божественной данностью, не подлежащей изменению людьми, поэтому теория Гегеля не может служить адекватной базой для исследования социальных ограничений и не определяет это понятие.

К проблеме социальных ограничений приближается А.Г. Дугин, размышляя о сущности границ. Для него граница не количественный, а качественный показатель. «Всякая вещь есть то, что она есть, благодаря ее границам. Ведь именно они отделяют ее от иной вещи. Отсюда важнейшее значение понятия границы не только для международного права, оборонной доктрины или структуры ВС, но и для философии как таковой. Граница – это не просто инструмент философии, но ее сущность, так как самое высшее философское понятие – трансцендентность – означает в переводе с латинского «лежащее по ту сторону границы». Граница выражает вовне то, что лежит внутри и, одновременно, ограничивает сущность вещи в ее столкновении с другими вещами. Граница есть нечто священное. У древних греков существовал особый бог - Terminus, означающий «предел», «границу»(149-Т.1, с.211).

Более чётко определяет понятие социальных ограничений «Большой толковый социологический словарь» (52). «Ограничитель (constraint) – ограничивающее социальное влияние, ведущее индивида к соответствию социальным нормам или ожиданиям»(52-Т.1, с.518). Это определение, на мой взгляд, более точно, но связи с более общими категориями в нём не прослеживается. То есть, определение этого словаря остаётся на уровне частно-научного, социологического понятия.

«В философских категориях – это является одним из их важнейших признаков – отражается сущность более высокого порядка, чем в понятиях какой-либо науки – необходимая закономерная связь, общая явлениям различной природы»(206, с.73), - отмечал М.И. Конкин. А значит, вопрос заключается в том, можно ли связать понятие «социальные ограничения» с более общими философскими категориями? На мой взгляд, это не только возможно, но и необходимо для более точного определения этого понятия и ликвидации разрыва между его использованием в конкретной науке и философии.

Таким образом, можно определить, что ограничение – это общее (то есть содержащее более одного элемента), абстрактное (свойством предметов и явлений может быть их ограниченность) понятие. Это видовое понятие (разновидность) родовой категории «необходимость» (как антипода свободы). Понятие социальное ограничение (множественное число – социальные ограничения) в свою очередь является конкретизацией понятия «ограничение», его частным, социальным выражением и конкретизацией. Антиподом понятия «ограничение» является понятие «неограниченность» (или его синоним- «безграничность»). Соответственно, социальной ограниченности противостоит социальная неограниченность (например, можно сказать: «социально неограниченный человек»).

Рассмотрим эти определения подробнее. Ограничение – это действительно общее понятие, так как могут быть разные виды ограничений: например день ограничен восходом и заходом Солнца, год ограничен оборотом Земли вокруг Солнца, территория государства ограничена его границами, то есть разновидностей ограничений много. Это действительно абстрактное понятие, так как свойством предметов и явлений может быть их ограниченность, и любой единичный материальный предмет ограничен своей формой. У Аристотеля форма, ограничивая материю, превращает её из потенциальной в актуальную. Будучи абстрактным понятием, ограниченность имеет и своё конкретное выражение – например, государственную границу. Это понятие является видовым понятием (частным случаем) категории необходимость, которая может проявляться наряду с ограничением как зависимость, принуждение, предопределённость и т.п. Конечно, понятия зависимость, принуждение, предопределённость имеют смысловую связь с понятием ограничение и могут определяться через него, например зависимость – это ограничение независимости; однако их смысловые оттенки и контекстуальная конкретизация различны и заданы в конечном итоге самим языком, а также нуждами и пониманием говорящего на этом языке.

Давать определение категории «необходимость» не входит в нашу задачу. Следует отметить, однако, что определения этой категории были различными в зависимости от общих философско-мировоззренческих позиций определяющих. Например, в Философском энциклопедическом словаре необходимость определяется как «отражение преимущественно внутренних, устойчивых, повторяющихся, всеобщих отношений действительности, основных направлений её развития…»(415, с.409). Н.А. Бердяев выражал в этом вопросе иное мнение: «Материальная зависимость есть порождение нашей свободной воли. Необходимость есть лишь известное, дурно направленное соотношение живых и свободных субстанций разных градаций»(45, с.63). И. Кант считал необходимость априорной формой рассудка, фатально этим ограниченного.

Автор не будет пытаться давать здесь своего определения общей категории «необходимость», чтобы не попасть в «рабство у логических императивов, более утончённое, чем рабство у бездушной материи… против которого некуда и некому апеллировать»(233, с.50), предоставив возможному читателю свободу осуществлять её интерпретацию в зависимости от его философских позиций. Однако хотелось бы заметить, что с точки зрения методологии системного всеединства или принципа дополнительности все известные определения этой категории содержат в себе долю истины, но и долю неполноты, делающей полное определение открытым. При этом автор далёк от оруэлловской «диалектики» в понимании необходимости как осознанной свободы (по типу «война – это мир», «свобода – это рабство»), к которой склонялись Фихте (утверждавший, что «свобода есть нечто, что должно преодолеть» (Цит. по 233, с.168)), Гегель, Шеллинг и марксизм, когда «свобода должна быть необходимостью, необходимость – свободой. Но необходимость в противоположность свободе есть не что иное как бессознательное» (456-Т.1, с.457). В решении этой проблемы автору ближе подход обозначенный Б.П. Вышеславцевым. «Что же такое… настоящая философская антиномия (например, свободы и необходимости)? Она есть логическое противоречие, за которым скрывается реальная гармоническая система противоположностей. Антиномии решаются… так, что тезис и антитезис, несмотря на кажущуюся несовместимость, оба остаются верными, но в разных смыслах. Они помогают открыть реальную систему бытия, как гармонию разных и противоположных смыслов и значений, ибо конкретная реальность не однозначна, но многосмысленна и многозначительна. Так, например, антиномия «человек смертен и человек бессмертен» решается тем, что оба суждения верны в различных смыслах, ибо человек есть гармоническое единство временных и вечных элементов, не пожирающих, но «питающих» друг друга. По тому же самому принципу разрешается и антиномия свободы и необходимости» (88, с.28). Примером подобного решения противоречий является восточный символ ян-инь, в котором две силы – белая и чёрная взаимно перетекают одна в другую и содержат каждая в себе частицу своего антипода, образуя гармоническое единство.

Тем не менее, на мой взгляд при исследовании необходимости и её проявлений приоритет следует отдать свободе, так как нельзя исследовать необходимость исходя из неё самой, ибо это лишит нас свободы исследования и вообще поставит его под вопрос, ликвидируя, в частности, разделение на субъект и объект исследования. Поэтому, в данном случае можно методологически принять тезис Н.А. Бердяева о том, что «перво-жизнь есть творческий акт, свобода, носительницей перво-жизни является личность, субъект, дух, а не «природа», не объект»(43, с.277). «Мало того, без свободы воли не может быть ни бескорыстного искания истины, ни наслаждения красотой, ибо и то и другое лежит в области не готовых данностей, а идеальных заданностей»(233, с.195).

Поэтому, окончательную формулу методологического подхода к необходимости можно выразить так: «Свобода и необходимость суть противоположности, но не взаимно исключающие друг друга, а такие, из которых одна есть включающая, а другая – включаемая»(88, с.73). То есть, свобода включает в себя необходимость (ограничение), будучи шире её.

Понятие «социальные ограничения» является частным случаем понятия «ограничения», так как общество является частью мироздания и, следовательно, социальные ограничения – разновидность ограничений существующих в мироздании и характерных для всякого отдельного предмета, явления, объекта. В случае если не рассматривать никакие явления как отдельные, то может показаться, что и границ между ними нет, а значит и ограничений не существует. Подобное состояние можно назвать диалектическим антиподом ограничений – безграничностью или неограниченностью. При этом неограниченность не является синонимом бесконечности, так как граница не всегда означает предел после которого ничего нет. Ограниченность не тождественна и конечности.

Исходя из вышесказанного, автор рассматривает ограничения вообще и социальные в частности, в рамках субъект - объектной парадигмы, так как именно в ней ограничения и являют себя.

Критика и попытки преодоления субъект - объектной парадигмы хорошо известны, можно вспомнить в этой связи Шеллинга, Гегеля, Н.А. Бердяева, М. Хайдеггера. «Гений отличается от всего того, что не выходит за рамки таланта или умения, своей способностью разрешать противоречие, абсолютное и ничем иным не преодолимое»(456-Т1, с.482), - писал Шеллинг, полагая, что снятие субъект объектного разделения доступно лишь гению посредством искусства. В.Ф. Эрн выразил попытку преодоления этой парадигмы так: «Истина не есть какое-то соответствие чего-то с чем-то, как думает рационализм, превращающий при этом и субъект, и объект познания в двух меонов. Истина онтологична. Познание истины мыслимо только как осознание своего бытия в Истине. Всякое усвоение истины не теоретично, а практично, не интеллектуалистично, а волюнтаристично. Степень познания соответствует степени напряжённости воли, усвояющей Истину. И на вершинах познания находятся не учёные и философы, а святые. Теория познания рационализма статична, - отсюда роковые пределы и непереходимые грани. Тот, кто стоит, всегда *ограничен* какими-нибудь горизонтами. Теория познания «логизма» динамична. Отсюда беспредельность познания и отсутствие горизонтов» (Цит. по 252, с.76-77). Подобный подход намечает пути к снятию социальных ограничений, однако, он не даёт возможности их полноценно исследовать, ибо для данного исследования желательно не только объединение и отождествление исследователя с ними, но и отделение от них. Н.А. Бердяев писал в своей работе «Философия свободы», что разрыв всех субстанций ведёт к необходимости, когда всё далёкое и чуждое человек начинает воспринимать как давящее и необходимое. То есть ограничения в противоположном состоянии оказываются неуловимыми, превращаются в ничто, и предмет данного исследования, таким образом, исчезает. Однако в обществе, как замечал Аристотель, живут обычные люди, а не боги (или святые) и животные, для которых социальные ограничения несущественны («Чтобы жить в одиночестве, надо быть животным или богом… Не хватает третьего случая: надо быть и тем и другим – философом»(306-Т.2, с.561), - добавил к этому Ф. Ницше), поэтому подходить к исследованию общества с «гносеологией богов» не всегда продуктивно.

Исходя из этого, в данном исследовании будут рассматриваться как субъекты, так и объекты социальных ограничений. В качестве субъектов социальных ограничений будут рассматриваться их индивидуальные или коллективные творцы и хозяева, то есть те, кто сознательно или бессознательно создают и накладывают социальные ограничения на других членов общества, а в качестве объектов социальных ограничений соответственно будут рассматриваться «жертвы» этих субъектов, существующие сознательно или бессознательно в границах социальных ограничений. Субъекты социальных ограничений выступают в качестве ограничителей, а объекты в качестве ограничиваемых. Конечно, если мыслить диалектически, то понятно, что субъект и объект социальных ограничений может совпадать в одном лице. Ограничивая других можно одновременно ограничивать себя и быть элементом общей системы социальных ограничений ограничивающей всё общество в целом.

Для объекта социальных ограничений важно умение увидеть и осознать данные ограничения, которые могут ограничивать и подавлять как его врождённые, так и социально приобретённые свойства, качества и способности. Препятствием для этого может быть имманентность личности (группы) социальной реальности. В этом случае социальные ограничения будут восприниматься как нечто само собой разумеющееся, так как подобная «внешняя личность» сама является продуктом этих ограничений и, по сути, тождественна им. То есть, *для осознания социальных ограничений человек должен быть в каком-то своём аспекте трансцендентным по отношению к окружающей его социальной реальности*. В суфизме (См. 453) личность как социальное образование считается ничем иным, как ложной личностью, маской, которую духовно развивающийся человек должен преодолеть, перерасти, вернувшись к своей сущности. А.А. Зиновьев в своих социальных исследования тоже выбрал надсоциальную позицию «инопланетянина». «Жизнь в идеале вовсе не лишена смысла. Она и есть истинно человеческая жизнь. Но возможна она за пределами социальности. Внутри человейника, но не по его правилам»(165, с.20).

Большое значение для экспликации понятия социальные ограничения имеет определение границ того, что мы понимаем под обществом, отграничение общества от природы и не общества. Как справедливо отмечал Ю.И. Семёнов, проблема разграничения биологического и социального, социогенезиса вообще является непростой и спорной. Граница между человеком и животным может быть проведена на основе совокупности человеческой морфологии и культуры, которой данный автор ошибочно противопоставляет «производственные отношения», являющиеся на деле частью культуры. Ю.И. Семёнов не признаёт за муравейниками и ульями статус обществ. По его мнению, «становление человеческого общества завершилось, когда все биологические инстинкты были поставлены под социальный контроль и тем самым полностью ликвидирован зоологический индивидуализм»(362, с.39).

А.О. Бороноев и П.И. Смирнов также указывают на сложность определения понятия «общество» и «социальное» и разнообразие точек зрения в этом вопросе. Основой социальной взаимосвязи разным авторам виделись: совместная деятельность людей (Платон, К. Маркс, Э. Дюркгейм), чувственные связи (Г. Лебон, В.С. Соловьёв, Й. Хёйзинга), речь и коммуникация (Аристотель, Н. Луман), волевое взаимодействие (Ж.-Ж. Руссо, Т. Гоббс). По определению А.О. Бороноева и П.И. Смирнова «общество есть объединение людей, основанное на деятельностном взаимодействии; общество есть система субъективного типа, основанная на деятельностном взаимодействии людей»(50, с.11). Авторы выделяют преобладающие типы взаимодействия людей и соответствующие им характеры объединения: природное взаимодействие – популяция, эмоциональное – общность, рече-коммуникационное – сообщество, деятельностное – общество, правовое – государство (при этом последующие формы объединений включают в себя и предшествующие взаимодействия как второстепенные). При этом социум в широком смысле видится ими основанным на всех перечисленных плюс духовно-мистическом взаимодействии. Так как деятельность у этих авторов носит вынужденный характер, а общество основано на взаимодействии людей, то видение общества оказывается номиналистическим, основанным на гоббсовском вынужденном взаимодействии индивидов. Однако общество можно рассматривать и реалистически, как предшествующее индивиду и концептуалистически (общее в индивидах), а его основой видеть более широкий, чем деятельность феномен культуры.

По моему мнению, главным социообразующим феноменом можно считать культуру. Этот подход не противоречит деятельностному, так как культура может создаваться в ходе деятельности и допустимо выражение «культурная деятельность». Однако возникает вопрос, что же мы можем считать культурой? «Положение с термином «культура» может служить образцовым примером тому, в каком состоянии находится западная социальная мысль. Известно 175 определений этого термина. И ни одно из них не является общепринятым и бесспорным»(165, с.381). Культура определяется как единство художественного стиля во всех проявлениях жизни народа (Ф. Ницше), продвижение к свободе (Ф. Энгельс), совокупность организационных форм и методов определённого класса (А.А. Богданов), социальное наследование (Б. Малиновский), единство всех форм традиционного поведения (М. Мид), аспект сверхорганического универсума, охватывающий представления, ценности, нормы, их взаимодействия и взаимоотношения (П.А. Сорокин), социальное направление, которое мы придаём культивированию наших биологических потенций (Х. Ортега-и-Гассет), то, что отличает человека от животного (В. Освальд), религиозный культ (Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский, С.Л. Франк), знаковая система (Ю. Лотман), наследственная память коллектива (Б. Успенский) (См. 179). В результате, по мнению М.С. Кагана возникает проблема: все определения отражают необходимое, но нет достаточного, обобщённого, всеобъемлющего. Выход из этого затруднения М.С. Каган видит в системном подходе, который он и реализует в своей работе (179).

Однако для исследования социальных ограничений подходят далеко не все из перечисленных выше определений культуры, в частности неприемлемыми являются определения Ф. Ницше и В. Освальда, неприемлемы и подходы идеологов французского Просвещения, видевших в культуре продолжение природы, определения Гегеля (этап развития абсолютного духа), Гердера (развитие способностей ума), и ряд других, например, З. Фрейда.

В нашем случае культуру можно определить как совокупность неприродной социальной информации и продуктов её использования, передаваемых от поколения к поколению внешними социальными способами (через обучение, воспитание, язык). «До возникновения языка никаких социальных структур не существует, причём язык – это не рядовой элемент культуры, но сама стихия социальной институциализации как таковой… язык не только объемлет всю социальную структуру, но и создаёт её. Ничто в обществе не предшествует языку, и причина его возникновения может быть лишь докультурной или природной»(135, с.390), - писал Ж. Деррида, развивая идеи Ж.-Ж. Руссо. Сходной точки зрения придерживается и последователь Б.Ф. Поршнева, российский антрополог Б.А. Диденко: «отличительная черта человека – речь. И свойства человеческой речи не только чужды общению и реакциям животных, но противоположны им. Речь и язык (в широком понимании) определяют, в конечном счете, все свойства и процессы человеческой психики, сама она осуществляется только при наличии тех областей и зон коры головного мозга… которые имеются исключительно у Homo sapiens, в отличие даже от его ближайших ископаемых предков. Наконец в речевой функции вычленяется самая глубокая основа – прямое влияние на действия адресата… речи в форме внушения…»(138, с.23).

Таким образом, культуру можно отождествить с языком, особенно если толковать понятие язык широко, понимая под ним всё многообразие предметов и явлений материальной и духовной культуры, каждое из которых обладает определённым смыслом. Культура в подобном понимании порождает и формирует неприродные качества человека и неврождённые способы деятельности, а также развивает, видоизменяет и (или) подавляет (ограничивает) врождённые, природные и потенциальные способности, знания и силы людей. Культура в подобном ракурсе видится как совокупность правил и норм, как своего рода свод социальных законов. При этом её отождествление с языком вполне правомерно – язык подобно культуре тоже имеет свои правила и набор структурных компонентов, задающих матрицу возможностей выражения – о чём-то говорить можно, а о чём-то нельзя, какие-то комбинации языковых символов противоречат правилам языка, а, следовательно, непонятны и бессмысленны, а что-то вообще нельзя выразить в языке, потому что для этого просто нет слов. Например, «общая предпосылка любого философствования следующая: философия как таковая не располагает языком, соответствующим её подлинному назначению»(90, с.123), - писал Г.-Г. Гадамер. Аналогичную ситуацию мы имеем и в культуре в целом, а не только в языке, который в узком филологическом смысле может представляться лишь её частью.

Таким образом, **социальные ограничения** могут быть определены как ***проявление социальной необходимости*** в виде *системной совокупности* эксплицитных (явных) и имплицитных (скрытых) социокультурных правил и норм, моделей поведения, стереотипов мышления, средств, способов, а также результатов самовыражения людей, которым сознательно или бессознательно подчиняются люди и за пределы которых они не могут или не хотят выходить даже тогда, когда это необходимо для них самих или общества, в котором они живут. Тот факт, что в данном определении упомянуты средства, способы и результаты самовыражения людей, указывает на то, что в роли социальных ограничений могут выступать не только идеальные правила и нормы, но и продукты материальной культуры. Можно сказать даже, что социальные ограничения имеют смешанный, материально-идеальный характер. Примером писанных, то есть зафиксированных в языке и оглашённых социальных ограничений может служить право, а неписаных социальных ограничений, то есть чётко не зафиксированных и не всегда оглашённых в языке – мораль. Достаточно очевидно также, что социальные ограничения – это не набор хаотических элементов, разрушающих друг друга (в этом случае они не могли бы функционировать), а своеобразная система, имеющая свою структуру, функции, элементы и атрибуты, которые следует по возможности выявить и описать на основе системного подхода, что и будет сделано ниже.

Выявив категориальный статус социальных ограничений и сформулировав определение этого понятия, мы получаем возможность более подробно разобрать некоторые онтологические и гносеологические проблемы исследования социальных ограничений.

1.2. Онтологические и гносеологические проблемы исследования социальных ограничений.

В предыдущем разделе уже были рассмотрены некоторые онтологические и гносеологические проблемы исследования социальных ограничений, неизбежно возникшие по ходу решения задачи определения этого понятия и включения его в общую систему философских категорий, в частности был выявлен субъект и объект социальных ограничений и проведена граница социального и не социального. В данном разделе этот разбор будет продолжен.

Решая проблему изучения социальных ограничений, необходимо иметь в виду, что социокультурные нормы, правила и средства выражения должны пониматься отнюдь не только как ограничения и препятствия; их можно мыслить и понимать и в качестве возможностей и свобод для самореализации человека. Как отмечал Е.М. Харитонов, общество существует только в человеческом действии и хотя и зависит от него, но не является его продуктом; то есть социальные структуры существуют как средства и возможности для человеческих действий, хотя иногда и ограничивают их (См. 434). Поэтому, описание их ограничительного аспекта не является отрицанием противоположного, освободительного. Подобная трактовка исследования социальных ограничений явилась бы обывательским, чисто рассудочным подходом, не поднимающимся до разума, диалектики и мышления, феноменом манипулятивно-одномерного сознания. От подобного подхода предостерегал М. Хайдеггер в своём известном «Письме о гуманизме» (См. 338, с.341-342), указывая, что критика ценностей, логики, гуманизма, религии ещё не говорит об утверждении того, что является их рациональным антиподом. Однако, именно такой подход свойственен эмоциональному рассудку, мыслящему по принципу «или-или», который высмеивал Гегель, в то время как развитой личности свойственно «целостное (критическое) восприятие вещей»(242, с.62), гарантирующее реалистичность восприятия мира. Неслучайна, видимо, нарочитая усложнённость некоторых текстов М. Хайдеггера, рассчитанная на отсеивание подобных одномерно-рассудочных критиков и читателей.

Чтобы понять особенности функционирования социальных ограничений следует рассмотреть вопрос о том, являются ли социальные ограничения необходимым атрибутом общества и каковы законы их функционирования.

Б.П. Вышеславцев писал: «И вот что особенно удивительно: причинная необходимость не только не противоречит свободной целесообразности, не только не уничтожает её, но, напротив, является необходимым условием её возможности. Человек только тогда может осуществлять свои цели при помощи ряда средств, если законы причинной необходимости остаются ненарушимыми, ибо ряд средств есть ряд причин… Если бы природа действовала свободно и произвольно, человек окончательно потерял бы свободу действия: он стал бы рабом случая, или же рабом населяющих природу и свободно действующих духов. Результат ясен: свободная воля, действующая по целям, возможна только в таком мире, который насквозь причинно детерминирован. «Индетерминизм» уничтожил бы свободу действия»(88, с.72).

Из сказанного выше мы можем сделать вывод, что без чёткой и устойчивой системы социальных ограничений в обществе, сколько-нибудь устойчивое целедостижение и функционирование отдельных личностей и групп на основе сознательно поставленных планов, целей и систем ценностей невозможно. Отсутствие чёткой системы ограничений в обществе лишает субъекта социального действия свободы достижения сознательно поставленных целей. Получается, что в известной мере, чем незыблемее социальные порядки и законы, тем больше в обществе возможностей для сознательного творчества, а их постоянное изменение («перманентная революция» по Л.Д. Троцкому или её разновидность - перманентные реформы), может рассматриваться как метод подавления в обществе свободы. Однако, это верно только для сознательно планирующего, целерационального сознания и субъекта. Если же сознание иррационально и реактивно, а его носитель стремится не к созиданию, а к поиску приключений, готов идти «куда глаза глядят» или куда укажет телевизор и реклама, то наличие чёткой детерминации, в том числе и социальной необязательно и даже нежелательно. Искателю приключений, объекту природного и социального хаоса ни природная (социальная), ни ценностно-целевая детерминация свободной личности не нужна, ибо ограничит его свободу приключений.

Поэтому, мы можем сделать вывод, что социальные ограничения будут более чёткими, явными, значимыми, обширными и жёсткими в более целерациональных обществах, ориентированных на созидание и реализацию каких-то своих проектов. Напротив, для реактивных, бессознательных, зависимых обществ социальные ограничения менее значимы. Например, для постсоветской России характерно снижение целерациональности по сравнению с СССР, а, следовательно, снятие, ослабление, релятивизация многих социальных ограничений и усиление их изменчивости, подвижности, неопределённости. Наиболее чёткие и жёсткие системы социальных ограничений мы видим в различных рационалистических утопиях («Законы» Платона) и тоталитарных государствах (См. 212, 285). Однако представить общество без социальных ограничений затруднительно, ибо в этом случае оно должно было бы быть полностью реактивным и иррациональным, а также нематериальным, причём постоянная изменчивость подавляла бы в нём возможность любого действия и достижения. В истории такие общества неизвестны. Отсутствие социальных ограничений в подобном гипотетическом обществе означало бы ещё и отсутствие культуры и языка, для которых характерны обязательные правила и ограничения, ибо и культура и язык целерациональны – язык, как и культура существуют для того, чтобы нечто выражать, фиксировать и передавать, то есть заключают в себе определённую цель. Статус членов такого гипотетического общества должен был бы также быть неопределённым и изменчивым, и их нельзя было бы чётко определить как существ (людей), принадлежащих к данному обществу, а не к какому-то иному миру и форме существования.

Так как ранее атрибутами социальности были определены культура, язык и человеческий статус её обладателей, то можно сделать вывод, что обществ без социальных ограничений не существует, или подобные гипотетические феномены нельзя назвать обществами по определению.

Показательно, что многие «идеальные общества» из известных социальных утопий и антиутопий Платона, Т. Кампанеллы, Т. Мора, Ф. Бэкона, Дж. Оруэлла, Е. Замятина, О. Хаксли и других авторов (См. напр. 320, 407) отличались значительной социальной регламентацией. Социальный хаос, царивший в эмпирически наблюдаемых утопистами обществах, казался им очевидным социальным злом. Поэтому представление о неограниченной свободе в идеальном обществе, к которому склонялись некоторые утописты анархической и либеральной ориентации выглядит совершенно несостоятельным. Скорее в данном случае нужно вести речь об иной системе социальных ограничений, изучение и понимание которой и позволит выявить методом «от противного» содержание и структуру имеющихся в обществе свобод. Использование подобной методологии может достаточно легко показать несостоятельность работ, подобных книге известного либерального утописта К. Поппера «Открытое общество и его враги»(337), в которой в один реестр «закрытых обществ» попадают общества с совершенно различными системами социальных ограничений, в частности, происходит смешение тоталитаризма ХХ века и традиционных обществ. Поэтому, следует говорить не о свободных и несвободных, открытых и закрытых обществах, а о различиях в них систем социальных ограничений.

Всё это означает, что онтологический статус социальных ограничений таков, что они являются неотъемлемой принадлежностью, любого общества. Более того, социальные ограничения фактически являются одним из системообразующих факторов общества, без наличия которого общество не может существовать. Получается, что социальные ограничения – атрибут нашего социального бытия и подобно этому бытию они различны, познаваемы, изменчивы.

Важным является и вопрос о наличии или отсутствии законов функционирования социальных ограничений, который тесно переплетается с вопросом о наличии социальных законов вообще. Как известно, вопрос о наличии или отсутствии социальных законов является спорным. В Философском энциклопедическом словаре закон определяется как «категория, отображающая существенные, необходимые и повторяющиеся связи между явлениями реального мира»(415, с.194). Общественные законы согласно тому же словарю это «объективно существующая, повторяющаяся существенная связь явлений общественной жизни или этапов исторического процесса, характеризующая поступательное движение истории»(415, с.195). По мнению материалистов, люди не могут ни уничтожить, ни изменить или преобразовать законы, в том числе и социальные, которые действуют помимо их сознания и воли. «Измениться в зависимости от исторически различных условий может лишь форма, в которой эти законы прокладывают себе путь»(270-Т.32, с.461). Однако при дальнейшем разборе материалистического понимания социальных законов мы всё более и более входим в зону противоречий и парадоксов.

«Законы природы реализуются и тогда, когда в их действие не вмешивается человек. В реализации же законов общественного развития обнаруживается своего рода парадокс. Сразу же подчеркнём, что речь идёт не о логическом парадоксе,… существующем только в нашей голове. Речь идёт о парадоксе реальном, возникающем в ходе исторической практики людей. С одной стороны, законы общественного развития… возникают, действуют и сходят со сцены независимо от воли и сознания людей. С другой же стороны, законы общественного развития реализуются только через деятельность людей. И там, где людей нет, или они есть, но ведут себя пассивно… никакие социологические законы реализоваться не могут»(216, с.50-51), - писал С.Э. Крапивенский. Как известно, классические естественнонаучные законы характеризует воспроизводимость, повторяемость, независимость от личности исследователя. Исходя из данного С.Э. Крапивенским определения, по аналогии можно предположить: если я подкидываю камень, закон притяжения действует, а если сижу, сложа руки – не действует, и там где меня нет, закон тяготения тоже не действует. Но в таком случае, это не объективно, а субъективно существующая связь между явлениями, что противоречит данному выше их определению.

А.А. Зиновьев пытается разрешить эти парадоксы следующим образом. Он утверждает, «что социальные законы суть законы сознательной и волевой деятельности людей, но они при этом не зависят от сознания и воли людей»(165, с.74). Тогда получается, что сознание и воля людей детерминированы этими законами. Однако, обходя это противоречие, логик А.А. Зиновьев утверждает, что «объективность социальных законов вовсе не означает, будто люди не могут совершать поступки, не считаясь с ними. Как раз наоборот, люди их обычно вообще не знают и постоянно игнорируют их, поступая так, как будто никаких таких законов нет»(165, с.75-76). Такие вот, оказывается странные эти социальные законы: вроде бы они и есть, да только почти никто и никогда их не выполняет, так что их с другой стороны как бы и нет. Итак, свобода воли людей оказалась оправданной, но под вопрос опять попал объективный характер этих законов. При этом, по мнению А.А. Зиновьева, люди часто нарушают и природные законы, расплачиваясь за это, что, однако их не отменяет. В качестве примера этот автор приводит объективный, независимый от воли и сознания людей социальный закон организации и успеха дела, в соответствие с которым у группы должен быть компетентный руководитель и адекватные делу члены группы. Если же этот закон проигнорировать, то группа успеха не достигнет. Однако и в случае соблюдения этого «закона» 100% гарантии успеха для группы нет – этому могут помешать внешние влияния, ошибки в оценке компетентности её членов и многое другое. А главное, этот «закон» будет работать, только если подлинная цель группы – достичь успеха в деле, а не какая-то иная, что тоже иногда бывает. Здесь и закрадывается подозрение, что «социальные законы» А.А. Зиновьева не законы, а просто правила целерациональной деятельности в обществе, зависящие как и порядки в обществе, делающие именно их актуальными, от воли и сознания людей.

Далее А.А. Зиновьев пишет, что в «реальности одновременно действуют различные законы»(165, с.77), проявляющиеся через массу отклонений и нарушений и, игнорируя одни социальные законы, люди действуют в силу каких-то других. Но если число этих законов бесконечно (а об этом вопросе автор умалчивает), то они фактически не действенны, ибо всегда можно переключиться с одного закона на другой, а также невоспроизводимы, непроверяемы, и полностью непознаваемы. Далее автор утверждает, что социальные законы не тождественны необходимости, но при этом универсальны и «суть самые глубокие механизмы социальных явлений»(165, с.79). Именно эти объективные и неискоренимые в силу их объективности и независимости от воли людей законы – источник всех зол и бед человечества и помеха построению идеального общества. Таким образом, пройдя через свободу воли людей в выборе этих «законов» и их несоответствие необходимости мы снова упираемся в детерминизм, с которого и начали их исследование.

В целом концепция социальных законов А.А. Зиновьева представляется мне во многом надуманной и противоречивой. Задолго до А.А. Зиновьева В.Ф. Эрн писал: «Вещь, отрешённая от всех иррациональных моментов, может браться рационализмом лишь в узких пределах её механических свойств. Отсюда рационализм неизбежно исповедует: а) *механистическую* точку зрения не как метод только, но и как последнее объяснение космической жизни и b) связанный с этим универсальный *детерминизм*»(483, с.291). В этой связи естественно задаться вопросом, насколько методологически грамотно и правомочно объяснять общество исходя из механистической парадигмы, как это делает А.А. Зиновьев, при том, что ещё Ф. Энгельс наряду с механической формой движения выделял социальную?

Другой методологический подход к решению этой проблемы предлагается в русской религиозной философии.

«В Царстве Божием не мыслимы повторения одного и того же, там нет места для законов и правил в смысле однообразного повторения одних и тех же содержаний бытия. Наоборот, в душевно-материальном царстве, где ставятся узкие цели и где новое расширение жизни достигается с величайшим трудом, одни и те же действия повторяются бесчисленное множество раз; чем ниже ступень развития деятеля, тем более проявления его оказываются правильно повторяющимися. Категории *качества* (выразимые в отвлечённых понятиях черты эмпирического характера) и *количества* выдвигаются на первый план в этом строении бытия. Поэтому получается видимость правоты детерминизма, утверждающего, будто содержание и течение событий в природе подчинено во всех деталях незыблемым, неотменимым законам»(254, с.595), - писал Н.О. Лосский. Однако, как отмечает далее Н.О. Лосский, детерминисты заблуждаются и вот почему: «Творческие акты, действительно, редко осуществляются в нашем царстве бытия и возникают, обыкновенно, при соучастии *случайных* влияний среды, наталкивающих деятеля на новые пути поведения, которые усваиваются вслед за тем другими деятелями путём *подражания*. Усматривая эти условия развития поведения, рефлексологи и вообще сторонники механистического мировоззрения воображают, что теории поведения отвергающие …свободу воли, …и… значение сознания, правильны; однако… они упускают из виду, что подхватить благодетельные указания случая и целесообразно использовать их для выработки новых деятельностей может только существо, обладающее способностью *целестремительной* деятельности и поставившее себе цель… раньше того случая, который наталкивает на открытие и изобретение. В этом динамическом волевом моменте поведения кроется свобода, которой не замечают рефлексологи»(254, с.595-596).

Таким образом получается, что детерминированность, то есть закономерность, подчинённость действию законов для деятеля (человека) обратно пропорциональна степени его духовности. Чем более духовен человек, чем шире его восприятие, чем больше у него целей, тем больше случайностей он может заметить в мире и использовать для творчества как непредсказуемого внесения нового, выходящего за пределы законов. Под духовностью здесь можно понимать не только её религиозную интерпретацию, но и то содержание, которое вкладывал в эту категорию Гегель. Категорию духа можно отождествить с внутренним, непространственным, нематериальным миром, в котором существуют сознание, творчество, ценности, цели, право, мораль и т.п. С этих позиций вести речь о социальных законах как минимум некорректно.

Однако, тотальный материализм, утверждая наличие социальных законов, действует вполне последовательно и логично. Абсолютный детерминизм неизбежно следует из основной установки материализма о том, что всё есть материя, а духовные явления - лишь её «отражения» в другой материи. Если согласиться с этим, то получается, что никакой свободы духовный фактор не имеет. Однако здесь материализм впадает в противоречие. «…Предпосылкой овладения силами природы с их причинами и следствиями является неподверженность нашего «я» в его субстанциональной основе цепи причин и следствий. Иначе как могло бы «я» рассматривать причины и следствия как объекты, если бы оно не было стоящим над ними субъектом? Наше «я» не могло бы сознавать законов природы и овладевать ими, если бы оно было лишь частью природы»(233, с.58), - отмечал С.А. Левицкий. Материализм же утверждает не только наличие подобных законов, но и возможность их познания и использования. Это противоречие хорошо проявилось в марксизме, который с одной стороны утверждает историческую неизбежность и закономерность смены общественно-экономических формаций, а с другой стороны, требует активных действий, революции для реализации этого процесса. Утверждая необходимость революционной борьбы и социалистической революции, марксизм имплицитно признаёт, что существует не закон, а лишь *тенденция* смены одной общественной формации другой, которую следует активизировать и реализовать путем практических действий в соответствии со своим свободным выбором. На мой взгляд, это противоречие является всего лишь пропагандистской уловкой, предназначенной для убеждения (программирования) интеллектуально поверхностных людей с различными мировоззренческо-психологическими установками: на социальную активность и пассивность. Социально пассивных миф о неизбежности смены общественных формаций должен был подготовить и примирить с данной возможностью, социально активных же должна была вдохновить на борьбу революционная риторика. В данном случае создатели марксизма действовали в точном соответствии с теориями Г. Лебона, который, в частности, писал: «Чем более кратко утверждение, чем более оно лишено какой бы то ни было доказательности, тем более оно оказывает влияние на толпу»(231, с.240), мнения и верования в которой распространяются не путём рассуждений, а путём заразы. Поэтому серьёзно воспринимать теорию социальных законов со стороны данного идеологического учения не приходится: его социальные законы больше похожи на придуманные авторами идеологии целерациональные установки и алгоритмы действий, предназначенные для достижения массами поставленных идеологами целей и социальных результатов. Фактическая цель подобных придуманных социальных законов состоит в скрытом (манипулятивном) принуждении тех, кто в них поверит к определённому социальному поведению.

Но действительность опровергает действенность подобных «законов» и прочих надуманных схем. «Фактическую сторону русской истории мы знаем очень плохо – *в особенности* плохо знают её профессора русской истории. Это происходит по той довольно ясной причине, что именно профессора русской истории рассматривали эту историю с точки зрения западно-европейских *шаблонов*. Оценка же русской истории с точки зрения этих шаблонов правильна в такой же степени, как если бы мы стали оценивать деятельность Менделеева с точки зрения его голосовых связок»(369, с.21-22), - писал И.Л. Солоневич. Он же указывает и на печальные результаты излишней доверчивости к литературным, философским, научным и прочим надуманным схемам, законам и шаблонам: «А. Розенберг по своему образованию был типичным русским интеллигентом… и русскую историческую литературу знал лучше, чем знаем мы с вами. Он сделал из нее те логически правильные выводы, которые и привели его на виселицу»(369, с.29).

В действительности, смысл изучения и выявления законов состоит не в фатальном подчинении им и не в уничтожении иллюзии свободы, как ошибочно полагал Б. Спиноза. Если бы это было так, «то мы тем более теряли бы свободу, чем более познавали и схватывали цепи причинностей. А на самом деле происходит… обратное: чем более мы познаём и охватываем цепи причинностей, тем более мы получаем возможности властвовать над ними, тем более возрастает и расширяется наша свобода, ибо «сколько кто знает – столько тот может»(88, с.53). То есть смысл изучения закономерностей заключается в свободе овладения ими, на что и нацелена наука. «С того момента, как сознание начинает оценивать, ставить себе цели и их осуществлять, покидается почва материализма и начинает действовать тезис идеализма: «сознание определяет бытие», дух формирует материю»(88, с.61), - писал Б.П. Вышеславцев. То есть, подчинённость социальным и даже природным законам есть следствие и признак пассивности и невежества, отвергающего по выражению В.И. Ленина «вздорную побасенку о свободе воли». В своём социальном аспекте материализм распознаётся как идеология подчинённых, закономерно распространяемая вождями во избежание выхода подчинённых из подчинения им и придуманным ими законам.

Исходя из этого, социальные законы можно сравнить с правовыми нормами действующими в обществе, которые действительно существуют объективно, независимо от сознания членов общества, отражают существенные, необходимые связи между социальными явлениями, но при этом устанавливаются самими людьми и действуют только в случае их устойчивого исполнения большинством граждан. Это означает, что тождественных естественнонаучным социальных законов не существует, существуют лишь различные социальные тенденции, обусловленные целерациональной и хаотической социальной деятельностью индивидов и групп, влиянием на общество внешних факторов (природы, других обществ) и его собственной духовной и материальной культурой. В отличие от естественнонаучных законов, социальные тенденции не имеют столь чёткой воспроизводимости и повторяемости, не дают возможности для точных прогнозов и предсказаний. Выбор той или иной тенденции и её реализация обусловлены уровнем знаний, умений, активностью, целями и произволом (свободой воли) отдельных личностей и групп.

Духовно развитые и активные личности или группы получают в этой ситуации возможности самостоятельного формирования желательных им социальных тенденций, в частности, посредством захвата идеологической, политической и экономической власти, а невежественные и инертные массы становятся жертвами и исполнителями созданных господствующими группами «социальных законов». Оказывается, даже «Маркс провозглашает, что… и Труд и Капитал – становятся не просто игрушками в руках объективной логики истории, но сознательными и самостоятельными ее субъектами, способными не только подчиняться необходимости, но и управлять важнейшими историческими процессами, предуготовлять их, провоцировать, проектировать, утверждать свою автономную волю. Речь идет не об индивидуальном или групповом, но о классовом субъекте» (149-Т.1, с.21). Исходя из этого представления можно, например, разрешить давний спор о роли личности и народных масс в истории: чем выше их уровень развития и активности (и чем невежественнее и пассивнее их оппоненты), тем значительнее должна быть их роль в истории. Но это лишь тенденция, которая может осуществиться, а может и не осуществиться в силу возможного вмешательства различных иных, социальных и внесоциальных влияний, а не абсолютный и повторяющийся закон. Множество развитых и активных личностей и групп никак не повлияли на историю, потому что их деятельность противоречила другим социальным или природным тенденциям, или свободному выбору масс, например.

Столь же трудно прогнозируемыми из-за наличия у социальных деятелей свободы воли (помимо сложности социального организма) являются и результаты природных влияний на общество. Так, астрологические прогнозы не сбываются не потому, что астрология в принципе является лженаукой (хотя астрологи могут быть коррумпированы, ошибаться и их методы могут быть несовершенны), и не потому, что исследуемые ими влияния слишком слабы – А.Л. Чижевский доказал обратное (См. 449), а прежде всего потому, что реакции свободно волящего социального деятеля могут быть и скорее всего будут разными при сходных космических влияниях. С другой стороны, многие древние общества тщательно ориентировались в своей деятельности на природно-космические ритмы не только потому, что по сравнению с современной цивилизацией якобы больше зависели от природы, а потому, что пытались так использовать природу максимально эффективным для себя образом, не разрушая её. Мировоззрение и сознание этих обществ также существенно отличалось от современного. В природе они видели циклы, имеющие начало и конец; вписываясь в эти циклы, они получали возможность периодически уничтожать своё прошлое, творить свою историю заново, становясь лучше. Это избавляло древних от подчинённости своему прошлому и вождям, что характерно для живущих в линейном времени наших современников, отмечал М. Элиаде (См. 479). Несложно догадаться, что и «социальные законы» были в древних обществах иными.

Как можно вывести из приведённых примеров, методологический отказ от детерминистско-материалистической системы объяснения социальных явлений имеет значительную эвристическую ценность, позволяя объяснить необъяснимое детерминизмом и снять его противоречия. Проясняется и методологическая несостоятельность материалистического детерминизма в исследовании социальных ограничений. Действительно, если сознание есть лишь отражение одной материи в другой материи, то оно не может ни осознавать, ни исследовать отражаемого, также как зеркало не исследует отражённого в нём. С точки зрения детерминизма социальные ограничения – это некая данность, пассивно воспроизводимая сознанием, а потому неизменяемая и не исследуемая. Если сознание есть отражение социальных ограничений, то оно само, следовательно, социально ограничено, само есть то, что подлежит осмыслению и изучению. Такое сознание можно сравнить со слепым исследующим слепоту, однако, чтобы понять и оценить нечто, надо видеть и его альтернативы, или хотя бы представлять их. Индетерминистский подход к проблеме ограничений позволяет это сделать.

Возвращаясь к вопросу о наличии законов социальных ограничений, можно считать, что таковых как частного проявления социальных законов не существует. Принципы неопределённости и дополнительности, статистической вероятности вошли в настоящее время даже в естественные науки (См. 99, 153). Поэтому «категория случайности, лишь статистически выразимая в кривых вероятности, лучше соответствует духу современной физики, чем прежние концепции железных законов природы. Случайность же, понятая в метафизическом смысле, есть псевдоним свободы»(233, с.210-211). Таким образом, следует вести речь лишь о социально-ограничительных тенденциях.

Социальные тенденции, частным случаем которых являются социально-ограничительные тенденции можно определить как направления развития социальных процессов и явлений, определяющихся социальными и природными условиями и свободой выбора социального деятеля. Свобода выбора социального деятеля во многом обусловлена его ценностно-целевыми установками и психофизиологическими особенностями, но полностью, однако, не предсказуема.

Социальные ограничения могут исследоваться эмпирически для выявления их тенденций, однако прежде чем приступать к подобным исследованиям, если таковые будут сочтены необходимыми, следует определиться с исследуемым явлением, выявить само его наличие и отделить от других, ибо, прежде чем исследовать что-либо, желательно убедиться в том, что оно есть. Нельзя исследовать и найти неизвестно где неизвестно что. Необходимо, хотя бы приблизительно представлять себе объект поиска и его местонахождение, а также методы его поиска. Попытке решения этой проблемы и посвящена данная работа, что обуславливает её не эмпирическо-социологический, а теоретическо-философский ракурс.

Определив социальные ограничения как системную совокупность явных и неявных социокультурных правил и норм, моделей поведения, стереотипов мышления, средств, способов и результатов самовыражения людей, которым они сознательно или бессознательно, подчиняются и за пределы которых они не могут или не хотят выходить даже в случае необходимости, мы имплицитно уже предполагаем бытие социальных ограничений как некой системы.

Если социальные ограничения представляют собой систему, то для их изучения логичным и целесообразным будет применение метода системного анализа (См. 1, 55, 339, 404, 448) Системный анализ явился закономерным итогом развития диалектики как учения о всеобщих взаимосвязях и развитии мировых явлений и процессов. Пройдя путь от Гераклита и Платона до Гегеля, К. Маркса, русской философии и синергетики диалектический метод познания мира нашёл своё естественное выражение в системной методологии. Системный подход в различных своих вариантах проявлялся в учениях очень разных мыслителей: от философии всеединства В.С. Соловьёва до тектологии А.А. Богданова и от органицизма Н.О. Лосского до биокосмической культурфилософии О. Шпенглера. Н.О. Лосский своё понимание системности выразил так: «Органическое и неорганическое миропонимание вот главные противоположности, разделяющие представителей различных философских учений о мире… Встретившись с сложным целым, которое можно разделить или в котором можно различить части А, В, С, D, сторонник неорганического миропонимания стремится понять его как составленное из элементов А, В, С, D, считая их способными существовать самостоятельно, совершенно независимо друг от друга, и от целого, в котором они найдены… Сторонник органического мировоззрения понимает всякую множественность и целость, прямо противоположным способом. Первоначально существует целое, и *элементы* способны существовать и возникать *только в системе целого*. Поэтому нельзя объяснить мир как результат прикладывания А к В, к С и т.д.: множественность не образует целого, а, наоборот, порождается из единого целого»(254, с.340-341). Действительно, из неорганического, несистемного подхода объяснить социальные ограничения будет затруднительно, так как отдельные социальные ограничения будут представлять собой лишь легко обходимые фрагменты границы. Социальные ограничения, понимаемые атомистически и номиналистически, в духе Демокрита («существуют только атомы и пустота»), не будут ограничениями в подлинном смысле, ибо существующее между ними «пустое пространство» уничтожает непроницаемость границ. Поэтому понимание социальных ограничений как действительно существующего и ограничивающего явления побуждает нас рассматривать их именно как систему, то есть «взаимодействующую совокупность компонентов, связей и отношений, объединённых единой функцией»(162, с.7). Бытие любой системы в свою очередь определяется в основном тремя факторами: влиянием внешних по отношению к ней явлений и объектов – среды, заложенной в систему программой (концепцией) развития, которая может быть и плодом самостоятельного творчества системы и её самоуправлением, как проявлением её свободы выбора. Влияние среды является для системы материально детерминирующим, влияние её программы – целерационально (идеально) детерминирующим, а самоуправление является фактором свободы, преодолевающим детерминизм и присущим далеко не всем системам, а только высокоразвитым. Отсюда следует, что для понимания системы социальных ограничений необходимо выявить, прежде всего, их программу функционирования, а значит и их цели и ценности, которые и являются их главными сущностными атрибутами. «Программа функционирования» социальных ограничений закономерно определяет их структурно-функциональные особенности, которые, по сути, являются её материализацией, воплощением. Эта программа определяет и общий характер «самоуправления» или синергетической самоорганизации системы, если, конечно, не рассматривать её в качестве самостоятельного духовного существа. Однако в данном случае, речь следует вести, скорее о хозяевах этой системы, осуществляющих её управление, хотя и сама система логикой своей самоорганизации и развития может подталкивать даже её хозяев, а не только свои структурные элементы к определённым действиям. Системное единство социальных ограничений, очевидно, задаётся следующей из их определения социально ограничительной функцией, сущность которой будет разобрана ниже.

В процессе выявления и описания сущностных атрибутов и базовых форм социальных ограничений любой исследователь неизбежно столкнётся с рядом трудностей. Одна из них заключается в отсутствии полной подробной истории социальных ограничений, или, точнее, истории написанной в ракурсе видения и понимания социальных ограничений, изменения их структуры и динамики. Конечно, отдельные и важные исследования в этой области есть. В частности, значительный вклад в исследование истории социальных ограничений внёс М. Фуко, такими своими работами как «Археология гуманитарного знания», «История безумия в классическую эпоху», «Надзирать и наказывать» (См. 424-426) и др. Следует также выделить соответствующие исследования Н.А. Бердяева, Б.П. Вышеславцева, М. Вебера, Ж. Делёза и Ф. Гваттари, Г. Дебора, Ж. Деррида, К. Маркса и Ф.Энгельса, Г. Маркузе, П.А. Сорокина, М. Хоркхаймера и Т. Адорно; многочисленные социально-критические исследования различных авторов от Р. Генона до В.И. Ленина, и от Б. Спинозы до Э. Канетти и С.Г. Кара-Мурзы.

Как видно, отдельных, разрозненных исследований истории социальных ограничений много, но общей истории развития социальных ограничений нет, именно в силу не осмысленности феномена социальных ограничений. Поэтому в данной работе делается попытка осмысления феномена социальных ограничений, а не написания его истории.

Одна из сложностей в описании системы социальных ограничений заключается в проблеме соответствия представленной модели реально существующим обществам и их социальным ограничениям. Именно этого у многих авторов описывающих частные аспекты социальных ограничений не наблюдается из-за плохого знания фактологии, неспособности адекватно соотнести абстрактное и конкретное, идеологической, политической и экономической ангажированности, наконец, из-за сознательного манипулятивного подхода к описываемым явлениям и по другим причинам. В общем, мы сталкиваемся в данном случае с опасностью и соблазном мифологизации социальных ограничений. Рассмотрим некоторые примеры этого явления.

Б.П. Вышеславцев выделил в этой связи довольно распространённую методологическую ошибку. «Каждый исследователь и мыслитель, которому открывается новый закон или новая категория бытия, имеет неискоренимое стремление объяснить из этого открытия всё бытие. Такую тенденцию к абсолютизации отдельных моментов, присутствующих в общей системе бытия мы встречаем на каждом шагу в истории философии и науки… Ту же самую ошибку мы встречаем у Маркса и Энгельса: Маркс заметил зависимость духовных функций от функций хозяйства, … которая часто игнорировалась ложным спиритуализмом, и тотчас провозгласил хозяйство единственным достаточным основанием культуры и истории»(88, с.138-139). То есть в марксизме (и, к сожалению, не только в нём) мы видим мифологизирующую абсолютизацию социально ограничительной зависимости людей от техники (средств производства) и экономического «базиса», при игнорировании зависимости самой техники и экономики от культуры – права, науки и т.п. Одним из парадоксов марксизма стало то, что, говоря о социальном освобождении хотя бы и одного класса, это социоцентристское учение одновременно постулировало и созидало жёсткую социальную ограниченность человека, его детерминированность и подчинённость технике, экономике, общественному сознанию, «социальным законам», обосновывало социальную замкнутость посредством атеизма и антиэкологизма. Таким образом, марксизм стал не только методологией исследования социальных ограничений, сколько идеологией их создания и углубления. К сожалению, это родовая черта любой идеологии, как искажающей реальность мировоззренческой системы, направленной на реализацию социальных и политических интересов одних групп за счёт других. «Сам марксизм создал «троянского коня», в чреве которого ввозились идеи, разрушающие общество, принявшее марксизм в качестве идеологии»(189, с.163), - писал С.Г. Кара-Мурза. В случае марксизма мы имеем целый комплекс методологических недостатков: это и незнание исторической фактологии развития неевропейских обществ, приведшее к вульгарному евроцентризму, и расхождение абстрактного и конкретного, и ангажированность, и манипулятивность. Популярность же этой и многих других идеологий способна лишь вызвать подозрение в их истинности, ибо, как говорил Биант Приенский, «худших везде большинство»(384, с.31), а Пифагор добавлял: «По торной дороге не ходи»(384, с.42).

Г. Маркузе внёс значительный вклад в исследование и описание социальных ограничений, творчески развил марксизм, устранив из него ряд недостатков (в частности, его технократическую доминанту), однако не избежал мифологизации социальных ограничений. «Случай Маркузе представляет собой любопытный пример того, каким образом в наши дни складывается миф… Сила мифа Маркузе состоит в том, что он сумел придать определённую форму смутному позыву к бунту, заставив многих «бунтовщиков», лишённых принципов, поверить в то, что они нашли в нём своего философа»(475, с.266-267), - писал Ю. Эвола. Мифологизация социальных ограничений выражается у Г. Маркузе через абсолютизацию их репрессивного характера по отношению к биологическим потребностям человека. Как отмечал Ю. Эвола, он не замечает и не признаёт значения героико-аскетической сублимации, которую могут дать эти ограничения, а, выступая против техники и технократии не хочет соглашаться на аскетизм, которого требует отказ от неё. Занижение и биологизация объекта социальных ограничений в соответствии с фрейдистской интерпретацией человека мешает Г. Маркузе понять и использовать социальные ограничения как инструмент для сублимации низших энергий и духовного развития личности. А разжигание биологических и потребительских притязаний, как подосновы протеста против «репрессивного общества» лишь укрепляет одну из основ его идеологии – культ потребления и экономического благополучия. В результате, «любой бунт, лишённый высших принципов… роковым образом ведёт лишь к подъёму сил ещё более низкого уровня»(475, с.272), чем те, против которых он направлен.

Более новый пример мифологизации социальных ограничений можно найти в работах Д. Белла (См. 35,495). Его вклад в исследование социальных ограничений менее значим, чем вклад К. Маркса и Г. Маркузе, однако и в его работах содержится социологический материал, показывающий структуру социальных ограничений в современном обществе, который будет рассмотрен ниже. Будучи активным идеологом-технократом, Д. Белл считает культуру вредным явлением. «Эта… возможность называется «технократией». Некоторые её апологеты, в частности, Даниэлл Белл, уже сегодня открыто заявляют, что культура является препятствием технологического развития»(153, с.365), - писал А.Г. Дугин. «С победой модернизма современная культура стала антиинституциональной и антиномичной. Немногие авторы «защищают» общество или институты от «властвующего я»(35, с.649), - писал Д. Белл, имплицитно полемизируя с мыслителями типа Г. Маркузе. В принципе из идей Д. Белла следует вывод, что культуру следует ликвидировать, так как она мешает тоталитарному всевластию экономикоцентричной технократии. При этом Д. Белл, видимо, не понимает, что техника и наука тоже являются частью культуры и даже следствием её нетехнических и ненаучных фрагментов. Это показал, в частности, М. Вебер в своей знаменитой работе «Протестантская этика и дух капитализма» (См. 71), с которой Д. Белл должен быть знаком. Для Д. Белла же культура предстаёт как подлежащая ликвидации форма подрыва социальных ограничений современного технократического общества, сфера, где эти социальные ограничения снимаются. Возможно, ликвидации подлежит не вся культура, а лишь её определённая часть? Д. Белл намекает на это, но прямо не говорит.

Д. Белл наряду с З. Бжезинским и рядом других авторов выступил и в роли создателя и пропагандиста манипулятивного мифа о деидеологизации, как замене идеологического подхода к общественным явлениям техническим, а идеологии наукой. Однако подобно тому как дух капитализма возник из протестантской этики, так и наука в понимании её Д. Беллом и З. Бжезинским возникла из вполне определённых метафизических и религиозных идей: «Иудаизм породил концепцию однонаправленного времени,… истории в современном понимании этого термина. В этом состоит сущность иудаистической космологии, которая жестко и строго отрицает миф… Причём окончательно это было закреплено лишь в последних версиях Талмуда… Наиболее законченной формой доктринального корпуса, подытоживающего эти иудаистические тенденции, является учение Маймонида. Здесь десакрализация и рационализация Ветхозаветных сюжетов и религиозных практик доводится до своего логического предела»(148, с.460-461). Поэтому прав Н.Н. Калиневич писавший, что «любые попытки деидеологизировать общественную жизнь – это утопия, миф, а исключая идеологию из нашей жизни мы лишаем общество возможности иметь различные системы взглядов и идей, в которых осознаются и оцениваются отношения людей к действительности»(374, с.102). То есть деидеологизация есть не замена и не ликвидация идеологии, а лишь её сокрытие от масс в целях понижения их интеллектуального уровня и укрепления их социальной ограниченности.

Антикультурные установки Д. Белла изобличают в нём враждебного свободе, тоталитарно ориентированного апологета социальных ограничений. Социальная ограниченность этого исследователя проявляется в ошибочности его концепции постиндустриального общества. Д. Белл определяет постиндустриальное общество (См. 35) как основанное на высоких технологиях и стоящее на 4-й ступени технологической лестницы обществ, однако он упускает из виду, что высокие технологии являются лишь надстройкой сельского хозяйства (1-я ступень) и индустрии (2-3-я ступени его технологической лестницы). В результате целое (общество) определяется через фрагмент (4-я ступень), его фрагмента (технико-экономического уклада). Подобный фрагментирующий редукционизм, являющийся методологической ошибкой, только отдаляет нас от понимания общества и его социальных ограничений.

В качестве последнего примера мифологизации социальных ограничений, перечень которых можно продолжать очень и очень долго, рассмотрим проявление этого феномена у одного из современных российских исследователей. В своей монографии «Человек в зеркале социального хаоса»(54) Л.Е. Бляхер рассматривает различные картины мира: физическую, которая господствовала в философии и науке Нового времени (именно на этой картине мира базируются политические институты господствующей сегодня в мире либерально-демократической модели), сводя все явления, в том числе и социальные, до рационально-механических схем и биологическую (Гегель, Маркс, Фрейд), где мир рассматривается по аналогии с биологическим живым организмом. После справедливой критики этих двух видов редукционизма, автор предлагает свою, социальную картину мира. «В социальной картине мира общественные явления не сводятся ни к физикалистским, ни к организмическим представлениям, а, напротив, обуславливают специфику человеческого познания во всякой, в том числе естественнонаучной сфере… В такой парадигме отпадает жёсткое противопоставление субъектного и объектного, первичного и вторичного. В этой картине мира человеку возвращаются функции творца своей реальности»(54, с.21), - пишет этот автор. Я не буду повторять здесь критику картинно-мирного взгляда на реальность со стороны М. Хайдеггера (См. 428), отмечу лишь, что мир не тождественен «картине мира». Обратим внимание на другое: отказываясь от одних видов редукционизма, автор, по сути, приходит к другому, социоцентристскому редукционизму. С другой стороны, мысль о творении своей реальности человеком заставляет вспомнить о субъективном идеализме Д. Беркли и Д. Юма (См. 485). На мой взгляд, человек попадает в уже сотворённую другими реальность – и природную и социальную, а потому в известной мере ограничен в творчестве этой реальности, хотя и имеет свободу воли. По мнению М. Шелера, человек не творит свою реальность, а его дух, воля лишь направляют витальные силы материального мира в ту или другую сторону, будучи не в силах их подавить. Кстати, М. Шелер отмечал, что именно старческая деградация ведёт к нецелостному, суммативному мировоззрению, которое можно увидеть и в теориях хаоса. «Точно также, как телесный организм в процессе жизни всё больше порождает относительный механизм, - пока, наконец, умирая не погружается в него целиком»(338, с.44).

Если же каждый человек сам творит свою реальность по своему произволу, то мы и получаем в результате тот самый социальный хаос, который описывает Л.Е. Бляхер. В подобном хаосе видимо всё возможно: и то, что представления человека социально обусловлены, и то, что при этом он сам творит свою реальность. При этом хаос почему-то не мешает издавать подобные исследования, хотя, судя по всему, в известной мере провоцируется ими. На политические и экономические предпосылки возникновения социального хаоса указывает С.Ю. Глазьев: «…в ядре мировой капиталистической системы царит порядок, здесь все основано на принципах планомерности. А вот на периферии господствует хаос, который выдается за «свободный рынок». На самом деле за ультралиберальной идеологией, оправдывающей его, скрываются международные финансовые спекуляции, взрывающие национальные денежные системы с тем, чтобы устранить государственные барьеры на пути транснациональных корпораций»(108, с.74).

Может быть, вообще имеет смысл более скептично отнестись к исследованиям хаососложности? «Обманом было назвать предмет хаосом»(439, с.362), сказал Д. Хоргану один из ведущих исследователей хаососложности М. Фейгенбаум, прекративший исследования хаоса в 1989г. По заключению Д. Хоргана, теория хаоса вовсе не является объяснением всего, а её популярность во многом объясняется периодом социальной нестабильности в мире, с которым совпало её появление. Но такие периоды часто бывали и в прошлом, порождая апокалиптические настроения. По мнению Д. Хоргана, исследователи хаососложности «не сказали нам ничего о мире, который является конкретным и истинно удивительным – в отрицательном или в положительном смысле»(439, с.362).

На мой взгляд, в обществе действуют одновременно разные виды связей: и физикалистско-механистические – в техносфере, в физических телах, функционировании правовых норм, и биологические – в семейно-родственных отношениях, и социальные – в сфере культурного творчества. Переход же от одного редукционизма к другому является не развитием, а хождением по кругу социальной ограниченности – от одной ошибки к другой.

«Завершённой системы метафизики у нас нет только потому, что всякое великое открытие, как бы оно не было гениально, содержит в себе, кроме истины, какую-либо долю лжи, и эта ложь обрекает его на односторонность, исключительность, препятствует объединению его с другими открытиями в цельную, непротиворечивую систему философского мировоззрения»(254, с.339), - печально констатировал Н.О. Лосский. Более грубые и вульгарные примеры мифологизации и извращений в понимании социальных ограничений можно найти в литературе посвящённой манипуляции сознанием (См. 131, 157, 158, 178, 189, 191, 242, 245, 246, 278, 484).

Во избежание ошибки мифологизации социальных ограничений и расхождения модели с реальностью, модель системы социальных ограничений следует строить, прежде всего, как исследовательский инструмент, форму организации мышления и опыта, а не отражающую копию какого-нибудь общества.

При рассмотрении системы социальных ограничений необходимо также учесть диалектику её статических, относительно постоянных и динамических, изменяющихся и развивающихся характеристик. Поэтому следует выявить и описать как статические так и динамические характеристики социальных ограничений, учитывая также и различие систем социальных ограничений в разных обществах.

Попробуем для начала выявить и описать статические, относительно неизменные свойства системы социальных ограничений. Таким свойством является её неизменная социально-ограничительная функция, которой подчинена программа функционирования этой системы и которая составляет ядро её целей и ценностей, которые в свою очередь, определяют её структурно-функциональные особенности и базовые формы. Самоуправление и самоорганизация этой системы призваны корректировать случайные внутрисистемные сбои и приспосабливать систему к изменчивым влияниям внешней среды.

Следует отметить, что подробное, полное и целостное описание концептуальной программы функционирования системы социальных ограничений в принципе стало бы описанием её практики. Такое описание, однако, вряд ли возможно и поэтому здесь приводиться не будет. Попытки описания практики социальных ограничений можно найти в многочисленной историко-социологической литературе социально-критической ориентации (См. 20, 137, 212, 266, 270, 423-425). Более того, попытка подобного описания сделала бы нашу модель замкнутой и ограниченной, а потому не соответствующей реальности. При описании социальных ограничений, напротив, важно сохранить принцип открытости и дополнительности, позволяющий другим дополнять и развивать эту модель, делающий её не статичной, а динамичной.

Поэтому в данном случае важнее будет описать не частности, а выявить ядро, системообразующие факторы социальных ограничений, их основные функции, цели и ценности этой системы, в общем, так как социальные ограничения существуют в любом обществе.

Прежде всего, следует обратить внимание на диалектическую двойственность социальных ограничений, заключающуюся в том, что каждое социальное ограничение соответствует какой-нибудь социальной свободе. Это всегда следует иметь в виду при рассмотрении и оценке тех или иных социальных ограничений. Это означает, что любой системе социальных ограничений зеркально соответствует и система социальных свобод, или точнее система социальных возможностей. Систему социальных ограничений можно также соотнести с системой социальных обязанностей, а взаимосвязанную с ней систему социальных возможностей (свобод) – с системой социальных прав. Вместе обе системы представляют собой диалектическое единство системы правообязанностей. Понятие «правообязанность» использовали такие мыслители как Н.Н. Алексеев, К. Шмитт, О. Шпенглер. Однако в современном либеральном мировоззрении, занимающем сегодня в различных своих версиях господствующее положение такого понятия нет, существует лишь понятие прав, что выражается в соответствующей юридической терминологии: гражданское право, уголовное право, римское право и т.п. Свобода в этой идеологии рассматривается в своём негативном ракурсе, как свобода от чего-либо, а не свобода для чего-либо (См. подр. 168). Подобное понимание свободы приводит иногда к парадоксам. «Немало советских людей повидали мы за границей – студентов, военных, эмигрантов новой формации. Почти ни у кого мы не замечали тоски по свободе, радости дышать ею»(297, с.439), - писал Г.П. Федотов. Более того, один из этих советских людей сказал Г.П. Федотову, что никакой свободы он на Западе не чувствует, так как там нет свободы действий, свободы переделки мира (речь шла о Франции 1930-х гг.). То есть в западной социальной системе, по его мнению, преобладала свобода бездействия.

Однако социальная система не может держаться исключительно на «правах»; если же понимание соотносимых с ними обязанностей в идеологии и праве чётко не обозначено, затемнено и скрыто, то эти обязанности приходится навязывать в обход сознания, то есть по сути манипулятивно. Рассмотрим, как это происходит. Так, в американском сборнике «Критика чистой толерантности» анализируется это модное сегодня понятие. Р. Вольф отмечает, что толерантность является ключевой идеей современной плюралистической демократии, подобно тому, как ключевой идеей монархии является верность королю, военной диктатуры – честь, бюрократического режима – эффективность, традиционной либеральной демократии – равенство, социалистической демократии – братство, а национальной демократии – патриотизм (См. 492, р. 4). Сама же толерантность нужна, по его мнению, для уменьшения критики и сокрытия неприглядной политической действительности (492, р. VIII). Г. Маркузе углубляет критику толерантности, которая для него носит социально ограничительный, репрессивный характер. «Люди … терпят правительство, которое в свою очередь терпит оппозицию в рамках, определённых властями»(492, р. 83), - пишет Г. Маркузе. Выигрывает от подобной терпимости естественно власть, далёкая от правды, хотя «цель толерантности есть правда» (492, р. 90). Эти авторы показывают, что толерантность, вопреки господствующей на Западе философии прав, является не правом, а обязанностью причём зачастую репрессивной. Однако следует понимать, что обязанности быть толерантным соответствует какое-то социальное право. Это право на безопасность и покой. Очевидно, что нетерпимый человек («партизан» Г. Маркузе) представляет в зависимости от степени своей нетерпимости угрозу властям, окружающим и самому себе, поэтому ограничительной обязанности быть толерантным соответствует освобождающее право на безопасность. Поэтому призыв Г. Маркузе к партизанщине отнюдь не увеличивает социальную свободу, а лишь изменяет её структуру. Свобода от «репрессивной толерантности» оборачивается социальным ограничением безопасности. При этом от толерантности выигрывают, прежде всего, наиболее привилегированные группы, прямо пропорционально мере своих привилегий – финансовых, статусно-должностных и прочих, те, кому наиболее выгодно сохранение «статуса кво». Для угнетённых социальных групп, которым «нечего терять, кроме своих цепей» толерантность напротив, зачастую носит вынужденный характер, подкреплённый военно-техническими, административными, идеологическими, правовыми и финансовыми возможностями господствующих групп. Толерантность, таким образом, оказывается, прежде всего, этическим достоинством подчинённых, вынужденных терпеть управление со стороны господствующих групп, реализующих посредством толерантности свою безопасность и социальную свободу.

Этот пример наглядно демонстрирует диалектику социальных ограничений и свобод. Толерантность к чужому мнению и действию соответствует нетерпимости к социальной опасности, которую можно назвать и трусостью. Поэтому главное, системообразующее социальное ограничение тесно связано в каждой социальной системе с её главной свободой. Так как социальные системы различны, то главные социальные ограничения и свободы в них будут различными. Например, если основополагающей социальной свободой считается право на владение частной собственностью, то важнейшим социальным ограничением становится её неприкосновенность, приобретающая статус «священной неприкосновенности». Если же главной ценностью в обществе признаётся свобода от эксплуатации человека человеком, то социальному ограничению подвергается право владения частной собственностью, создающее предпосылки подобной эксплуатации (частную собственность не следует здесь путать с личной, которая в отличие от частной, не даёт возможности безбедно жить, не работая по найму и не пользуясь социальной поддержкой государства и общества). Остальные, второстепенные социальные ограничения и свободы выстраиваются в соответствии с главными ограничениями, для их успешного функционирования и устранения возможных помех. Например, для реализации социальной свободы эксплуатации человека человеком более подходит не прогрессивная сетка налогообложения, а единый и равный для всех социальный налог. Для реализации противоположной социальной свободы напротив более подходит прогрессивная система налогообложения.

Подводя итоги данного раздела, целесообразно будет тезисно выделить его основные идеи и выводы, нашедшие своё выражение в обоих параграфах. Итак, в данном разделе выявлен категориальный статус понятия «социальные ограничения», дано соотнесение его с философской категорией «необходимость», сформулировано определение понятия «социальные ограничения», проведена граница социального и не социального, причём системообразующим фактором социальности признан язык и его производное – речь, определены субъект и объект социальных ограничений, разобрана проблема возможности существования социальных законов и, в частности, законов социальных ограничений и сделан вывод об их отсутствии, разобран вопрос о социальных тенденциях, замещающих социальные законы, показана несостоятельность материалистического детерминизма в социальных исследованиях и выдвинут тезис о методологическом преимуществе позиции свободы и индетерминизма при исследовании социальных ограничений. Категория идеального, с которой соотносятся такие понятия как свобода, дух, личность рассматривается в данной работе в качестве управляющего фактора по отношению к материальному миру в соответствии с представлениями Б.П. Вышеславцева, Н.О. Лосского, С.А. Левицкого, М. Шелера (См. 457). Обоснован приоритет социально-философского, теоретического исследования проблемы социальных ограничений над эмпирическим, социологическим подходом к ней. Обоснован системный подход к исследованию социальных ограничений, разобраны примеры мифологизации и некоторые методологические ошибки исследования социальных ограничений. Показана диалектическая взаимосвязь социальных ограничений и свобод.

Данный теоретико-методологический фундамент создаёт возможность для перехода к структурно-функциональному анализу социальных ограничений.

**ГЛАВА 2. СТРУКТУРА И СУЩНОСТЬ**

**СОЦИАЛЬНЫХ ОГРАНИЧЕНИЙ.**

* 1. Базовые формы социальных ограничений.

Для выявления структуры социальных ограничений необходимо произвести их классификацию, а затем выявить и структурировать их в соответствии с ней. Классификация социальных ограничений естественно может быть произведена на *различных* основаниях. *Одна из подобных систем* выявления и структурирования социальных ограничений и будет представлена в данном параграфе.

Так как выявить и классифицировать необходимо, прежде всего, не второстепенные, а главные, базовые формы социальных ограничений, то для решения этой задачи целесообразным будет использование некоторых общеизвестных парных философских категорий. В частности, социальные ограничения могут быть определены как объективные и субъективные, материальные и идеальные, качественные и количественные, внешние и внутренние, вещные и человеческие. Конечно, этот перечень категорий может быть существенно расширен и дополнен, однако, в целях сохранения принципов открытости и дополнительности в данной работе этими категориями можно ограничиться, ибо в данном случае *важен, прежде всего, сам методологический принцип их классификации и пример его применения*, который может быть дополнен и расширен.

Наиболее важным, на мой взгляд, является подразделение социальных ограничений на объективные и субъективные. Объективные социальные ограничения можно определить как такие, которые предопределены независимыми от общества и его управляющей сферы факторами, то есть объективные социальные ограничения являются производным, результатом вне- и надсоциальных влияний. К надсоциальным факторам влияния на общество можно отнести его биологические, природно-климатические, геокосмические (энергоинформационные, физические, химические, механические) и прочие детерминанты. Это - внешние, природно-космические, а для некоторых мыслителей и трансцендентно-провиденциальные факторы влияния на социальную систему. Эти внесоциальные влияния, становящиеся причиной объективных, то есть относительно независимых от воли людей социальных ограничений исследованы достаточно полно и широко. Главной методологической ошибкой авторов этих исследований была лишь абсолютизация их результатов и попытки организовать на их основе социальную деятельность людей и сделать социальные прогнозы. Идея природно-географического детерминизма разрабатывалась начиная с античности Гиппократом, Геродотом, Полибием. В Новое время этот подход был возрождён Ш. Монтескье. Получив своё развитие в работах Г. Бокля, Э. Реклю этот подход в 20 веке стал основой геополитики, был реализован в работах Л.Н. Гумилёва и других евразийцев (См. 13, 120, 121, 290, 399). Для современной России в этой связи более актуальна работа А.П. Паршева «Почему Россия не Америка»(324). Основной проблемой современного общества, в том числе и в России, является непонимание объективного характера природно-географических ограничений социальной жизнедеятельности и нежелание учитывать их в социальной практике, приводящее к социальным неудачам и техногенным катастрофам, что показано, в частности, в работе А.П. Паршева. «Вместо изучения общих реальных связей между землей и живущими на ней человеческими обществами общая теория государства занялась анализом нормативно-юридического и отчасти политического вопроса о том, как должно относиться государство к своей территории» (13, с.404), - писал по этому поводу Н.Н. Алексеев.

Факторы биологического детерминизма общества, изученные биологией и смежными дисциплинами, получили своё выражение в работах социал-дарвинистов (Л. Вольтман и др.), расологов (Г. Гюртнер, В.Б. Авдеев), социобиологов (К. Лоренц, Э.О. Уилсон), фрейдистов, биополитиков (А.Г. Зуб), философов жизни (А. Бергсон, О. Шпенглер, М. Шелер), антропологов (Б.Ф. Поршнев, Б.А. Диденко) и других авторов. В этих работах показано влияние биологических особенностей человека (и шире – природы) на его социальную жизнедеятельность, социальную структуру общества, произведён сравнительный анализ социального поведения людей с приматами, муравьями и многое другое. Многие из этих работ малоизвестны, другие замалчиваются по идеологическим мотивам, несмотря на их важность. «Борьба … с расизмом сыграла очень злую шутку с человечеством, оказав ему медвежью услугу. Несмотря на свою очевидную гуманистическую сущность, априорное признание людей единым видом застопорило научную мысль, поставило ей преграды… всякие сомнения в биологическом единстве человечества признавались расистскими и отметались с порога» (138, с.73-74), - писал Б.А. Диденко.

Влияние космических факторов на человечество признавалось Платоном, Порфирием, Птолемеем, И. Кеплером и помимо многочисленных астрологов исследовалось Х. Аргуэльесом, Л.Н. Гумилёвым, А.Л. Чижевским и другими авторами, которые убедительно доказали наличие этих влияний (См. напр. 23, 121, 449). Влияние этих факторов на социум подобно биологическим факторам, также преувеличивалось или замалчивалось. Более взвешенный подход к этой проблеме демонстрируют некоторые современные российские учёные: «Следует понимать, что если в астрологии видеть науку об энергоинформационных ритмах взаимодействия Космоса, Земли, её биосферы и живущих людей, то астрология даёт прогнозы наиболее вероятного развития процессов в молчаливом предположении об отсутствии (или заблокированности) самопроизвольной сколько-нибудь эффективной управленческой реакции на неприемлемые прогнозы и неприемлемое течение событий со стороны тех, в отношении кого даётся прогноз; также часто в молчаливом предположении игнорируется и возможность целесообразной управленческой реакции на сам факт прогноза… По отношению к бездумно доверчивой толпе такое программирование психики прогнозами (реальными и мнимыми) – одно из средств управления ею. Астрологический прогноз – это более-менее точный прогноз внешних и внутренних обстоятельств по отношению к человеку и обществам, но не прогноз-предопределение управления реагирующего на эти обстоятельства человека. Человек на прогнозы и обстоятельства реагирует по его нравственно обусловленной духовности» (278-Ч.1, с.106-107).

Провиденциальные (божественные) влияния на общество рассматривались в разнообразных религиозно-философских построениях и концепциях, например, у Гегеля, где в роли подобного фактора выступает Мировой дух. Близкие идеи можно найти у Платона, Плотина, Августина Аврелия, в русской религиозной философии. Относительно этого влияния можно заметить следующее. Если рассматривать Бога как нечто всеобщее, то его влиянию можно приписать любое событие с неизвестной причиной. Например, к области божественных влияний могут быть приписаны низкочастотные циклические влияния космоса на Землю и человечество. То есть провиденциализм оказывается универсальным и безотказным объяснением всего иначе не объяснимого. С другой стороны, если признавать бесконечность процесса познания, то божественно-непознанное всегда будет оказывать какое-нибудь влияние, возможное как в форме неизвестных высших сил, сознательно управляющих миром, так и в форме бессознательной материи функционирующей по неким законам. Поэтому, провиденциальное влияние, порождающее те или иные социальные ограничения можно обозначить в качестве некого неизвестного Х-фактора, неустранимого иррационального остатка, превосходящего любую научно-рациональную модель. Отказываться от этого фактора нельзя, так как в этом случае построенная модель приобретёт закрытый, недополняемый и, следовательно, неадекватный исследуемому явлению характер.

В каждом конкретном случае для выяснения объективности или субъективности характера конкретного социального ограничения необходимо установить его связь с внесоциальными влияниями, что может представлять проблему. Следует также учесть, что объективный характер социальных ограничений не означает их абсолютного детерминизма, так как внесоциальные влияния могут быть изменены в ходе сознательной (и бессознательной) деятельности людей. Болото может быть осушено, пустыня орошена, между морями прорыт канал, что приведёт и к изменению соответствующих этому природному состоянию социальных ограничений.

Субъективные социальные ограничения, напротив являются результатом свободного и произвольного волеизъявления и деятельности людей в обществе. Приведём пример. Х. Аргуэльес писал: «Поскольку 12-месячный календарь не созвучен с годичными биоритмами человека, живущего в гармонии с биосферой, то и часы не имеют ничего общего с измерением ритмов природы. Их функция – измерение отрезков пространства, которые, в случае их проецирования на отрезки времени, обретают некую ценность в качестве денежных единиц. Действительно, деньги не растут на деревьях; они – плоды искаженного времени» (22, с.11). В данном случае, социальные ограничения, которые были бы основаны на годичных или иных биоритмах человека являлись бы объективными, а социальные ограничения, связанные с искусственным социальным временем и способами его членения являются субъективными. Как можно догадаться из данного примера, объективные социальные ограничения могут находиться как в гармонии, так и в конфликте с субъективными. Однако в экологически ориентированном обществе все социальные ограничения должны быть согласованы с природными влияниями на него, иначе гармония с биосферой невозможна. В современном же обществе напротив, наблюдается гипертрофия субъективных социальных ограничений, не имеющих иной необходимости кроме волюнтарной, а потому зачастую излишних, как в приведённом примере. Современное общество, в отличие от древних биогенных цивилизаций можно назвать субъективно социально ограниченным. Так как объективные социальные ограничения в таком обществе всё равно дают о себе знать, даже несмотря на конфликт с субъективными социальными ограничениями, то общая сумма социальных ограничений оказывается как это не парадоксально, большей, чем в древности. В результате, в современном мире проявляется тенденция к возрастанию социальной ограниченности.

Другой парной категорией социальных ограничений являются материальные и идеальные ограничения. Материальные социальные ограничения представляют собой артефакты материальной культуры, предметы, вещи и прочие творения человека, изготовленные из вещества и имеющие пространственное измерение и их производные, например, техногенные излучения, электромагнитные поля и т.п. Конечно, этим продуктам материальной культуры может придаваться и какой-то другой, в том числе и прямо противоположный социальным ограничениям смысл, тем не менее, в них всегда присутствует какой-то социально ограничительный потенциал. Этот потенциал может быть направлен не только внутрь социума, на человека, но и на природу, космос. Например, забор может мешать проходу не только людей, но и животных, мешать растениям. Так как все материальные изделия и их производные состоят из добытого в природе вещества или результатов его вторичной переработки, то этот вид социальных ограничений тесно связан с объективными социальными ограничениями, является одним из их выражений. Однако материальную культуру нельзя полностью подвести под определённые выше объективные социальные ограничения, так как она часто является результатом субъективной активности людей, не обусловленной прямо объективными влияниями среды. «Географические и климатические условия могут помогать строительству, как они помогали Риму, и могут мешать строительству, как они мешают нам. Но эти условия не могут **ничего создать** и не могут **ничему помешать**. Из всех культурных стран мира Россия находится в наихудших географических и климатических условиях, - и это не помешало стройке Империи»(369, с.20-21), - писал И.Л. Солоневич.

Идеальные социальные ограничения связаны с духовной культурой, идеальным как непространственным миром идей, ценностей, целей и планов, воображения и т.п. Идеальные социальные ограничения задают обществу его ценностно-целевую, програмно-концептуальную детерминацию. Идеальные социальные ограничения в большей степени соотносимы с категорией субъективных социальных ограничений. Конечно, их можно считать и объективными социальными ограничениями, обусловленными влиянием внешней материальной среды на сознание через механизм отражения им материального мира. Однако в природе социальных ограничений нет, а потому и отражать их из неё сознание человека не может. Именно поэтому в их формировании большую роль играет духовное творчество. Можно «объективизировать» идеальные социальные ограничения посредством апелляции к их провиденциальной детерминации, однако, согласившись считать провиденциальные влияния фактором всеобщей неизвестности, мы не можем ни положительно, ни отрицательно ответить на этот вопрос.

В качестве примера идеальных социальных ограничений можно привести нравственно-этические, правовые нормы, эстетические установки, планы, проекты, научные парадигмы и модели. Все они устанавливают правила «социальной игры», тем самым, задавая и её ограничения. «Всякая культура (даже материальная культура) есть культура духа; всякая культура имеет духовную основу – она есть продукт творческой работы духа над природными стихиями» (44, с.166), - утверждал Н.А. Бердяев, у которого все социальные ограничения оказываются идеальными.

В зависимости от общей мировоззренческой установки на идеализм или материализм в различных религиозных и философских системах отдавался приоритет материальным или идеальным социальным ограничениям. Наиболее ярко установка на приоритетность материальных социальных ограничений проявилась в марксизме и у современных техницистов и технократов: Ж. Аттали, Д. Белла, З. Бжезинского, Дж. Гелбрайта и других авторов. «Человеку свойственно признавать единственно реальным то, что он считает самым ценным и желанным… Таков источник материалистического миросозерцания: теоретический материализм опирается на практический материализм, а практический материализм выражает самочувствие эпохи: самое ценное – это произвести как можно больше продуктов и товаров. Отсюда вытекает, что индустриальная цивилизация есть самая высокая и ценная: мы *должны* содействовать индустриализации. В этом состоит смысл «исторического материализма». Он выражает не законы движения материи («историк не астроном и провидение не алгебра», - сказал Пушкин), он устанавливает задачи человеческих действий и оценивает их» (88, с.156). «Маркс считал индустриализм абсолютной ценностью. Весь пафос его «экономизма» черпается не из того, что так было и так будет, а из того, что так *всегда должно быть*»(88, с.161), - писал Б.П. Вышеславцев. Сходные установки присутствуют и у современных технократов. «Короче говоря, функции регулирования, а значит и воспроизводства, уже являются и будут далее всё более отчуждаться от управляющих и передаваться технике» (243, с.42), - считает Ж.-Ф. Лиотар. Действительно, как человеку не подчиниться технике, если она, по Марксу, определяет исторический процесс, который как полагает нововременное мышление, есть «прогресс», а, следовательно, чтобы достичь этого «прогресса» должно подчиниться технике. Такова логика становления технократического тоталитаризма.

Исходя из сказанного Б.П. Вышеславцевым, это мировоззрение можно определить как субъективный материализм (по аналогии с субъективным идеализмом Д. Беркли и Д. Юма). Это именно субъективный, социально ограниченный материализм, ибо, функционируя по законам своих механических часов, он забыл об объективной возможности жить в гармонии с биосферой и вообще развиваться другим путём.

Однако, субъективный характер этого материализма показывает его идеальные корни и подтверждает приоритет идеальных социальных ограничений, а не материальных. Чтобы создать предмет, нужно мышление, воображение и воля, которые в данном случае первичны, если же материальная культура первична, то неясно откуда она возникла, и можно предположить, что её «дали» человечеству материальные «боги». Но подобное воззрение является ничем иным как материалистической религией, которая как писал К. Маркс «есть опиум для народа». В этой связи интересно было бы разобрать секулярно-атеистические манипуляции массовым сознанием со стороны жрецов-идолопоклонников технократического культа, производимые ими ради сокрытия от сознания масс своей религии.

Однако язык и мышление, которые являются границей общества и природы и первоосновой культуры не являются материальными, они идеальны.

С категориями материальных и идеальных социальных ограничений тесно связаны качественные и количественные социальные ограничения. Качественные социальные ограничения связаны с особенностями внутренней структуры явления, его образа, формы, свойств и т.п., а количественные социальные ограничения выражают общее и однородное в явлениях, степени интенсивности качественных проявлений. Ценности, этические нормы, научные парадигмы являются качественными социальными ограничениями и, соответственно связаны с идеальным миром. Количественные социальные ограничения – это те из них, которые поддаются измерению и подсчёту: количество денег, количество законов (сами законы – качественная форма социальных ограничений), количество жилой площади приходящейся в среднем на гражданина страны; они теснее связаны с материальным миром. В современном мире существует тенденция к повышению роли количественных социальных ограничений и ликвидации качественных социальных ограничений. Этот вопрос исследовал Р. Генон: «Количество есть одно из условий существования в чувственном и телесном мире; оно является даже среди всех условий одним из присущих в наибольшей степени этому миру… так что сведение качества к количеству по сути есть не что иное, как то самое «сведение высшего к низшему», которым кое-кто хотел весьма справедливо охарактеризовать материализм: претендовать на выведение «большего» из «меньшего» – это и есть на самом деле одно из самых типичных современных заблуждений» (104, с.21). Но его соотечественник Ж.-Ф. Лиотар считает иначе, утверждая, что знание может проходить по другим каналам и становиться операционным только при условии его перевода в некие количества информации. Поэтому, пророчествует Лиотар, всё непереводимое в количество будет отброшено, а направления новых исследований будут подчиняться условию их переводимости на язык машин. Социально ограничительные тенденции к диктатуре количества проявляются в таких явлениях как «восстание масс» (Х. Ортега-и-Гассет), безудержном росте народонаселения при неизбежном понижении его качественных характеристик, тенденции к единообразию, ярко проявленной в феномене глобализации, засилье массовой псевдокультуры, «денежном тоталитаризме» (А.А. Зиновьев), стремящемся, подобно зашедшей по Д. Хоргану в тупик материалистической науке выразить и оценить всё в количественной форме. «Масса – это те, кто плывёт по течению и лишён ориентиров. Поэтому массовый человек не созидает, даже если его возможности и силы огромны»(318, с.67), - писал Х. Ортега-и-Гассет, очевидно подразумевая именно качественные, а не количественные, выраженные в денежной форме ориентиры. Таким образом, мы имеем тенденцию к усилению социальной ограниченности посредством редуцирующего сведения качественных ограничений и свобод к количественным.

«С того момента, как он утратил всякую действенную связь со сверхиндивидуальным интеллектом, разум может стремиться только к низу, то есть к низшему полюсу существования и погружаться всё более и более в «материальность»; в такой же степени он мало-помалу утрачивает и саму идею истины и доходит до того, что стремится лишь к наибольшему удобству для своего ограниченного понимания, в чём он, однако, находит непосредственное удовлетворение вследствие самой тенденции к снижению, поскольку она ведёт его в направлении упрощения и сведения всех вещей к единообразию; он тем легче и скорее подчиняется этой тенденции, что её результаты, согласуются с его желаниями, и этот всё более быстрый спуск может в конце концов привести лишь к тому, что мы называли «царством количества»(104, с.98-99), - писал Р. Генон. В нормальном (а не идеальном!) обществе приоритет напротив, должен отдаваться качественным социальным ограничениям, а количественные должны быть им подчинены.

Следующей парой категорий являются внешние и внутренние социальные ограничения. Для человека внутренними социальными ограничениями являются усвоенные и принятые им нормы социального поведения, морально-этические, эстетические и прочие ценностные установки. Внешними социальными ограничениями для отдельной личности могут выступать общепринятые в той социальной среде, где эта личность пребывает нормы социального поведения, морально-этические, ценностные установки, обычаи, традиции, законодательно-правовые нормы. Для государства в роли внешних социальных ограничений могут выступать международное законодательство, мировое «общественное мнение», международные организации, другие государства, а внутренними социальными ограничениями – им же принятые законы, его собственная культура и т.п. Принципиальной разницы в существовании внешних и внутренних социальных ограничений для отдельной личности и «соборной личности» какого-нибудь общества нет. При этом внутренние социальные ограничения являются более важными, чем внешние, с которыми они находятся в диалектическом взаимодействии. Для гармоничного самоощущения личности в обществе внутренние социальные ограничения должны максимально совпадать с внешними. Если этого нет, то у человека (общества) возникает состояние социального отчуждения, аномии, развивается психология внутреннего эмигранта, со свойственными ей двойными стандартами и деструктивно-разлагающим отношением к внешнему миру – социуму (См. напр. 399, с.532-542). Это состояние характеризуется также ослаблением предсказуемости социального поведения личности или общества, так как внешние нормы соблюдаются только под угрозой наказания и под присмотром окружающих, когда же последние условия и угрозы отсутствуют, они немедленно нарушаются. Ещё Лао-цзы говорил: «Когда законы сложны и запутаны, а наказания суровы, люди становятся хитрыми и нечестными… Когда много запретов, делается мало» (Цит. по 87, с.107). Он же отмечал, что когда законы насаждаются искусственно, появляется много разбойников и повстанцев, по этой причине воспитание важнее законотворчества. Сходной позиции придерживался и известный философ-правовед Н.Н. Алексеев: «Если бы возможно было полное, доходящее до отождествления проникновение государства правом, то все эти нравственные силы поистине были бы обречены на полное угасание. И это было бы в то же время угасанием государства, превращением его в состояние принудительной тюрьмы, или в состояние неограниченной анархии»(12, с.201). Таким образом, внешнее право должно проистекать из внутренней нравственности, традиций человека и общества и соответствовать им. С другой стороны, если внутренние моральные ограничения в обществе сильны, необходимость в детальном правовом регулировании отпадает, и это является позитивным фактом, так как любое законодательство механистично и не может учитывать всех деталей и обстоятельств каждого конкретного случая. Если же законодательные нормы прописаны нечётко и двусмысленно, то закон неизбежно превращается в «дышло», которое можно повернуть в любую сторону. Своих социально-ограничительных функций такой закон как следует выполнять уже не может. Единственным выходом из подобного правового тупика является повышение нравственности, обладающей необходимой гибкостью и справедливостью. Именно поэтому внутренние ограничения важнее внешних.

Однако внутренние культурные ограничения человек получает в процессе своего образования и воспитания от общества, то есть извне, притом, что склонность к принятию/непринятию тех или иных социальных ограничений зависит во многом от врождённых способностей и особенностей человека. Именно поэтому одинаковые условия социальной среды не создают одинаковой реакции на них со стороны индивидов и не формируют одинаковых личностей. Человек может быть чистой доской только в смысле незаполненности новой социокультурной информацией, но не в смысле реакций на неё. Если же мы согласимся с возможностью наличия в человеке осознанной родовой, реинкарнационной памяти или экстрасенсорной связи с внесоциальными источниками знаний, то вопрос формирования внутренних социальных ограничений становится ещё более запутанным. Но на практике, такие люди, особенно дети, утверждающие наличие у них подобной памяти или способностей, встречаются редко. В господствующей культуре исследование этих вопросов маргинализируется и вытесняется потому, что эти темы выходят за рамки установленных актуальной культурой социальных ограничений и тем самым релятивируют её. В настоящее время эти темы (реинкарнации, жизни после смерти и т.п.) приобрели статус вечных и якобы неразрешимых вопросов, хотя с позиций обыденно-рассудочного сознания они действительно неразрешимы, на что указал ещё И. Кант.

Другой вопрос, не является ли само это рассудочное сознание принципиально социально ограниченным и принудительно навязанным массам господствующей культурой? Американский психолог и писатель Р.А. Уилсон отвечает на этот вопрос положительно. «Это значит, что общество не поощряет развитие интеллекта у большинства людей, а скорее жестко программирует их сравнительную тупость, что необходимо для их максимального соответствия наиболее традиционным видам деятельности. Их контур биовыживания работает также, как и у большинства животных, их эмоционально-территориальный контур является типичным контуром приматов, кроме того, у них имеется немного «ума» третьего контура, необходимого для вербализации (рационализирования). Естественно, они обычно голосуют за какого-нибудь шарлатана, которому удается активизировать их примитивные биовыживательные страхи и территориальную воинственность»(405, с.148). Согласно Р.А. Уилсону, сознание большинства наших современников ограничено развитием четырёх из восьми возможных его контуров.

Низший «оральный» контур биовыживания связан с кормлением и избеганием опасности, причём его активизация в форме биовыживательного беспокойства блокирует деятельность всех высших контуров (интересно в этой связи рассмотреть деятельность манипуляторов из СМИ, постоянно его активизирующих). Второй, эмоционально-территориальный контур подобно первому формируется в детстве и связан с отношениями власти (доминирования и подчинения), территориальными правами и эмоциональными играми (химически эти первые два контура активизируются алкоголем). Третий времясвязывающий семантический контур импринтируется культурой и символическими системами. Он обрабатывает и классифицирует окружающий нас мир в соответствии со схемами рассудочного мышления. Для более наглядного представления об этом контуре сознания Р.А. Уилсон предлагает осуществить эксперимент: «Купите ZOOM или LIFT (два названия одного и того же стимулирующего напитка на кофеиновой основе)… Выпейте его... Когда вы достигнете возбуждения и вас «понесет», выберите жертву и объясняйте ей устройство мира, пока он (она) не сможет от вас убежать. То, что вы при этом испытаете, - это постоянное состояние ума Рационалиста. Вербальный контур выходит из под контроля и перестает реагировать на информацию, идущую от всех остальных контуров. Вот почему большинство людей физически не выносит рационалистов»(405, с.105-106). Четвёртый, морально-социополовой контур импринтируется опытом оргазма и кондиционируется социальными табу. Он отвечает за определение морального/аморального, продолжение рода, взрослую родительскую личность и воспитание потомства. Его можно соотнести со «сверхсознанием» по З. Фрейду. Высшие четыре контура сознания активизируются занятиями йогой, различными духовно-религиозными практиками; эти контуры позволяют соединяться с коллективным бессознательным (шестой), перепрограммировать другие контуры (седьмой), овладеть предвидением и экстрасенсорным восприятием, для чего желателен внетелесный или околосмертный опыт (восьмой). Именно эти контуры сознания позволяют выйти за рамки социальных ограничений, свойственных большинству обладателей четырёхконтурного сознания, составляющих, по оценке Р.А. Уилсона 70% населения Земли (причём у 50% населения даже третий контур полностью не развит). Пятый контур сознания развит у 20% населения, а шестой, седьмой и восьмой контуры развиты у 5%, 3% и 2% населения соответственно. Развитой моделью четырёхконтурного сознания является система И. Канта, для которой доступное высшим контурам есть непознаваемые «вещи в себе»; в отличие от неё для ортодоксального марксизма (или фрейдизма) высших контуров вообще не существует. Остаётся только размышлять о социально-ограничительных потенциалах подобных «гениальных» и популярных философий.

Таким образом, проблема внутренней социальной ограниченности видится исходя из предложенного Р.А. Уилсоном объяснения, прежде всего как проблема преобладания среди людей тех, у кого в психике преобладают животно-роботизированные стереотипы реакций и поведения. «На наш взгляд – *для человечного строя психики* – нормально, если врожденные рефлексы и инстинкты являются основой, на которой строится разумное поведение; нормально, когда интуиция предоставляет информацию, которую возможно понять посредством интеллектуальной деятельности. То есть для человечного строя психики нормально, когда в его иерархии интуиция выше разума, разум выше инстинктов, а все вместе они обеспечивают пребывание человека в ладу с биосферой Земли, Космосом и Богом… Если разум отвергает интуицию или служит – как невольник – инстинктам, то это – не человеческий, а *животный строй психики*. При этом следует иметь в виду, что и при животном строе психики интеллект может быть высокоразвитым, а его носитель может быть выдающимся профессионалом в той или иной области деятельности цивилизации (включая и магию), по существу не будучи человеком. Также и *строй психики биоробота (зомби)* отличается от человеческого тем, что в поведении утрачивается свобода обращения с информацией, вследствие чего индивид автономно отрабатывает внедрённую в его психику программу поведения (автономный робот-автомат) или же не в состоянии воспрепятствовать активизации свойственных ему навыков и качеств извне, т.е. другими по их произволу (дистанционно управляемый робот)» (278-Ч.1, с.114-115).

Однако помимо внутренней социальной ограниченности, препятствующей развитию высшего сознания и побуждающей к механистичному поведению, существуют, к сожалению, и внешние социальные ограничения, препятствующие открытому обсуждению подобных вопросов, из-за которых «попытки объявления кого-то из людей *нечеловеком* в настоящее время общественным мнением пресекаются. Причём делается это предельно некорректно, скорее эмоциональным, нежели логическим способом. Безапелляционно заявляется, что подобные «негуманные» утверждения могут исходить лишь от индивидов, которые сами не могут претендовать на «высокое» звание человека. И получается, таким образом, что люди «нечеловеческого формата» всё-таки существуют!» (138, с.73). Несложно догадаться, что подобное пресечение делается нелогическим способом по причине неразвитости у 50% населения соответствующего контура по Р.А. Уилсону и потому задействуется второй контур – эмоционально-территориальный, ибо очевидно, что постановка и обсуждение проблемы о различиях в строе психики людей подорвёт существующую систему доминирования и подчинения.

Однако во многих религиях эта проблема обсуждается довольно открыто. Например, в зороастрийских текстах сказано: «Люди бывают трёх видов: один – человек, один – получеловек, один – полудэв… Получеловек тот, кто исполняет дела материальные и духовные по своему желанию, по своему разумению и себялюбию… Полудэв – тот, у кого только имя человеческое и человеческая природа, тогда как во всех делах и деяниях он подобен двуногому дэву. И он не знает ни земли, ни неба, ни благодеяния, ни греха, ни рая, ни ада, и совсем не думает об ответственности души» (170, с.109-110). Сходное суждение находим у Аль-Газали, который «указывает, что «смесь свиньи, собаки, дьявола и святого» это неподходящая основа для ума, пытающегося обрести глубокое понимание, которого с помощью такой смеси обрести будет невозможно» (Цит. по 453, с.184).

В качестве «новой инквизиции» носителей социально ограниченного сознания выступают организации типа «Комитета по научному расследованию сообщений о паранормальных явлениях», который дал на книгу Р.А. Уилсона следующую рецензию: «Заблуждающийся, злобный фанатик»(405, с.6). Имея сознание, функционирующее в рамках третьего логико-семантического контура, они не желают признавать наличие уже открытых пяти высших контуров сознания.

Так в современном обществе реализуются внутренние и внешние социальные ограничения. Проблема различных строев психики или развития разных контуров сознания в данном случае является ключевой, так как именно этот фактор в конечном итоге определяет главное в системе внешних и внутренних социальных ограничений. Культурные, природно-географические и расово-биологические различия, определяющие систему социальных ограничений, отходят на второй план как инструментальные, ибо очевидно, что именно строй психики предопределяет основные ценностно-целевые детерминанты. Поэтому, обладатели одинаковых строев психики из разных культур внутренне могут быть более близки друг другу, чем обладатели разных строев психики из одной культуры.

В завершение рассмотрим вещные и человеческие социальные ограничения. Человеческие социальные ограничения – это такие внутренние и внешние, материальные и идеальные, качественные и количественные, субъективные ограничения, которые исходят от людей, а вещные ограничения – это такие материальные и идеальные, внутренние и внешние, количественные и качественные, объективные ограничения, источником которых являются вещи. В данном случае под вещами будут пониматься, прежде всего, артефакты материальной культуры, то есть изготовленные человеком материальные вещи. Это означает, что вещные социальные ограничения являются сугубо вторичными, а первичными в этой паре являются человеческие социальные ограничения. Идеальные, внутренние вещные социальные ограничения – это по сути отношения человека порождаемые на первый взгляд материальными вещами, а на самом деле – отношением человека к ним. Подобные ограничения являются в принципе иллюзорными, хотя те, кто их испытывает, могут полагать, что это не так. Такой иллюзорной формой вещной зависимости являются, например, социально наведённые ложные потребности в вещах, без которых можно на самом деле обойтись и отсутствие которых субъективно воспринимается как социальное ограничение. Проблема ложных вещных потребностей хорошо разобрана в работе Г. Маркузе «Одномерный человек». В ней показано, как потребительское общество, где производитель ориентирован исключительно на прибыль, вынуждено искусственно создавать вещные потребности с помощью постоянно меняющейся моды, рекламы и системы сложной вещной взаимозависимости, когда для успешного функционирования одной вещи нужно приобретать вторую, третью и так до бесконечности. В результате современный человек, как правило, окружён массой мнимо нужных вещей, поглощающих всё его время, силы и тем самым препятствующих его дальнейшему личностному развитию. Вещи самой логикой своего функционирования незаметно заставляют человека приспосабливаться к ним, обслуживать их, жить в их, а не в своём ритме, тем самым порабощая человека.

Показательно, что ситуация вещной зависимости и ограниченности человека находит и своё идеологическое выражение. Например, в марксизме считается, что причиной превращения обезьян в людей стала их орудийная деятельность. То есть, человек возник только тогда, когда он обрёл вещную зависимость от этих орудий. Человек в марксизме по своей природе существо предметно зависимое.

Конечно, на это можно возразить, что вещные социальные ограничения имеют объективный и материальный характер, так как вещи могут являться необходимыми для добычи пропитания, строительства жилища, защиты от холода, орудиями труда и т.п. Однако, животные, как известно, успешно живут и выживают и без изготовления орудий труда или при их минимальном использовании, так что их вещная зависимость является минимальной либо вообще отсутствует. Это свидетельствует о том, что вещная зависимость в первую очередь связана с развитием соответствующих потребностей, а не с необходимостью выживания, питания и размножения. При этом потребности могут иметь как демографически обусловленный (еда, одежда, жилище), так и деградационно-паразитарный (наркотики, алкоголь, извращённый секс) характер. Предлагая изменить структуру потребностей с материальных на духовные и избавиться тем самым от вещной зависимости, Христос в Новом Завете учил: «Никто не может служить двум господам… Не можете служить Богу и Маммоне. Посему говорю вам: не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего во что одеться. Душа не больше ли пищи, а тело одежды? Взгляните на птиц небесных: они ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их?… И об одежде что заботитесь? Посмотрите на полевые лилии, как они растут, ни трудятся, ни прядут; …Итак не заботьтесь и не говорите: что нам есть? Или что нам пить? Или во что одеться? Потому что всего этого ищут язычники… Ищите же прежде Царства Божия и правды Его и это всё приложится вам»(51-Нов. Завет, с.6-7). Сходные рекомендации мы можем найти у Лао-цзы, в индуизме, буддизме и других религиозно-философских традициях. Означает ли это, что они предлагают нам вернуться в животное состояние? На этот вопрос следует ответить отрицательно: предлагается не возврат в животное состояние, а альтернативный путь развития биогенной не технократической цивилизации, позволяющий развить высшие уровни сознания и психофизических способностей (См. подр. 22, 23). «Цивилизация не есть единственный путь перехода от культуры, с её трагической противоположностью «жизни». Есть ещё путь религиозного преображения жизни, путь достижения подлинного бытия»(44, с.173), - писал по этому поводу Н.А. Бердяев.

У М. Хайдеггера феномен вещной зависимости обозначен термином «постав». Постав – это тенденция к тотальному опредмечиванию, материализации всего возможного. Не желая жить в гармонии с природой, европейское человечество для преодоления природы мыслимой как ограничение, придумало и стало реализовывать технократический постав, который должен был по замыслу его творцов освободить их от природных ограничений. Однако, как отмечает М. Хайдеггер, европейская цивилизация, одержимая волей к власти и волей к воле в результате сама попала в зависимость от этого постава. Фактически этот путь развития цивилизации провалился и зашёл в тупик, ибо, не сняв природных ограничений (что вряд ли возможно вообще), этот путь привёл к усилению новой вещной зависимости, создав вместо одной зависимости две конфликтующие друг с другом зависимости от природы и техносферы. Но захватившие власть технократы несмотря на это упорствуют в своём принудительном навязывании вещных социальных ограничений мирозданию; тех же, кто противится этой линии либо уничтожают подобно ненавистной природе, либо загоняют в резервации как американских индейцев.

«Труд, так же, как капитал, будь то естественные ресурсы или машины, определяется и управляется технологией»(307, с.425); «технология определяет, что является естественными ресурсами»(307, с.407), «технология задаёт запасы естественных ресурсов»(307, с.411), - утверждает американский технократ П. Пильцер. Сейчас уже не рыба главное, а технология её добычи, новый рынок не боится дефицита ресурсов, ключ к накоплению которых – технология, продолжает П. Пильцер. (Видимо, именно свободой от дефицита ресурсов обусловлена американская агрессия в Ираке). Страхи старых и новых луддитов необоснованны, так как якобы при внедрении машин общество в целом богатеет (Пильцер забывает о частной собственности на средства производства и неравномерности распределения доходов), а тем, кто потеряет работу в результате внедрения техники можно предоставить новую, утверждает П. Пильцер. Получается, однако, что чем больше машин, тем больше проблем с работой, переподготовкой и адаптацией на новом месте, помимо насилия при её смене. Не случайно, более здравомыслящий О. Тоффлер признаёт, что «развитие технологии не обязательно равнозначно «прогрессу», и, если не будет постоянно контролироваться, может уничтожить все достигнутые результаты»(307, с.459). (При этом следует учитывать, что технология, до её материализации в изделия является не вещным, а человеческим ограничением).

Казалось бы, развитие техники и технологии действительно может сделать общество богатым и дать массам свободное время для досуга, творчества и развития своих способностей, и вещные социальные ограничения диалектически превратятся в возможности свободы, как и полагали К. Маркс и его последователи. Но на самом деле этого не только не произошло, как показал Г. Маркузе, но и не могло произойти, потому что технократическое (технотронное – З. Бжезинский) общество далеко не в последнюю очередь озабочено своим воспроизводством и самосохранением, которые и побуждают его воспроизводить «одномерных человеков» Г. Маркузе не способных к творчеству и саморазвитию. Причина этого в том, что его «прогресс» направлен исключительно на «совершенство техники» (Ф.Г. Юнгер), сам же человек выступает в качестве ресурса для этой цели наряду с прочими природными ресурсами. Развивая идеи М. Хайдеггера можно сказать, что техника является возмездием бытия человеку за подчинение и гибель природы. Как человек потребляет, подчиняет и разрушает природу, так и его потребляет, подчиняет и разрушает техника. В этом смысле сюжеты, подобные американскому к/ф. «Матрица» не антиутопия технократического будущего, а уже реализованная реальность. Необходимость поддержания и воспроизводства технократической цивилизации является причиной, требующей удерживать основную массу населения в социально ограниченном, одномерном, полуразумном и роботизированном состоянии. Даже в философии распространяется мода на интеллектуальное постмодернистское варварство, проявляющееся по Х. Ортеге-и-Гассету в отказе от поиска истины. Не сложно догадаться, что если у большинства активизируются высшие контуры сознания по модели Р.А. Уилсона – Т. Лири, то это большинство скорее выберет цели и идеи Христа, Лао-цзы, М. Хайдеггера или того же Уилсона, а не П. Пильцера, К. Маркса и Д. Белла; может быть, оно выберет и что-то иное, но маловероятно, что оно выберет рутину своего одномерно-механистичного существования, скрашиваемого телевизионными иллюзиями и активизацией низших контуров сознания с помощью алкоголя или кофе. Вообще интересен вопрос, сможет ли современная цивилизация поддерживать свою социальную стабильность без алкоголя, табака, кофе, транквилизаторов, более сильных наркотиков и какую роль сыграло их широкое распространение в формировании модернистского сознания. Этот вопрос исследовал историк В.В. Похлёбкин. Его работа показывает совпадение промышленной и алкогольной революций в России и Европе. «Водка в средневековой России была одним из первых по времени новоизобретённых промышленных продуктов»(340, с.101). «Одной из особенностей водки как продукта и товара было то, что она разлагающе воздействовала на старое, проникнутое древними традициями, замкнутое общество средних веков»(340, с.104). В Германии водка появилась только после протестантской реформации. В доиндустриальном обществе изготовление алкогольных напитков было экономически невыгодным, длительным и очень трудоёмким делом, а потому регулярное их употребление, а тем более алкоголизм исключались для основной массы населения. Всё изменилось в 15 веке, когда производство алкоголя стало несложным и экономически выгодным. Результатом «водочной революции» в России 15 века стало резкое огрубение нравов, распространение атеизма, рост репрессий. Спаиванию народов российского Севера и индейцев предшествовало спаивание населения Англии и России. Модернизатор Пётр I широко практиковал бесплатную раздачу водки. Поэтому, значимая роль алкоголя в становлении «системы современных обществ» (Т. Парсонс) налицо. О роли наркотиков в этих процессах можно узнать из работ Н. Марковой (267, 268) и Д. Колемана (198).

Таким образом, современная технократическая цивилизация является во многом цивилизацией вещных социальных ограничений, которые она сама создает, и сама же им подчиняется. Вещную социальную ограниченность создаёт и обслуживает идеология материализма, утверждающая в своих вульгаризированно-механистических вариантах, что мир это машина, кроме этой трёхмерной машины ничего нет и это есть объективная реальность данная обывателю в его ограниченных ощущениях. Абсолютизацию вещных социальных ограничений мы находим в идеологиях механистического материализма (Т. Гоббс, Ж. Ламетри), марксизме, где изменение и развитие системы вещей определяет историю человечества, у современных технократов и постиндустриалистов. Однако сами эти идеологии являются не вещными, а человеческими ограничениями. Человеческие ограничения, по сути, тождественны социальным ограничениям, потому что общество это совокупность людей и все ограничения исходят от них же самих. Поэтому специально рассматривать человеческие социальные ограничения не имеет смысла.

На этом рассмотрение базовых форм социальных ограничений, тождественных некоторым основным категориям диалектики будет завершено, хотя, как уже отмечалось, оно может быть расширено и продолжено. Очевидно, что структура системы социальных ограничений является многомерной и не может исчерпываться системой дуальных диалектических категорий. Как было показано, все эти категории, представляемые в данной работе как базовые формы социальных ограничений, являются взаимосвязанными. Каждое конкретное социальное ограничение как правило попадает под несколько базовых форм ограничений одновременно, то есть сами эти категориальные формы являются взаимопересекающимися. Например, техника является по преимуществу субъективным, внешним, материальным, вещным и качественно-количественным социальным ограничением. По преимуществу субъективным социальным ограничением, так как она всё же зависит от человека, но может и объективизироваться, особенно в случае добровольного подчинения ей, качественным и количественным, так как отдельные её единицы могут быть однородны и поддаются счёту и измерению, но могут иметь и разные свойства, форму и т.п., а значит и разное качество. Как видно, классификация конкретного социального ограничения является делом не совсем простым, но при желании вполне осуществимым. Подобная классификация позволяет связать любое конкретное социальное ограничение с абстрактной системой философских категорий в целях его лучшего понимания и выявления его взаимосвязи с другими социальными ограничениями. Классификация всех конкретных социальных ограничений была бы слишком обширной и поэтому приводиться здесь не будет, тем более что цель данного раздела, заключающаяся в показе соответствующей методологии, уже достигнута.

Однако, *мир не развивается по законам логики*, как полагал Гегель, и *поэтому представленная система категорий не может быть достаточной для прояснения структуры, сущности и смысла системы социальных ограничений*, но лишь одной из возможных понятийно-объяснительных моделей. Понимание этого побуждает меня представить наряду с вышеизложенной другую системную модель социальных ограничений, которая позволит увидеть их новые грани. Эта модель призвана конкретизировать вопросы о субъекте и объекте социальных ограничений, их системообразующем факторе, смысле и структуре социальных ограничений в любом обществе.

2.2. Особенности системы социальных ограничений.

Прежде чем описывать структуру социальных ограничений, целесообразно было бы рассмотреть некоторые особенности системы социальных ограничений в целом. Это рассмотрение послужит введением в авторскую модель социальных ограничений.

В любой системе присутствует её системообразующий фактор (факторы), выполняющий интегративно-управляющую функцию по отношению к системе. Системообразующим фактором системы социальных ограничений, выполняющим главную, социально-ограничительную функцию является, на мой взгляд, воля общества к самосохранению и самоутверждению, или «воля к жизни». Это может показаться банальным, но если эта воля вдруг исчезнет вместе с порождаемыми ею ограничениями, общество неминуемо распадётся и погибнет. В истории имеется достаточно примеров обществ, погибших и распавшихся в результате постепенного снятия присущих им социальных ограничений. В качестве отдалённого примера можно указать на Древний Рим периода империи, а в качестве ближайших можно привести Россию начала 20 века и СССР периода «перестройки», в которых процессы «либерализации» как снятия присущих им социальных ограничений и изменения их структуры привели к довольно быстрому распаду данных социальных систем. Так как большинство обществ не хочет оказаться в ситуации России 1917 и 1991 годов, то они предпочитают сохранять присущую им систему социальных ограничений или изменять её достаточно осторожно. Один из ведущих теоретиков культурно-цивилизационного развития обществ О. Шпенглер писал: «Первая основная тенденция жизни агрессивна и оборонительна: власть и расширение. Вторая основная тенденция – продолжение: секс»(505, s.19). Этот общий тезис «философии жизни» вполне применим и к жизни обществ.

Однако при рассмотрении данного системообразующего фактора нужно учитывать постоянное наличие в обществе следующих двух групп или типов людей: принадлежащих к элитам и не принадлежащим к ним. Этот вопрос был исследован Г. Моска, Р. Михельсом и В. Парето (См. 93). В данной ситуации элиты (олигархии) всегда управляют, а не элита – народные массы всегда им подчиняются. Поэтому воля *общества* (но не всех его отдельных членов) к самосохранению и самоутверждению является в первую очередь волей к этому правящих элит. Это тем более верно, что именно эти элиты и являются основными потребителями имеющихся в обществе социальных возможностей и благ, распределяющихся в силу социального неравенства по принципу перевёрнутой пирамиды. Именно поэтому, по крайней мере, в теории, которая в данном случае обычно совпадает с практикой, элиты должны быть максимально заинтересованными в сохранении «своей» социальной системы. Правда, на практике мы иногда видим обратное, когда эти элиты разрушают своей деятельностью подконтрольные им общества, как, например, это сделал А. Гитлер со своими соратниками, конечные результаты деятельности которого были прямо противоположны заявленным целям.

Значит ли это, что мы должны признать в социальном организме наличие суицидального фрейдовского «танатоса», как воли к смерти и саморазрушению социальной системы? На мой взгляд такого «танатоса» в обществе не существует. Конечно, различные культуры и цивилизации как наиболее развитые формы социальных систем проходят в ходе своего развития различные фазы (См. 64), стареют и умирают, как это показали Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер и Л. Гумилёв. Но они вовсе не кончают свою жизнь самоубийством и не стремятся сознательно к саморазрушению, хотя могут становиться жертвами *внешней* агрессии и собственных неудачных авантюр, как в случае гитлеровской Германии. Элита решает в этих случаях тоже далеко не всё – должны быть ещё и те, кто готов исполнять её решения и приказы. Проигрывает же в подобных случаях большинство. Поэтому следует вести речь не о воле общества и его элиты к саморазрушению, а о воле и интересах отдельных социальных групп, желающих улучшить своё положение за счёт разрушения социального целого и деятельности внешних соперников и врагов данного общества, провоцирующих создание в нём своей «пятой колонны». Эти явления хорошо исследованы в литературе посвящённой Второй Мировой войне, разрушению СССР и императорской России (См. 20, 29, 57, 60, 94, 191, 245, 265, 359, 361, 455, 484). Именно эти силы и являются субъектом, инициирующим в обществе деструктивные и суицидальные социальные тенденции. Если рассматривать общество как биологический организм, эти силы можно сравнить с инфекцией или раковыми метастазами. С.Г. Кара-Мурза сравнивает их с жуками Ломехуза – паразитами, живущими в муравейниках, которых муравьи вынуждены кормить и не в состоянии ограничить, так как жуки хорошо освоили их «язык» и выделяют одурманивающие вещества (191, с.13).

Это подтверждает мысль, что главной целью-ценностью системы социальных ограничений является самосохранение, воспроизводство и поддержание функционирования социальной системы. Причём это относится к любой социальной системе, вне зависимости от её культурных качеств, от жестокой тирании до «общества всеобщего благоденствия». Но эта цель осуществляется не ради самой себя или «жизни ради жизни», а для реализации заложенной в каждом обществе его культурной программы. «Пятый закон культурно-исторического движения состоит в том, что период цивилизации каждого типа сравнительно очень короток, истощает силы его и вторично не возвращается. Под периодом цивилизации разумею я время, в течение которого народы, составляющие тип, выйдя из бессознательной чисто этнографической формы быта..., создав, укрепив и оградив свое внешнее существование как самобытных политических единиц… проявляют преимущественно свою духовную деятельность во всех тех направлениях, для которых есть залоги в их духовной природе, не только в отношении науки и искусства, но и в практическом осуществлении своих идеалов правды, свободы, общественного благоустройства и личного благосостояния»(128, с.89), - писал Н.Я. Данилевский.

Исходя из этого, социальные ограничения можно подразделить на позитивные, реализующие главную цель и ценность сохранения общества и негативные – системоразрушающие факторы. Системосохраняющими факторами можно назвать ограничения социального «зла», а системоразрушающими – ограничение социального «добра». Например, ограничение на продажу и употребление наркотиков является системосохраняющим социальным ограничением, подавляющим социальное зло, а допустим, недостаточная эмиссия денег может быть системоразрушающим фактором деструктивным для экономики. Очевидно, что эти социальные ограничения находятся в диалектическом взаимодействии и многие из них помимо этого несут в себе двойственность, являясь одновременно в чём-то вредными, а в чём-то полезными. Например, сохранение догматического марксизма в СССР с одной стороны было системосохраняющим, а с другой – системоразрушающим социальным ограничением. Системосохраняющий потенциал догматизма заключался в том, что в условиях идеократического общества он пресекал ненужные дискуссии, могущие помешать практике. Однако вред от этого догматизма был всё же большим, так как марксизм изначально содержал в себе не просто множество ошибок, а положения прямо блокирующие достижение заявленных в нём целей – построения социализма и коммунизма (См. подр. 88).

Некоторые авторы, например, Б. Мандевиль (о котором, кстати, хорошо отзывался К. Маркс), считали, что ограничение социального зла, социальных пороков является нецелесообразным, так как эти социальные пороки якобы являются моторами не только экономики, но и социального развития вообще (См. 264, 284). Так как то, что традиционно считается в этике злом (пьянство, воровство, жадность, распущенность, эгоизм, расточительность и т.п.) часто полезно, а добро (скромность, миролюбие, нестяжание, бережливость) напротив часто вредно, то Б. Мандевиль предлагает лишь ограничить конкретные проявления этих нравственных начал законодательно. *Зло по Мандевилю*, допустимо и *полезно*, главное, чтобы оно не противоречило законодательству, не нарушало его. Близкой позиции в данном вопросе придерживался и Т. Гоббс, считавший несправедливостью лишь нарушение законов и договоров, хотя он не столь откровенен, как Б. Мандевиль (См. 112). В принципе, первоисточником подобной «договорной» этики является Ветхий Завет. Добро по Мандевилю также допустимо, но его следует ограничить законодательно и социокультурно, ибо в отличие от зла оно не является основой социализации человека, а значит, является отклонением от нормы, требующим ограничения, исправления и, возможно, искоренения. Более всего Мандевиль опасается возможного «опрощения» обитателей «человеческого улья» и возвращения их в природно-патриархальное состояние от буржуазно-технократической цивилизации. Позиция Б. Мандевиля наглядно демонстрирует этическое качество оправдываемой им *цивилизации, в которой пороки являются основой её развития* и которая поэтому органически неспособна к разрешению социальных противоречий и созданию достойных условий жизни для большинства. Концепция Б. Мандевиля служит теоретическим обоснованием и оправданием устойчивого воспроизводства социального зла в современном мире и очень важна для понимания концептуальных основ современной цивилизации.

Но этот пример демонстрирует также и релятивный характер содержания социальных ограничений, их зависимость от общекультурных, концептуальных установок, свойственных данной цивилизации. То, что является добром в одной цивилизации, является злом в другой, поэтому и система позитивных и негативных социальных ограничений для каждой цивилизации содержательно будет своеобразной, что не мешает, однако, той или иной цивилизации абсолютизировать свои ценности и социальные ограничения как общечеловеческие.

Следует также учитывать, что негативные и позитивные социальные ограничения могут быть как обязательными (необходимыми) для сохранения социальной системы, так и произвольными (случайными), обязанными своим существованием субъективизму и волюнтаризму отдельных личностей и групп. При этом личность, вводящая те или иные социальные ограничения, неизбежно оказывается выразителем групповых интересов, иначе её распоряжения никто не будет выполнять. Обязательными для каждого общества будут социальные ограничения, защищающие от разрушения его базовые цели и ценности, а ограничения, затрагивающие конкретные вопросы реализации этих целей и ценностей могут быть относительно произвольными и зависеть от конкретности меняющихся условий и баланса групповых и индивидуальных интересов.

Например, в современном либерально-демократическом обществе утверждается в качестве одной из базовых ценностей принцип плюрализма и свободы слова, который позволяет правящим кругам выявлять разнообразие точек зрения и мнений по каждому вопросу, а затем выбирать и поддерживать наиболее желательные из них. Таким образом, плюрализм и свобода слова в действительности оказываются выгодными в основном элите, так как поддерживаются лишь выгодные ей мнения, а невыгодные замалчиваются, дискредитируются, иногда преследуются. Плюралистам в этой ситуации приходится либо подстраиваться под запросы элиты, либо готовиться к возможным социальным неудачам. Поэтому свобода критики этой системы оборачивается на пользу системе. Обязательным для сохранения такой модели управления является ограничение «антиплюралистов» и попыток сделать какую-либо одну точку зрения господствующей, а не ограничение свободы критики этой системы с разных, конкурирующих позиций, как может показаться на первый взгляд. А отношение к плюралистической оппозиции определяется здесь как раз прагматикой конкретных условий и групповых интересов, так как общество превращается в бесплатного референта элиты, чего нет в условиях антиплюралистичного авторитаризма.

С проблемой позитивных и негативных социальных ограничений тесно связан вопрос о подлинной и ложной свободе. Подлинная свобода ведёт к эволюции общества в целом и его отдельных единиц (людей) в частности в смысле их духовной развитости и реализации их творческих и психофизических способностей во всём их многообразии, как врождённых, так и социально приобретённых. «Только активно проявляя себя, вступая в связь с иными деятелями и преодолевая «сопротивление материалов», деятель может активно осуществлять свою свободу. Неосуществлённая же свобода диалектически превращается в рабство… Она означает творческое искание новых путей и возможностей»(233, с.142), - писал С.А. Левицкий.

Ложная свобода (лжесвобода) ведёт общество в целом и отдельных людей к деградации, ослаблению их способностей и творческих сил. Конкретные направления этого развития или деградации зависят от общих ценностно-целевых установок различных цивилизаций, поэтому могут различаться. Тем не менее, сами эти способности, служащие основой цивилизационного развития являются вполне объективным фактором. Их рост должен сопровождаться и духовным, нравственным развитием, чтобы они не были обращены во зло. Поэтому свобода развития и творческой реализации этих способностей является подлинной свободой, а, допустим, свобода курения табака или дезинформации в СМИ является лжесвободой, ведущей общество и личность к деградации. Х. Ленк (234) и другие авторы исходя из обстоятельств современного общества, когда у многих появляется достаточное количество свободного времени и средств, видели в духовной и творческой деятельности также и практически единственное спасение от безделья, деградационно-паразитарных форм досуга и сопутствующей им деградации. В качестве примера описания реализации лжесвободы можно привести концепцию «Общества спектакля» Г. Дебора, в котором подлинная жизнь и свобода подменяются их театрализованно-фальсифицированными суррогатами. «Спектакль есть *капитал* на той стадии накопления, когда он становится образом…Спектакль – это не совокупность образов, но социальные отношения между людьми, опосредованные образами… Спектакль… действует через… дефрагментацию тотальности протеста и подменяющий реальность симуляцией… последующих фальш-синтезов… Фантазия уничтожается, свобода перелицовывается в дурную бесконечность потребления, будучи пойманным в ловушку каковой человек становится рабом скуки как современной формы социального контроля… Стратегическая цель функционирования спектакля – продуцирование у его жертв *забвения* их собственного *порабощения;* радикальное средство поддержания этого забвения в случаях возникновения особо интенсивных форм протеста – фальсификация самого импульса протеста: «Господствующая идеология низводит до уровня банальности [направленные против неё] субверсивные изобретения и затем, стерилизовав их, распространяет [их уже как товар] в избытке»(131, с.180), - считал Г. Дебор.

«Европейское общество не заинтересовано в развитии человека. С этой точки зрения европейская цивилизация является системой самоподдерживающихся социальных процессов, которая паразитирует на духовном и физическом потенциале человека как вида… Подавление наиболее развитых своих членов – основной способ существования европейского общества… В тех сферах общества, в тех странах и социальных структурах, где подавлять уже некого, общественная жизнь деградирует и угасает»(59, с.182), - считает белорусский психолог В.И. Бородкин. Социально ограничиваться могут различные способности и проявления человека или группы: его мышление, речь, чувства, воля, предметная практическая деятельность, то есть практически весь спектр его потенциальных (которые не выявляются и не развиваются) и актуальных (которые остаются невостребованными, запрещаются и подавляются) качеств и свойств. Наиболее свободен человек в своём мышлении и публично не выражаемых чувствах, менее свободен в речи и наименее свободен в практической деятельности, являющейся основным объектом социальных и природных ограничений. Как справедливо отмечал Н.А. Бердяев, свобода закономерно убывает по мере погружения деятеля в материю.

Принцип разделения свободы на подлинную и мнимую методологически является очень важным, так как он способствует выявлению и критике многочисленных лжесвобод широко распространившихся в современном обществе и смешанных с подлинными свободами. Исходя из этого методологического принципа, можно понять, что известная формула «запрещено всё, что не разрешено» не означает обязательного торжества несвободы, так как могут быть запрещены именно проявления лжесвободы, а формула «разрешено всё, что не запрещено» не обязательно даёт больше свободы по сравнению с предыдущей, ибо это разрешение не различает свободы и лжесвободы, а запрещены могут быть как раз проявления подлинной свободы.

Подлинная свобода составляет диалектическую пару с позитивными социальными ограничениями, а лжесвобода – оборотная сторона негативных социальных ограничений, причём если во внутреннем взаимодействии этих диалектических пар преобладает гармония, то во взаимодействии одной пары с другой преобладает конфликт. Конфликтующие пары ограничений-свобод стремятся к взаимному вытеснению, их отношения антиномичны. Лжесвободы неизбежно подавляют и вытесняют подлинные свободы и наоборот. Чем шире распространяется провоцируемая лжесвободой деградация, тем уже становится поле развития и прогресса.

С реализацией позитивных и негативных социальных ограничений тесно связана проблема взаимодействия личности и общества. В обществах построенных на основе низших рассудочных категорий система социальных ограничений устроена так, что она либо подавляет личность в угоду обществу (коллективу), либо подавляет права и интересы обществ (коллективов) в угоду индивидуалистическому своеволию отдельных лиц, как это имеет место в либеральных доктринах и осуществляется на практике в ходе глобализации, разрушающей суверенитеты государств и национально-культурную идентичность народов (См. подр. 274). «Демократия неблагоприятна появлению сильных, ярких, творческих личностей, она создает нивелирующую общественную среду, которая стремится целиком поглотить личность и подчинить ее себе»(47, с.169), - писал Н.А. Бердяев.

В этом проявляется «безумие рационализма» (С.А. Левицкий). «Наша эпоха – эпоха рационалистических утопий, за нарисованным фасадом которых скрывается разрушительный хаос безумия. Технократия, этатизм, коммунизм – все эти и многие им подобные плоды современности по-разному грешат «безумием рационализма». Всякая утопия при попытке претворения ее в действительность мстит за себя насилием над действительностью…»(233, с.335), - писал С.А. Левицкий. Эпоха рационалистических утопий не ушла в прошлое, в качестве современных её выражений можно привести теорию «холототехнодемократии» М. Бунге (28, с.94) или глобализацию, заставляющую вспомнить о «мировой революции», но на этот раз уже не пролетарской, а буржуазной.

Для рационалистического безумия по С.А. Левицкому характерны рационализм средств при иррационализме (неразумности) целей, машинизация, представляющая окарикатуренную и материализованную рассудочность, наукообразность, слепота к глубинным смыслам мира и души, утилитаризм, прагматизм, стандартизация, культ обыденности и банальности, стихийный материализм и атеизм. Такой рассудок при создании системы социальных ограничений не способен разрешить антиномию личности и общества и колеблется подобно маятнику механических часов, то налево, то направо: от марксизма и кейнсианства к либерализму и монетаризму и обратно. Подобный двухтактный механизм закреплён в политической системе США.

Созданные механистическим рассудком системы социальных ограничений являются негативными, так как ведут либо к деградации, а порой и уничтожению личности, как это было в тоталитарных системах, либо к деградации общества, распадающегося на враждебных друг другу атомарных индивидов подчинённых государству – «Левиафану», как это описал Т. Гоббс.

Позитивная система социальных ограничений и свобод, напротив должна вести к сохранению и развитию как личности так и общества. Подобные идеи активно разрабатывались в 20 веке в философии русского зарубежья Н.Н. Алексеевым, Н.А. Бердяевым, Б.П. Вышеславцевым, Н.О. Лосским, С.А. Левицким, Н.С. Трубецким, С.Л. Франком и другими авторами. «В нахождении должной гармонии между «я» и «мы» заключается задача истинно понятого приспособления личности к обществу. Такому гармоничному отношению между личностью и обществом учит персоналистический солидаризм, который утверждает самоценность личности при императиве солидаризации ее с обществом путем служения личности и общества сверхличным и сверхсоциальным ценностям и путем солидаризации с такими сообществами»(233, с.183). «Либерализм создал миф об абсолютно суверенной личности, миф, который разбивается в прах при столкновении с проснувшейся общественной стихией. Но еще хуже коллективистский миф о человеке как только о члене коллектива. Ибо этот миф способствует архаизации и одичанию подсознания – частичному возврату личности в сферу непреображенного «коллективного подсознания», приводя, таким образом, к духовному регрессу.

От обеих этих крайностей свободен персонализм, учащий об автономности (но не абсолютности) личности, учитывающий всю силу общественной стихии, но зовущий к преображению как личного, так и общественного подсознания через свободное служение личности сверхличным и сверхобщественным ценностям истины, добра и красоты»(233, с.184-185), - писал С.А. Левицкий.

В качестве примера концептуальной основы построения системы социальных ограничений при подобном подходе могут быть представлены идеи С.Л. Франка. «Можно формулировать общее положение: в плане длительного и прочного бытия *уровень общественного порядка стоит в функциональной зависимости от нравственного уровня людей, его составляющих*» (420, с.240). «Никогда не следует забывать, что непосредственные законодательные меры против всякого зла, - например против пороков (пьянства, разврата, азартных игр) или против проявления жестокости, эгоизма, эксплуатации, несправедливости – суть по …методу своего действия запрещения или, во всяком случае, *принуждения.* Это суть всегда меры, извне обуздывающие человеческую волю тем, что преграждает ей путь к действию на жизнь, либо же тем, что насильно принуждает ее к определенному образу действия… При этом злая воля или вредные для общества побуждения не устраняются, *не искореняются по существу*, а только *сдерживаются* в своих проявлениях, как бы загоняются внутрь. Но такого рода принуждение имеет *некие имманентные пределы своей эффективности; и эти пределы суть тем самым пределы всякого автоматического государственно-правового совершенствования жизни*. Принуждение необходимо для обуздания греховной человеческой воли, для ограждения жизни от вредных ее последствий. Однако, попытка *направлять всю жизнь* с помощью принуждения приводит не только к рабству, но и к неизбежному при нем бунту злых сил, которые находят всегда новые, неожиданные пути для своего проявления» (420, с.241-242), - писал С.Л. Франк.

Таким образом, основой социальных ограничений направленных на совершенствование человека и общества этот мыслитель справедливо видел внутренние, религиозно-этические ограничения, внешние, государственно-правовые ограничения для него вторичны. Внутренние ограничения личности видятся в данном случае как сплав надсоциальных и социальных ограничений.

Поднятая тема внутренних и внешних ограничений личности возвращает нас к важному вопросу о субъекте и объекте социальных ограничений. Вопрос этот непростой. Как было показано выше, религиозная этика апеллирует к сверхсоциальным ценностям. «Общество является лишь школой служения; университетом же служения является над-общественная сфера высших ценностей культуры»(233, с.185), - считал С.А. Левицкий. В этом утверждении есть известное противоречие, так как культура является социальным явлением даже в своих высших ценностях, хотя религиозные ценности вообще могут быть и внесоциальными. Но, даже признав внесоциальный источник религиозных и этических ценностей, мы должны будем согласиться с тем, что они реализуются и применяются именно в социальной среде. Поэтому эти ценности правильнее было бы назвать смешанными, социально-надсоциальными. Признать полностью имманентный, социальный характер этих ценностей как это делают многие современные философы нельзя, ибо в этом случае они приобретут релятивный, неустойчивый характер и превратятся в объекты манипуляций социальных авторитетов. Эти ценности можно представить в качестве независимого «субъекта» социально-надсоциальных ограничений. Противостоящим ему объектом оказывается личность и общество.

Согласно О. Шпенглеру, основным свойством жизни является стремление к преодолению всех и всяческих ограничений и границ. Жизнь хочет уничтожить все границы, к тому же любое единичное её проявление стремится слиться с общим и всеобщим, преодолев свою индивидуальную ограниченность. Приняв этот тезис, мы начинаем понимать, почему психологически ограничение свободы воспринимается нередко негативно, и почему мы вообще можем ощущать свою ограниченность. Вероятно, будь ограниченность изначально присуща жизни, какое-либо её ощущение и осознание, как и стремление к свободе были бы невозможны. Хорошо известно и противоположное психологическое состояние – страх свободы, ксенофобия, которые можно назвать волей к ограниченности, в том числе и социальной. Эта воля является одним из источников создания социальных ограничений.

Для общества субъектами внешних социальных ограничений могут выступать другие, конкурирующие (сотрудничающие) с ним общества или общества более высокого уровня, фрагментом которых является данное общество. Например, государства на международной арене могут ограничиваться другими государствами или международными организациями, осуществляющими надгосударственное управление как органы союзов государств или глобальных управленческих структур. Сходная ситуация существует и на уровне взаимодействия отдельных личностей и личностей с коллективами. Для личности субъектами социальных ограничений выступают другие личности и коллективы, причём тем более активно, чем более эгоистично личность отстаивает собственные интересы. На это обратил внимание А. Макинтайр. «С одной стороны, люди стремятся сохранить автономию и суверенность, приписывая им ценность. В ней отражено несогласие индивидов с тем, чтобы их трактовали как объекты манипуляции. С другой стороны, люди преследуют свои частные интересы и связанные с ними вкусы. Такое поведение возможно только в рамках манипулятивных отношений, которых индивиды стремятся избежать. Поэтому поведение абсолютного большинства индивидов в современном обществе не может быть последовательным» (Цит. по 260, с.13). Здесь мы сталкиваемся с одним из социально-ограничительных парадоксов, когда чем более активно человек стремится к независимости и свободе, тем более он ограничивается окружающими в силу несоответствия его свободы, свободе окружающих, которую он сам ограничивает. Выход из этого индивидуалистического тупика состоит в согласовании взаимных интересов путём взаимных уступок.

Наибольшие возможности для установления выгодных им систем социальных ограничений получают те группы и личности, которые либо обладают дающими им власть социальными ресурсами в виде денег, собственности, должностей, полномочий, привилегий, дипломов, знаний, умений и т.п., либо те, кто находится в большинстве и чьи желания, мнения, установки, привычки, являются, поэтому господствующими. Таким образом, основными субъектами социальных ограничений в обществе оказываются «элита» и «большинство», а объектами – «неэлита» и «меньшинство». Эти субъекты социальных ограничений в зависимости от уровня их нравственного и психофизического развития могут устанавливать как системы негативных, так и системы позитивных социальных ограничений. В худшем случае возникает ситуация описанная Ф. Ницше: «Чернь сверху, чернь снизу! Что значит сегодня бедный и богатый! Эту разницу забыл я, - и бежал я все дальше и дальше, пока я не пришел к этим коровам» (306-Т.2, с.197). В этом случае субъектами негативных социальных ограничений и творцами лжесвободы выступают одновременно и элита (точнее, псевдоэлита), для которой духовное и психофизическое развитие стоящих вне их корпорации людей является угрозой их власти и привилегиям, и косные массы, привыкшие к бездумно-инертному существованию.

Подобные псевдоэлиты естественно заинтересованы в сокрытии субъекта социальных ограничений, выступающего в качестве одного из проявлений субъекта управления. В этих целях создаётся соответствующая научная мифология, разрабатывающая два диаметрально противоположных мифа. В случае первого мифа утверждается наличие в обществе незыблемых законов социального развития, как, например, в марксизме, предполагающих обязательный переход всех обществ от феодализма к капитализму, от глобального Востока к глобальному Западу и т.п. В этом случае реальный субъект социальных ограничений может и не скрываться, но он перекладывает всю ответственность за свою деятельность на «объективные» законы и процессы, выразителем которых он якобы является.

Другая мифология напротив утверждает отсутствие каких-либо закономерностей общественного развития, как, например, К. Поппер. Так как в этом случае мир представляется набором хаотических случайностей, будущее состояние которых непредсказуемо и неизвестно, то какая-либо целерациональная, в том числе управленческая деятельность, оказывается невозможной и бессмысленной по причине не гарантированности её результата. Субъекта социальных ограничений в этой картине мира не существует, так как все социальные ограничения возникают случайно и сами по себе и так же исчезают. Исходя из подобных представлений, А. Макинтайр отрицает наличие какого-либо профессионального управленческого знания. Бюрократия, по его мнению, вообще ничем не управляет, осуществляя лишь имитацию этой деятельности (См. 260). На мой взгляд, эмпирический социальный опыт не подтверждает этого представления. Хотя бюрократы действительно не всесильны и многие их затеи не удаются, а распоряжения и законы не выполняются, факты систематического выполнения многих их распоряжений опровергают тезис об их полной неспособности к управленческой деятельности.

Более адекватной мне представляется следующая модель. Существует более или менее обширное множество вариантов или путей развития, детерминированных по своему характеру, направлению и результату. Свобода заключается в возможности выбора того или иного пути и возможности изменения этого выбора равнозначной выбору иного пути в любые или определённые моменты времени и пространства. В этом случае роль субъекта социальных ограничений заключается в постановке объекта на тот или иной путь и лишении возможности его смены. Управление здесь возможно, хотя и не обязательно ведёт к желаемому результату. Возможно и сокрытие субъекта социальных ограничений, по крайней мере, от сознания объекта. Элементарным примером этой схемы являются регулярные выборные процедуры в демократической системе управления.

Рассмотрев некоторые особенности системы социальных ограничений и учитывая их в дальнейшем, можно перейти к рассмотрению основных структурных компонентов данной системы.

### 2.3. Структура социальных ограничений.

### Структурные компоненты системы социальных ограничений являются формами проявления системообразующего фактора социальных ограничений – воли общества к самосохранению и самоутверждению на разных уровнях культуры.

### Главным, с содержательной точки зрения, атрибутом системы социальных ограничений является концепция реализуемого этим обществом социокультурного проекта, содержащая его главные ценностно-целевые установки и константы, в особенностях которых концепция и находит своё выражение. Эта концепция имеет статико-метафизический характер, так как в случае её изменения социокультурный проект не будет реализован. Уровень концептуальных социальных ограничений является высшим и одновременно наиболее скрытым уровнем социальных ограничений. Многие мыслители предпринимали попытки выявления концептуальных основ различных цивилизаций. Например, И.Л. Солоневич попытался выявить эти основы у России, а так как выявленное им показывало преимущество русской цивилизации над западной и многими другими, то его работы стали замалчиваться. Сходные попытки выявления «русской идеи» как цивилизационной концепции предприняли Н.А. Бердяев, С.Л. Франк и другие авторы. В настоящее время актуальным является выявление концепции Западной цивилизации, принудительно навязывающей свою систему социальных ограничений всему миру. В качестве примеров существования подобных концепций можно привести различные религии, в которых эти концепции содержатся имплицитно, поэтому их выявление требует определённой аналитико-синтетической и герменевтической работы. Такие различные концепции жизнеустройства можно вычленить в Ветхом и Новом Заветах Библии, в Коране, Законах Ману, священных текстах других религий. В качестве примера попытки вычленения подобной концепции можно привести монографию В.Г. Тахтамышева «Библейская идеология: образ и реальность мира». «Завершение формирования корпуса священного текста свидетельствовало о том, что локальная цивилизация завершила процесс своего осознания и дальнейший процесс состоит в полном проникновении учения в общественную реальность»(385, с.33), - писал В.Г. Тахтамышев. Конечно, эта концепция не обязательно носит религиозный характер. Так, библейский текст «своё содержание… выражает в религиозной форме. Хотя эта форма и противостоит религиозному догматизму, всё же последний примиряется с ней и признаёт её в качестве своей. Будучи признанной религиозным сознанием и оказывая разрушающее воздействие на него (которое последним часто не осознаётся), Библия является уникальным средством управления религиозным сознанием и удержания его в позитивных для общественного целого рамках»(385, с.35), - отмечал В.Г. Тахтамышев.

Как видно из данной цитаты, по небезосновательному мнению В.Г. Тахтамышева, заложенная в основу Библии концепция и выражающая её идеология носит нерелигиозный характер. Вообще, вопрос о границах религиозных и нерелигиозных (светских) учений и идеологий является спорным. Например, Р. Эпперсон полагает, что религией является светский гуманизм, приводя в качестве одного из аргументов решение Верховного Суда США: «суд постановил: «Среди религий страны, которые не учат тому, что обычно рассматривается как вера в существование Бога – буддизм, даосизм, этическая культура, Светский гуманизм и другие»(484, с.420). Р. Генон полагал, что существует всего три религии: христианство, иудаизм, ислам и множество метафизических систем. Нередко светские идеологии подобные марксизму причислялись к псевдорелигиям. Однако в любом случае различие являющихся основой идеологий религиозных и светских концепций порождает разнообразие исходящих из них систем социальных ограничений.

Идеология, в отличие от концепции, носящей предельно абстрактный характер, является приспособлением концепции к условиям внешней – природной и социальной среды и особенностям подвергающихся идеологической обработке людей. Она имеет менее абстрактный и более детализированный характер по сравнению с концепцией и соответственно более подвижна и подвержена изменениям. Субъектом-носителем идеологии выступают рационально осознающие основы господствующей концепции идеологи. «Только подавляющее меньшинство членов общества способно действительно рационально и в полном объеме постичь и осмыслить логику «правящих идей», их взаимосвязь, их гармонию. Массам же эта «элита» передает определенные готовые нормативы, выведенные из «правящей идеологии» (478-№3, с.1), - отмечалось в журнале «Элементы». Идеология находит своё выражение в системе специфических мировоззренческих представлений, способствующих реализации данной концепции. Например, в марксизме концептуальной цели пролетарской революции соответствовало мировоззренческо-идеологическое представление об огромной роли ручного труда в становлении и развитии человека. Так как буржуазия не была занята ручным трудом, то получалось, что она дальше отстояла от человеческого архетипа, чем пролетариат, была ближе к обезьяне и поэтому господствовала необоснованно. В кальвинизме по аналогичным причинам возникло представление о божественной благодати, якобы осеняющей богатых.

Одним из проявлений первичных форм идеологии является язык, который определяет, что и как вообще можно высказать и описать. Социальные ограничения языка проявляются в его грамматике, фонетике, орфографии, синтаксисе, пунктуации, количестве букв в алфавите и прочих особенностях. Сложно согласиться с идеей В. фон Гумбольдта о том, что «мышление без языка попросту невозможно»(119, с.408), что границы языка определяют границы мышления, как полагали некоторые позитивисты, не учитывая возможностей внеязыкового, образного мышления. Однако то, что невозможно или затруднительно выразить в существующем языке так и остаётся в форме туманных интуиций, мимолётных образов, неясных чувств, эмоций и томлений, то есть фактически вытесняется за рамки культуры и общества, оставаясь невыраженной частью внутреннего мира людей. Таким образом, язык как *первичная форма* идеологии является *матрицей возможных для выражения* состояний и чувств, определяющей их форму, взаимосвязи и комбинации. Что-то при этом получает возможность выражения, а что-то не получает, не случайно многие философы говорили о нехватке языка, о том, что у философии нет своего языка и она по необходимости вынуждена косноязычно говорить на чужом (Г.-Г. Гадамер).

В России широкомасштабная секуляризация языка осуществлялась в 18 веке, начиная с правления Петра I. Ф. Прокопович рассматривал церковно-славянский язык как непросвещённый и препятствующий просвещению, как язык ложного знания, стоящий на пути знания подлинного, как язык непонятный и мешающий пониманию (См. 31). Это показывает, что идеология Просвещения требовала для своего внедрения адекватного ей языка, который бы в отличие от церковно-славянского не мешал её усвоению.

Язык как матрица возможностей развития внутренних сил человека и система первичного моделирования мировоззрения, хотя бы посредством акцентуации и связывания различных проявлений мира, является очень важной формой социальных ограничений, предопределяющей возможности выражения внутренних сил человека и акцентирующей (скрывающей) те или иные аспекты мироздания. Эти возможности и ограничения языка являются, по сути, концептуально предопределёнными, поэтому любая оригинальная концепция пытается выстроить свой язык, а иногда и навязать его обладателям других языков.

Языковые социальные ограничения, являясь одной из базовых, первичных их форм буквально пронизывают всю культуру и все элементы системы социальных ограничений.

Другой формой проявления идеологии, причём зависимой от языка, является этика. Этика определяет негативное и позитивное в действиях и мышлении людей и предписывает, как им следует себя вести в той или иной ситуации. Этика определяет основные морально-нравственные установки людей живущих в определённой культуре и находит своё выражение в содержании и структуре моральных норм. Этические социальные ограничения могут быть более примитивными, писанными, как 10 заповедей Моисея, а могут иметь и более сложный, не фиксированный характер. В последнем случае этические ограничения задаются в каждом конкретном случае исходя из ценностно-целевых установок соответствующей концепции (идеологии) и не поддаются формальной рационализации подобно механистическим нормам Ветхого Завета.

Этика как одна из форм идеологии является своеобразной и изменчивой в различных культурах и идеологиях. Так, в марксистской этике владение частной собственностью и основанная на ней эксплуатация человека человеком считаются аморальными, а для Т. Гоббса наоборот, частная собственность – стержень свободы человека, а эксплуатация такое же естественное явление как война всех против всех. По мнению одного из современных теоретиков либерализма Р. Дворкина, вопрос целей человеческой жизни и благой жизни для человека вообще не разрешимы, а правила морали и права не выводятся и не обосновываются в терминах более фундаментальной концепции блага для человека. Как отмечает А. Макинтайр, в этой позиции Р. Дворкина проявилась особенность современной этики в целом (См. 263, с.163-165). Это показывает, что добро и зло для либеральной этики равноправны, то есть либерализм субстанционально аморален. Отсюда закономерно вытекает пропаганда терпимости к наркомании, гомосексуализму и прочим порокам, закономерно сочетающаяся с попытками привлечения к суду активных оппонентов либеральной идеологии. Последними аргументами в этом случае оказываются сила и манипулятивное убеждение. Поэтому, как констатирует в своём исследовании, посвящённом этической истории Запада А. Макинтайр, сегодня господствующей стала этика своевольного индивидуалистического эмотивизма, ограниченного лишь эмотивизмом окружающих. Подобная ситуация свидетельствует о распаде единого этического пространства заражённых этим явлением обществ, что в известной мере ограничивает его членов.

Этические ограничения, носящие в общем внутренний, рекомендательный характер воплощаются в правовых ограничениях, имеющих уже обязательный характер. В отличие от этики, право имеет более механистичный и изменчивый характер, подобно всем низшим, вторичным социальным ограничениям по сравнению с высшими, первичными. Правовые ограничения часто запутаны, двусмысленны, противоречивы и не способны охватить собой все явления жизни, а потому нуждаются в корпусе истолкователей (юристов) и применителей (судей, чиновников и т.п.), которые при конкретном применении тех или иных правовых норм руководствуются в конечном итоге именно этическими установками, в том числе и маскируемыми под «интересы» и «потребности». Этические социальные ограничения как представления о хорошем и плохом, допустимом и недопустимом, должном и не должном в очень значительной степени детерминируют не только правовые, но и экономические, политико-управленческие, научно-технические, образовательно-информационные, военно-силовые сферы и отношения общества. Значение этических установок и ограничений хорошо показано в работе М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма» (71).

Эстетика как социальные представления о прекрасном и безобразном, изображаемом и не изображаемом, гармоничном и дисгармоничном также является одной из базовых форм идеологии. Эстетические нормы очень важны для материальной культуры в целом, а не только для искусства, ибо, в конечном счете, именно они определяют облик и формы большинства изделий материальной культуры, вид наших городов, одежды, всего рукотворного мира. «*Шапка-мурмолка,* *кепи* и тому подобные вещи гораздо важнее, чем вы думаете; внешние формы быта, одежды, обряды, обычаи, моды, все эти разности и оттенки общественной эстетики… вовсе не причуда, не вздор, не чисто «внешние вещи», как говорят глупцы, нет, они суть *неизбежные* последствия, органически вытекающие из перемен в нашем внутреннем мире, это неизбежные *пластические символы идеалов*, внутри нас созревших или готовых созреть…»(240, с.168), - писал К.Н. Леонтьев.

Также как этические социальные ограничения, многие эстетические нормы принимаются большинством людей бессознательно. Как замечает Р.А. Уилсон, мало кто захочет есть из квадратной тарелки, но как можно добавить, мало кто и задумывается, почему тарелки круглые. Эти социальные ограничения наиболее значимы в искусстве и нашли свое выражение в представлениях о прекрасном и различных канонах художественного творчества.

Эстетические нормы также отличаются широким разнообразием, «цветущей сложностью» среди разных культур. В иудейской и исламской культурах, например, запрещено изображение человека и животных, так это якобы является попыткой узурпацией божественного права на творение живого и недостойным его копированием. В противовес этому в этих культурах получили развитие геометрические и растительные орнаменты. Подобные запреты на изображение человека и животных является типичным социально эстетическим ограничением имеющим, однако, этический источник, так как изображать живое – это в господствующих в этих обществах религиях грех. Если попытаться выявить концептуальные основы этого запрета, то можно предположить, что его негативной основой была цель подавить образное мышление у данной группы людей, а позитивной – развить у них в противовес абстрактно-логическое мышление и восприятие или, допустим, отвлечь их от внешнего мира и обернуть к миру внутреннему.

У одного из индейских племён из джунглей Амазонии всем, достигшим определённого возраста членам племени, подрезали нижнюю губу и вставляли в надрез особую дощечку; у бирманцев считалось красивым вытягивать у женщин шею посредством металлических колец; в средневековом Китае у женщин красивыми считались маленькие ступни, для чего их с детства туго пеленали, хотя ходить потом было неудобно. В Западной цивилизации эстетические формы социальной незрелости и глупости выражаются в пирсинге, некоторых татуировках, размах которых вынуждает европейских законодателей принимать ограничительные меры. Пирсинг является типичным проявлением этико-эстетической лжесвободы, ведущей к психофизической деградации человека. Как видно, не все «древние заботились о силе и развитии человека как такового, новые – о его благополучии, его имуществе и способности к приобретению дохода» (119, с.28). К.А. Свасьян в своей работе, посвящённой становлению европейской науки, показывает взаимосвязь гносеологических и эстетических ограничений и норм. «Идеал познавательной чистоты, взыскуемый классической эпохой, странным образом уживался с каким-то свирепым культом телесных неопрятностей»(367, с.210). Так, от «короля-Солнца» Людовика XIV, по свидетельству одной придворной дамы, пахло, как от падали, а стены парижских домов, не исключая и королевского дворца, были облеплены грязью, улицы представляли собой сточные канавы. По свидетельству И.Л. Солоневича, при французском дворе на стол ставилась тарелочка для убитых вшей, и ещё в начале 19 века парижане бойкотировали спектакли Шекспира за платок Дездемоны, полагая, что сморкаться следует на землю или пол.

К сожалению, многие эстетические ограничения (и свободы) являются по сути ложными, не ведущими к развитию человека. Подлинные эстетические ограничения должны быть природно и человеко соразмерными, подавлять и вытеснять всё уродливое, извращенное, патологическое и безобразное.

Фактологический и исторический материал, описывающий историю эстетических социальных ограничений, содержится в соответствующей исторической и культурологической литературе (См. напр. 9, 107, 215, 392). При его осмыслении необходимо обязательно помнить, что эстетические ограничения и свободы являются именно отражением определённой идеологии, как производного социокультурной концепции жизнеустройства. В этом смысле деидеологизация, дерегулирование в культуре и искусстве являются мифами. Свобода эстетического самовыражения ограничена возможностями социального успеха, определяемого господствующими социальными группами и массами потребителей, чьи вкусы формируются теми же господствующими группами через СМИ. Если всё и допускается, то далеко не всё поддерживается, неподержанное же обречено на безвестность, прозябание и, в конечном итоге, вымирание. Поэтому, часто разумнее согласиться на позитивные социальные ограничения, чем упиваться лжесвободой.

«Самое главное в идеократии – требование основывать общественные и государственные институты на идеалистических традициях, ставить этику и эстетику над прагматизмом и соображениями технической эффективности, утверждать героические идеалы над соображениями комфорта, обогащения, безопасности, легитимизировать превосходство героического типа над типом торгашеским...» (Цит. по 399, с.19), – писал А.Г. Дугин. Не похоже ли это на тоталитаризм? Порицаемый многими тоталитаризм 20 века не ставил подобных целей даже в теории, не говоря о практике.

Четвёртой формой первичных социальных ограничений являются ограничения «онтологическо-гносеологического» характера. В светской культуре эти ограничения и свободы задаются в соответствующих разделах философии, в религиозных обществах эти вопросы решаются в священных писаниях и мифах: так в Библии содержится соответствующая книга, которая так и называется – Бытие. Эта форма идеологии отвечает на вопросы: «что вообще есть в нашем мире (и чего нет)» и «как можно (или нельзя) познавать (и изменять) это существующее». Она находит своё выражение в системе категорий, понятий и образов, отражающих сложные картины мироздания. Эта группа социальных ограничений очень важна, так как она не только задаёт парадигмальные основания для науки и техники, но и во многом предопределяет мировоззрение, представления об окружающем мире, исходя из которых действует человек. Насколько эти представления важны, хорошо иллюстрирует история Средних веков и последующих столетий. Так, если полагать, что земля плоская, то незачем плыть на Запад, чтобы попасть в Индию, как это сделал Колумб, а, следовательно, и открыть Америку будет невозможно. Если полагать, подобно И. Ньютону и Г. Галилею что Вселенная – это механизм, то и политическую систему общества следует перестроить в механистическом духе, заполнить мир машинами, а человека, если и не превратить в машину, то сделать обслуживающим персоналом и сырьём для неё. Если Вселенная бесконечна, как полагают сегодня многие вопреки Аристотелю, то можно безоглядно её переделывать, потреблять и разрушать.

«Наука сталкивается всегда только с тем, что допущено в качестве доступного ей предмета её способом представления» (428, с. 319), – писал М. Хайдеггер. Развитие различных научных представлений описано в известной работе Т. Куна «Структура научных революций»(220), из российских исследований этого вопроса можно выделить, монографию А.Г. Дугина (См. 153). «Вульгаризация классической науки, в огромной мере сформировала клише современной ментальности. Но качественная мутация науки в конце XX века не отразилась симметрично на соответствующем изменении общераспространенных ментальных клише. В этом мы сталкиваемся с любопытной асимметрией парадигм. Влияние научной мифологии на массы оказалось более устойчивым, чем основания этой мифологии. И новейшая наука, таким образом, пришла в определенное противоречие с нормативными гносеологическими установками масс» (153, с. 362), – писал А.Г. Дугин. Эти высказывания свидетельствуют о парадигмальной ограниченности научных знаний и методологий и о далеко не простом взаимодействии научного и обывательского представлений о мире, которые сегодня пришли в конфликт.

«…Мы вынуждены также признать, отмечал А.Г. Дугин, - что человек превратился из обезьяны в человека только в эпоху Просвещения. Как ни странно это звучит, но аксиомы современной философской антропологии сложились именно на заре Нового времени, и в качестве эталона человека был взят именно человек этого периода. Правда, сразу же вслед за этим такая антропологическая установка была признана всеобщей и экстраполирована на всю историю. Там же, где структура человеческого сознания всерьез расходилась с рационалистическими нормативами Просвещения, например, у «дикарей», «примитивных народов» к ним царило отношение, как и «нелюдям», что помимо всего прочего служило оправданием рабства и колонизации. Показательно, что Западный расизм и позорная практика работорговли в Америке сосуществовали с развитием либеральных и рационалистических доктрин, а виднейшие прогрессисты часто являлись рабовладельцами с расистским подтекстом. И одним из показателей отличия людей от «недолюдей» в Новое время был именно уровень технического развития, т.е. уровень отчуждения человеческого субъекта от объектной природы. Редкой для эпохи Просвещения была позиция Жан-Жака Руссо, воспевавшего «добрых дикарей» и считавшего развитие техники источником роста человеческих пороков» (153, с.348-349). Последний пример показывает важность и остроту не только для науки, но и для других социальных сфер онтологических и гносеологических идеологических установок. Они, по сути, задают границы не только мирозданию, но и самому человеку.

Онтологические и гносеологические социальные ограничения тесно связаны с языковыми, слабее – с этическими ограничениями. Однако эта ситуация характерна только для современного общества и современной науки, которая требует точных языковых дефиниций, но при этом разделяет знание и этику, хотя об ответственности учёных за результаты своего труда говорят довольно часто. В античной науке, напротив, стремились достичь идеалов гармонии истины, добра и красоты, в средневековье этические ограничения даже подавляли гносеологические и научные изыскания. М. Фуко показал, что «фактически дознание было начальным, но основополагающим элементом формирования эмпирических наук… Пожалуй, правильно сказать, что… естественные науки, до некоторой степени, возникли в конце средних веков из практики дознания… На пороге классического века Бэкон, законовед и государственный муж, пытался перенести в область эмпирических наук методы дознания»(425, с.331-332). Так гносеологические ограничения смыкались с политическими и правовыми.

Русская философия, начиная от славянофилов, стремилась к идеалам «цельного знания», в котором знание и вера, добро и красота, пребывали бы в содружестве гармоничного всеединства. В идеале онтологические и гносеологические социальные ограничения должны быть тесно связаны с не только с языковыми, но и с этическими и эстетическими ограничениями, что обеспечивало бы гармонию и соразмерность различных фрагментов господствующей идеологии и избавляло сознание её носителей от хаотизирующих внутренних конфликтов, ведущих его к деградации.

Представленная здесь структура идеологических ограничений важна тем, что она, по сути, аннулирует расхожий миф о деидеологизации. Деидеологизация означает исходя из данной системы, отказ от языка, этики, эстетики и онтологии с гносеологией. Вряд ли в каком-либо обществе подобная «деидеологизация» окажется возможной. Социально ограничивающий, посредством создания ложного представления о реальности, миф деидеологизации мистифицирует этот вопрос. На самом деле под деидеологизацией понимается не деидеологизация вообще, а избавление от чуждой «деидеологизаторам» идеологии. Своей же идеологии у «деидеологизаторов» якобы нет, но это не её отсутствие, а либо их сознательное лукавство, либо их предельная идеологизированность, которая настолько глубока, что даже не осознается ими; может иметь место и известная наивность, не позволяющая им понять эти вопросы. «Деидеологизация» в последнем смысле неосознаваемой идеологизированности – это предел тотального господства одной идеологии, достигшей статуса не обсуждаемой и неосознаваемой тайной догмы. Для господства таких идеологических догм смертельно опасно не только какое-либо их обсуждение, поиски их основ и рациональных аргументаций в их пользу, но даже сам факт их раскрытия как существующих. Стремящаяся поставить всё под свой контроль и учёт «воля к воле, соответственно сама в качестве бытия устраивает сущее. В воле к воле впервые достигает господства техника (обеспечение установленной данности) и категорический отказ от осмысления, беспамятность…» (428, с.185), - писал М. Хайдеггер. В этой ситуации «поскольку говорение утратило первичную бытийную связь с сущим, о котором речь, соответственно никогда её не достигало, оно сообщает себя не способом исходного освоения этого сущего, но путем разносящей и вторящей речи. Проговоренное как таковое, описывает все более широкие круги и принимает авторитарный характер. Дело обстоит так, потому что люди это говорят. В таком до – и проговаривании, через которое уже изначальная нехватка почвы, достигает полной беспочвенности, конституируются толки…Толки есть возможность все понять без предшествующего освоения дела. Толки уберегают уже и от опасности срезаться при таком освоении. Толки, которые всякий может подхватить, не только избавляют от задачи настоящего понимания, но формируют индифферентную понятливость, от которой ничего уже не закрыто» (427, с. 168-169). Именно на уровне таких псевдопонимающих «толков» и находятся представления об деидеологизации, выполняющие функцию сокрытия господствующей идеологии. Эти хайдеггеровские толки, к сожалению, являются обычным состояние массового сознания. При этом те *вопросы, которые «толки» массового сознания обходят стороной вместе с управляющими ими идеологами, как раз и являются ключами и проходами к скрытым идеологическим догмам*. Но ту же роль играют и наиболее назойливо обсуждаемые в СМИ вопросы и проблемы, которые могут быть как инструментами скрытого навязывания тех или иных догм, так и способами отвлечения от замалчиваемых вопросов. Таким образом, тотально господствующая идеология действительно деидеологизируется и исчезает, воплощаясь в произведения материальной и духовной культуры, людей и маскируясь под естественные законы и божественные установления. В либерализме сокрытие идеологии осуществляется посредством мифов естественных законов и прав и представлений об её отсутствии, а в марксизме – посредством апелляции к науке, и представлении об идеологии как отражении материального бытия.

Идеологические ограничения, имеющие по преимуществу идеальный характер, находят свою конкретизацию и материализацию на более низких уровнях пирамиды социальных ограничений. Эти ограничения, которые можно назвать вторичными, имеют смешанный, идеально-материальный характер. Эти блоки социальных ограничений можно структурировать следующим образом:

1. Политико-управленческие социальные ограничения;
2. Правовые социальные ограничения;
3. Информационно-образовательные социальные ограничения;
4. Технико-технологические социальные ограничения;
5. Экономические социальные ограничения;
6. Военно-силовые социальные ограничения;
7. Структурно-демографические социальные ограничения.

При оценке этой схемы следует учитывать, что все эти ограничения тесно переплетаются между собой, образуя систему и, конечно, они могут быть классифицированы каким-то иным образом. Достаточно очевидно и то, что эти вторичные формы социальных ограничений могут в ходе дальнейшего анализа дробиться на всё более и более малые разновидности. Однако в данной работе подобная аналитико-схоластическая операция представляется не целесообразной, так как может до бесконечности увеличить её объём и вывести за пределы собственно философии, занятой поиском наиболее общих закономерностей и явлений.

Политико-управленческие социальные ограничения выражаются во властном ограничении тех или иных социальных сфер, групп и социокультурных практик. Субъектами этой группы ограничений выступают группы и отдельные личности, имеющие по своему социальному статусу определённые властные полномочия. «Превращая отдельных людей в функции, огромный аппарат обеспечения существования изымает их из субстанционального содержания жизни, которое прежде в качестве традиции влияло на людей… Систему образует аппарат, в котором людей переставляют по своему желанию с одного места на другое, а не историческая субстанция, которую они заполняют своим индивидуальным бытием»(491, с.310), - писал К. Ясперс о бюрократии, выступающей в роли коллективного субъекта политико-управленческих социальных ограничений.

В принципе, субъектом подобных ограничений может быть любое лицо, находящееся в позиции начальника по отношению к другому лицу – учитель, контролёр, полицейский, чиновник, руководитель частной фирмы, - который может своим властно-волевым решением кого-то в чём-то ограничить. Подобная возможность называется властью, как реализованной способностью управлять. Для реализации этой власти властный субъект должен обладать свободой воли, выбора и действий, а также хотя бы минимальным пространством для реализации своих полномочий. В принципе, власть является внутренне автократичной, самопровозглашаемой. «Имеют ли два человека право отнимать у другой группы людей?… Может ли группа людей собраться, объявить себя правительством, а затем наделить это правительство правом, которым они сами не обладают? Даже если эта группа является большинством?»(484, с.27), - спрашивает американский политолог Р. Эпперсон. На мой взгляд, на этот вопрос следует ответить положительно, при условии, что найдётся другая группа людей, которая поверит в их властные права или подчинится им из каких-то иных соображений. «Чтобы не играть в тайноведение и невежество, придётся признать одно: власть – это смысловое начало. В качестве смыслов ее образы в чем-то изменчивы, а в чем-то постоянны. Но всегда и в любой культуре власть, так или иначе, принималась как позитивное начало. За властью всегда стояла некоторая бытийственная утвердительность»(357, с.14), - отмечал П.А. Сапронов.

Объектом политико-управленческих как и других социальных ограничений выступает человек в своём индивидуальном и коллективном существовании. Ограничению при этом подвергается всё многообразие его антропообразующих качеств: телесно-физиологических, психических и социальных (См. 95, с.75).

Более подробно феномены власти, управления и вытекающих из них ограничений проанализированы в работах Ю.П. Аверина, Аристотеля, М. Вебера, Р. Генона, И.А. Гобозова, Г. Дебора, Н.В. Жмарёва, С.Г. Кара-Мурзы, Н. Лумана, Ф. Ницше, Платона, М. Сах Сварнкара, М. Фуко и других авторов.

Политико-управленческие социальные ограничения тесно связаны с другими формами социальных ограничений, предопределяясь идеологией и находя своё выражение в праве, экономике, и прочих областях.

Правовой блок социальных ограничений находит своё выражение в существующей в обществе правовой системе и является производным от этических и языковых ограничений и политико-управленческих решений. Система права представляет собой официально принятые и обычно опубликованные законы, документы, распоряжения и инструкции, регулирующие те или иные аспекты социальной практики. Непосредственным субъектом правовых социальных ограничений являются органы законодательной власти и субъекты политико-управленческой деятельности. Функционирование системы права невозможно без правоохранительных органов и право применяющих (суды, юристы) социальных организаций и лиц. Особенностью правовых ограничений является формальная обязательность их исполнения и наличие социальных санкций (репрессий) за их нарушение, чего в случае политико-управленческих социальных ограничений может не быть. Это означает, что правовые ограничения являются закреплением политико-управленческих социальных ограничений. В качестве примера правовых социальных ограничений можно привести отсутствие каких-либо законодательно закрепленных прав, свобод, льгот, гарантий или напротив наличие запретов, ограничений на какие-либо виды социальной практики. Под правовыми ограничениями можно понимать правовые обязанности в трактовке Н.Н. Алексеева, как «вынужденность каких-либо положительных и отрицательных действий, безразлично, проистекает ли она из внутренних побуждений или из внешнего давления» (13, с.155).

Для Гегеля «право есть не «норма», но как бы «нормальное бытие человеческого духа»; право есть *правое существование воли,* правильный способ ее жизни, или *правильное состояние человеческой души*» (Цит. по 175, с.306), то есть он рассматривает правовые ограничения как осознанную зрелым человеком необходимость.

Иную, нигилистическую позицию по отношению к правовым социальным ограничениям занимает М. Штирнер. «Я сам решаю, – имею ли я на что-нибудь право, вне меня нет никакого права. То, что мне кажется правым, - и есть правое. Возможно, что другим оно и не представляется таковым, но это их дело, а не мое, пусть они обороняются. И если бы весь мир считал неправым то, что, по-моему, право и его я хочу, то мне не было бы дела до всего мира. Так поступает каждый, кто умеет ценить себя, каждый в той мере, в какой он эгоист, ибо сила выше права с полным на это правом» (471, с.226) (несложно заметить, что именно этой философией руководствовались А. Гитлер и современные США не международной арене, хотя и многие их жертвы вели себя, по сути, точно также).

Вообще среди систем правовых ограничений можно выделить три основные системы, исходящие по источнику правовых ограничений из трёх парадигм. Первую парадигму и систему права можно назвать трансцендентно ориентированной. В этой системе источник права трансцендентен, а реализуется она в монархии и теократии. В органической системе права источником права считается народ и реализуется она в форме демократии. В третьей концепции источником права является просто место, «седалище» власти (Т. Гоббс) и реализуется она в форме диктатуры. В 20 веке нередко имела место комбинация второй и третьей парадигм, когда формальные отсылки к воле народа и демократические процедуры сочетались с фактической диктатурой (СССР). Подобная комбинация была далеко не случайной, так как обе последние системы права в конечном итоге покоились на силе, в полном соответствии с идеями М. Штирнера. Это верно и в отношении систем права построенных исходя из теории «общественного договора». Очевидно, что к этим системам права не относится принцип «не в силе Бог, но в правде», присущий трансцендентной концепции и в ситуации верховенства силы все правовые ограничения достаточно условны, а потому и на соблюдение их особенно рассчитывать не стоит. Нарушение права сильным в этих концепциях не исключение, а негласная норма, а его соблюдение сильным носит зачастую демонстративно-показной и пропагандистско-манипулятивный характер. По сути, это торжество воинствующего беззакония, причём концептуально оправданного, которое мы все можем постоянно наблюдать в современном мире. В этой связи курьёзом выглядит концепция «открытого общества» К. Поппера, основная идея которого «власть закона»(337-Т.1, с.8), ибо Поппер отрицает трансцендентные источники права, основываясь на первичности штирнеровского индивида и демократическо-договорной легитимации социальных и правовых институтов.

Сами по себе системы правовых социальных ограничений существенно отличались в разных культурах. «Античное право – это право тела, или евклидова математика общественной жизни, ибо различает в составе мира телесные личности и телесные вещи и устанавливает отношения между ними. Правовое мышление ближайшим образом родственно мышлению математическому… Первым созданием арабского права было понятие бестелесной личности» (467, с.69), – писал О. Шпенглер. Европейское же право, по О. Шпенглеру, внутренне конфликтно, так как «говорит» на языке античности, но само по себе является правом функций, а не физических тел. Это показывает, что содержание и структура правовых социальных ограничений, будучи обусловленной господствующей в цивилизации идеологией, мыслилась и реализовывалась весьма разнообразно. Такое явление как несовершенство законодательства с одной стороны само по себе является социальным ограничением, а с другой оказывается внутренним самоограничением самих ограничений, не дающим им развиться в полную силу.

М. Фуко отмечал, что в средневековой Европе не существовало чёткой системы социальных ограничений, в том числе и правовых. Наказания были жестокими и зрелищными, но не систематичными, задачи исправления преступника они не имели. «Вообще говоря, при королевском режиме во Франции каждый общественный слой располагал собственным полем терпимой противозаконности: невыполнение правил, многочисленных эдиктов или указов являлось условием политического и экономического функционирования общества»(425, с.119). «XVIII век изобрел техники дисциплины и экзамена, подобно тому как средневековье – судебное дознание» (425, с.330), - писал М. Фуко. Только в Новое время в Западной Европе стала формироваться полноценная система социальных ограничений в рамках дисциплинарного общества. Ведущая роль в её создании принадлежала именно юристам.

Внутреннее несовершенство законодательства тесно связано с другой группой социальных ограничений – информационно-образовательной. Эти ограничения непосредственно выражаются в препятствиях перемещения, использования и обладания информацией, как сведениями, разрешающими некую неопределённость и регулируют такие образовательные феномены, как знания, умения и навыки. Знания в отличие от информации имеют не только количественное, но и качественное измерение, меняя их носителя (человека), также как умение и навыки. Ограничения в этой сфере могут иметь как объективный характер, обусловленный простым отсутствием данных (информации, знания), так и субъективный, обусловленный их сокрытием, цензурой, запретом и т.п. Эти социальные ограничения могут иметь идеальный характер, так как знание идеально, и материальный, связанный с техникой и материальной культурой характер, исходить от людей и от вещей. В настоящее время, исходя из концепции информационного общества, снятию информационных ограничений, свободе передвижения информации, как, впрочем, и образованию уделяется большое внимание. В этой связи необходимо указать на некоторые ограничивающие нас мистификации, связанные с теорией информационного общества. Например, Д. Белл (См. 35) утверждает, что не энергия и сырье, а информация является основой производства и выдвигает на этом основании информационную теорию стоимости, как будто информация – есть «мера всех вещей». На самом же деле информация без энергии и сырья ничего не стоит, так как ни производство, ни человек без них функционировать не могут. Это взаимосвязанные компоненты и отсутствие одного, автоматически обесценивает другие. Не следует преувеличивать роль и значение информации и образования, превращаясь в утопистов. «Можно сказать, что талант не может проявиться без технических методов – тренировок, репетиций, овладением теми или иными навыками. Однако важно то, что техника не создает даров, а лишь эксплуатирует их. Музыкальному слуху и хорошему вкусу ясно отсутствие самого феномена искусства в бездарной музыке и бездарных стихах, держащихся на одной лишь декламаторской версификаторской технике. Оказывается, что техника не может подменить двух вещей, которые условно можно назвать данными и талантом, а вместе – даром» (487, с.540), – замечает С.А. Фёдоров. Сказанное относится не только к образованию, но и к информации. Показательно, что сам Д. Белл не слишком оптимистично оценивает роль информации в её связи со свободой в постиндустриальном обществе. Так он предвидит обострение информационного дефицита по следующим причинам:

* больший объём информации увеличит её неполноту, при этом возрастут издержки по её сбору и хранению;
* информация будет всё более специализироваться, что затруднит её восприятие и понимание;
* рост скорости передачи и объёма информации сделают актуальной проблему ограниченности индивида в его способности воспринимать и перерабатывать информацию;
* обострятся проблемы осмысления и интерпретации информации;
* получит широкое распространение дилетантизм как малое знание о многом.

По сути, Белл признает, что эта система станет обществом координационного, временного и информационного дефицитов, в котором рост благосостояния будет соответствовать уменьшению свободы, – а значит прогрессирующему росту социальной ограниченности. В результате, как справедливо замечает А.В. Бузгалин, информационно-постиндустриальное общество оказывается тупиковой ветвью социального развития (См. 63).

Технические и технологические ограничения тесно переплетаются с образовательно-информационными, так как образование во многом само является, а по мере его информатизации становится технологией. Эти ограничения являются производными от научных и онтологическо-гнесеологических, в меньшей степени эстетических и языковых. Субъектом этих ограничений выступает социальная фигура Техника (Ф.Г. Юнгер) и технократа. Своё выражение эти ограничения находят в отсутствии (несовершенстве) или наличии тех или иных технических средств и технологий, способах и результатах их использования. Двойственность в понимании технических и технологических ограничений обусловлена тем, что они могут рассматриваться как с позиций их субъекта, так и объекта. Для технократически ориентированных деятелей и мыслителей – Ж. Аттали, Д. Белла, З. Бжезинского, К. Маркса, П. Пильцера и других техника – это инструмент присвоения «безграничного богатства», которое по формуле П. Пильцера равно сырью, умноженному на технологию; техника и технология – это ключ к накоплению ресурсов (См. 307). Как замечает в этой связи М. Хайдеггер, «сущность техники не есть что-то техническое. Поэтому мы никогда не почувствуем своего отношения к сущности техники, пока будем думать о ней, пользоваться ею, управляться с ней или избегать ее. Во всех этих случаях мы еще рабски прикованы к технике, безразлично, утверждаем ли мы ее с энтузиазмом или отрицаем» (308, с.45). Подлинная сущность техники по Хайдеггеру заключается в воле к власти и тотальному контролю над бытием, а не просто присвоению богатства природы, что является лишь частью её сущности. Техника это инструмент извлечения и присвоения богатств окружающего мира и его подавления в случае сопротивления этому и контроля. Для субъекта этого подавления и, фактически, ограбления бытия социальная ограниченность техники и технологии проявляется в её несовершенстве в плане достижения результатов её властно присваивающих функций. А так как аппетиты технократического субъекта безграничны, то снятие технико-технологических социальных ограничений в этом случае видится как бесконечное совершенствование техники и технологии с перспективой создания нового абсолютно искусственного и подконтрольного мира (и уничтожения мира естественного). Однако этот мир обречён на гибель, так как по справедливому замечанию Ф.Г. Юнгера техника и технология не создаёт ничего нового, она лишь эксплуатирует и преобразует или разрушает то, что уже есть. А так как технократия ориентирована не только на присвоение и потребление богатства, но и на тотальную власть, то она просто не может, в принципе, допустить существование не клонированных людей, генетически не модифицированных растений, лесов, выросших естественным образом, а не посаженных, даже нестриженой травы на газонах. Идея создания искусственного «Дивного нового мира» (О. Хаксли), неизбежно приводит к необходимости не только потребления, но и ограничения и даже ликвидации естественного природного и социального мира, частью которого является человек. Поэтому с точки зрения объектов, подвергающихся воздействию техники и технологии, социальным ограничением является её развитие и совершенствование.

«Глобальный технологизм ведет к превращению человека из социально-культурной личности в человеческий фактор Техноса. Человеческий фактор, бурно протестуя против ограничения своей свободы культурными регуляторами, довольно легко смиряется, если они будут техническими. Лишение индивида имени, замена его номером и тем более «клеймение», всегда воспринималось как надругательство над достоинством человека. Но если номер обещают ставить лазерным лучом и хранить в компьютере, то у «прогрессивной общественности» особых возражений нет… Обыск в форме ощупывания одежды руками отвергается как нечто унизительное, но если по телу водят электронной палкой, все стоят как покорные бараны… Лишь бы не со стороны живых людей, не от имени культуры, техникой – и свободолюбивые либералы соглашаются на самый тотальный контроль. Открытое гражданское общество закрыто и регламентировано на меньше, чем традиционные, культурные, разница в том, что закрытость здесь «усовершенствованная», технологическая. В условиях глобализации демократия вытесняется технократией» (225, с.80), – справедливо замечает В.А. Кутырёв.

Поэтому антитехнократические позиции являются вполне обоснованными и закономерными попытками борьбы с техническими формами социальных ограничений, даже в таких радикальных формах, как движение луддитов. «Духовная культура все менее котируется в наш машинный век, ибо механическая цивилизация легче усвояема, чем подлинная культура. Она требует больше внешней привычки, чем духовного воспитания. Технически цивилизованный человек может быть (и нередко бывает) дикарем в культурной области. Он может превратиться в гориллообразного робота с атомной бомбой в руках» (233, с.353), – писал С.А. Левицкий. Осталась ли эта возможность лишь нереализованной, или реализовывать её было и не нужно в силу изначальной близости «технически цивилизованного человека» к этому гориллообразному состоянию, на что, в частности, по-своему указывали К. Маркс и Ч. Дарвин?

«О догматизме Техника можно сказать следующее: по своей жесткости и эффективности этот догматизм не уступает теологическому. В той части, которая касается знаний о ходе развития аппаратуры и организации это не ощущается, поскольку здесь каждое новое изобретение неизменно уничтожает предшествующие достижения, отбрасывая их как ненужный хлам. Не знание как таковое, а вера в это знание делает технократов догматиками. Техник либо вообще не задумывается о нужности своего знания, либо не ставит ее под сомнение. И более того! Он еще и не терпит, чтобы другие задумывались о нужности его знания или ставили её под сомнение! Критические высказывания техников по поводу «Совершенства» и «Машины и собственности» поразили меня в первую очередь своей неприкрытой догматичностью. Возражения без каких-либо доводов, голословные утверждения, непоколебимая вера в то, что с помощью машин будут разрешены все трудности, которые в будущем могут встать перед человечеством…» (487, с.7), – писал Ф.Г. Юнгер.

Похоже, однако, что оппоненты Ф.Г. Юнгера в известной мере сами ненамного отличаются от создаваемых ими машин, проявляя в них свою *големическую* сущность. Ведь догматизм является ничем иным, как формой социальной ограниченности, характерной для биороботизированного строя психики, бездумно механически выполняющего заложенную в него культурно-идеологическую программу. Это уже (или ещё) не человек, а «человеческий фактор Техноса» как верно замечает В.А. Кутырёв.

Л.Н. Москвичёв вскрывает сущность технобюрократической идеологии и ментальности, которые, в силу актуальности проблемы, необходимо показать и здесь. Идеал бюрократии заключается в механической эффективности при исполнении предписанных задач без учёта более широкой цели. «Идеологическим императивом бюрократизированной системы становится требование компетентности, квалифицированности при решении всё более узких специфических проблем»(294, с.198). А квалифицированность отождествляется здесь с ориентацией на строго фиксированные правила и предписания, при отказе от каких-либо моральных и идеологических оценок деятельности. Поэтому от *бюрократа, скорее всего нельзя будет получить вразумительного ответа о причинах и целях его деятельности*. Причинность для него ограничена уровнем законов и инструкций. При этом всё чуждое навязанному бюрократией ритму и направлению общественного развития рассматривается как негативное. Бюрократ подменяет содержание формой, а форму считает содержанием. Пределы внешнего мира ограничиваются у бюрократии сферой её деятельности, которая заключается в улаживании функционально-технических связей и отношений, то есть совершенствовании форм, в несовершенстве которых якобы коренятся все социальные проблемы и противоречия. Других социальных проблем не существует, либо они уже решены, а потому бюрократический мир – «лучший из возможных миров». Таково содержание распространённой сегодня технобюрократической, социально ограниченной ментальности.

Технические социальные ограничения опасны не только своей властно-потребительской установкой по отношению к биосфере, но и своим влиянием на деградацию человека, что и делает их сущность социально ограниченной. По свидетельству Л.Ф. Авилова (См. 5), В.А. Межетериной (См. 275) и других авторов, человек деградирует вместе с разрушаемой им биосферой. По расчетам Л.Ф. Авилова объём интеллектуальной части мозга неандертальца составлял 1400 ед., кроманьонца – 1700 ед., а современного человека – 1200 ед., то есть 70% от кроманьонца (См. 5, с.7). «Доктор биологических наук Б. Сергеев, анализируя данные антропологии, пришел к выводу, что со времен первой династии фараонов, мозг человека идет на убыль со скоростью 1 см куб. за каждые сто лет» (5, с.9). Сходные процессы отмечает и Д. Констэбл (5, с.9). Похоже, что возникшая сравнительно недавно теория происхождения человека от обезьяны косвенно отразила его приближение к ней. Зато в орудиях производства, техники и технологии за это время произошёл большой скачок. Возможно, в будущем возникнет теория происхождения человека от робота.

Современная реальность опровергла представления многих техноутопистов о том, что освобождённое техникой от труда время, будет потрачено человечеством для творчества и самосовершенствования. Большинство тратит его на примитивные развлечения, часто с помощью той же техники (телевидение, игровые автоматы и т. д.), пьянство, удовлетворение животных инстинктов, да и зачем развивать свои способности, если всё за тебя сделают машины? Неиспользуемые потенциалы в результате всё больше и больше деградируют, да и сама техника не даёт обещанной свободы, заставляя тратить время на своё использование, ремонт, обучение управления ею.

С другой стороны, чтобы не использовать технику, живя в гармонии с биосферой, допустим по даосским принципам, требуется очень высокий уровень духовного и психофизического развития. Чтобы следовать путём Дао, нужно не только очень хорошо чувствовать изменения энергетики природы и своего организма, но и уметь строить своё поведение, сообразуясь с ними. Неслучайно на лоне природы поселялись те, кто достиг высших уровней духовного и психофизического развития – святые всех религий, йоги, мистики, даосы. Большинство современных людей неспособны к подобному образу жизни из-за деградации и неразвитости своих способностей, причём технократическая модель развития не даёт, и не будет давать им подобной возможности, являясь, по сути, тупиком, обрекающей их лишь на незавидную функцию узкоспециализированного винтика глобального социокультурного «техноса». Именно эти факторы делают технократический путь развития социально-ограниченной, репрессивной и тупиковой практикой, ведущей к деградации человека и уничтожению естественного мира, даже в том случае, если удастся избавиться от войн и техногенных катастроф, что, однако невозможно, ибо потребительско-властные установки технократизма неизбежно будут порождать конфликтность, а развитие техники – техногенные катастрофы. Единственным путём снятия технических и технологических социальных ограничений, является отказ от техногенной модели развития и возврат к существовавшим в прошлом биогенным, гармоничным с природой и космосом цивилизационным моделям.

Следующая группа социальных ограничений – экономические, находят своё выражение в ограничениях на перемещение, использование и обладание экономическими ресурсами (сырьем, энергией, изделиями, продовольствием) и средствами их обмена и символического выражения (деньгами, акциями и т.п.). Субъектами этих ограничений выступают их формально-юридические владельцы и фактические распорядители. Объектами экономических социальных ограничений оказываются индивиды и группы, не являющиеся владельцами и распорядителями экономических ресурсов, а также природный мир, являющийся объектом эксплуатации и разрушения в ходе экономической деятельности общества. Согласно догмам господствующей в современном обществе метаидеологии экономические, производственные отношения, являются системообразующим фактором и базисом общества, интегрирующим все остальные подсистемы общества в единое целое. Эта установка является общей для марксизма, либерализма (во всех их разновидностях), и ряда других современных идеологий. Признавая теоретически или практически экономику и экономические интересы первичными, общество тем самым имплицитно признаёт, что его цели – это только потребление, размножение и, неизбежное при подобных установках, разрушение и эксплуатация окружающей среды. Экономические социальные ограничения, таким образом, тесно связаны с этическими социальными ограничениями. При этом приходится признать, что руководствующееся подобной идеологией общество, уступает биосферным популяциям животных и растений, так как они, имея своей внутренней целью подобно экономикоцентричному обществу потребление и размножение, не разрушают окружающую среду.

«Согласно Зомбарту, современную эпоху можно назвать *эрой экономики*, что точно отражает указанную нами аномалию (превращение экономики из средства в самоцель). Речь идет, прежде всего, об общем характере цивилизации в целом. Поэтому даже внешнее могущество современной цивилизации, достигнутое за счет промышленно-технического прогресса, не может изменить ее инволюционного характера. Более того, эти два аспекта взаимосвязаны, так как весь мнимый «прогресс» был, достигнут как раз за счет того, что экономический интерес возобладал надо всеми другими. Сегодня можно говорить о самой настоящей *одержимости экономикой*, в основе которой лежит идея, что как в индивидуальной, так и в коллективной жизни наиболее важным, реальным и решающим является экономический фактор. Вследствие этого в сосредоточении всех ценностей и интересов на производственно-экономической области, усматривают не невиданное ранее отклонение современного западного человека, но нечто вполне нормальное и естественное; не случайную потребность, но нечто желательное, заслуживающее одобрения, развития и восхваления» (475, с.91-92), – писал Ю. Эвола, который, кстати, тесно связывал экономическую одержимость с одержимостью сексуальной. Подобная одержимость экономикой становится причиной преувеличения значимости экономических ограничений и их мистификации. Главной социальной проблемой начинает казаться нехватка денег (или, в лучшем случае, ресурсов), а все усилия направляться на их накопление. По сути, накопительный инстинкт присутствует у многих животных, но если у бурундуков, белок и других грызунов он инстинктивно ограничен, например определённым сезоном, то у многих социально-ограниченных людей благодаря культуре, снявшей с них некоторые инстинктивные ограничения, этот инстинкт может функционировать совершенно беспрепятственно, порождая различных миллионеров и миллиардеров. При этом их интеллектуальные и некоторые иные «технические» способности могут быть весьма совершенными, несмотря на то, что их цель – обслуживание некоторых преобразованных и извращённых культурой достаточно примитивных животных инстинктов.

Такая социальная ограниченность мешает заметить, понять, а тем более ликвидировать многие экономические ограничения. Истинной причиной и подоплекой всех экономических ограничений является недоразвитость или деградация духовных и психофизических способностей человека. Действительно, в случае развитости этих способностей сырьевые и энергетические ограничения могут быть легко разрешены путём изменения производства и нахождения их новых источников, а проблемы их социального распределения решены посредством усовершенствования социальной организации и структуры потребностей самих людей. У К. Маркса и Ф. Энгельса решение этих вопросов представлено в искажённой и мистифицированной форме, так как всестороннее развитие человека и его способностей предполагается там как следствие захвата пролетариатом политической власти и средств производства и последующего развития техники и технологии, которые якобы дадут всем массу свободного времени. При этом ускользает от внимания, что время в этом случае будет потрачено на развитие техники и технологии и отдых от этих усилий, а не на развитие способностей. На самом же деле, чтобы захватить власть, нужно *сначала* развить и использовать эти способности, а необходимое для этого время можно было найти в основном за счёт отказа от технико-производственной деятельности и аскетизма. Именно этот путь и предлагали религии, прежде всего восточные, и, в меньшей степени, более близкое К. Марксу иудохристианство. В отличие от К. Маркса, А.С. Пушкин в своей известной «Сказке о попе и о работнике его Балде» предлагает иной, отличный от марксова способ разрешения экономических и социальных противоречий. Аскетичный, но талантливый и трудолюбивый Балда не устраивает революций и не захватывает средств производства Попа, а переигрывает одержимого экономикой священнослужителя, по его правилам, не принимая, однако, ни идеологии Попа, ни оставшегося после него «наследства». Похоже, что серьезный герменевтический разбор смысла этой сказки ещё ждёт своих исследователей.

Военно-силовые социальные ограничения связаны с функциями защиты и принудительной реализации тех или иных социальных норм, установок и ценностей. Субъектом их выступают военно-силовые социальные структуры и ведомства, являющиеся, однако, как правило, инструментами реализации не своих собственных ценностей и интересов, а интересов других, господствующих в обществе личностей и групп. Легальной монополией на применение силы обычно обладает государство, по мере ослабления которого эта монополия начинает делиться им с частными охранно-силовыми структурами и международными организациями.

Объектом этих социальных ограничений обычно оказываются личности и группы (вплоть до суверенных государств) не желающие выполнять или нарушающие нормы, установки (интересы), ценности и планы господствующих или претендующих на господство групп, инструментом которых обычно становится государство с его силовыми ведомствами или негосударственные вооруженные формирования, которые часто бывают нелегальными.

Наиболее заметной и острой формой реализации военно-силовых социальных ограничений является война, военный конфликт, вооруженное противоборство, особенностью которых является насилие, сопряжённое с ранениями и убийством людей и масштабными разрушениями материальных и духовных ценностей.

Отношение к этому виду социальных ограничений у многих сегодня отрицательное. «Нет слов: мир, конечно, большая ценность. Но наивысшая ли? Если наивысшая, то почему люди, народы, государства всю свою долгую историю вели войны, странным образом пренебрегая этой ценностью? – Было бы наивно и глубоко ошибочно полагать, что велись они ради лишь корыстных интересов, ради захватов, аннексий, экономических выгод или иных материальных и низменных побуждений. Нельзя, разумеется, отрицать роль таких побуждений, но нельзя и сводить все к ним. В человеческом словаре есть ведь и такие понятия, как честь, достоинство, свобода... В их защиту люди выступали во все времена, жертвуя собственными жизнями...»(331-Т.2, с.116), – писал Э.А. Поздняков. По мнению Клаузевица «война – это акт насилия, имеющий целью заставить противника выполнить нашу волю» (Цит. по 331-Т.2, с.152). Это определение позволяет говорить не только о классических вооруженных войнах, но и войнах экономических, идеологических, информационно-психологических и прочих. Это показывает тесную взаимосвязь военно-силовых социальных ограничений с экономическими, политико-управленческими, технико-технологическими, структурно-демографическими и информационно-образовательными и правовыми социальными ограничениями.

«Как бы то ни было, но понятие jus ad bellum (право войны) пока еще существует, и никто от него добровольно не отказывался» (331-Т.2, с.153), – считает Э.А. Поздняков. Происходит это потому, что дать приемлемое для всех определение справедливой войны и агрессии, никому пока не удалось, ибо различие ценностно-целевых ориентаций разных культур делает это невозможным. Однако так как массовое сознание значительной части людей обоснованно не приемлет войну и негативно реагирует на военно-силовые (насильственные) ограничения, манипуляторы сознанием предпочитают избегать термина «война», называя её «контр террористической операцией», «операцией по разоружению Ирака» и т.п. С другой стороны, «оказывается, в 1990 г. только в СССР и только в автодорожных катастрофах погибли свыше 60 тыс. человек и более 400 тыс. человек получили ранения, то есть за один лишь год в четыре раза больше, чем за десять лет войны в Афганистане»(331-Т.2, с.169). А сколько людей гибнет в дополнение к этому в морских, авиационных, железнодорожных катастрофах, в драках, от рук преступников, от других причин, пропадает без вести по всему миру? Количество их видимо потрясёт. Однако, отмечает Э.А. Поздняков, здесь мы почему-то не слышим гневных возгласов пацифистов. В этом проявляется противоречивость и расколотость массового сознания. На самом деле, если человек не имеет права убивать и калечить другого человека, то этого права не должно быть и у техносферы. Если же признавать допустимыми подобные издержки ради выгод от технократического пути развития, то, наверное, не стоит протестовать против войн и уголовного бандитизма, ведь у их субъектов тоже есть свои интересы, как и у технократов или производителей и торговцев, производящих и сбывающих опасные для здоровья и жизни товары. Получается, что последовательный пацифизм, гуманизм и экологизм должны начинаться с отрицания технократической модели развития и безудержной погони за прибылью, а не с борьбы или войны за мир и защиты прав животных. В противном случае следует признать: то, что не позволено человеку - убивать других людей, позволено новым «богам» – технике и капиталу.

Путь снятие военно-силовых социальных ограничений, лежит через духовно-нравственное и психофизическое совершенствование человека, в результате которого они могут стать ненужными, подобно государству в коммунистической утопии марксизма. Однако современное общество движется в основном лишь в направлении технико-технологического усовершенствования военно-силовых социальных ограничений. Что свидетельствует о том, что в будущем их значение будет лишь возрастать.

Каждый отдельный блок социальных ограничений выявляет одну из граней социальных ограничений как системы. Военно-силовые социальные ограничения наиболее ярко демонстрируют нам насильственный, принудительный аспект всех социальных ограничений, проявляющийся с той или иной интенсивностью во всех их формах. Всякое социальное ограничение есть насилие, как форма проявления необходимости, но военно-силовые социальные ограничения есть квинтэссенция этого насилия.

Последней группой социальных ограничений выступают структурно-демографические ограничения, которые связаны с объективно существующей в обществе поселенческой, классово-стратовой, сословной, профессиональной, демографической и половозрастной структурой населения. Этнические и этноконфессиональные социальные ограничения легко разлагаются на расово-биологические ограничения, не являющиеся социальными, которые рассматриваются в работах В.Б. Авдеева, Л. Вольтмана, В.А. Мошкова и других авторов и культурные ограничения, систему которых мы и рассматриваем.

Субъектом воздействия на эти структуры могут выступать различные властные организации, способствующие их изменению, объектом ограничений выступают здесь отдельные личности и группы, скованные теми или иными структурно-групповыми рамками. Преодоление этих социальных ограничений достигается личностями и группами с помощью горизонтальной и вертикальной социальной мобильности (См. 69, 203, 261). Однако при переходе из одной группы в другую социальные ограничения для личности или группы не исчезают, а только видоизменяются. «…Мобильность – то есть движение между позициями, обеспечивающими неодинаковый доступ к ограниченным материальным и социальным благам, оказывается основным способом удовлетворения витальных потребностей. Резко суженой становится сфера, в которой индивидуумы исключительно себе могли быть обязанными в достижении жизненных успехов» (261, с.15), - писал С.А. Макеев. При этом главным мотором социальной мобильности выступает «отделение индивида от ресурсов жизнеобеспечения», которое «ставит его в позицию просителя, заставляет перемещаться к более обильным источникам благ» (261, с.15), то есть это движение является *вынужденным*. Свобода же обнаруживает себя в независимости от разного рода структур, учреждений, условий существования, замечает С.А. Макеев. Государство, социальные институты и хозяйственный механизм, по мнению С.А. Макеева, являются главными источниками побуждения и принуждения человека к определённому типу социального поведения и конкретным направлениям мобильности. Таким образом, мы видим, что структурно-демографические социальные ограничения тесно связаны с экономическими, правовыми, политико-управленческими, техно-технологическими и информационно-образовательными социальными ограничениями. Чем больше ограничений в этих сферах, тем более затруднена мобильность. Ограниченность личности проявляется здесь, прежде всего, в её социально-групповой зависимости, а ограниченность группы – зависимости от определённых идеологических, ценностно-целевых и поведенческих клише. Ценностно-целевые установки личности, так же, безусловно, определяют тип её социального поведения, являясь для неё субъективным фактором, в отличие от объективного фактора групповых ограничений.

Усиление в современном обществе структурно-демографических ограничений нашло своё отражение в структурализме, считающем, что поведение человека определяют безличные и бессознательные структуры, в которые он включен (См. 69).

Заметный вклад в изучение структурно-демографических социальных ограничений внёс марксизм, показавший классово-групповую детерминированность индивидуального сознания и исследовавший феномен общественного сознания. По мнению К. Маркса «отчуждение человека нарастает по мере усиления могущества общества» (270-Т. 42, с.28).

Гендерные исследования также внесли заметный, хотя и неоднозначный, вклад в познание структурно-демографических ограничений. Как отмечала О.А. Воронина, «гендер… оказывается одним из базовых принципов социальной стратификации. Другими такими принципами выступают этничность (национальность), возраст, социальная принадлежность. Сочетание этих стратификационных принципов усиливает действие каждого из них»(100, с.30). Гендерные различия, как социально сформированные половые идентификации и модели поведения (См. 52-Т.1, с.109-111) есть проявление структурно-демографических ограничений, исходящих из демографической и стратификационной структуры общества. Поэтому вполне правомерно вести речь о гендерных социальных ограничениях, описанию и критике которых в значительной мере и посвящены гендерные исследования (См. 100).

В отличие от военно-силовых, структурно-демографические социальные ограничения не являются негативным явлением сами по себе, так как они, создавая дифференциацию, создают и социальную свободу в обществе, которая стала бы невозможной в условиях социального хаоса (См. 54). Ликвидация этого вида социальных ограничений означала бы ликвидацию социальной структуры и иерархии вообще, путём достижения полной социальной однородности. Подобную однородность можно рассматривать как проявление социальной деградации «вторичного упрощения» по К. Леонтьеву. Поэтому решение проблемы снятия этих ограничений достижимо именно через создание многообразных каналов горизонтальной и вертикальной социальной мобильности, но не любой, а такой, которая бы позволяла всякому человеку занять именно то социальное место, которое наиболее соответствовало бы уровню развития его способностей, его образовательной и профессиональной подготовке и ценностно-целевым ориентациям.

Субъективно этот вид социальных ограничений наиболее остро начинает ощущаться, когда человек находится не на своём месте, то есть его способности и желания не соответствуют его социальному статусу. Подобные люди становятся источником социальных конфликтов и разнообразного деятельностного брака. Для решения этой проблемы необходим отказ от ориентации на приспособление к безличным и социально-производственным потребностям, которые на деле являются потребностями господствующих социальных групп и переход к творческо-самореализационнным установкам, способствующим личностному и профессиональному самораскрытию. В этом ракурсе справедливыми являются только те структурно-демографические ограничения, которые дают возможность человеку находиться на своём месте, а несправедливыми – те, которые этому мешают. Реализация идеала «человек на своём месте» и является, по сути, исполнением известного принципа «от каждого по способностям, каждому по потребностям». К реализации этого идеала близко подошла кастовая система древней Индии, теоретически дававшая каждому типу людей с пользой для общества максимально реализовать свою природу (См. подр. 148, с.126-135). Однако в современном обществе преобладает противоположная установка на приспособление к существующим тенденциям и реалиям, порождающая массы людей, находящихся не на своём месте и ведущая к системной социальной деградации, посредством роста деятельностного брака, выражающегося, в частности, в преступности, коррупции, терроризме и т.п. По сути подражательно-приспособленческая установка как *ложный стереотип социального поведения* создаёт самовоспроизводящийся механизм поддержания и роста социальных ограничений.

Рассмотрением структурно-демографических социальных ограничений мы завершаем описание статической модели социальных ограничений. Однако необходимо рассмотреть эту систему в динамике. Пример подобного рассмотрения содержится в работе автора (285).

Динамическое функционирование системы социальных ограничений может рассматриваться в колебательно-волновом режиме. Когда, например, одна из сторон диалектической пары ограничений усиливается, а другая ослабевает. Так внешние ограничения могут для человека или общества усилиться, а внутренние, напротив ослабеть. Если же по мере усиления одной стороны диалектической пары социальных ограничений не будет происходить ослабления другой и наоборот, то система социальных ограничений выйдет в этом случае из равновесия и произойдёт её разрушение или трансформация. Например, если при ослаблении внутренних, нравственно-этических ограничений у человека одновременно произойдёт и ослабление внешнего, социального давления на него, то он, скорее всего, совершит нечто существенно изменяющее его положение. Поэтому для сохранения устойчивости системы социальных ограничений желательно вводить её в колебательный режим, когда ослабление одного блока социальных ограничений автоматически влечёт за собой усиление другого. Классическими примерами подобных устойчивых систем социальных ограничений можно назвать двухпартийную политическую систему США или концепцию разделения властей на законодательную, исполнительную и судебную (при сокрытии идеологической и концептуальной власти). Подобные равновесно-колебательные социальные системы получили распространение в Западной цивилизации. Они, поддерживая у масс иллюзию свободы выбора, независимости отдельных элементов системы и прогрессивного развития позволяли поддерживать устойчивость существующей системы социальных ограничений, ставшей по сути тоталитарной и механистичной. Не случайно эти системы достаточно легко превращались в классический тоталитаризм.

Однако динамика колебательных изменений не несёт в себе качества эволюции системы социальных ограничений, ибо колебательные процессы в ней осуществляются примерно в одном диапазоне и в целом имеют балансировочный характер, пульсируя вокруг одного вектора в процессе движения системы во времени. Это ставит проблему поиска динамических эволюционных характеристик системы социальных ограничений, показывающих не её колебания, а её изменения во времени.

Так как система социальных ограничений является производным от определённой культуры, то, очевидно, что динамика её развития во времени соответствует таковой у различных культур (цивилизаций) и может быть объяснена из хода их развития в соответствии с известными разработками К. Маркса, Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера, Л.Н. Гумилёва, А. Тойнби, О. Тоффлера и других авторов. Если мы рассматриваем систему социальных ограничений как развивающуюся циклически (а линейные модели К. Маркса и постиндустриалистов могут рассматриваться как фрагменты больших, непознанных и непонятых этими авторами циклов), то нам становится ясна общая схема развития системы социальных ограничений от зарождения к росту, расцвету, упадку и гибели. Этот цикл может быть разделён на разное количество фаз: на 4 как у времен года, на 12, как число месяцев в году, на 9, как в модели А.В. Шубина (См. 473) и т.д.

Однако подобное разделение на фазы и поиски их границ имеет по преимуществу теоретический интерес, тем более что волновая модель мироздания ликвидирует жесткую дискретность между явлениями и фазами одного процесса, по сути, стирая границы между ними. Более важно, на мой взгляд, обратить внимание на признаки распада той или иной системы социальных ограничений. Эти процессы быстрого распада (разрушения) определенной культуры (и соответственно системы социальных ограничений) хорошо исследованы в монографии С.Г. Кара-Мурзы «Манипуляция сознанием» на примере разрушения советского строя. Не приходится сомневаться, что аналогично развивались события и при разрушении Российской империи накануне 1917 года и позже. Главным признаком подобного приближающегося разрушения господствующей культуры является подрыв её концептуальных основ и ценностно-целевых ориентиров, далее идёт разрушение идеологии, а следом за ней и всей существующей системы социальных ограничений, обломки которой на нижних уровнях могут, однако, сохраняться достаточно долго в виде устаревших и неработающих законов, отдельных социальных структур подобных институтам монархии в некоторых государствах Западной Европы, технологий и т.п. Также верно и обратное вышесказанному при формировании новой системы социальных ограничений, которое начинается с появления новой концепции жизнеустройства. Таким образом, как формирование, так и разрушение системы социальных ограничений происходит, прежде всего, сверху и наблюдение за верхними уровнями социальных ограничений проясняет их временную динамику развития. Теория деидеологизации, таким образом, пытается скрыть от наблюдения эти верхние уровни системы социальных ограничений, однако сам факт её появления свидетельствует, если не об устойчивости той системы социальных ограничений, где она возникла, то, по крайней мере, о желании её авторов законсервировать существующую общественную модель. Деидеологизация, по сути, - это запрет на обсуждение господствующих ценностей и сомнений в них, то есть ни что иное как разновидность утончённой цензуры. Именно поэтому теория деидеологизации имеет тоталитарный и социально-ограничительный характер.

Подводя итоги, целесообразно будет кратко представить описанную выше системную модель социальных ограничений. Итак, системообразующим фактором социальных ограничений, как системы, является воля общества в его существующем виде к самосохранению и самоутверждению. На практике, однако, этой волей является воля к самосохранению и самоутверждению властной элиты данного общества. Воля общества к самоутверждению реализуется посредством деятельности по осуществлению концепции его социокультурного проекта, содержащей его основные ценностно-целевые установки. Этот концептуальный проект является высшим уровнем всей системы социальных ограничений, закладывающим её основные принципы.

Более низким уровнем системы социальных ограничений является идеология, задача которой заключается в приспособлении абстрактной концепции к условиям реальной жизни и психоментальным особенностям реализующего его народа. Идеология реализует себя в четырёх основных формах: 1) языка, 2) этики, 3) эстетики, 4) онтологическо-гносеологических представлений. Эти четыре формы идеологических ограничений, в свою очередь, находят свою конкретизацию и материализацию в следующих блоках вторичных социальных ограничений: 1) политико-управленческих, 2) правовых, 3) информационно-образовательных, 4) экономических, 5) военно-силовых, 6) технико-технологических и 7)структурно-демографических.

Помимо этого социальные ограничения подразделяются на позитивные, системосохраняющие в отношении общества и отдельных составляющих его людей и негативные, системоразрушающие. Причём позитивные социальные ограничения диалектически связаны с подлинной свободой, ведущей общество и личность к эволюции, а негативные социальные ограничения – с ложной свободой, ведущей общество и личность к деградации.

Субъектами внешних социальных ограничений для личностей и обществ могут выступать другие личности и общества, особенно иерархически вышестоящие и те общества, в которые данная личность (общество) входят в качестве составной части. Внутри общества субъектами социальных ограничений выступают, как правило, правящая элита и большинство, а объектами – не элита и меньшинство.

Выявив сущностные атрибуты и базовые формы социальных ограничений, мы можем перейти к рассмотрению основных функций системы социальных ограничений.

**ГЛАВА 3. ОСНОВНЫЕ ФУНКЦИИ СОЦИАЛЬНЫХ ОГРАНИЧЕНИЙ.**

3.1. Функции первичных социальных ограничений.

В данном разделе нам предстоит ответить на вопросы: зачем существуют социальные ограничения, каковы их назначение и роль? При этом вначале будут рассмотрены функции первичных, высших форм социальных ограничений.

Как отмечал Б. Малиновский, «в каждом типе цивилизации каждый обычай, материальный объект, идея верование выполняют некоторую жизненную функцию»(16, с.392). Можно также согласиться с высказыванием Р.К. Мёртона о том, что «структура влияет на функцию, а функция влияет на структуру»(16, с.447), то есть по одной выявляется другое и наоборот. Таким образом, функцию социальных ограничений можно определить как *назначение и роль социальных ограничений в обществе*. Взаимосвязь структуры и функции является одной из аксиом структурно-функционального анализа, как части системного анализа, в котором «каждый элемент структуры имеет определённое функциональное назначение»(415, с.631). Структуру можно определить как устойчивую иерархическую совокупность связанных определённым образом элементов, обеспечивающих сохранение основных свойств системы.

Так как общая структура социальных ограничений уже была представлена в предыдущих разделах работы, то несложно догадаться, что структура функций социальных ограничений в целом соответствует именно этой структуре. Однако возникает и вопрос об общих функциях социальных ограничений, выходящих за рамки этой структуры.

Анализируя систему современных обществ, Т. Парсонс выделил самую общую функцию своего социетального (гражданского) общества, заключающуюся в сочленении системы норм с его коллективной организацией (323, с.23). При этом Т. Парсонс полагал, что «генерализация ценностных систем до такой степени, когда они становятся способными эффективно управлять социальным действием без опоры на подробно расписанные запрещения, является одним из центральных факторов процесса модернизации»(323, с.29). В соответствии с представленной здесь моделью, «генерализация ценностных систем» соответствует идеологическому уровню социальных ограничений. При этом идеология должна по Т. Парсонсу пронизывать всё общество, управляя всеми действиями его членов. Фактически, место тоталитарного государства у Т. Парсонса занимает полностью идеологизированное «тоталитарное общество». Эта генерализированная ценностная система выполняет у Т. Парсонса системообразующую, главную функцию социальных ограничений – социально ограничительную. Задачей этой наиболее общей функции является создание социальных границ задающих форму социального целого и его внутреннюю структуру, в которой реализуется воля общества (элиты) к самосохранению и самоутверждению.

Таким образом, задачей социально-ограничительной функции является формирование социальной реальности, за пределы которой человек не должен выходить. У известного исследователя паранормальных явлений К. Кастанеды (См. 192) существует такое понятие как *«точка сборки»* - область собирающая восприятия человека в единое целое, которая, однако, может существенно перемещаться, в том числе и в области восприятия животных, растений и т.д. Наиболее известным смещением «точки сборки» является обычный сон. По мнению К. Кастанеды и его наставников «известное» (тональ) соотносится с обычным миром, физическим телом и повседневным восприятием. «…Известное представляет из себя привычную позицию точки сборки и …эта позиция не дана человеку от рождения, но определяется в ходе обучения. У новорождённого существа, всё равно, человека ли, животного или растения эта точка ещё легко передвигается в довольно широком диапазоне. Только в процессе обучения, который происходит под давлением других существ данного вида, точка сборки закрепляется на одном месте. В случае новорождённого человека это означает, что окружающие люди принуждают его зафиксировать свою точку сборки точно на том месте, где она находится у окружающих. Только такое равенство позволяет людям воспринимать общий мир, который создан по общим для всех людей законам. Социальное соглашение, понимаемое как нормальность человека, является продуктом одинакового положения точки сборки внутри определённой группы людей»(195, с.202), - писал ученик К. Кастанеды Н. Классен.

Это означает, что сутью социально-ограничительной функции является в данной терминологии именно удержание более-менее одинакового положения «точки сборки» у составляющих общество людей, так, чтобы они не выпадали за границы социума. Тех, кто устойчиво выходит за пределы нормального сознания (а, следовательно, и поведения) общество изолирует в тюрьмы, психиатрические лечебницы, изгоняет, или они сами уходят «от мира» как монахи-отшельники. Таким образом, главной системообразующей функцией социальных ограничений является удержание в обществе общего пространства видения и интерпретации реальности, продуктом которого и является сама социальная общность со всей присущей ей культурой, составной частью которой являются социальные ограничения. Н. Классен отмечал, что фиксация сознания в «нормальном общепринятом положении» у большинства людей является очень прочной и практику, исследующему изменённые состояния сознания, требуются годы упорных тренировок для овладения умением произвольного изменения состояния своего сознания. Однако, Э. Канетти придерживался другого мнения и считал, «что именно дар превращения, которым обладает человек, возрастающая текучесть его природы и были тем, что его беспокоило и заставляло стремиться к твёрдым и неизменным границам»(338, с.501).

Общей функцией всей системы позитивных социальных ограничений является удержание общества от деградации и распада, от сползания его в хаос и от превращения его в инородную систему с другой культурой. «Падение границ – это падение понятий, идей, умственное замутнение. Части теряют понимание принадлежности к целому, отпадают от животворного центра, отмирают и вырождаются. Это кровь и смешение языков… Крах границ немедленно провоцирует кризис философии. Хаос … проникает в разум. К власти в стране приходят идиоты»(149-Т.1, с.218-219), - писал А.Г. Дугин. Во избежание этого, функцией позитивных социальных ограничений является поддержание стабильности и порядка в рамках господствующей концепции.

Опираясь на выделенные Т. Парсонсом функции социальной системы можно выделить такие следующие из них общие функции социальных ограничений как ограничения, направленные на воспроизводство имеющихся культурных образцов; направленные на интеграцию людей в коллективы; ориентирующие личность и общество на достижение определенных целей и на адаптацию к окружающей среде.

Дополнительно также можно выделить такие общие функции социальных ограничений как социальная стабилизация, селекция кадров для различных видов деятельности, социализация человека, инициирование и подавление определенных видов деятельности, управление различными процессами: их скоростью, направленностью, качеством, количеством и т.д.

При этом все функции социальных ограничений могут носить как явный, так и скрытый характер. Этот момент является очень важным, ибо декларироваться может одно, а на практике осуществляться другое. Например, инициирование и подавление определенных видов деятельности может носить явный и скрытый характер. Допустим правительство, публично декларирует приоритетность и поддержку определенных видов социальной практики, а на деле снижает реальные доходы от этой деятельности и ухудшает условия её осуществления. В этом случае мы имеем осуществляемую в целях манипуляции массовым сознанием явную декларативную поддержку в сочетании со скрытым подавлением. Возможна и прямо противоположная ситуация, когда явно какие-то социальные практики осуждаются (как, например криминальная деятельность) и в то же время тайно инициируется правящими кругами. Н.Маркова (См. 267) в качестве примера такой практики приводит показную борьбу с наркотиками в форме рок – концертов, антинаркотической пропаганды и т.п., которые на самом деле оказываются скрытой рекламой наркотиков. В качестве примера явного инициирования и скрытого подавления можно привести ситуацию с образование и наукой в РФ в 1990-е годы 20 века. Поэтому при оценке ситуации в любой сфере социальной деятельности надо обязательно выделять факторы её явного и скрытого инициирования и подавления. Не целостный подход к этим вопросам становится почвой для различных идейно-политических спекуляций, когда, односторонне выпячивая тот или иной аспект инициирования или подавления каких-либо социокультурных практик пытаются создать ложное впечатление о них. В гармоничном обществе явное и тайное подавление и поддержка не должны быть направлены на одни и те же практики, но только не разные. Если что-то поддерживается, то оно не должно одновременно и подавляться и наоборот. Однако мы чаще сталкиваемся с прямо противоположной моделью управления, сочетающей явную инициацию со скрытым подавлением или наоборот.

# Общей функцией любой системы социальных ограничений является формирование и регулирование потребностей человека, а также развитие или подавление его врождённых способностей и потенциалов. В худшем случае это реализуется так, как это описал А. Шопенгауэр: «Образование относится к природным преимуществам интеллекта так же, как восковой нос к действительному, или планеты и луны – к солнцам. Ибо с помощью своего образования человек говорит не то, что он думает, а то, что думали другие, а он заучил (дрессировка); и делает он не прямо то, что мог бы, а что его приучили делать»(463, с.138), в чём и проявляется его социальная ограниченность. Система социальных ограничений подавляет и (или) развивает врождённые потребности человека во всём их многообразии: биовыживательные, пищевые, сексуальные, эмоциональные, познавательно-интеллектуальные, деятельностные, двигательные и прочие потребности и одновременно способствует формированию социально обусловленных потребностей, многие из которых носят надуманный и, по сути, репрессивный характер, как это показал Г. Маркузе (266). Это социально наведённые потребности в табаке, алкоголе, наркотиках, глупых развлечениях, погоне за модой, безудержном накопительстве собственности, денег и вещей, разрушении природы и т.п. Представляется также, что современное общество заинтересованно в развитии далеко не всех потенциальных способностей человека. В первую очередь это относится к различным экстрасенсорным (оккультным) способностям (пси-явлениям): ясновидению, телепатии, телекинезу и т.п., однако в условиях современной цивилизации подавляются и вполне обычные способности: зрение, слух, обоняние, физическая сила.

# «Если предположить, что пси-явления известны лицам, стоящим на более… высокой ступеньке общества, то станут понятны усилия различных рационалистических обществ, препятствующих изучению этого феномена, всякие политические акты и отчаянные шаги диктатур сталинского типа… Однако результат этого противодействия противоположен тому, чего они добиваются. Чем больше официальная наука твердит, что никаких пси-явлений нет и быть не может, тем сильнее люди верят в самую невероятную чушь о летающих тарелках, радиовнушении или астрологии»(49, с.131-132), - писал Ж. Бержье. На самом деле, Ж. Бержье не совсем прав, ибо именно совместные усилия официальной науки и шарлатанов от эзотерики и оккультизма и создают ситуацию дискредитации этих явлений и мешают развитию этих способностей у подавляющего большинства людей. «Попробуем вообразить, что представляло бы собой общество, в котором большинство людей обладали бы пси-возможностями, как защитными, так и агрессивными, … владели бы психокинезом в такой мере, что могли бы отбрасывать нападающих силовым барьером. В таком случае вторжение извне, терроризм или государственные репрессии почти полностью лишались бы смысла»(49, с.129). Не трудно догадаться, кто в этом не заинтересован. В качестве альтернативы развитию подобных способностей сегодня предлагаются телекоммуникационные сети, компьютер и интернет, легко контролируемые государством и ТНК. В принципе для «элиты» не заинтересованной в саморазвитии и ориентированной на потребление общества и его ресурсов любое свободное, особенно массовое развитие способностей людей представляет явную угрозу её господству. Поэтому, её важнейшей задачей становится сохранение и воспроизводство всеобщего социально зависимого и ограниченного состояния.

# Перейдём к рассмотрениям функций выявленной в работе структуры социальных ограничений.

# Высшим уровнем социальных ограничений являются концептуальные ограничения, связанные с концептуальным проектом, в котором реализуется воля общества (элиты) к самосохранению и самоутверждению. В концепции реализуемого в обществе социокультурного проекта задаются его основные ценностно-целевые установки, которые могут быть у разных цивилизаций различными. Функцией этого уровня социальных ограничений является ценностно-целевое ограничение общества в целом и отдельных личностей, суть которого состоит в том, что эти ценности и цели не должны подвергаться сомнению, а тем более как-то изменяться. Реализуемая концепция фактически существует в виде набора догм или некоторых метафизических принципов, которые критиковал марксизм, видимо не понимая их роли в цивилизационном строительстве. Примеры подобных концептуально-метафизических догм мы можем наблюдать в религиях. Изменение этих догм недопустимо, так как оно ведет к изменению концепции, а, следовательно, к появлению другой, новой концепции. Как это происходило на практике, мы можем отследить, изучая историю расколов и появления сект в христианстве, когда мелкие на первый взгляд догматические расхождения приводили к крупным церковным расколам, как, например, расколу христианства на католичество и православие. Казалось бы, какая разница исходит ли святой дух только от Бога - отца как в православии или не только от него, но и от Бога – сына (Христа) как в католичестве? Однако уровень концептуальных принципов столь высок, что любое незначительное их изменение ведёт автоматически к изменению всей концепции, а следом и идеологии и всего социокультурного порядка в обществе. Поэтому старообрядцы в России 17 века совершенно верно распознали в никонианских реформах концептуальную революцию, потенциально ведущую к очень значительным социокультурным последствиям и их сопротивление крещению тремя, а не двумя пальцами и написанию имени Иисус с двумя буквами «и» как и прочим нововведениям было вполне обоснованным.

# Как известно, одним из лучших способов защиты чего-либо является его сокрытие. Идеологи современного общества, в частности Т.Парсонс видимо учли опыт христианства, а потому стали выступать с теорией «деидеологизации» (См. 294). Сама по себе по себе теория «деидеологизации» является ложным мифом, выполняющим, однако защитные (и социально-ограничительные) функции в отношении господствующей концепции и идеологии. Согласно этому мифу нет, не только концепции, но даже и выражающей её идеологии, а так как их нет, то, следовательно, и обсуждать, критиковать, а, следовательно, изменять в них ничего нельзя. Таков, мол, де естественный порядок, «такова жизнь», внушается концептуально безграмотному обывателю. Л.Н.Москвичёв замечал по поводу теории деидеологизации следующее: «Она есть возведение в степень социологической доктрины представлений, иллюзий обыденного сознания определенных социальных групп буржуазного общества, которые как раз обусловили и ее содержание, и бросающуюся в глаза противоречивость»(294, с.195). Господству мифа о деидеологизации способствует и такие факторы, как непривлекательность для масс реальной концепции и идеологии современного общества, бездарность и духовная нищета обслуживающей его интеллигенции (См. 177), и атрофия идеологических и религиозных потребностей у массы населения.

# Отказавшись от мифа деидеологизации, мы получаем возможность рассмотрения функций идеологических социальных ограничений. Если задачей идеологии является приспособление концепции к реальной жизни и внедрение её в жизнь, причём без искажения изначальной концепции, то одной из функций идеологии является защита концепции от искажения, а в некоторых случаях - и от обнаружения массами. При этом между разными группами идеологов может разгораться борьба за ту или иную трактовку концепции и особенности её применения на практике. Подобные разногласия можно было наблюдать в СССР в ходе дискуссий и борьбы между троцкистами и сталинистами. На самом деле, подобных разногласий между идеологами одной концепции быть не должно, а в случае конфликта сталинистов и троцкистов мы наблюдаем борьбу разных концепций. Н.Н. Алексеев писал о советском строе следующее: «Возобладало то, что содержалось в идеологии казачества, в идеологии Пересветова, царя Ивана и опричнины, в идеологии земного сектантского рая, построенного на началах рационалистических. Принесенный к нам западный марксизм нашел широкое распространение только потому, что соответствовал глубинным народным настроениям. Марксистский талмудизм остался привилегией нового правящего класса, народ от него стоит далеко и своеобразно переживает в марксизме только то, что соответствует «примитиву» (13, с.114-115). Нетрудно догадаться, что носителями почвенных начал были сталинисты, а «марксистского талмудизма» - троцкисты.

# Стремление к защите концепции от искажения и обнаружения приводит к её мифологизации в идеологии, которая ограничивает массы в понимании концепции, уводит от её сути. В ходе мифологизации концепция «обрастает» надуманными подробностями, пропагандистскими образами, создаются прославляющие её произведения искусства и культуры с придуманными сюжетами, делающими её привлекательной и доступной для масс. К тем же самым последствиям ведёт решаемая в идеологии задача приспособления концепции к конкретным условиям и обстоятельствам места, времени, менталитета и психологии масс и т.п. В ходе решения этой задачи концепция в еще большей степени имеет шансы подвергнуться искажению, что уже практически неизбежно. Почти невозможно приспособить абстрактную концепцию к изменяющимся условиям места и времени без каких-либо искажений. Именно эти обстоятельства обуславливают справедливо обозначенный К. Мангеймом характер идеологии как ложного сознания. Функции сокрытия, мифологизаци и искажающего приспособление концепции к реальности превращают любую идеологию в социально ограничивающий массы за счёт искажения и сокрытия реальности феномен. Подтверждением этого являются нередко встречаемые рассуждения о том, что есть истинный аутентичный марксизм, настоящий либерализм, коранический ислам, правильное христианство, а есть их догматизированные искажённые аналоги. В этой ситуации, например, «настоящий либерализм» должен представлять собой именно концепцию, которая может иметь и децентрализованный характер, а вульгаризированный либерализм – идеологическое приспособление этой концепции к практике. Это означает, что двух или более разных либерализмов, из которых только один правильный, не существует, а если таковые действительно есть, то это уже будут разные концепции и идеологии, неправомерно выступающие под одним именем. Подобный подход позволяет нам освободиться от различных манипулятивных спекуляций в этой сфере и точно классифицировать, например, многочисленные и разнообразные секты, выступающие под одной вывеской христианства или другой религии. Следует отметить, что своими приспособительно-мифологизирующими чертами идеология может социально ограничить не только массы, подверженные её воздействию, но и саму концепцию посредством её искажения. Идеология способна не только искажать, но и подменять собой концепцию, узурпируя её функции, особенно когда нет чёткого вычленения концепции и разграничения её с идеологией, как это имеет место в социально ограниченной и ограничивающей этим других модели Т. Парсонса. Однако в этом случае идеология обречена на перманентную изменчивость и как итог - на гибель.

# В целом идеология задает относительно изменчивые по сравнению с концептуально-метафизическими принципами рамки социокультурной жизнедеятельности людей во всех областях, за которые эта жизнедеятельность не должна выходить. Так как подавляющее большинство людей не способно к рациональному осознанию и сравнению между собой различных концепций и принятию / непринятию тех или других из них, то именно идеология становится для них основным внутренним регулятором поведения. Эти внутренние идеологические социальные ограничения являются более важными регуляторами, чем внешние социальные ограничения в виде права, денег, техники и технологии или психофизические стереотипы (условные рефлексы) поведения, так как являются более всеобъемлющими, позволяют личности самостоятельно принимать идеологически правильные решения в ситуациях, не регламентированных внешне и делают её поведение более устойчивым и предсказуемым. Если у личности отсутствуют внутренние идеологические социальные ограничения, а её поведение сдерживается только внешними социальными ограничениями, то в этой ситуации установленный порядок будет обязательно нарушаться при отсутствии внешнего контроля. Если большинство перестанет придерживаться господствующей идеологии, то данную социальную систему ждёт скорый крах в области тех ценностей и представлений, которые потеряли массовую поддержку. Пример подобной ситуации мы могли наблюдать в России 1987-1991гг., когда после нескольких лет массированной пропагандистской компании, разрушившей и поставившей под сомнение основные постулаты советской идеологии СССР и КПСС, рухнули и развалились практически без какого-нибудь массового сопротивления (См. подробнее 189, 191). При этом следует учитывать, что устойчивые психофизические стереотипы поведения, сходные с условными рефлексами при смене идеологии могут сохраняться, наполняясь совершенно иным идейным содержанием, что можно было часто наблюдать при превращениях коммунистов в демократов в России 1990-х годов. Именно поэтому эти стереотипы не могут являться устойчивой основой социальной системы

# Идеологические социальные ограничения связывают в единое целое системы внешних ограничений: экономических, правовых, информационно-образовательных и прочих, которые в случае отсутствия координации их с идеологией станут противоречить друг другу и разрушать тем самым социальную систему. То есть, идеологические социальные ограничения выступают для внешних систем социальных ограничений в роли координирующего и системообразующего фактора.

# Модель господствующей идеологии, частью которой являются идеологические социальные ограничения, представлена в монографии А.В. Май (259). Автор производит в ней критический анализ советской марксистско-ленинской идеологии. Хотя автор, стоящий на либерально-демократических позициях, придерживается характерной для этой идеологии теории деидеологизации, его модели с определёнными корректировками могут быть применены к любой идеологии, в том числе и его собственной. В авторской модели структуры и функций коммунистической идеологии она создает основные установки, как руководство к действию, фильтрует поступающую из вне информацию, создает нормы поведения граждан и технические правила осуществления целей, является основой составления планов и проектов, запретов на определённую информацию и деятельность, служит основой для пропаганды и дезинформации (См. 259, с.193). Всё перечисленное можно отнести к социально-ограничительным функциям любой идеологии.

# А.В. Май справедливо отмечает, что «идеологический фундаментализм вступает в противоречие с условиями нормального существования и развития общества в целом. Это означает, что процесс восприятия данных, необходимых для прогнозирования развития и обучения системы, блокирован» (259, с.196). Действительно, слабостью идеологических социальных ограничений является их неизбежное вступление в противоречие с «реальной жизнью». В этих условиях идеологии могут либо упорствовать в своем догматизме, сохраняя чистоту ортодоксии, либо бесконечно приспосабливаться к миру, что неизбежно приведет эту идеологию к перерождению и гибели, либо пытаться скомбинировать первый и второй варианты, что наиболее трудно, но зато более эффективно. Рассмотреть эти процессы на практике можно через изучение истории религий.

# Важнейшим выражением идеологических социальных ограничений является язык. «Как считает Э. Бенвенист …между человеком и миром нет естественного и прямого отношения. Посредником является символический аппарат, который сделал возможным мышление и язык, замещающий явления окружающего мира. Благодаря языку, человек конституируется как субъект. Только язык создает свою реальность. На нём основано существование индивида и общества. Наивысшей способностью человека является способность к символизации. …Но символ не имеет естественной связи с тем, что он символизирует (210, с. 5-6), – констатирует И.Г. Корсунцев. На самом деле Э. Бенвенист заблуждается, между человеком и миром есть естественная связь, которую, однако, возможно не может уловить «одномерный человек» с левополушарным мышлением, а символ должен иметь, по мнению А.Ф. Лосева (250), С.Н. Булгакова (См. 31) и П.А. Флоренского (417) связь с символизируемым, ибо в противном случае открывается простор для манипуляции сознанием. Точка зрения Э. Бенвениста выражает собой ту роль, которую должен был бы играть «сильный язык» (Р. Барт) в идеологии. С точки зрения идеологии «сильный язык» действительно должен оторвать нас от реальности и навязать память слов вместо вытесненной биокосмческой памяти (См.133, с.55) и создать свою, искусственную виртуальную реальность, на которой должно быть основано существование общества и индивида.

# По мнению Р. Барта, язык является интерпретантом всех знаковых систем. Общество непрерывно порождает знаки и с их помощью структурирует действительность. Социальная практика является вторичной по отношению к естественному языку и моделируется по его образцу. Р. Барт рассматривает феномен письма, как общественный механизм, обладающий принудительной силой. «Письмо» представляет собой опредметившуюся в языке идеологическую сетку, которую субъект помещает между собой и действительностью. Это заставляет субъекта думать в рамках определенных категорий, фиксируя и оценивая лишь те элементы действительности, которые эта сетка определяет как значимые. …Миф создается на основе некоторой последовательности знаков, которая существовала до него…» (Цит. по 210, с.16). Сходные представления о языке и у Ж. Деррида (135). Сила власти языка и накапливаемых им ограничений во многом заключается в её неизменности. Думая на языке, мало кто думает о языке и его власти. По мнению А.И. Кугая, сильные языковые системы, в которых находят своё выражения идеологии, отличаются агрессией и нетерпимостью (языки А. Шопенгауэра, К. Маркса, Ф. Ницше). С другой стороны, «внешняя экспозиция сильной языковой системы уподобляется представлению, своеобразному театральному зрелищу» (217, с.31), превращающему общество в «общество спектакля» (Г. Дебор). Социально ограничивающие «формы дискурса конструируются таким образом, чтобы сообщить социолекту абсолютную плотность, замкнутость и оградить систему, решительно изгоняя из неё противника, либо включить в свой дискурс в качестве простого объекта, чтобы тем самым исключить его из сообщества говорящих на сильном языке. В конечном счете, сильная языковая система такая, которая функционирует в любых условиях, сохраняя свою энергию вопреки ничтожности реальных носителей языка, которая способна «свалить» противника…» (217, с.32).

# А.И. Кугай, «обобщая описание репрессивных языковых конструкций, … отмечает и основную особенность: они навязывают искаженный смысл, заставляя принять только предложенное и именно в предданной форме» (217, с.34).

# Огромное значение языка для идеологии определяется именно его способностью к конструированию моделей интерпретации реальности, могущих при этом не только её существенно ограничивать, но и искажать и даже игнорировать. Примером такого виртуального образно-языкового (но изначально основанного не на образах, а именно на языке) мира является компьютерное «киберпространство». Язык, оторванный от обозначаемой им реальности способен подменять мир «картиной мира», как это хорошо показал М. Хайдеггер (428). Подобные, социально ограниченные «картины мира» мы имеем возможность постоянно наблюдать по телевизору. Помимо способности к созданию виртуальной реальности, язык обладает и таким очень важным социально ограничивающим свойством, как блокирование выражения необозначенной в нём или не желаемой для него (идеологии) реальности. То, для чего в данном языке нет адекватных понятий, не может быть на нём высказано, а значит и рационально осознано. Если это будет высказано на другом языке, то большинство, пребывающее в пространстве данного языка этого не поймет, а если кто-то и поймет, то ещё большой вопрос, насколько он сумеет это адекватно перевести на язык большинства. Как отмечала Н. Автономова, всякий перевод разрушителен для оригинала. «Ни один перевод никогда не бывает совершенным, и ни один перевод не переводит абсолютно всего в оригинале» (135, с.102). То есть всякий язык в известной мере является замкнутой и непереводимой, не конвертируемой полностью в другие языки системой. В этом заключается одна из граней и функций социальной ограниченности языка.

# При этом различные социальные, в том числе и конкурирующие идеологии могут существовать в пространстве различных национальных языков, например русского, английского и других. Эти идеологии стремятся естественно подчинить себе существующие национальные языки, что им частично и удается, благодаря введению одних и вытеснению других слов и понятий, реформ алфавитов, орфографии и т.п. по типу известной языковой реформы Петра I и реформы русского алфавита и языка в 1918 году, которую справедливо критиковал И.А. Ильин (174-Т.2). Но так как полностью создать свой язык этим идеологиям не удаётся, то им приходится для своих целей конструирования виртуальной реальности довольствоваться отдельными терминами, использовать и по новому интерпретировать уже имеющиеся в языке лексические единицы, что облегчает исследование и критику созданных таким способом языковых социальных ограничений.

# Например, Т. Парсонс утверждает, что одной из важнейших черт становления современного общества являлась секуляризация. Секуляризация означает освобождение от религиозного влияния. Но действительно ли «современное общество» освободилось от влияния религии, а не заменило влияние одной религии другой? М. Вебер с работами, которого хорошо знаком Т. Парсонс, как известно показал, какую роль играет протестантизм в становлении духа капитализма (См. 71), явившегося одной из основ «системы современных обществ». Так что речь следовало бы вести не о секуляризации, а о замене одной религии (в данном случае христианства), какой-то другой, развившейся из модернизированного протестантизма и пожелавшей оставаться инкогнито, скрывшись под вывеской «секуляризация». Однако эта «секуляризация» не мешает президенту США приносить присягу на Библии, как не мешала она Петру I внедрять в России гражданско-языческих греко-римских богов, а марксистским идеологам почитать мощи В.И. Ленина в Мавзолее.

# В монографии «Духовная борьба» (450) подобная ситуация описывается как наличие двух идеологий – для внешнего и внутреннего потребления. Понятие «секуляризация» является, таким образом, термином идеологии для внешнего потребления, предназначенным для сознательного искажения реальности.

# Тему свойственных современному обществу языковых манипуляций развивает А. Макинтайр. Он замечает, что понятие «естественных прав человека» возникло в политической философии 17-18 веков. Сегодня его понимают, как запрет мешать индивидам в их стремлении к реализации жизненных целей, свободы и счастья. Однако в период появления и обоснования данное понятие означало *свободу человека поступать независимо от любых внешних обстоятельств*. Сейчас под «правами человека» стали понимать позитивные права на труд, отдых, социальную защиту и т.п., которые якобы присущи ему с рождения. Однако ни в одном естественном языке нет слов для выражения подобной идеи (См. 260, с.14). Нет и рациональных доказательств этой идеи. Сходная ситуация складывается вокруг таких слов и понятий как «протестовать», «оппозиция», «польза», «успех», «рациональность». «Таким образом, вся структура главных понятий современного общества есть множество юридических и политических фикций. Их цель заключается в обеспечении индивидов и социальных институтов «объективными и безличными» критериями. Но эта цель недостижима. Фикции «гражданского общества», «государства», «рынка», «бюрократии» и т.д. – следствие изобретения идеи о «свободном и автономном человеческом индивиде»(260, с. 16-17). В результате «несоизмеримость системы фикций и реальной практики определяет суть политики современного общества: индивидуализм формулирует свои требования в языке фиктивных «прав»; бюрократические организации формулируют те же самые требования в языке фиктивной «пользы» и «успеха». В итоге юридический и политический язык маскирует реальное положение дел: «Фиктивная, мнимая рациональность политических дебатов образует прикрытие произвола власти. Именно такой произвол есть решающий фактор современного общества» (Цит. по 260, с.17), – считает А. Макинтайр.

# Таким образом, современная политическая система, использующая фальсифицирующий реальность идеологический язык, создает социальные ограничения для одних, в том числе и посредством ложной интерпретации реальности, и лжесвободу произвола и манипуляций для других, которая также подавляет и ограничивает большинство.

# Значительный материал по языковым социальным ограничениям можно найти в работе С.Г. Кара-Мурзы «Манипуляция сознанием» (191). Автор отмечает, что язык, слово помимо информационного оказывает еще и мощное суггестивное воздействие. Например, ребенок не требует логических обоснований запретов, исходящих от взрослых, реагируя больше на интонацию, мимику, язык тела. В традиционном обществе слово и язык в целом были священны и неразрывно связаны с обозначаемыми ими явлениями и предметами. Эпоха Просвещения породила новый, аналитический, разделяющий и подчиняющий язык, в котором знак не имел тесной связи с означаемым, а, следовательно, открывались возможности для манипуляции сознанием через слово, которое можно было уже произвольно привязывать к той или иной вещи. Этот процесс совпал с началом массового книгопечатания и школьного образования, которые позволяли искоренять «туземные» традиционные языки, внедряя буржуазно-индустриальный новояз. При этом язык превратился в товар, а сказанное на нём стало определяться оплатой. Превратившись в капитал, язык стал продуктом производства со своей технологией и научными разработками, стал искусственным, стал хуже пониматься, что привело к утрате широкой способности общаться на многих языках в Европе. Слова, связанные с непосредственным общением людей, стали заменяться терминологией, не связанной с реальной жизнью и эмоциональными переживаниями: эмбарго – вместо блокада, коммуникация вместо общения и т.п. Функцией подобных наукообразных «слов-амёб» (С.Г. Кара-Мурза) является разделение интеллекта и эмоций, подавление и вытеснение последних. Эти слова-амебы «уничтожают» богатство семейства синонимов и сокращают огромное поле смыслов до одного общего знаменателя» (191, с.85). Текст, заполненный подобными словами, приобретает размытую универсальность, но малую содержательность, лишается исторических корней и измерений («электорат», «прогресс», «глобализация», «интернет»). На подобном новоязе на Западе сочиняются «политически правильные детские сказки», делаются очищенные от «антисемитизма» переводы Библии и т.п. По мнению С.Г. Кара-Мурзы зловещие пророчества Дж. Оруэлла об обществе, подавляемом специальным новоязом, искажающим смысл слов до обратного («война – это мир», «свобода – это рабство») во многом сбылись, 1984 год давно наступил.

Однако слово и текст традиционного языка, конечно, не являются единственным видом языка. В манипуляциях сознанием, являющихся одной из главных функций языковых социальных ограничений огромную роль играют и другие языки: зрительных образов, жестов, интонаций речи, запахов и т.д. Наиболее эффективно соединяет эти языки в единое целое телевидение, оказывающее наиболее мощное манипулятивное воздействие за счет комбинации различных языков, значительно опережая в этом прессу и радиовещание.

Автор обращает также внимание на математику, язык цифр, который в отличие от обычного языка многим кажется абсолютно честным. Г.В. Лейбниц в своё время писал, что «в тот момент, когда будет формализован весь язык, прекратятся всякие несогласия; антагонисты усядутся за столом один напротив другого и скажут: подсчитаем!» Эта утопия означает полную замену качеств (ценностей) их количественным суррогатом (ценой). В свою очередь это снимает проблему выбора, заменяет её проблемой подсчета, что и является смыслом тоталитарной власти технократии» (191, с.96).

Исходя из работ С.Г.Кара-Мурзы, можно выделить основную социально-ограниченную функцию языка в современном обществе – манипулятивную, сущность которой заключается в скрытом воздействии на сознание и подсознание в людей в целях изменения их представлений о мире и поведения в нужном для манипулятора направлении. Манипуляция сознанием (и подсознанием) ограничивая свободу представлений и поведения людей, является одной из комбинированных форм социальных ограничений.

А.Г. Дугин, разрабатывая «философию традиционализма» вводит такие понятия как «язык современности» и «язык традиции». «В пространственном мире языка современности все предметы состоят из взаимозаменяемых компонентов – отсюда представление о количественной природе пространства. ... Один из первых катехизаторов языка современного мира Рене Декарт говорил, что существуют только две вещи – это «рациональное мышление», «рациональный дискурс» и «etendue», протяженность, пространство. Вот это чисто количественное, однородное l’etendu является тем, что понимает под пространством современный мир. Это пространство изотропное, в нем право и лево, верх и низ, Запад и Восток принципиально не различаются. Отсюда как предел – вытекает представление о One World, едином мире, «мондиализме», идея объединения всех стран, государств и народов в единое содружество»(152, с.40), – писал А.Г. Дугин. Язык традиции, напротив, исходит из представления о качественном и неоднородном, а не количественном и однородном пространстве.

Здесь мы видим, как сила определённого языка направляет логику развития таких значительных социальных процессов как глобализация. Это является одним из доказательств значимости языковых социальных ограничений.

Этические социальные ограничения выходят за рамки языковых социальных ограничений, так как могут существовать не только в форме внешних культурных, зафиксированных в языке правил, но и в форме этических (моральных) чувств или аффектов в понимании Д. Юма и Б. Спинозы. Тем не менее, функцией этических социальных ограничений является именно ограничение психологических аффектов, чувств, мыслей и конечно действий личности в желательном для идеологии, производной частью которой они являются, направлении. «Моральные принципы – во все моменты сложных трагических конфликтов – не обладают для личности ни внутренней самоочевидностью, ни характером научно-логичной обоснованности. Они просто навязываются, подобно юридическим нормам, как ограничивающая и давящая на нас сила, с той только разницей, что сила их усугублена всей беспощадностью общественного порицания за их нарушение… Объявляется ли нам наша обязанность служить народу или государству, или сохранить верность семье, или какая-либо иная обязанность в качестве высшего и абсолютного долга – всюду безмерная полнота нашего духа искусственно ограничивается, втискивается в узкие, строго очерченные рамки, беспощадно вталкивается в некое прокрустово ложе»(419, с.156-157), - отмечал С.Л. Франк в статье «Крушение кумиров». Сходное отношение к этическим социальным ограничениям можно найти у А. Шопенгауэра в книге «Афоризмы житейской мудрости». История и современное состояние этических ограничений в Западно-Европейской цивилизации представлена в работе А. Макинтайра «После добродетели» (263). Автор прослеживает историю западной этики от греческого эпоса Гомера до современности. Как показано автором, этические концепции в Европе претерпели ряд серьёзных трансформаций, и в итоге современный мир оказался в этическом тупике, заключающемся в отсутствии единой и общепринятой этической системы как единых правил социальной игры и расколе сущего и должного в морали. Современную ситуацию на Западе автор сравнивает с моральной катастрофой, так как отсутствие единой этики превратило мораль в объект социальных манипуляций и индивидуалистического произвола. Современное общество представляет собой конгломерат индивидов и групп, играющих по различным этическим правилам и стремящихся к разным ценностям и целям, сдерживаемых лишь внешними законами и угрозами. Моральные утверждения, существующие в языке, являются фрагментами старых концепций морали, утративших связь с ними. Так как единой этики в современном обществе не существует, то её эрзацем стали право, деньги, сила, манипулятивный обман…. Среди важных причин, приведших к этому состоянию дел, автор выделяет постепенную отмену античной этики добродетели выраженной Аристотелем, раскол в этике сущего и должного осуществленный Сократом, идущую из иудаизма этику закона, неудачную попытку просвещения (И. Кант) заменить религиозные основы этики философией и дать её рациональное обоснование, и, наконец, этический нигилизм Ф.Ницше, который неоправданно распространил на мораль вообще критику ущербной морали своей эпохи.

А. Макинтайр предлагает вернуться к традиционной этике культивирования добродетелей, а не соблюдения принципов и законов, единой системе добродетелей, к дифференцированной морали, связанной с социальным статусом человека, противоположной абстрактным нормам для всех, к единой социальной этике, основанной на солидарности с другими членам общества и общности истории и культуры, уйти от разделения личного «я» и морали, вернуться к морали, связанной с целями и ценностям человека, а не просто механически навязанной ему обществом.

Этическая концепция А. Макинтайра перекликается как с представлениями марксизма об исторически и социально обусловленном характере этики, так и с известной критикой кантианской и ветхозаветной морали в русской философии (См. 89, 365). «Ветхозаветное законничество» снова восстает здесь против новозаветной благодати.… Но тем самым совершенно теряется место морали в религии, она получает подчиненное положение. В этой подмене религии этикой кроется… скрытое отрицание религии. Трансцендентный Бог… заменяется здесь нравственным законом, соответствующим определенному состоянию греховного человеческого сознания. В действительности под этикетом абсолютной морали обожествляется одна определенная сторона человеческого сознания. Моральная теология Канта есть именно тот дурной антропоморфизм или психологизм в религии, которому им якобы объявляется война, причем этот воинствующий психологизм принимает явно враждебный религии характер…» (53, с.47), – писал С.Н. Булгаков.

Итак, функциями этических ограничений является конкретное определение для личностей и общества того, что есть добро, а что есть зло, и основных правил социального поведения. Так как регламентировать все жизненные ситуации этика не в состоянии, то наилучший путь для её соблюдения – именно развитие добродетели в человеке, что и является одной из её функций.

Будучи одним из высших уровней социальных ограничений этические ограничения наряду с языковыми оказывают управляющее и корректирующее воздействие на политико-управленческие, правовые, экономические, эстетические и другие формы социальных ограничений. В случае отсутствия единой этики многие правовые, экономические и прочие социальные ограничения оказываются неэффективными. Можно так же выделить нормативные, регулятивные, воспитательные, властно-управленческие, организационные, мотивационные, контрольные функции этических социальных ограничений.

Одной из особенностей этических социальных ограничений является их иррациональный характер. «Не существует никакого единого морального постулата, исходя из которого, можно было бы развить логическую систему нравственности так, чтобы она охватывала все без исключения суждения, подводящие явления под категории «добра» и «зла» (Цит. по 419, с.11) – писал Г.Зиммель. Поэтому этические социальные ограничения можно назвать своеобразными добродетелями объемлющей их концепции и идеологии. При этом следует иметь в виду, что в обществе может существовать не только множество конфликтных конкурирующих этик по А. Макинтайру, но и двойная этика, основанная на наличии идеологии для внешнего и внутреннего потребления.

«…Фарисеи, организационно оформленные в виде клановых по природе структур, всегда нуждались в двух видах идеологии: одной – для регулирования внутриклановой жизни (собственно иудаизм); второй – для внешней пропаганды, регулирования жизни общества в целом на фарисейской основе. Этой второй идеологией на религиозной основе стал протестантизм, на светской основе – либерал-демократия. Наличие идеологии «доля внешнего потребления» позволяет избежать фарисейству страшной опасности: попасть в изоляцию в общественном мнении и зачахнуть»(450 с.113), - полагают авторы монографии «Духовная борьба».

Такая двойная идеология могущая возникнуть не только на основе иудаизма предполагает и двойную этику для внешнего и внутреннего потребления. Этика для внешнего потребления выполняет манипулятивно-пропагандистские и маскировочные функции в обществе, а этика для внутреннего потребления является действенной основой регулирования внутриклановой дисциплины и поведения его членов во внешнем мире. При этом этика для внешнего потребления должна быть устроена так, чтобы создавать максимально благоприятные условия носителям этики для внутреннего потребления. Аналогичное положение подобная двойная идеология создаёт и в сфере действия других форм социальных ограничений. В частности, такая этика служит благоприятной основой для генезиса социального неравенства и коррупции, истоки и формы которых показаны в диссертации Э.Н. Грибакиной (117). При этом само социальное неравенство во многом является следствием негативной комбинаторики различных форм и уровней социальных ограничений.

Функции эстетических социальных ограничений во многом аналогичны функциям этических социальных ограничений, только сферой их действия являются представления о прекрасном и безобразном, допустимом и недопустимом в культуре и искусстве. Эти ограничения очень важны, так как их функцией является определение в целом внешнего вида и форм практически всех предметов материальной культуры, используемых человеком и канонов творчества в духовной сфере.

Б.П. Вышеславцев пришел к идее снятия границ между этикой и искусством: «Проблема сублимации приводит к требованию совершенно новой этики. Эта этика во всем противоположна морализму, юридизму, категорическому императиву, этике обязанностей, этике всеобщего закона разума…. Могучей сублимирующей силой обладают образы красоты, образы искусства. Мораль не сублимирует, и сублимировать не может» (89, с.68). Искусству, по Б.П. Вышеславцеву, противостоит только законническая, пресекающая, ограничительная мораль и только символическая этика религиозной благодати способна полностью сублимировать эрос и объединить этику с эстетикой.

«Этика – следствие эстетики, следствие метафизического учения о красоте и гармонии макро и микрокосма, так, по крайней мере, считали в античную эпоху. При нарушении эстетической гармонии, т.е. квинтэссенциональной целесообразности структуры, невозможно и нелепо говорить о каком-либо этическом совершенстве. Но необходимо иметь представление о красоте и гармонии, прежде чем исследовать причины искажений…» (114, с.291), – отмечал Е.В. Головин. В христианской же культуре возник раскол этического и эстетического идеалов, что, по мнению В.В. Зеньковского нашло, в частности, своё выражение в жизни и творчестве Н.В. Гоголя и Ф.М. Достоевского (См. 164-Т.1, ч.1). Таким образом, в иудео-христианской цивилизации функции этических и эстетический социальных ограничений разделились, причём на первое место вышел морализм, а не красота. В настоящее же время широко распространился культ аморализма и эстетического безобразия, усиленно навязываемый СМИ (См. 246). Культура и искусство стали превращаться в инструменты массового разврата (П.А. Сорокин), осуществляющего в массовом порядке функцию «контринициации» по Р. Генону, то есть понижения уровня массового сознания, культуры и способностей. Идеациональную культуру (П.А. Сорокин), господствовавшую в Средние века, сменила чувственная. Центральное место в современном искусстве стал занимать не герой как в античности и средневековье, а извращенец и деградант (См. 373, с.454-455). Те же самые процессы констатируют и более современные авторы (См. 147, 246, 268, 269, 322).

Исходя из представлений Е.В. Головина, одной из главных функций эстетических социальных ограничений в современной цивилизации является задание определённых коллективных шаблонов восприятия прекрасного и безобразного, которые в настоящее время во многом характеризуются прямолинейным рационализмом и плотной материальной устойчивостью не превращающихся форм.

Примеры концептуальных проектов эстетических ограничений можно найти в «Государстве» и «Законах» Платона, «Городе Солнца» Т. Кампанеллы, где все дисгармоничные формы подлежали гармонизации, творцы дисгармонии – наказанию и изгнанию, а люди евгеническому улучшению своей внешности и психофизических свойств. Причём в этих утопиях эстетические социальные ограничения имели тенденцию к растворению в природных стандартах красоты и гармонии, то есть, как это не парадоксально, они как бы исчезали.

Более острый характер эстетические социальные ограничения могут иметь скорее в современном обществе, ориентированном на острые углы и прямые линии, которых нет в природе. В архитектуре такой яркий пример мы можем наблюдать в так называемом «конструктивизме», модном в Европе 1920-х гг. В принципе в истории культур мы можем наблюдать различные системы эстетических социальных ограничений – например запреты на изображение человека и животных в иудейской и исламской культурах, обусловленные различными идеологиями. Константой для оценки красивости/некрасивости того или иного явления культуры или природы можно считать их гармоничность и функциональную целесообразность. Некрасиво то, что функционально дисгармонично и нецелесообразно в соотношении с собственным «телосом». Поэтому можно вести речь о красоте, эстетике безобразного в соответствии с его деструктивной целью. Критерии оценки прекрасного и безобразного задает соответствующая идеология, поэтому эстетические социальные ограничения можно считать мерой красоты, соответствующей концепции и идеологии. Нарушителей эстетических канонов ожидают неизбежные социальные санкции: от преследований и репрессий при тоталитаризме, до замалчивания и «непопулярности» при демократической системе управления.

Онтологическо-гносеологические социальные ограничения посредством объемлющей их идеологии и концепции тесно связаны с этическими, эстетическими и языковыми социальными ограничениями и попытки их разделения, характерные для европейской культуры, свидетельствуют лишь о властно-манипулятивных амбициях разделителей, направленных, в частности, на сокрытие объемлющей их концепции. Пора уже, видимо, отбросить евроцентристский нововременной миф об универсальной уникальности, возникшей в этот период в Европе науки и признать, что разные цивилизации, основанные на различных концепциях могут и даже, видимо, всегда создают и свои собственные науки, основанные на своеобразной онтологии и гносеологии. Когда нацисты говорили об «арийской» и «еврейской» физиках, они ошибались лишь терминологически, но не по сути. Действительно не существует какой-либо физики (химии, биологии) с фатальной неразделимостью связанной с какой-то нацией, но могут существовать и существовали (по крайней мере, в прошлом) аналоги соответствующих наук, основанные на иной концептуальной, онтологическо-гносеологической основе и бывшие поэтому другими. Исходя из представленной здесь концепции, неверно называть такие аналоги астрономии и химии как астрология и алхимия – преднауками или не науками, а скорее их следует называть науками другой не нововременной цивилизации, подразумевая под наукой систему организованного и упорядоченного знания, имеющую свою философию, методологию и т.д. «Судьба так называемых герметических дисциплин любопытна: одни вполне даже расцветают – астрология, некромантия, алхимия… не будем говорить о качестве этого расцвета. Другие совершенно неизвестны – гоэтия, дагонология…»(114, с.266), – писал культуролог Е.В. Головин. Вот эти герметические дисциплины, обычно называемые сейчас ненаучными формами знания, и можно назвать основанными на иной концептуально-методологической основе науками средневековой европейской и античной цивилизаций.

Функциями онтологическо-гносеологических социальных ограничений является соответственно определение того, что вообще «есть» и того, как это существующее можно познать, используя определённые методы. В зависимости от признания того, что «есть» и выбранной методологии оказываются и полученные результаты исследований. Социальные ограничения определяют онтологические и гносеологические границы соответствующих исследований, то есть за их пределами оказывается то, чего нет и то, что нельзя познать. В качестве примера социально ограниченной гносеологии можно привести критику рационализма В.Ф. Эрном.

«Будучи сам схемой, т.е. созданием схематической мысли, ratio существенно *схематичен*. В подлежащей действительности для него «понятно» только рациональное, т.е. то, что может быть приведено к схеме математической, динамической, механической, произвольно им избранной. В схему *геометрического следования* ratio Спинозы пытается заключить всю сложность космогонического процесса. Схемой математической формулы пытается Гегель объяснить *реальное* движение планет. Осознанный схематизм рассудка легализуется «Критикой чистого разума». В порабощенности схемой – корень всех искажений. Взнузданная рационализмом мысль совершенно бессильна перед *действительностью*. Оторванная от последней, она может оперировать только схемой. Рационализму действительность дана может быть только в схеме и ровно настолько, насколько в схеме она умещается. А так как рассудок склонен считать себя единственным законным владыкой сознания, то он с мнимо логической принудительностью стремится действительность «сократить» и сделать себе *сообразной*»(483, с.110). Результатом подобной гносеологической ограниченности становится примерно следующее: «*Прогресс знаний* есть простое верчение в беличьем колесе. Из знаний не вырастает *познания*. Приближения к истине быть не может, ибо истины нет; значит, в развитии знаний развивается только *самообман*. Прогрессивный рост знаний есть прогрессивный рост *заблуждения*»(483, с.207), - писал В.Ф. Эрн о гносеологии позитивизма.

Рассмотрим другие примеры. Так, по И. Канту вещи в себе есть, но познать их нельзя. Тот факт, что данный вопрос, в общем, остался в философии и науке дискуссионным, наглядно свидетельствует о том, что решение данного вопроса определяется социально-конвенциональной договорённостью, выступающей как социальное ограничение. Это хорошо видно при изучении изменений парадигмальных оснований науки. Мысль об изменении парадигм в истории науки ввёл в современную философию науки Т. Кун. По его мнению, мы не рождаемся с одинаковой врожденной парадигмой, как полагали И. Кант и Ч. Дарвин, но впитываем их вместе с присущими им ограничениями в ходе социализации и обучения. А.Г. Дугин, развивая представление Т. Куна, о парадигме как общем контексте научных представлений, аксиом, методов и очевидностей, предопределяющих общепризнанные установки, разделяемые научным сообществом в данный исторический момент, предложил понятие «сверхобобщающих парадигм». Такая парадигма не миф, но система мифов, порождающая новые мифы, система теологий, сводимых к общей праматрице, «не мировоззрение, но некая предмировоззренческая туманность», «не идеология, но корневая подоплека идеологий, могущая сблизить одни идеологии с другими, внешне не просто различными, но противоположными, и наоборот, показать фундаментальные различия в идеологиях, формально очень схожих» (153, с.42). «В таком понимании нельзя провести строгой грани между гносеологической и онтологической составляющей парадигмы» (153, с.42). «Каждая из парадигм радикально меняет содержание терминов и интеллектуальных конструкций, которые формально, лексически могут выглядеть одинаково. Переход от одной парадигме к другой в корне трансформирует основные параметры восприятия реальности человеком, трансформирует статус самого человека»(153, с.44), – писал А.Г. Дугин. Автор выделяет три таких парадигмы – парадигму сферы, связанную с божественной центрированностью мира и циклическим временем, присущую всем домонотеистическим обществам; парадигму луча, возникшую в христианстве, связанную с творением мира из ничего и последующим возвращением его в сущее и линейным временем; парадигму отрезка, ограниченного с обеих сторон, с линейным временем, идущим из ничто в ничто, возникшую в Новое время в Европе. Последняя парадигма тяготеет к механицизму, атомизму и локализму. Эти парадигмы предопределяют вытекающие из них онтологическо-гносеологические социальные ограничения.

Многие ученые, описанные Д. Хорганом в книге «Конец науки» (439), очевидно исходящие именно из парадигмы отрезка, считают, что наука уже почти прошла весь свой отрезок и скоро упрётся в стену, что познавательные возможности человека ограничены, что кроме науки есть и другие формы знания, не связанные с ней. Представляется, однако, что парадигма отрезка как раз и является наиболее социально ограниченной: «Наука трудна, я соглашусь с этим. Когда разговариваешь с маленькими детьми, чувствуешь, что они хотят понять природу. Но это из них выбивают. Выбивают нудным учением и системой образования, которая говорит им, что они слишком тупы, чтобы это сделать. Внезапно оказалось, что именно это привело сегодня науку в тупик, а вовсе не наши внутренние ограничения» (439, с.249-250), – отмечал Н. Хомский.

Таким образом, функции онтологическо-гносеологических социальных ограничений заключаются в помещении человека в более-менее изолированное пространство определённой парадигмы и снабжение его такими гносеологическо-методологическими инструментами познания, чтобы он не мог выйти за её границы. Эти границы обусловлены установками объемлющей их идеологии и концепции. В этом смысле «конец науки» означает размывание научных онтологическо-гнесеологических социальных ограничений и потерю наукой своего господствующего социального положения, обусловленного концептуально-идеологическими установками цивилизации Модерна, утвердившейся в Европе с 17 века.

Выявление функций первичных социальных ограничений позволяет нам перейти к рассмотрению функций их производных, вторичных социальных ограничений.

3.2. Функции вторичных социальных ограничений.

В данном разделе будут рассмотрены функции низших, вторичных форм социальных ограничений.

Так функциями политико-управленческих социальных ограничений является активное создание различных социальных препятствий, барьеров, границ, психофизических установок и стереотипов поведения в духе объемлющих их идеологий. Эта форма социальных ограничений в отличие от вышеописанных требует активного проявления и самореализации, функционируя не столько в виде каких-то метафизических установок, принципов и правил, сколько в виде активной деятельности по их созданию, применению, насаждению и контролю их исполнения. То есть функцией политико-управленческих социальных ограничений является активное насаждение социальных ограничений как элемента самовоспроизводства системы. Активное насаждение требуемых идеологией и конкретной ситуацией социальных ограничений имеет целью как активное проведение в жизнь господствующей концепции, так и подавление её противников. Наряду с этим, политико-управленческие социальные ограничения выполняют функцию защиты господствующей концепции, идеологии и производных от них ограничений. Инструментами политико-управленческих социальных ограничений выступают правовые, экономические, информационно-образовательные, военно-силовые, технико-технологические и структурно-демографические формы социальных ограничений. Функции политико-управленческих социальных ограничений реализуются в ходе политико-управленческой деятельности субъектов социальных ограничений и выражаются в виде издания приказов, распоряжений, инструкций, принятия законов, регулирования финансовых и информационных потоков и т.п. Функцию политико-управленческих социальных ограничений реализуют в своей повседневной деятельности законодательные и управленческие государственные структуры, законотворческая деятельность которых представляет, по сути, постоянные более или менее крупные изменения различных социальных ограничений.

Борьба за снятие, ослабление социальных ограничений одних групп и увеличение их у других составляет в принципе основное содержание всей политической борьбы. Так, например, увеличение заработной платы, какой-то группе людей означает для них ослабление, снижение, снятие экономических, а, следовательно, и многих других социальных ограничений. Инфляция, рост цен, напротив, означает возрастание разнообразных социальных ограничений для большинства населения. Сходную роль играет и предоставление / лишение, каких-то прав, обязанностей, создание / изменение систем и структур социальных рангов, привилегий, наград и наказаний т.п.

Функции политико-управленческих социальных ограничений могут реализовывать в своей деятельности и негосударственные структуры, различные коммерческие и некоммерческие общественные организации в меру своих возможностей и компетенции, например, посредством регулирования финансовых и информационных потоков. Доля государственных и негосударственных структур в осуществлении функций социальных ограничений может быть различной в зависимости от местных культурных традиций и условий и, особенно, от господствующей модели управления.

В обществе может складываться и ситуация реализации политико-управленческих функций организациями, исходящими из различных концепций и идеологий, что неизбежно затрудняет их взаимодействие и может породить хаос. Государственные структуры, однако, в этой ситуации обычно придерживаются какой-то одной концепции и идеологии и совместно с союзными им общественными организациями социально ограничивают своих концептуальных оппонентов.

Функции правовых социальных ограничений занимают, в общем, подчинённое положение по отношению к функциям политико-управленческих социальных ограничений, так как, хотя политико-управленческие структуры обычно стараются функционировать в соответствии с созданными ими же юридическими нормами, политико-управленческое решение является первичным по отношению к законодательной норме, а не наоборот, как ошибочно полагают некоторые авторы. Этот вопрос разбирает К. Шмитт в своей работе «Политическая теология»(461). Исходя из того, что всякое правило (и в том числе право) существует только благодаря исключению, К. Шмитт делает вывод, что для своего эффективного функционирования система права должна предполагать выходящие за её пределы исключительные ситуации и исключительные решения, предполагающие её нарушение. Монополией на определение исключительной ситуации и исключительное решение обладает властный политический субъект, который, будучи гарантом права имеет право его нарушить, то есть выйти за пределы правовых ограничений. Если же политический субъект не может или не хочет выходить за пределы правовых ограничений, то он теряет свой властный суверенитет, превращаясь в объект правовых социальных ограничений.

С другой стороны, невыполнение правовых норм, в том числе и политико-управленческими структурами не только создаёт угрозу социальному порядку, но и подрывают авторитет и властные полномочия формальных и неформальных авторов соответствующих правовых норм, то есть представителей тех же политико-управленческих структур, особенно если эти нарушения правовых норм имеют не исключительный, а систематический и массовый характер. Поэтому властно-управленческие структуры стремятся поддерживать созданные ими правовые нормы, вопреки распространяемому СМИ мифу о повсеместном невыполнении законов. Этот миф о ничтожности правовых ограничений имеет социально ограничительные функции, порождая у верующих в него социальную пассивность и апатию, мешающие реализации их социальных целей. Относительность правовых ограничений заключается в том, что они являются лишь частью системы социальных ограничений, тесно связанной с другими – высшими и параллельными формами социальных ограничений.

То, что запрещено или ограничено законом может быть неограниченным другими формами социальных ограничений (экономическими, информационными и т.п.) и наоборот, разрешённое, неограниченное законом может быть ограничено экономическими, технико-технологическими и другими формами социальных ограничений и поэтому известная либеральная формула «разрешено всё, что не запрещено», всегда может оказаться простой фикцией. Таким образом, правовые социальные ограничения являются лишь одним из звеньев системы социальных ограничений, реализующим свою локальную функцию в этой системе. В системах правовых социальных ограничений обычно всегда имеются какие-либо противоречия, двусмысленности, неопределенности и пробелы, которые обычно выявляются и ликвидируются по мере того, как из-за преодоления других форм социальных ограничений социальная практика некоторых индивидов и групп входит в противоречие с господствующей концепцией и идеологией, а также интересами и ценностями господствующих групп и условиями поддержания социального порядка. Быстрое изменение правовых социальных ограничений свидетельствует о низком качестве их функционирования и несовершенстве всей системы социальных ограничений. Однако, частое изменение правовых социальных ограничений может выполнять ограничительную функцию для многих групп населения, хаотизируя их жизнь, понижая возможности целерационального действия, вертикальную и горизонтальную мобильность.

Функции правовых социальных ограничений заключаются также в законодательном регулировании социальной жизнедеятельности, ограничении тех или иных её проявлений и сторон с помощью законов, указов, нормативных актов, распоряжений и других правовых документов. То есть они выполняют регулятивно-организационные и мотивационные функции. По сути, вся законотворческая деятельность связана именно с изменением системы правовых социальных ограничений: законодательном увеличении социальных ограничений у одних групп и (или) лиц и снижении у других. Возможны и такие правовые акты, которые формально снимают или накладывают социальные ограничения на всех членов данного общества. При изменении меры социальных ограничений одних групп за счёт других проявляется социальное неравенство, а при одинаковых для всех социальных ограничениях – социальное равенство. В целом правовые социальные ограничения как и прочие их формы могут выполнять достаточно разнообразный спектр функций, реализующихся в конкретных обстоятельствах и ситуациях, а потому не поддающихся тотальной схематизации и рационализации. Более конкретно функционирование различных правовых социальных ограничений рассматривается, в частности, в работах Н.Н. Алексеева (12, 13).

Функциями информационно-образовательных социальных ограничений являются регулирование и организация социальной жизнедеятельности с помощью предоставления или не предоставления (сокрытия) той или иной информации, способов её структурирования, дозирования, отбора, подачи, что реализуется в частности в образовательных системах. Значение этой формы социальных ограничений очень велико, особенно в современном обществе, которое часто называют информационным. Известно, что регулирование информационных и энергетических потоков является главным средством бесструктурного (то есть не связанного с прямыми указаниями) управления. В случае если какая-то энергия для тех или иных действий уже имеется у управляемого объекта или у управляющего нет желания её предоставлять, то основным способом управления оказывается информационный. Ясно, что информация содержится и в других формах социальных ограничений концептуальных, идеологических, правовых и т.д., однако, если она, как и другая информация не известна, не доступна личности и обществу, то имеет место именно информационное социальное ограничение. То есть, если другие формы социальных ограничений связаны со структурированием информации и ограничением за счет этого, то эта форма связана с предоставлением – лишением самой информации. Например, какой-либо закон содержит в себе некую информацию, однако если тот, кого она касается её не знает, то он не может воспользоваться возможностями или ограничениями содержащимися в этом законе. Таким образом, отсутствие информации о тех или иных формах социальных ограничений тоже является формой социального ограничения.

Информационные социальные ограничения тесно связаны с проблемой коммуникации, и функции информационных социальных ограничений часто реализуются через коммуникационные социальные ограничения, которые относятся к технико-технологическим социальным ограничениям. Значительна связь информационно-образовательных и экономических социальных ограничений.

Т. Парсонс рассматривал «образовательную революцию» как продолжение промышленной революции, *разделившей* экономическую и политическую систему и демократической революции, *разделившей* общество и государство (политическую систему). «Образовательная революция» должна *разделить* гражданское общество с традиционной системой воспроизводства и сохранения культурного образца (семьёй) и стать этапом захвата и подчинения общества хозяевами определенной концепции, действующими, исходя из известного принципа: «разделяй и властвуй». «Теперь уже не подразумевается, что существует «врожденная способность» индивида достигать справедливого положения… Вместо этого признается, что стратификация по способностям должна быть опосредована целым комплексом различных стадий, которые проходит индивид в процессе своей социализации. Все в большей мере создаются условия для того, чтобы имеющие худшие начальные позиции могли преуспеть…»(323, с.130), - писал Т. Парсонс. Получается, что система образования по Парсонсу должна социально ограничивать более способных, уравнивая их с менее способными, но, как надо полагать, более подходящими для целей соответствующей концептуальной модели. «Не напоминают ли современные школы мини-тюрьмы? Не душат ли они воображение, не давят ли они ребенка физически и ментально и не практикуют ли различные формы явного и скрытого терроризма? Ответ, конечно же, однозначен: да; но подобные школы необходимы, чтобы обучить людей исполнению ролей в офисах, на фабриках или в каких-нибудь других организациях, которые очень напоминают мини-тюрьмы, душат воображение, давят физически и ментально и держатся на страхе (угрозе лишения биовыживательных бумажек-денег)»(405, с.146), - писал Р.А. Уилсон. Функцией подобного образования является формирование определённых, по сути, ложных и социально ограничивающих стереотипов социального поведения, разбору которых могли бы быть посвящены отдельные исследования.

Г. Лебон писал, что «приобретение таких познаний, которые не могут быть приложены к делу, служит верным средством к тому, чтобы возбудить в человеке недовольство»(231, с.214). Исходя из этого, не трудно предположить, что в образовательных учреждениях и СМИ будут присутствовать соответствующие информационные ограничения, несущие функцию снятия возможного недовольства населения и его блокирования от информации определённого рода в прагматических целях хозяев этой системы. В другой своей работе, критикуя французскую систему образования, Г. Лебон писал: «Полуучёными я называю тех, кто не имеет других знаний, кроме книжных, и, следовательно, не имеет никакого понятия о действительной жизни. Они продукт наших университетов и школ, этих жалких «фабрик вырождения»… Профессор, учёный, студент нередко многие годы и очень часто всю жизнь остаются полуучёными»(230, с.82). Сходная критика французской системы образования содержится и в работе С.Г. Кара-Мурзы (191, с.212-221). Однако её недостатки не случайность, а выражение социально ограничительных функций, направленных на искусственную фабрикацию ограниченного «человека массы» с одной стороны и *относительно* менее ограниченной «элиты», призванной составлять верхушку этой массы - с другой. Таким образом, функцией образовательных ограничений является устойчивое воспроизводство социально ограниченных масс и господствующей над ними псевдоэлиты. При этом все эти более-менее социально недееспособные «полуучёные» будут зависеть от хозяев господствующей концепции, сумевших принудительно навязать обществу свою систему социальных ограничений.

«…Чтобы предотвратить возможность зарождения собственных групп элиты (интеллигенции), в массе управляемых, ее нужно полностью лишить тишины. Так на современном Западе возникло явление, которое получило название «демократия шума». Создано такое звуковое (шумовое) оформление окружающего пространства, что средний человек практически не имеет достаточных промежутков тишины, чтобы сосредоточиться и додумать до конца связную мысль. Это - важное условие его беззащитности против манипуляции сознанием» (191, с.98), – писал С.Г. Кара-Мурза. Так в современном обществе реализуются функции информационно-образовательных социальных ограничений. Эти функции находят свое выражение в лишении, сокрытии той или иной информации, прежде всего, социально значимой и могущей способствовать развитию, а не деградации человека, в предоставлении ложной информации, создании информационного шума из лишней информации (наиболее отчётливо это видно в принудительно навязываемой электронными СМИ рекламе). Посредством регулирования информационных потоков эти социальные ограничения могут выполнять функции манипуляции сознанием и подсознанием масс, функции понижения уровня сознания, интеллекта и психической активности. Они также могут выполнять функцию отделения человека от внесоциальных источников информации.

Экономические социальные ограничения в отличие от информационных регулируют другую важнейшую социальную силу – энергию. Универсальным символом и выражением этой энергии являются деньги как всеобщий обменный эквивалент. Человек не имеющий доступа к этой социальной энергии, лишён возможности практических действий, какой бы информацией, правами и управленческими полномочиями он не обладал. Функции экономических социальных ограничений заключаются, таким образом, в энергетическом, ресурсном регулировании социальной жизнедеятельности. Инструментом этих ограничений является лишение (предоставление) сырья, энергии, продовольствия, товаров и изделий или их обменных эквивалентов – денег (акций, облигаций и т.п.). Связь с правовыми социальными ограничениями осуществляется здесь через право собственности на те или иные экономические ресурсы, связь с информационными социальными ограничениями – через знание о возможностях их приобретения и использования. Для современного общества, называемого в традиции левой мысли буржуазным, характерно то, что «хозяйство хочет перерасти себя… Оно стремится стать не только одной из сторон жизни, но единственной или, … определяющей, не признавая над собой никакого внехозяйственного или сверххозяйственного суда. В результате получается экономизм, как особое мироощущение и мировоззрение»(53, с.309). Для этого мировоззрения экономика и соответственно экономические социальные ограничения представляются центральными, их функции абсолютизируются. На самом деле, это конечно не так, однако, роль экономических социальных ограничений различна в разных обществах. Для современного общества характерен рост удельного веса и значимости, экономических социальных ограничений за счёт ослабления других звеньев этой системы.

«Просматривается опасная зависимость: деньги, освобожденные, согласно рецептам монетаризма, от «архаичной» связи с натуральными экономическими показателями, наращиваются тем свободнее и быстрее, чем полнее разрыв соискателей денег со всеми правовыми и нравственными нормами» (322, с.183), – писал А.С. Панарин. То есть, экономические социальные ограничения, по сути, поглощают, конвертируют в себя другие виды социальных ограничений. Результатом этого является резкое ослабление всех социальных ограничений для узких групп финансовой элиты и пропорциональное возрастание этих социальных ограничений для большинства.

Для современной социально-экономической системы характерна устойчивая настройка на функцию перераспределения экономических ресурсов от большинства к сверхбогатым. Ряд механизмов подобного устойчивого перераспределения описан в книге А.К. Крыленко «Денежная держава – тайные механизмы истории», а также в работах А.Д. Нечволодова, Р. Эпперсона и других авторов (См. 28, 29, 96, 149, 267, 271, 278, 301, 484). «Ростовщическая же система состоит в том, что частные лица – банкиры – получают разрешение на выпуск денег, давая их под проценты правительству. Деньги, выпускаемые банкирами, обеспечиваются богатствами, а проценты по кредитам вынуждены платить налогоплательщики. В результате такой системы все богатства нации оказываются безвозмездно переданными банкирам, корпоративной группе частных лиц» (Цит. по 28, с.150), - указывал А.К. Крыленко. Другой подобный механизм – это инфляция. «Кейнс и Ленин были, несомненно, правы: ни один из миллиона не смог бы распознать истинную причину инфляции! … «Инфляция берёт у старых, неорганизованных и бедных и дает это тем, кто решительно управляет своими доходами… Доход перераспределяется от стариков к людям средних лет и от бедных к богатым»(484, с.66), - отмечал Р. Эпперсон. По Р. Эпперсону правительство, допуская выпуск не обеспеченных товарами лишних денег, порождающих инфляцию, узаконивает и покрывает подделку денег. В результате инфляции происходит конфискация доходов тех, кто держит свои сбережения в деньгах, но обогащение крупных собственников недвижимости, промышленности и *земли*, которые дорожают опережающими инфляцию темпами. При этом «почему-то никто из экономистов любого уровня и образования не обратил внимания на тот простой факт, что деньги есть мерило стоимости, определенный эталон, установленный для измерения. Точно также люди установили метры, килограммы, секунды… Но продавцу ткани не приходит в голову уменьшать длину метра, а продавцу муки – вес килограммовой гири (за это полагается административная или уголовная ответственность). Однако рубли, доллары, а теперь и евро ежедневно уменьшаются в своей стоимости вследствие инфляции»(28, с.155), - отмечают авторы сборника «13 теорий демократии», по мнению которых постоянное повышение тарифов и инфляция являются мошенничеством, аналогичным уменьшению веса гирь.

Подобная ситуация постоянного перераспределения доходов порождает состояние «одержимости экономикой» (Ю. Эвола). Однако расплатой за подобную одержимость и улучшение социальных условий для части населения, служит «порабощение индивида производственным механизмом и социальным конгломератом» (475, с.98). Одержимый экономикой человек крутится как белка в колесе, боясь проиграть в экономической гонке, а в результате теряет свободу и простор для реализации возможностей, выходящих за рамки обыденной жизни и материальных потребностей, лишая попутно этой возможности и тех, кто не желает участвовать в принудительно навязанной экономической гонке, а потому проигрывает в ней. При этом «экономическая эксплуатация разделяет силу и продукт труда»(425, с.202), лишая работника заработанного, а значит и возможностей для деятельности и развития.

Функции экономических социальных ограничений заключаются, таким образом, в стимуляции и подавлении посредством предоставления или лишения экономических ресурсов той или иной деятельности людей. Так, одержимость экономикой, умело возбуждаемая не только господствующей идеологией, но и манипулированием экономическими социальными ограничениями, призвана подавлять и ограничивать именно реализацию возможностей, выходящих за рамки обыденной жизни и материального интереса. «Современный Запад не выносит людей, которые заведомо согласны были бы меньше работать и скромнее жить» (102, с.90) ради реализации неэкономических и несоциальных интересов, «и поскольку во всем в рассчет принимается только количество, а все, что не воспринимается органами чувств считается просто не существующим, то всякий человек, не прибывающий в состоянии ажитации и не производящий материальных предметов, с неизбежностью квалифицируется как «лентяй» и «бездельник»… В современном мире нет больше места ни для интеллекта, ни для каких бы то ни было вещей внутренней природы уже потому, что их нельзя ни увидеть, ни потрогать, ни взвесить, ни сосчитать. Всех занимают только чисто внешние действия во всевозможных формах, даже те из них, которые начисто лишены всякого смысла»(102, с.90-91). Современный мир не только не выносит, но и активно подавляет таких людей с помощью экономических социальных ограничений, делая аутсайдерами в экономической гонке, являющейся социально ограничивающим образом жизни и действия. Именно поэтому, а не из-за «нехватки денег» и ресурсов плохо финансируется наука, культура, образование и другие подобные сферы. Напротив, те сферы деятельности, которые укрепляют социальную ограниченность человека и общества, в том числе и посредством реализации лжесвобод, как правило, не испытывают экономических затруднений. «А с точки зрения финансовой привлекательности, банкирам более выгодно финансировать порнографию, наркоторговлю, торговлю оружием, либо войну, нежели жилищное строительство, малый бизнес или инфраструктурное развитие, в чем заинтересовано общество. Наиболее выгодным делом для такой денежной системы являются войны… Обычно войны стоят больше, чем страна может себе позволить, поэтому правители обращаются к банкирам с просьбой о финансировании боевых действий»(28, с.150), что те и делают, ссужая деньги под проценты.

Как отмечал Р.А. Уилсон, «традиционные методы воспитания совершенно логичны, прагматичны и здоровы для достижения истинной цели общества, которая состоит не в том, чтобы создать идеальную личность, а в том, чтобы создать полуробота, который максимально близко подражает общественному идеалу, как в рациональных, так и иррациональных аспектах, перенимая как мудрость веков, так и накопленную человечеством жестокость и глупость. Причина очень проста: полностью сознательная, пробужденная (избежавшая промывания мозгов) личность не сможет точно вписаться ни в одну из ролей, предлагаемых обществом; изувеченные же, роботизированные продукты традиционного детского воспитания прекрасно вписываются в эти ниши» (405, с.145-146). В поддержании этого положения значительную роль играют и экономические социальные ограничения. Этому способствует расширение платного образования, постоянный рост цен, так как платность образования способствует ограничивающей человека излишней специализации, а постоянный рост цен не только эффективно перераспределяет средства от большинства к меньшинству, но и обостряет «биовыживательное беспокойство» (Р.А. Уилсон), подавляющие высшие уровни сознания. «…Средства массовой информации и реклама, играющая в современном мире роль идеологии, повели игру на понижение человеческих интеллекта и психики в целом. Играющий на деньги гедонист стал образцом для подражания. Ставка делается на актуализацию «базовых потребностей», таких как уход за телом и безопасность в ущерб «высоким» потребностям в уважении, благодарности, признании, справедливости, решении сложных интеллектуальных задач» (343, с.257), – писал А.Д. Королёв. Таким образом, происходит смыкание информационно-образовательных и экономических ограничений.

Экономические ограничения, выполняя функцию структурирования в распределении ресурсов, реализуют и функцию формирования предметно-материальной среды человека, давая возможность появления одних вещей и мешая созданию других. Экономические социальные ограничения осуществляют в современном обществе и функцию регулирования других форм социальных ограничений, в частности, военно-силовых, технико-технологических и структурно-демографических.

Военно-силовые социальные ограничения реализуют функцию потенциального и актуального подавления, принуждения и уничтожения тех, кто по каким-либо причинам смог выйти за пределы системы других социальных ограничений и не подчиняется или плохо подчиняется им. Обычно военно-силовые социальные ограничения, практически осуществляемые военно-репрессивными аппаратами государств и общественных или международных организаций, функционируют в своей потенциальной форме, реализуя лишь функцию угрозы своего применения. Однако, соответствующие репрессивные структуры хотя бы время от времени обычно осуществляют и актуальное насилие в целях более эффективного запугивания недовольных и большинства. В этом смысле мечты о вечном мире в духе известного трактата И. Канта (182) выглядят явной утопией, так как войны реализуют функцию социального подавления индивидов и масс и в этом своем социально-ограничительном плане также неизбежны как экономические кризисы, плохие законы и насаждение невежества и ложных представлений о реальности. В этом смысле критикуемый многими Платон, который в своих «Законах» требовал бить палками граждан, критикующих богов, был большим реалистом, догадываясь, что законами, подкупом и манипуляцией сознанием эти «боги» обеспечить своего господства явно не смогут. Именно понимание войн, конфликтов, терроризма и прочего насилия, как одного из элементов системы социальных ограничений, показывает всю сложность их преодоления.

А.П. Большаков отмечал, что войны несут ещё и функцию очищения общества от наиболее агрессивных и жестоких его членов, которые и погибают в них в первую очередь (См. 57). С другой стороны, оборонительные войны способствуют и социальной деградации, так как в них часто гибнут также и наиболее храбрые и альтруистичные члены общества. Вообще, по мнению некоторых мальтузианцев, войны должны сокращать «излишнее» население. Таким образом, войны меняют структурно-демографические характеристики общества, связывая военно-силовые и структурно-демографические социальные ограничения.

В настоящее время понятие войн значительно расширилось и помимо классической вооруженной борьбы и военных действий, осуществляемых армией, полицией и спецслужбами, ведут речь об информационно-психологических, «холодных», экономических, культурных, языковых и прочих войнах: «Главный вывод… состоит в том, что в Югославии проводилась масштабная экологическая война. А это уже качественно новый факт изменившейся международной обстановки»(246, с.189). «Цель применения экологического оружия заключается в нанесении ущерба окружающей среде своего противника»(246, с.190).

Несмотря на это, функции всех этих войн остаются прежними: если не физически, так культурно, социально, психологически, информационно, экономически уничтожить противника. В последнее время на Западе «вошло в моду» гуманное уничтожение людей с помощью «случайных» катастроф, «непредвиденных» экономических кризисов, дефолтов, недоброкачественных продуктов питания и т.п. Это размывание и расширение понятие войны, однако, проясняет её связь с другими формами социальных ограничений. Функцией войн является также уничтожение «лишних» материальных ценностей. Постоянно действующие в режиме затухания и активизации военные конфликты позволяют заинтересованным лицам постоянно наживаться не только на производстве оружия, на и на восстановлении разрушенного хозяйства. Жертв и отчасти, непосредственных исполнителей этих акций это социально ограничивает, препятствуя реализации себя в иной деятельности и другими способами, а организаторам войн позволяет реализовать свою лжесвободу.

Мотивом ведения войн является и желание снятия социально-ограничивающего влияния противника. Например, А. Гитлеру казалось, что окружающие Германию общества ограничивают немцев в жизненном пространстве. Югославия и Ирак аналогичным образом, видимо, ограничивали имперские амбиции США.

Реализация функций военно-силовых социальных ограничений и ранее, а особенно в настоящее время невозможна без техники и технологии. В настоящее время развитие систем различных вооружений достигло такого уровня, что применение их создает угрозу самому существованию человечества. Таким образом, то, что предназначалось для ограничения и подавления других, может подавить самих создателей и применителей этих систем вооружения.

Функции технико-технологических социальных ограничений заключаются как в отделении человека и человечества от природы, как и во внутрисоциальном регулировании жизнедеятельности людей. Сам факт создания техносферы, как справедливо отмечал М. Хайдеггер, усилил социальную ограниченность человека, поставив его в зависимость от техники, но не ликвидировал полностью зависимости от природы и создал, таким образом, двойную зависимость. Техносфера в этом своем качестве сама выступает как некая социальная граница, отделяющая природу от цивилизации. Внутрисоциальные функции техники и технологии заключаются в наблюдении и контроле над человечеством, включении его в техногенные циклы и ритмы времени, в деятельность по производству, обслуживанию и использования техники и технологии.

«Везде, где человек попадает в сферу влияния техники, он обнаруживает себя перед неизбежной альтернативой. Он должен либо принять своеобразные средства и заговорить на их языке, либо погибнуть. Но если их принять, - и это очень важно, то мы сталкиваемся не только с субъектом технических процессов, но в то же время и их объектом. Применение таких средств влечет за собой совершенно определенный стиль жизни, распространяющийся как на великие, так и на малые ее проявления» (488, с.246), - писал Э. Юнгер. Каков же этот стиль? «Оба автора по собственному опыту дают психологические описания того бессознательного автоматизма работы, который достигается технической дрессировкой; это есть полубессознательное состояние, полусон…., с неприятными грезами, выражающими негативные реакции (зависть, ненависть унижение, пошлые эпизоды…). Такая работа изо дня в день делает человека неспособным быть сознательным гражданином демократического государства, ответственным за его судьбу. И это относиться вовсе не только к фабричным рабочим: то же самое происходит в больших бюро, в рационализированной организации всякого рода, в копях, в индустриализированном земледелии. Граждане, в значительном большинстве, на которых в принципе и основана демократия, перестают быть подлинными гражданами. В индустриализме, в технической цивилизации, работа разрушает достоинство человека и его разум» (88, с. 413), – писал Б.П. Вышеславцев. Эта ситуация не исчезает в информационном и постиндустриальном обществе, о чем свидетельствуют работы Д. Белла и другие источники (См. 5, 26, 307, 308). «Техника… является как разрушительницей всякой веры вообще, так и наиболее решительной антихристианской силой, какая была известна до сих пор…. Там, где появляются технические символы, пространство очищается от всех иных сил, от большого и малого мира духов, которые поселились в нем. Разнообразные попытки церкви заговорить на языке техники ведут лишь к ускорению её заката, к осуществлению широкого процесса секуляризации» (488, с. 240-241), – писал Э. Юнгер.

Так технические социальные ограничения подчиняют себе и ограничивают культуру, создавая у масс соответствующие антикультурные стереотипы, глашатаем которых выступает, в частности, Д. Белл. Техника во многом только по видимости выступает в качестве инструмента решения проблем человечества, во многом она, решая (или не решая) одни проблемы создает одновременно другие, а некоторые проблемы только усугубляет (например, проблему войн, катастроф или экологическую). Массы получают всё новые и новые технические новшества и «игрушки» для «взрослых детей» – сотовые телефоны, камеры видионаблюдения в метро и т.п., которые лишь отвлекают их внимание от более важных проблем, например, собственного развития. Получая те или иные технические приспособления, массы уже не хотят развивать свои собственные способности, предпочитая проблематичной телепатии более простое телевидение и интернет. В результате как социальный продукт техника реализует важнейшую функцию подавления врожденных способностей человека.

Функции технологии можно понять из следующей цитаты: «Мнимое противоречие между безразличной готовностью техники ко всему для каждого и её разрушительным характером исчезает тогда, когда мы распознаем в ней её языковые значения. Этот язык выступает под маской строгого рационализма, который способен с самого начала однозначно решить те вопросы, которые пред ним поставлены. Другая его черта – примитивность; для понимания его знаков и символов не требуется ничего, кроме их голого существования. Кажется, нет ничего более эффективного, целесообразного, удобного, чем использование этих столь понятных, столь логичных знаков. Намного труднее, правда, увидеть, что здесь используется не логика вообще, а такая совершенно особая логика, которая по мере обнаружения своих преимуществ выдвигает собственные притязания и умеет преодолевать любое сопротивление, которое не соразмерно ей» (488, с.249-250). В роли такого строго рационального языка и выступает технология. На первый взгляд вроде бы удобно, пользуясь, рациональными алгоритмами, разработанными кем-то другим решать те или иные проблемы. Однако как показывает практика, эти алгоритмы не бесплатны как в социокультурном так и финансовом плане, а, следовательно, доступны далеко не всем, а только хозяевам денег и тем, кто согласен приспосабливаться к ним, их прихотям и капризам. Однако даже хозяева денег попадают в зависимость от разработчиков этих алгоритмов.

Заметно и другое следствие их применения – неизбежная стандартизация и нивелировка применяющих их людей. Изучив алхимические трактаты доиндустриальной цивилизации Европы, Е.В. Головин высказал гипотезу о том, что никакой рациональной технологии в книгах алхимиков попросту не было: книги писались лишь для того, чтобы помочь их читателям в выработке *своих* индивидуально-уникальных способов этих действий. Если это так, то тот, кто находил их, становился *социально независимым*, чего нельзя сказать о пользователе рациональных технологий. Таким образом, рациональная технология самим фактом своего существования воспроизводит ситуацию нивелирования и социальной зависимости (ограниченности) людей. Этого бы не было, если каждый стремился бы к развитию и реализации *своих* способностей, а не приобретению и использованию *чужих* технологий, реализовывал бы личностное знание (М. Полани), а не социальные стереотипы, жил бы по принципу Н.С. Трубецкого: «познай себя и стань самим собой».

Подменяя собой культуру во всём её многообразии, техника и технология заменяет собой культурную границу, отделяющую общество от внесоциального бытия. Наряду с этим техника и технология суживают территорию внесоциально бытия, перерабатывая его как сырьё в социальные продукты. Это относится и к самому человеку. Техника и технология выполняет функцию его социализации, в процессе которой, те или иные социально невостребованные потенциалы редуцируются, ограничиваются. Этой редукции подвергаются не только животно-агрессивные инстинкты и атавизмы, многие из которых напротив успешно возбуждаются современной культурой, а любые способности, которые могли бы помешать пассивному движению индивида по прочерченной для него другими социальной траектории движения. На самом деле в эти социомеханические траектории не вписываются очень многие, от Левши Н.С. Лескова, до реальных А.С. Пушкина и М.Ю. Лермонтова. Если Б.П. Вышеславцев пишет, что рутинный механический труд мешает личности быть сознательным гражданином демократического государства, то это труд и является подобной навязанной из вне социальной траекторией движения. В отличие от культуры, содержавшей в себе иррациональные (или сверхрациональные) элементы (См. 75, с.52-53), тем более религиозной культуры, апеллировавшей к сверхчеловеческому надсоциальному разуму и закону, технологический рационализм намного более эффективно решает задачу социального ограничения человека. Именно поэтому техно-рационалисты не верят в бога и не могут найти внеземных цивилизаций, ибо факт признания наличия внесоциального разума, как минимум не уступающего им, сразу же поставит под сомнение их властные амбиции. Формируется и соответствующая социальная мифология: если человек произошел от высшего, то социум и его ограничения не абсолютны, а если из низшего (от обезьяны), то наоборот. В последнем случае статус социальной власти резко повышается и все неугодное ей должно искореняться как животные атавизмы.

Структурно-демографические социальные ограничения выполняют многообразные функции регулирования социально-стратификационной и демографической структуры общества. Эти ограничения регулируют изменения социального статуса личности, во многом определяют её классовую, стратовую, профессиональную принадлежность. Человек, принадлежащий к той или иной социальной группе, ограничен социальными условиями, в которые поставлена эта группа. Например, безработица является структурно-демографическим социальным ограничением, так как безработный в известной мере ограничен в возможностях своей социальной самореализации; демографический компонент социальной ограниченности проявляется здесь в том, что безработными чаще становятся не только люди тех или иных профессий, но и определённых возрастов и пола. В обществе, где безработицы нет, нет и соответствующих этому социальному статусу социальных ограничений. Так как социально-демографическая структура в разных обществах различна, то и конкретные узкие функции отдельных, частных структурных социальных единиц (сословий, классов) должны различаться. В соответствии с этими частными функциями существуют и свои конкретные социальные ограничения, специфические и уникальные для каждого сословия, касты, варны, страты, класса, возраста, профессии и т. п. Эта спецификация социальных ограничений ещё более возрастает при переходе от группового к индивидуальному уровню, на котором индивидуальные социальные ограничения отличаются ещё большим разнообразием, что верно также и в отношении их функций. Чтобы не вдаваться в излишнюю детализацию, разберём некоторые общие регулирующие функции структурно-демографических социальных ограничений в их конкретизации.

Одной из таких функций структурно-демографических социальных ограничений является регулирование социальной мобильности (См. 69, 261). П.А. Сорокин выделял индивидуальную, групповую, горизонтальную (территориальную, профессиональную, политическую) и вертикальную (восходящую и нисходящую) мобильности (373). Ученый сомневался в существовании обществ, где бы полностью отсутствовала горизонтальная и вертикальная мобильность в экономической, политической и профессиональной формах. Однако «никогда не существовал общества, в котором вертикальная социальная мобильность была бы абсолютно свободной, а переход из одного социального слоя в другой осуществлялся бы безо всякого сопротивления…» (373, с.379). Функцию сопротивления этим перемещениям и выполняют структурно-демографические социальные ограничения, которые препятствуют свободному поселению в любом месте, занятию тех или иных должностей и т.п. В позитивной варианте эти социальные ограничения выполняют функцию сохранения социальной стратификации как важнейшей части социальной организации, без которой общество существовать не может. В негативном случае эти социальные ограничения реализуют функцию социального подавления индивидов и групп, препятствуя им занять то положение, которое наиболее соответствует их способностям и желаниям. В результате этого возникают группы людей, недовольных своим положением и плохо делающих своё дело (или не делающего вообще ничего, ничего полезного). По мнению П.А. Сорокина ослабление социальной мобильности имеет место в стареющем социальном организме, а усиление закрытости каких-либо социальных рангов и слоев – свидетельством падения их значения и упадка данного общества в целом. Подобные тенденции наблюдаются и в современной России, в частности, в сфере образования, находя своё выражение в росте сроков обучения, его коммерциализации и т.п.; аналогичные процессы происходят и в сфере науки.

Еще одной функцией структурно-демографических социальных ограничений является формирование социально-управленческой элиты. В зависимости от характера установленных на пути в элиту социальных ограничений формируется качество и особенности этой элиты. Так для индийских брахманов был характерен высший уровень интеллектуальных и нравственных качеств, а для современных элит, по П.А. Сорокину, характерно сочетание хорошего интеллекта и безнравственности, поэтому среди её представителей широко распространены жадность, коррупция, демагогия, цинизм, сексуальная распущенность (Б. Клинтон) и прочие пороки. Это является наглядным подтверждением несовершенства существующей в современных обществах системы социальных ограничений.

Еще одной функцией этих социальных ограничений является регулирование количественного и качественного состава населения. Например, в Китае, Индии и ряде других стран чрезмерный рост населения ограничивает возможности социальной самореализации и потенциально ухудшает условия жизни для большинства. В большинстве регионов пост советской России складывается обратная ситуация, когда из-за вымирания населения возрастают социальные ограничения для оставшихся жителей страны. Для изменения демографической структуры населения в качественном и количественном аспектах в Китае была введена система экономических и правовых ограничений. «Китай единственная сегодня страна в мире, если не считать Сингапура, где официально введено евгеническое законодательство» (37, с.5), - писал А. де Бенуа. Меры по ограничению рождаемости в Китае, наряду с мерами по улучшению *качества* населения призваны изменить его социально-демографическую структуру, а, следовательно, и связанные с ней социальные ограничения.

Сама социально-классовая и профессиональная структура взаимосвязана с демографической и выполняет функцию её регулирования, а демографическая структура регулирует в свою очередь стратово-профессиональную, так как люди определенных возрастов оказываются в массе мало способными к той или иной профессиональной деятельности.

Эти ограничения выполняют детерминационно-регулятивные функции в отношении поведения личностей и групп и выбора ими своей жизненной стратегии. Эти социальные ограничения во многом определяют характер социального отбора и правила социального тестирования для занятия тех или иных социальных мест: так, при избытке тех или иных специалистов эти правила обычно ужесточаются, а при недостатке смягчаются. Они выполняют функции структурирования, упорядочивания, иерархизации в обществе, препятствуют его превращению в однородную массу, пребывающую в состоянии социального хаоса.

В соответствии с диалектикой ограничений и свобод структурно-демографические социальные ограничения, замыкая личность или группу в рамки социальных структур, дают им возможность самореализации в соответствии с возможностями этих структур, но в то же время лишают возможностей реализовать потенциалы, свойственные другим структурам. Если же человек или группа не желают использовать данные им в обществе возможности, то его структура приобретает для них *отчуждённый* и негативно-ограничительный характер. В последнем случае вся система социальных ограничений может быть представлена как паутина или сеть, наброшенная на индивида или группу. В принципе, эта ситуация так или иначе имеет место всегда, хотя не всегда осознаётся. Чтобы этого осознания не произошло и не возникло стремления к избавлению от этой сети, главной функцией всей системы социальных ограничений становится формирование социально ограниченной личности, для которой внешняя социальная ограниченность стала бы внутренней, овнутрилась.

Для Э. Фромма овнутрение внешнего социального принуждения стало одной из важнейших предпосылок становления тоталитаризма. Э. Фромм исследует один из вариантов социально-ограниченной личности, а именно «авторитарную личность» (См. 422). Основу этой личности по Э. Фромму составляет садомазохистский комплекс власти – подчиненности. Властвуя над кем-то, «авторитарная личность» реализует свои садистские тенденции, а подчиняясь, или мучая (ограничивая) себя – мазохистские. Истоки формирования «авторитарной личности», как массового для Западной Европы явления, Э. Фромм видел в распространении протестантизма, провоцировавшего развитие садомазохистских комплексов под видом «любви» к Богу. Освободив человека от патронажа церкви, М. Лютер сделал его изолированным и бессильным, «овнешнение благодати» превратило человека в «средство», лишённое внутренней самоценности и вынужденное добывать материальную благодать путём унижений. В кальвинизме попытки избавиться от внутренней неуверенности, вылились во внешний активизм, культ труда и накопительства. Э. Фромм называет протестантизм религией запуганного, невежественного и оторванного от корней одиночки, внутренне враждебного свободе и ставшего «авторитарной личностью».

Другой вариант социально ограниченной личности, на этот раз «демократической» описывает А. Макинтайр. «Демократическая личность» не обладает ни стабильной социальной идентификацией, ни устойчивыми моральными принципами, ни постоянными политическими предпочтениями. Она готова быть кем угодно. Выполнять любую социальную роль. Голосовать за любого кандидата… Исповедовать любую религию… Соглашаться с любой концепцией и точкой зрения, если только они не нарушают общих правил потребительского, менеджерского и терапевтического отношения к действительности»(260, с.8). Будучи, по сути, пустым местом, эта личность обладает только преемственностью тела. «А тело - это комплекс желаний, потребностей и эмоций. В итоге тотальный произвол стал нормой жизни современного общества. Ни о какой «рациональности» не может быть и речи» (Цит. по 260, с.9), – считает А. Макинтайр. Даже память у этой личности подвержена коррозии. «Функционирование памяти в тоталитарных и демократических обществах в принципе одинаково. «Гонка информации» и интеллектуальные «моды» (типа постмодернизма) заменяют обсуждение принципиальных мировоззренческих проблем» (Цит. по 260, с.8), – отмечает А. Макинтайр.

Таким образом, если для «авторитарной личности» характерно следование деструктивным и ограничительным комплексам в отношении себя и окружающих, то у «демократической личности» социальная ограниченность проявляется в выраженной поверхностности и тотальном конформизме.

Вероятно, можно найти и другие конкретные варианты социально ограниченной личности, но лучше всё же выявить их общий архетип, дав определение подобной личности. Определение это таково: социально ограниченная личность – это социально сформированная психоментальная структура, отчужденная от внутренней врожденной природы (эта природа может быть те только животной, но и душевной и духовной), её носителя, стереотипически ограниченная, сформировавшим её обществом, в своем мышлении, восприятии и поведении, не способная выйти за пределы этих стереотипов и управляемая по преимуществу из вне. Поведение и мышление такой личности носит по преимуществу реактивный характер, внутренние же импульсы этой личности либо подавляются (в частности и усилиями «психоаналитиков»), либо искажаются социально ограниченной личностной структурой, причём чаще всего это происходит одновременно. Эта личность «вооружена» набором ложных стереотипов мышления и поведения, которые как раз и являются главным препятствие на пути построения всех утопий и идеальных государств. Формирование подобной социально ограниченной личности и является главной негативной функцией и результатом всей системы социальных ограничений.

Структурно-демографические социальные ограничения тесно связаны с другими формами социальных ограничений, однако, в современном обществе их роль снизилась. «Развивающееся денежное хозяйство проникало в сельские общины, действуя точно разъедающая кислота, на их исконный, основанный на натуральном хозяйстве образ жизни. Родовой строй абсолютно не совместим с денежным хозяйством» (481, с.126), – писал Ф. Энгельс. Это означало замену структурно-демографических социальных ограничений, составляющих основу родоплеменного общества, экономическими. Опасность реставрации родоплеменного общества побуждает адептов экономикоцентризма вести постоянную борьбу с национализмом, религиозным фундаментализмом и всеми прочими видами неэкономических основ социальной организации. Функцию подавления этно-конфессионального сознания выполняет структурирование населения на основе гражданства, а не религии или национальности. Так структурно-демографические социальные ограничения связываются с экономическими и подменяются ими.

Подводя итоги, отметим, что в данном разделе были показаны основные функции концептуальных, идеологических, языковых, этических, эстетических и онтологическо-гносеологических социальных ограничений, а также функции вторичных, форм социальных ограничений: политико-управленческих, правовых, информационно-образовательных, экономических, военно-силовых, технико-технологических и структурно-демографических в соответствии с авторской моделью структуры социальных ограничений. Описан смысл объемлющей их социально ограничительной функции, заключающийся в создании социальных границ восприятия, мышления и поведения. Введено в понятие социально ограниченной личности как негативного продукта господствующих социальных ограничений. Представленные в данном разделе функции социальных ограничений являются достаточно общими и, наверное, могут быть дополнены. Однако и уже представленная модель даёт определенное представление о них и возможные направления их дальнейшего осмысления и изучения. Эти функции могут в некоторой степени меняться и корректироваться в зависимости от конкретных условий их реализации, а также специфики той концепции и выражающей её идеологии, которую они обслуживают. Дальнейшей конкретизацией функций социальных ограничений будут особенности их реализации в различных политических и социальных системах, а также принципы и методы их реализации в обществах. Рассмотрению этих вопросов могут быть посвящены дальнейшие исследования.

**ЗАКЛЮЧЕНИЕ**.

### В данной небольшой работе поднята и, надеюсь, в какой-то степени «решена» проблема социальных ограничений. Полностью, наверное, эта проблема разрешена быть не может, в том смысле, что социальные ограничения являются и должны являться неотъемлемым атрибутом любого общества и без них общество существовать не может. Там где нет социальных ограничений, там нет и общества. Поэтому, решение этой проблемы в смысле её полного снятия лежит уже за пределами общества. В обществе же постоянно происходят процессы изменения социальных ограничений, когда снятие одних ограничений, к сожалению, неизбежно порождает другие в духе известной гегелевской спирали развития.

Однако задачей данной работы было не снятие каких-либо социальных ограничений, а нахождение путей и подходов к их исследованию, которое только и может стать путём к их содержательному и структурному совершенствованию в интересах отдельного человека и всего общества в целом. Пока мы не задумываемся о том, что такое социальные ограничения, шансов на подобное их усовершенствование у нас немного. К сожалению, материалы подобных исследований могут быть использованы и в негативных целях подавления личности и общества. Такова печальная закономерность всех научных исследований и открытий.

Представленная здесь модель социальных ограничений носит, прежде всего, исследовательский характер, поэтому проблемы её соответствия общественным реалиям, в общем-то, не существует, в отличие скажем от моделей тоталитаризма. Если в каком-то обществе не обнаруживается каких-то компонентов этой модели, например идеологии, то это ещё не значит, что их нет, возможно, их или недостаточно хорошо искали или не захотели найти. Если чего-то нет в чьём-либо рациональном сознании, это ещё не значит, что этого нет вообще. Тем не менее, мало кто будет оспаривать наличие в обществах языковых, этических, гносеологических, правовых, структурно-демографических и прочих социальных ограничений в тех или иных формах и разновидностях.

Задачей представленной здесь модели является помимо постановки проблемы, создание инструментов её исследования, в данном случае инструментов интеллектуальных, позволяющих из окружающего нас хаоса впечатлений и фактов выделить и структурировать нечто важное, позволяющее их осмысливать и изменять. Эта задача в данном исследовании решена. Могут быть, конечно, и какие-то другие её решения и дополнение уже осуществлённого, но для исследования данного вопроса это было бы только на пользу, создавая для него разнообразие методологического инструментария.

Далеко не все возможные аспекты осмысления данного вопроса нашли своё выражение в данной работе. В частности не рассматривались, например, метафизические аспекты ограничения и неограниченности. Так, уже само бытие ограничено тем, что оно есть.

Не были описаны также и более конкретные и частные аспекты реализации социальных ограничений, как, например, потенциальные и актуальные возможности их осуществления в различных типах обществ: традиционном, индустриальном, постиндустриальном, или рабовладельческом, феодальном, буржуазном; в различных политических системах: авторитарной, тоталитарной и демократической; принципы, направления, а главное, методы создания социальных ограничений, пути и способы преодоления и снятия тех или иных социальных ограничений, возможности их гармонизации в рамках одной системы.

Может быть также рассмотрена и история представлений о социальных ограничениях, история их собственного развития, производиться сравнительный анализ социальных ограничений в различных социальных системах.

Возможны исследования социальных ограничений и в каких-то более частных социальных сферах, например в науке, образовании, религиях или социальных процессах – например социальные ограничения в процессе глобализации или социальные ограничения и манипуляция сознанием.

Все эти исследования могут быть осуществлены в дальнейшем, в том числе и автором данной работы. С другой стороны многие уже имеющиеся исследования для выявления соответствующих проблем и вопросов имеет смысл рассмотреть в ракурсе заданном этой работой. Например, являются ли социальными ограничениями актуальные сегодня экологические ограничения и «пределы роста», о которых в частности писал А. Печчеи (325)? При ответе на этот вопрос и может быть использована разработанная в данном исследовании модель. Во-первых, здесь необходимо указать, что экологические ограничения могут иметь разные причины и быть обусловлены как объективными природными (внесоциальными) ограничениями в виде особенностей климата или отсутствия (нехватки) тех или иных ресурсов, так и результатом негативного воздействия общества на природу. Сам же по себе вопрос отношения общества и природы, его характер и особенности, бесспорно, является важнейшим, а потому, так или иначе решается именно на уровне концепции цивилизационного развития. Поэтому, в зависимости от его решения на уровне концептуальных ограничений, выстраивается и вся система социальных ограничений. Для современной цивилизации как раз и необходимо изменить свои базовые установки по отношению к природе на более экологичные и природосберегающие, перестроив на этом основании свою этику, науку, политику, право, экономику, образование, технологии, социальную структуру и военное дело. Современная цивилизация должна добровольно наложить на себя экологические ограничения и включить их в как обязательный компонент в свою систему социальных ограничений во имя собственного подлинного, а не мнимого благополучия и безопасности, ради сохранения природы и будущих поколений. Экологические ограничения должны превратиться из чисто природных в природно-социальные.

Об актуальности новых исследований социальных ограничений и дальнейшем изучении уже имеющихся спорить не приходится. Манипулирующая массовым сознанием бульварная пресса забита до краёв информацией о различных социальных ограничениях, нарушениях законов, являющихся одной из форм социальных ограничений, различными «рейтингами слухов», но в ней сложно найти объективный анализ динамики изменений социальных ограничений в отношении различных групп населения в результате тех же преступлений и катастроф, которые она так любит смаковать. В то же время голос науки слаб. Всё более превращаясь в эзотерику, она, по мнению Дж. Хоргана, идёт к своему концу. Однако без науки в той или иной концептуально-парадигмальной форме мы не сможем разобраться в этих проблемах и рискуем не только заблудиться, но и погибнуть в лабиринтах социальных ограничений и тисках собственной социальной ограниченности.

Общие выводы работы могут быть сформулированы следующим образом:

* социальные ограничения есть неотъемлемый атрибут любого общества и без их наличия общество невозможно;
* понятие «социальные ограничения» связано с категорией «необходимость» и является, таким образом, диалектическим антиподом социальной неограниченности, то есть социальной свободы;
* субъектом социальных ограничений выступают в основном социально господствующие и социально активные группы и личности, а объектом – социально подчинённые и зависимые, пассивные личности и группы;
* социальные ограничения представляют собой систему взаимосвязанных элементов, которая, однако, понятийно может быть выражена в различных координатах: как через систему философских категорий, так и другими способами;
* системообразующим фактором социальных ограничений является воля общества к самосохранению и самоутверждению, выразителями которой оказываются господствующие в нём социальные группы. При этом социальные ограничения могут как способствовать так и мешать реализации этой цели;
* структурно социальные ограничения состоят из концептуальных и идеологических ограничений, формами которых являются языковые, этические, эстетические и онтологическо-гносеологические ограничения. Конкретизацией и воплощением различных форм идеологических ограничений оказываются политико-управленческие, правовые, информационно-образовательные, экономические, военно-силовые, технико-технологические и структурно-демографические социальные ограничения;
* каждый из структурных элементов социальных ограничений выполняет свои определённые функции социального регулирования, которые тесно взаимосвязаны между собой;
* результатом господства и функционирования системы социальных ограничений может стать формирование социально ограниченной личности.

В своё время Н. Кузанский писал о том, что знает по настоящему лишь тот, кто знает своё незнание. Но, что значит знать своё незнание? Это означает, прежде всего, умение видеть свои границы, границы своих знаний. Также и социально свободным может быть лишь тот, кто знает социальные ограничения – свою собственную социальную ограниченность, окружающих людей и общества в целом. Решению этой проблемы и была посвящена данная работа, что и определяет её значение.

**ЛИТЕРАТУРА:**

1. Аверин Ю.П. Системы социального управления в обществе: модель социологического анализа. Дисс. д-ра соц. наук. - М., 1997. - 434 c.
2. Авдеев В.Б. Метафизическая антропология. – М.: Белые альвы, 2002. – 256с.
3. Авдеев В.Б. Преодоление христианства. – М.: Капь, 1994. – 176с.
4. Авдеев В.Б. Расовая теория времени. // Атеней. – 2001. -№1. – С.22-34.
5. Авилов Л.Ф. Цивилизация психороботов.–М.: Природа и человек, 1999.-176с.
6. Авторханов А. Технология власти. Fr./ Main: Посев, 1976. - 709 с.
7. Агамов А.А. Проблема свободы в социальной философии. Дисс. д-ра филос. наук. – Ставрополь, 1999. – 318с.
8. Адорно Т.В. Негативная диалектика. – М.: Научный мир, 2003. – 374с.
9. Аймермахер К. Политика и культура при Ленине и Сталине. 1917-1932 гг. - М.: Аиро-ХХ, 1998. – 208с.
10. Акимов И., Клименко В. О природе таланта. // Студенческий меридиан. – 1994. -№11-12. – 224с.
11. Алексеев В.П. Становление человечества. – М.: Политиздат, 1984. – 462с.
12. Алексеев Н.Н. Основы философии права. – СПб.: Юрид. ин-т, 1998. – 216с.
13. Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. – М.: Аграф, 2003. – 640с.
14. Алпеева Т.М. Критика американской теории «социальной мобильности»: Автореф. Дисс. канд. филос. наук. – Минск, 1977. – 18с.
15. Альтернативы. – 2002. - №2.
16. Американская социологическая мысль. - М.: МГУ, 1994. – 496с.
17. Антология культурологической мысли. - М.: РОУ, 1996. – 352с.
18. Апокрифы древних христиан. /Ред. Окулов А.Ф. – М.: Мысль, 1989. – 336с.
19. Аристотель Сочинения. В 4-х т. – М.: Мысль, 1975-1983.
20. Арендт Х. Истоки тоталитаризма. - М.: ЦентрКом, 1996. – 672с.
21. Арон Р. Демократия и тоталитаризм. - М.: Текст, 1993. – 303с.
22. Аргуэльес Х. Зов Пакаль Вотана: Время – четвёртое измерение. - М.: Читра, 2001. – 128с.
23. Аргуэльес Х. Фактор Майя: Внетехнологический путь. – К.: София, 1996. –272с.
24. Арухова А.С. Гносеологическая проблематика в философии суфизма: Автореф. Дисс. канд. филос. наук. – Махачкала, 2001. – 20с.
25. Асланов Л.А. Культура и власть. Кн. 1. – М.: Теис, 2001. – 496с.
26. Аттали Ж. На пороге нового тысячелетия. – М.: Международные отношения, 1993. – 136с.
27. Барулин В.С. Российский человек в ХХ веке. Потери и обретение себя. СПб.: Алетейя, 2000. – 431с.
28. Бегунов Ю.К., Лукашев А.В., Пониделко А.В. 13 теорий демократии. – СПб.: Бизнес-Пресса, 2002. – 240с.
29. Бегунов Ю.К. Тайные силы в истории России. - СПб.: Изд-во им. А.С. Суворина, 1996. – 418с.
30. Беков М.Б. Социальная монополия: содержание, структура, функции. Дисс. Д-ра филос. наук. - Иркутск, 1996. – 250с.
31. Безлепкин Н.П. Философия языка в России. – СПб.: Искусство, 2001. – 392с.
32. Белова Т. Культура и власть. - М.: Филос. общество СССР, 1991. – 211с.
33. Белых А.К. Политическая организация общества и управление при социализме: Автореф. Дисс. д-ра филос. наук. - Л., 1967. - 35с.
34. Белоусов Л.С. Муссолини. - М.: Машиностроение, 1993.–368с.
35. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. – М.: Academia, 1999. – 956с.
36. Беспалов А.И. О некоторых противоречиях марксистского подхода к проблеме отчуждения деятельности. // Актуальные проблемы гуманитарных, социальных, экономических и технических наук: Межвуз. сб. Вып. 2. Т.2 /Ред. Н.Г. Хохлов. – М.: МГИУ, 2003. – С. 54-74.
37. Бенуа А. «Дебилы рожают дебилов!» // За русское дело. – 2000. -№1. – С.5.
38. Бестужев-Лада И.В. Россия накануне ХХI века. - М.: РПА, 1997. – 230с.
39. Берг В. Карьера – суперигра. – М.: Интерэксперт, 1998. – 272с.
40. Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. – М.: Канон, 1998. – 400с.
41. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. - М.: Наука, 1990.–220с.
42. Бердяев Н.А. Новое средневековье. - М.: Феникс, 1990. – 84с.
43. Бердяев Н.А. Самопознание. - М.: ДЭМ, 1990. – 336с.
44. Бердяев Н.А. Смысл истории. - М.: Мысль, 1990. – 176с.
45. Бердяев Н.А. Сочинения. – М.: Раритет, 1994. – 416с.
46. Бердяев Н.А. Судьба России. - М.: МГУ, 1990. – 256с.
47. Бердяев Н.А. Философия неравенства. - М.: ИМА - Пресс, 1990. – 288с.
48. Бержье Ж. Проклятые книги. – М.: Крон-Пресс, 1998. – 144с.
49. Бержье Ж. Тайная война оккультных сил. – М.: Крон-Пресс, 1998. – 138с.
50. Бороноев А.О., Смирнов П.И. О понятиях «общество» и «социальное». // Социологические исследования. – 2003. - №8. – С. 3-11.
51. Библия. – М.: Библейская лига, 2002. – 1220с.
52. Большой толковый социологический словарь. В 2-х т. / Пер. с англ. – М.: Вече-АСТ, 1999.
53. Булгаков С.Н. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994. – 415с.
54. Бляхер Л.Е. Человек в зеркале социального хаоса. – Хабаровск: ХГТУ, 1997. – 140с.
55. Богданов А.А. Всеобщая организационная наука (Тектология). В 3-х ч. - М. - Л.: Книга, 1925-1929.
56. Богданов А.А. О пролетарской культуре.- М.: Книга, 1924. – 344с.
57. Большаков А.П. Практикум по истории европейского фашизма, ч.1.- Челябинск: ЧГУ, 1997. – 410с.
58. Бондаренко Н.Г. Социально-философские аспекты детерминизма в становлении и развитии человека. Дисс. канд. филос. наук. – Ставрополь, 1998. – 147с.
59. Бородкин В.И. Психоэнергетика мышления. - М.: Фаир, 1997. – 272с.
60. Бжезинский З. Великая шахматная доска. – М.: Международные отношения, 1999. – 256с.
61. Бжезинский З. Идеология и власть в советской политике. - М.: Иностранная литература, 1963. – 128с.
62. Бжезинский З., Хантингтон С. Политические системы США и СССР. - Вып. 1, 2. - М.: Прогресс, 1964-1965.
63. Бузгалин А.В. «Постиндустриальное общество» – тупиковая ветвь социального развития? // Вопр. философии. – 2002. - №5. - С.26-43.
64. Бурлакова С. В. Цикличность в социальных системах: Автореф. Дисс. канд. филос. наук. - Ростов/Дон, 1997. - 23с.
65. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Наука, 1990. – 412с.
66. Быховская И.М. “Человек телесный” в социокультурном пространстве и времени. - М.: ФОН, 1997. - 209с.
67. Бюрократия и общество. - М.: Филос. общество СССР, 1991. - 250с.
68. Бэкон Ф. – Мн.: Современное слово, 1998. – 352с.
69. Василенко И.В. Человек в социуме: мотивация и мобильность. – Волгоград: Перемена, 1998. – 172с.
70. Василик М. А. Сущность и принципы управления социалистическим обществом. Дисс. канд. филос. наук. - Л., 1970. – 305с.
71. Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – 808с.
72. Веблен Т. Теория праздного класса. - М.: Прогресс, 1984. - 368с.
73. Вейнингер О. Пол и характер. – М.: Форум, 1991. – 192с.
74. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. – М.: Наука, 1988.–519с.
75. Вестник Российского филос. общества. – 2002. - №1.
76. Виндельбанд В. Избранное. – М.: Юристъ, 1996. – 688с.
77. Винер Н. Кибернетика. - М.: Советское радио, 1968. – 326с.
78. Виноградов Б. Перманентная революция в образовании. // Поиск. 5.07.2002. - №27(685). – С. 7.
79. Винокуров Е.Ю. Политическая философия Канта в современных зарубежных дискуссиях о глобальном политическом устройстве: Автореф. Дисс. канд. филос. наук. – М., 2001. – 18с.
80. Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. – М.: Гнозис, 1994. – 612с.
81. Власть и оппозиция. /Ред. Журавлёв В.В. – М.: РОССПЭН, 1995. – 400с.
82. Волосков И.В. Истоки религиозной философии Н.В. Гоголя. // Вестник МГУ Сер. 7 (Филос. науки). – 2002. - №2. – С.47-57.
83. Вольтман Л. Политическая антропология. – М.: Белые альвы, 2000. – 448с.
84. Воробьёвский Ю. Путь к апокалипсису. - М., 1998. – 395с.
85. Воронцов С.А. Особенности взаимодействия политических и религиозных систем: философско-методологический анализ: Автореф. Дисс. канд. филос. наук. – Ростов/Дон, 2000. – 22с.
86. Восленский М. С. Номенклатура. - М.: Советская Россия, 1991. – 624с.
87. Вэн-цзы Познание тайн. – М.: Гаолян, 1999. – 240с.
88. Вышеславцев Б.П. Сочинения. – М.: Раритет, 1995. – 461с.
89. Вышеславцев Б.П. Этика преображённого Эроса. - М.: Республика, 1994.- 368с.
90. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – 367с.
91. Гаджиев К.С. Политическая наука. - М.: Междунар. отн., 1994. – 400с.
92. Гаджиев К.С. Тоталитаризм – феномен ХХ века. // Вопр. философии. – 1992. - №2. - С.3-25.
93. Газенко Г.В. Концепции власти в итальянской политологии рубежа Х1Х-ХХ веков: (Политические теории Г. Моски и В. Парето. Опыт сравнительного анализа) /АН СССР, Ин-т гос-ва и права. - М., 1988. – 259с.
94. Галкин А.А. Германский фашизм. - М.: Наука, 1967. – 400с.
95. Гаранина О.Д. Homo totus. Взаимосвязь природы и сущности человека. - М.: РФО-МГТУГА, 1999. – 204с.
96. Гароди Р. Основополагающие мифы израильской политики. // Атака. – Б.г. - №1. – 48с.
97. Гастев А.К. Как надо работать. - М.: Экономика, 1966. – 472с.
98. Гастев А.К. Новая культурная установка.- М.: ЦИТ, 1923. – 49с.
99. Гейзенберг В. Физика и философия. – М.: Наука, 1989. – 400с.
100. Гендерный калейдоскоп. / Ред. М.М. Малышева. - М.: Academia, 2002. - 520с.
101. Генон Р. Духовное владычество и мирская власть. // Волшебная гора. – 1998. - № 6-7.
102. Генон Р. Кризис современного мира. - М.: Арктогея, 1991. – 160с.
103. Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. – СПб.: Азбука, 2000. – 320с.
104. Генон Р. Царство количества и знамения времени.- М.: Беловодье, 1994. – 304с.
105. Гессе Г. Игра в бисер. – М.: Правда, 1992.- 496с.
106. Гёте И.-В. Фауст. – М.: Московский рабочий, 1982. – 512с.
107. Глебкин В.В. Ритуал в советской культуре. - М.: Янус-К, 1998. – 168с.
108. Глазьев С.Ю. Благосостояние и справедливость: как победить бедность в богатой стране. – М.: Б.С.Г.-ПРЕСС, 2003. – 192с.
109. Гностики. Сб. /Ред. Еремеев С.И. – К.: УЦИММ-Пресс, 1996. – 400с.
110. Гобино А. Опыт о неравенстве человеческих рас. – М.: Олма-Пресс, 2000. - 756с.
111. Гобозов И.А. Философия политики. - М.: Теис, 1998. – 154с.
112. Гоббс Т. Сочинения. В 2-х т. – М.: Мысль, 1989.
113. Голанский М. Россия на перекрёстке двух дорог. // Москва.- 1997.- №8.- С.130-140.
114. Головин Е.В. Приближение к Снежной Королеве. – М.: Арктогея-Центр, 2003. – 480с.
115. Гомаюнов С.А. Анатомия антисистемы: к вопросу о природе тоталитарных обществ. - Киров, 1991. – 99с.
116. Гражданское общество и правовое государство. Дискуссия. // Вопр. философии. – 2002. - №1. – С. 3-50.
117. Грибакина Э.Н. Генезис и формы проявления социального неравенства. Дисс. д-ра филос. наук. – Уфа, 1998. – 304с.
118. Григулевич И.Р. Инквизиция. – М.: Политиздат, 1985. – 448с.
119. Гумбольдт В. Язык и философия культуры. – М.: Прогресс, 1985.–451с.
120. Гумилёв Л.Н. Древняя Русь и великая степь. – М.: Мысль, 1992. –781с.
121. Гумилёв Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. – Б.: Азернешр, 1990. – 312с.
122. Гундрик-Кларк Н. Оккультные корни нацизма.- М.: Евразия, 1995. –244с.
123. Гура В.А. Феномен секуляризации в европейской истории: Автореф. Дисс. д-ра филос. наук. – СПб, 2000. – 36с.
124. Гуревич П.С. Философия культуры. - М.: Аспект-пресс, 1994. – 316с.
125. Гуревич П. Авторитарное сознание. // Наука и религия. – 1990. - №7.– С.22-23.
126. Гусев В.А. Русский консерватизм. – Тверь: ТГУ, 2001. – 235с.
127. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. В 2-х т. – М.: Русский язык, 1979.
128. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – СПб.: Глаголъ, 1995. – 552с.
129. Данилова Н.И. Индивидуализм. – Краснодар: КГАУ, 2000. – 196с.
130. XXI век: духовно-нравственное и социальное здоровье человека: Сб. тезисов докладов международной научно-практической конф. – М.: МГУКИ, 2001. – 275с.
131. Дебор Г. Общество спектакля. – М.: Логос, 2000. – 184с.
132. Деларю Ж. История гестапо. - Смоленск: Русич, 1993. – 480с.
133. Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. - М.: ИНИОН, 1990.-108с.
134. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М.: ИЭС, 1998. – 288с.
135. Деррида Ж. О грамматологии. – М.: Ad Marginem, 2000. – 511c.
136. Джохая Л.Г. К вопросу о методах изложения (способах линейного развёртывания) системы философских категорий. // Философия и общество. – 2003. - №2. – С.107-128.
137. Джилас М. Лицо тоталитаризма. - М.: Новости, 1992. – 541с.
138. Диденко Б.А. Цивилизация каннибалов. – М.: ТОО Поматур, 1999.- 176с.
139. Достоевский Ф.М. Собр. соч. В 12 т. Т. 11, 12.- М.: Правда, 1982.
140. Дридзе Т.М., Орлова Э.А. Основы социокультурного проектирования. - М.: РИК, 1995. – 150с.
141. Дилигенский Г.Г. Социально-политическая психология. - М.: Наука, 1994. – 304с.
142. Дичев Т. Адаптация и здоровье, выживание и экология человека. - М.: Витязь, 1994. – 325с.
143. Древнегреческая философия. Сб. – М.: АСТ, 1999. – 832с.
144. Дризе Ю. Пусть мир прогнётся под нас. // Поиск. 22.03.2002.- №12.–С.13.
145. Дубинин Б.В. Как жить в империи мифов? // Время. – 20.03.2002. - №48. - С.7.
146. Дубнов А. Тектология А. Богданова в контексте современного глобально-бифуркационного кризиса. // Вестник МИАБ. – 2001. - №4(8). – С.49-67.
147. Дубровский Д.И. Постмодернистская мода. // Вопр. философии. – 2001. -№8. – С.42-55.
148. Дугин А.Г. Абсолютная Родина. – М.: Арктогея-Центр, 1999. – 752с.
149. Дугин А.Г. Русская Вещь. Очерки национальной философии: в 2 т. - М.: Арктогея-центр, 2001.
150. Дугин А.Г. Основы геополитики. – М.: Арктогея, 1997. – 608с.
151. Дугин А.Г. Конспирология. - М.: Арктогея, 1992. – 144с.
152. Дугин А.Г. Философия традиционализма. - М.: Арктогея-Центр, 2002. – 624с.
153. Дугин А.Г. Эволюция парадигмальных оснований науки. – М.: Арктогея-Центр, 2002. – 418с.
154. Дунаев Н.В. Открытое общество: онтологический статус и гносеологические особенности исследования: Автореф. Дисс. канд. филос. наук. – Самара, 2001. – 18с.
155. Дюринг Е. Еврейский вопрос. – М.: Русская правда, 1999. – 160с.
156. Егоров Г.В. Утопический идеал и тоталитарная идеология: истоки и внутренняя сущность: Автореф. Дисс. канд. истор. наук. - Н.Новгород, 1994.- 25с.
157. Емельянченко Г. Зачем человеку номерок на шею, карточка на хлеб и печать на лоб? – СПб: Изд-во Л.С. Яковлевой, 2000. – 32с.
158. Ермаков Ю.А. Социально-политические манипуляции личностью: сущность, технологии, результаты. Дисс. д-ра филос. наук. – Екатеринбург, 1995. – 252с.
159. Есаулов И. Тоталитарность и соборность: два лика русской культуры. // Грани. - М. - 1993.- №167.- С.183-210.
160. Желев Ж. Фашизм. Тоталитарное государство.- М.: Новости, 1991.–335с.
161. Жизнь и власть в работах М.Фуко./Ред. Сокулер З.А. - М.: ИНИОН РАН, 1997. – 134с.
162. Жмарёв Н.В. Системный подход и целевое управление в спорте. – К.: Здоровья, 1984. – 144с.
163. Заплетин В.В. Основоположники научного коммунизма о соотношении личных и общественных интересов. Дисс. канд. филос. наук. – Куйбышев, 1989. – 180с.
164. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х т. – Л.: Эго, 1991.
165. Зиновьев А.А. На пути к сверхобществу. - М.: Центрполиграф, 2000.-638с.
166. Зиновьев А.А. Зияющие высоты. - Lausanne: L`Age d`Homme, 1976.-563с.
167. Зимовец С.Н. Феномен тоталитаризма. (Социально-философский аспект): Автореф. Дисс. канд. филос. наук. - М., 1991. – 24с.
168. Золоторёв С.П. Либерализм как социально-философская доктрина: идея и действительность. Дисс. канд. филос. наук. – Ставрополь, 1999. – 134с.
169. Знание за пределами науки./Ред. Касавин И.Т. - М.: Республика, 1996.-445с.
170. Зороастрийские тексты. – М.: Вост. литература, 1997. – 352с.
171. Зуб А.Г. Биополитика: истоки, современное состояние и перспективы. / МГУ. – М., 1995. – 128с. – Деп. в ИНИОН РАН 4.04.1995, №50249.
172. Иванов А.М. Логика кошмара. - М.: Русский вестник, 1993. – 192с.
173. Ивлева М.И. Понятие добродетели в этической концепции А. Макинтайра. / МГУ. - М., 1994. - 21с. - Деп. в ИНИОН РАН 4.04.1994, №49098.
174. Ильин И.А. Наши задачи. В 2-х т. - М.: Рарогъ, 1992.
175. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. – СПб.: Наука, 1994. – 544с.
176. Иноземцев В.Л. Социология Д. Белла и контуры современной постиндустриальной цивилизации. // Вопр. философии. - 2002. - №5. – С.3-12.
177. Интеллигенция в обществе риска: Сб. статей. – М.: РГГУ, 2003. – 524с.
178. Истархов В.А. Удар русских богов. - М.: ИЭСО, 2000. – 368с.
179. Каган М.С. Философия культуры. - СПб.: Петрополис, 1996. – 416с.
180. Каменская Г.В., Родионов А.Н. Политические системы современности. - М.: Онега, 1994. – 224с.
181. Камю А. Миф о Сизифе. Бунтарь. - Мн.: Попурри, 1998. – 544с.
182. Кант И. Соч. в 4-х т. Т.1. – М.: АО Ками, 1994. – 586с.
183. Кант И. Критика чистого разума. – Симферополь: Реноме, 1998. – 528с.
184. Кант И. Собр. соч. в 8-ми т. Т.3. – М.: Чоро, 1994. – 741с.
185. Канетти Э. Масса и власть. - М.: Ad Marginem, 1997. – 528с.
186. Капустин Б.Г. Посткоммунизм как постсовременность. // Полис. – 2001. -№5. – С.6-29.
187. Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России. - М.: Наука, 1991.-127с.
188. Кара-Мурза А.А. Социальная деградация как феномен исторического процесса. Дисс. д-ра филос. наук. - М., 1994. – 262с.
189. Кара-Мурза С.Г. Идеология и мать её наука. – М.: Алгоритм, 2002.- 256с.
190. Кара-Мурза С.Г. Сноп индивидуумов - или коммуна личностей. // Наш Современник. - 1996.- №6.- С.170-182.
191. Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. – М.: Алгоритм, 2000. – 688с.
192. Кастанеда К. Отдельная реальность. – М.: Миф, 1991. – 224с.
193. Кваша Г.С. Принципы истории. – М.: Астрель-АСТ, 2001 – 352с.
194. Кентавр перед Сфинксом (Германо-Российские диалоги). - М.: Апрель-85, 1995. – 355с.
195. Классен Н. Мудрость толтеков. – К.: София Ltd., 1996. – 288с.
196. Климов Г. Красная Каббала. – Краснодар: Сов. Кубань, 1996. – 432с.
197. Кодекс РФ об административных правонарушениях. – М.: Умеренков, 2002. – 320с.
198. Колеман Д. Комитет 300. – М.: Витязь, 2000. – 320с.
199. Комментарий к Трудовому кодексу РФ. /Ред. Ананьева К.Я.. – М.: ТОН, 2002. – 512с.
200. Коммунизм и культура. - М.: Наука, 1966. – 472с.
201. Конституция РФ. – М.: ООО ТК Велби, 2002. – 32с.
202. Конституция СССР. – М.: Политиздат, 1977. – 62с.
203. Консузян Л.В. Внутригенерационная социальная мобильность в обществе полузакрытого типа: Автореф. Дисс. канд. соц. наук. - М., 1993.-18с.
204. Кораблёва Е.В. Самосознание: проблема продуктивной самореализации личности: Автореф. Дисс. д-ра филос. наук. – М., 2001. – 43с.
205. Кондаков Н.И. Логический словарь-справочник. – М.: Наука, 1975.–720с.
206. Конкин М.И. Проблема формирования и развития философских категорий. – М.: Высш. школа, 1980. – 245с.
207. Кончаков Г.В. Стандарты и стандартизация в материальной и духовной жизни общества. Дисс. канд. филос. наук. - Л., 1980. – 185с.
208. Коржаков А.В. Б.Ельцин от рассвета до заката. - М.: Интербук, 1997.-480с.
209. Коржихина Т.П. Извольте быть благонадёжны! - М.: РГГУ, 1997. – 372с.
210. Корсунцев И.Г. Субъект и знаковые системы. – М.: РФО, 2000. – 116с.
211. Кочергин А.Н. Введение в методологию и методику диссертационного исследования. – Голицино: ГВИ ФПС РФ, 2000. – 26с.
212. Кочесоков Р.Х. Феномен тоталитаризма. - Ростов/Дон: ИРУ, 1992. – 100с.
213. Краева О.Л. Диалектика потенциала человека.- М.: НГСХА, 1999. – 251с.
214. Крамник В.В. Социально-психологический механизм политической власти. - Л.: ЛФЭИ, 1991. – 159с.
215. Кречмар Д. Политика и культура при Брежневе, Андропове и Черненко. 1970-85гг. - М.: АИРО-ХХ, 1997. – 320с.
216. Крапивенский С.Э. Социальная философия. – Волгоград: Комитет по печати, 1996.- 352с.
217. Кугай А.И. Насилие в контексте современной культуры: Автореф. Дисс. д-ра филос. наук. – СПб., 2000. – 44с.
218. Кудашов В.И. Иррациональность сознания информационной эпохи. //Вестник Российского филос. общ-ва. – 2001. - №3. – С.95-98.
219. Кузьмищев В. Царство сынов Солнца.–М.: Молодая гвардия, 1985.–255с.
220. Кун Т. Структура научных революций. – М.: АСТ, 2002. – 608с.
221. Культурология. ХХ век. Антология. - М.: Юрист, 1995. – 703с.
222. Кумарин В. Концепция Луначарского: другой защиты от люмпенизации страны нет. // Народное образование. – 2002.- №8. – С.211-223.
223. Купина Н.А. Тоталитарный язык. - Екатеринбург: ЗУУНЦ, 1995. – 144с.
224. Курбанова Е.С. Власть и управление. Единство и взаимодействие в обществе. Дисс. канд. филос. наук. - М., 1996. – 132с.
225. Кутырёв В.А. Культурологический смысл глобализма. //Вестник Росс. филос. общества. – 2001. - №4. – С.78-83.
226. Кутырёв В.А. Духовность, экономизм и «после»… драма взаимодействия. // Вопр. философии. – 2001. – №8. – С.56-65.
227. Кутырёв В.А. Апология человеческого. // Вопр. философии. – 2002. - №9. – с.68-80, 2003. - №1. – С. 63-75.
228. Лаврухина Е.А. Социальная детерминация профессиональных ориентаций педагогического корпуса: Автореф. Дисс. канд. филос. наук. – М., 2001. – 26с.
229. Ларуш Л. Физическая экономика. – М.: Научная книга, 1997. – 128с.
230. Лебон Г. Психология социализма. - СПб.: Макет, 1995. – 541с.
231. Лебон Г. Психология народов и масс. - СПб.: Макет, 1995. – 316с.
232. Левада Ю. О чём задумалась Россия? // Труд. – 12.03.2002. - №41. – С.1,3.
233. Левицкий С.А. Трагедия свободы. – М.: Канон, 1995. –512с.
234. Ленк Х. Размышления о современной технике. - М.: Аспект, 1996. – 183с.
235. Ленин и Сталин. Сб. произведений в 3-х т. - М.: Партиздат, 1936-37.
236. Ленин В.И. Государство и революция. - М.: Политиздат, 1983. – 160с.
237. Ленин В.И. Партийная организация и партийная литература. - М.: Политиздат, 1984. – 30с.
238. Ленин В.И. Последние письма и статьи. - М.: Политиздат, 1980. – 71с.
239. Ленин В.И. Критические заметки по национальному вопросу. – М.: Политиздат, 1983. – 93с.
240. Леонтьев К. Избранное. - М.: Рарогъ, 1993. – 400с.
241. Линденберг К. Технология зла. – М.: Энигма, 1997. – 112с.
242. Лимнатис Н. Манипулирование: сущность, проявления, пути снятия. – М.: Экономическая демократия, 2000. – 216с.
243. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – СПб.: Алетейя, 1998. – 160с.
244. Лири Т. История будущего. – К.: Janus books, 2000. – 288с.
245. Лисичкин В.А., Шелепин Л.А. Третья мировая (информационно-психологическая) война. – М.: ИСПИ АСН, 2000. – 304с.
246. Лисичкин В.А., Шелепин Л.А. Глобальная империя Зла. – М.: Крымский мост 9-д, 2001. – 448с.
247. Лихоман В.П. Антропологическое измерение информационного общества: Автореф. Дисс. канд. филос. наук. – Ставрополь, 2001. – 22с.
248. Логинов А.В. Философская антропология А. Гелена. / РГГУ. – М., 2001. – 37с. – Деп. в ИНИОН РАН 21.05.2001. №56492.
249. Лоренц К. Агрессия. - М.: Прогресс - Универс, 1994. - 272с.
250. Лосев А.Ф. Античная философия истории. – СПб.: Алетейя, 2000.- 256с.
251. Лосев А.Ф. Дерзание духа. – М.: Политиздат, 1988. – 366с.
252. Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. – М.: Сов. писатель, 1990. – 320с.
253. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. - М.: Политиздат, 1991. - 525с.
254. Лосский Н.О. Избранное. – М.: Правда, 1991. – 624с.
255. Лосский Н.О. Учение о перевоплощении. – М.: Прогресс, 1992. – 208с.
256. Лужницкий С.П. СМИ в системе социального управления современной России: Автореф. Дисс. д-ра соц. наук. – М., 1998. – 53с.
257. Луканенков А. «Утечку мозгов» можно остановить. // Вузовские вести. – 2002. -№17. – С.6-7.
258. Луман Н. Власть. – М.: Праксис, 2001. – 249с.
259. Май А.В. Модели господствующей идеологии. - М., 1997. – 384с.
260. Макаренко В.П. Технократические мамелюки: социополитические аспекты концепции А. Макинтайра. – Ростов/Дон: СКНЦ ВШ, 2000. – 60с.
261. Макеев С.А. Социальная мобильность как поведение: Автореф. Дисс. д-ра соц. наук. – Киев, 1991. – 28с.
262. Макиавелли Н. Государь. - СПб.: Азбука, 1997. – 192с.
263. Макинтайр А. После добродетели. – М.: Академ. проект, 2000. – 384с.
264. Мандевиль Б. Басня о пчёлах. – М.: Наука, 2000. – 292с.
265. Марков Н.Е. Войны тёмных сил. – М.: Москва, 2002. – 528с.
266. Маркузе Г. Одномерный человек. - М.: REFL-book, 1994. – 368с.
267. Маркова Н. Корпорация «D» и её глобальный маркетинг. // Народное образование. – 2001. - №7. – С.203-212.
268. Маркова Н. Культуринтервенция. // Народное образование. - 2002.- №4. - С.203-217.
269. Маркова Н. Феномен телепузиков. // Народное образование. – 2002.- №2. – С.191-198.
270. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1-4, 32, 42.
271. Маркс К. Социология. – М.: Канон, 2000. – 430с.
272. Малер А.М. Стратегии сакрального смысла. – М.: Парад, 2003. – 268с.
273. Марсель Г. Быть и иметь. – Новочеркасск: Сагуна, 1994. – 160с.
274. Мартин Г.П., Шуманн Х. Западня глобализации: атака на процветание и демократию. – М.: Альпина, 2001. – 335с.
275. Межетерина В.А. Битва мира и антимира. // Наука и религия. – 1999. -№10. – С.2-6.
276. Мережковский В.Г. Спорт как фактор идеологической обработки молодёжи в фашистской Германии и его проявление на современном этапе буржуазного спортивного движения. Дисс. канд. пед. наук. - Вологда, 1986. – 169с.
277. Мережковский Д.С. Больная Россия. - Л.: ИЛУ, 1991. – 272с.
278. Мёртвая вода. От социологии к жизнеречению. (Концепция общественной безопасности России). В 2-х ч. - М.: Изд-во МКУ, 1998.
279. Методы современной коммуникации: проблемы теории и социальной практики. Мат. 1-й межд. научн. конф. – М.: МГЛУ, 2002. – 201с.
280. Мистерия Дао. / Сост. А.А. Маслова. – М.: Сфера, 1996. – 512с.
281. Михайлов В.В. Глобализация и будущее России. // Россия в современном мире. – М.: ИНИОН РАН, 2003. – Т.2. Деп. 8.05.2003. - №57976. – С. 7-19.
282. Михайлов В.В. Диалектика свободы в межкультурных коммуникациях. // Межкультурная коммуникация и перевод. Мат. межвузовской научной конф. – М.: МОСУ, 2002. – С.195-199.
283. Михайлов В.В. Манипуляции в культуре. // Россия в современном мире. – М.: ИНИОН РАН, 2003. – Т.2. Деп. 8.05. 2003. - №57976. – С. 90-105.
284. Михайлов В.В. Проблема социальных ограничений в философии Б. Мандевиля. // Современность как предмет исследования социальных наук. Мат. I научно-практической конф. – Малаховка: МГАФК, 2002. – С.106-109.
285. Михайлов В.В. Тоталитарное государство и его социокультурная политика в области физической культуры. Дисс. канд. филос. наук. – М., 1999. – 203с.
286. Модестов С.А. Бытие несвершившегося. – М.: МОНФ, 2000. – 176с.
287. Моисеев Н. Преодолеть самих себя. // Наука и религия. – 1990. - №6. –С.2-3.
288. Монтень М. Об искусстве жить достойно. – М.: Дет. лит., 1973. – 206с.
289. Монтескье Ш. Избранные произведения. - М.: Госполитиздат, 1955.-799с.
290. Мир России - Евразия. / Сост. Л.И. Новикова.- М.: Высшая школа, 1995. - 399с.
291. Момджян К.Х. Социум. Общество. История. – М.: Наука, 1994. - 239с.
292. Морен Э. О природе СССР: тоталитарный комплекс и новая империя. – М.: РГГУ, 1995.- 220с.
293. Московичи С. Машина, творящая богов. – М.: ЦПиП, 1998.- 560с.
294. Москвичёв Л.Н. Теория «деидеологизации»: иллюзии и действительность. – М.: Мысль, 1971. – 238с.
295. Мошков В.А. Механика вырождения. – Варшава, 1910. – 192с.
296. Мулдашев Э. От кого мы произошли. – М.: Ариа-АИФ, 1999. – 448с.
297. Мыслители русского зарубежья. Сб. – СПб.: Наука, 1992. - 464с.
298. Мясникова Л.А. Экономика постмодерна и отношения собственности. //Вопр. философии. – 2002. – №7. – С.5-16.
299. На переломе. Философские дискуссии 20-х гг./ Сост. Алексеев. П.В. - М.: Политиздат, 1990.- 528с.
300. Ненашев И.Г. Конкретность свободы в философии Гегеля: Автореф. Дисс. канд. филос. наук. – Мурманск, 2001. – 16с.
301. Нечволодов А. От разорения к достатку. – СПб, 1906. – 107с.
302. Николаева Л.С. Радикальные концепции культуры: Автореф. Дисс. д-ра филос. наук. – Ростов/Дон, 2000. – 46с.
303. Николаевский Б.И. Тайные страницы истории. – М.: ИГЛ, 1995.- 512с.
304. Ницше Ф. Избранные произведения. – М.: Просвещение, 1993. – 573с.
305. Ницше Ф. Воля к власти. – М.: REFL-book, 1994.- 352с.
306. Ницше Ф. Сочинения. В 2-х т. – М.: Крон-Пресс, 1998.
307. Новая постидустриальная волна на Западе. – М.: Academia, 1999.- 640c.
308. Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986.- 452с.
309. Новиков А.В. Социальный контроль в условиях трансформации российского общества. Дисс. д-ра соц. наук. – М., 2000. – 396с.
310. Нуклеушев Е. О тоталитарных государствах как химерах. // Континент-М. - Париж. - 1981.- №29.- С.273-283.
311. Общество и власть. 1930-е годы. / Ред. А.К. Соколов. – М.: РОССПЭН, 1998.-352с.
312. Ойзерман Т.И. Марксистская концепция социализма и реальный социализм. // Вопр. философии. – 2002. - №2-3.
313. О предупреждении проявлений фашистской опасности в РФ. Материалы парл. слушаний. - М.: РИО ГД РФ, 1995.- 96с.
314. О противодействии экстремистской деятельности. ФЗ РФ. – М.: Инфра-М, 2002. – 13с.
315. О расовых доктринах: не состоятельны, но правдоподобны. – Новосибирск: ВПМВ Единение, 2000. – 272с.
316. Об имитационно-провокационной деятельности. – Новосибирск: ВПМВ Единение, 2001. – 160с.
317. Орлов А. О негативной карме сил добра. // Волшебная гора. – 1998. - №7. – С. 284-296.
318. Ортега-и–Гассет Х. Избранные труды. - М.: Весь мир, 1997. - 704с.
319. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М.: Наука, 1991. - 408с.
320. Оруэлл Дж. «1984» и эссе разных лет. - М.: Прогресс, 1989. - 384с.
321. Панарин А.С. Философия политики. – М.: Наука, 1994. - 367с.
322. Панарин А.С. Искушение глобализмом. – М.: Эксмо-Пресс, 2002. – 416с.
323. Парсонс Т. Система современных обществ. – М.: Аспект-пресс, 1998. -270с.
324. Паршев А.П. Почему Россия не Америка. – М.: Крымский мост 9д., 2000. – 411с.
325. Печчеи А. Человеческие качества. – М.: Прогресс, 1985. - 312с.
326. Пикер Г. Застольные разговоры Гитлера. – Смоленск: Русич, 1993. - 496с.
327. Платон Собрание соч. В 4-х т. – М.: Мысль, 1994.
328. Платонов О. А. Русская цивилизация. – М.: Роман-газета, 1995. - 224с.
329. Платонов О.А. Тайная история России. – М.: Москвитянин, 1996. - 320с.
330. Повель Л., Бержье Ж. Утро магов. – К.: София Ltd, 1994. – 480с.
331. Поздняков Э.А. Философия политики. В 2-х ч. – М.: Палея, 1994.
332. Погоняйло А.Г. Философия заводной игрушки или Апология механицизма. – СПб.: СПбУ, 1998. – 164с.
333. Погоняйло А.Г. Метафизика механицизма в Новоевропейской философии 17-18вв.: Автореф. Дисс. д-ра филос. наук. – СПб., 2001. – 28с.
334. Полицаев П.Н. Скрытая история человечества. // Ассоциация Возрождение планеты. – 1998. - №2. – С.1-17.
335. Полосин В.С. Миф. Религия. Государство. – М.: Ладомир, 1999. – 440с.
336. Полосин В.С. Диалектика мифа и политическое мифотворчество: Автореф. Дисс. д-ра филос. наук. – М., 1998. – 45с.
337. Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2-х т. – М.: Финико, 1992.
338. Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. –552с.
339. Проблемы методологии системного исследования. – М.: Мысль, 1970. –455с.
340. Похлёбкин В.В. История водки. - М.: Центрполиграф, 2000. - 403с.
341. Пулатов И.Х. Сущность и методы управления общественными процессами при социализме. Дисс. канд. филос. наук. – М., 1985.- 157с.
342. Работяжев Н.В. Политическая система тоталитаризма: сравнительный анализ. (На примере нацистской Германии и СССР). Дисс. канд. полит. наук. – М., 1996.- 275с.
343. Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия. Материалы III Российского Философского конгресса. Т.3. – Ростов/Дон: СКНЦ ВШ, 2002. – 493с.
344. Райх В. Психология масс и фашизм. – СПб.: Универс. книга, 1997. –380с.
345. Раушнинг Г. Говорит Гитлер. Зверь из бездны. – М.: Миф, 1993. – 382с.
346. Рахшмир П.Ю. Происхождение фашизма. – М.: Наука, 1981. - 184с.
347. Режабек Е.Я. Становление мифического сознания и его когнитивности. // Вопр. философии. – 2002. - №1. – С.52-65.
348. Роттердамский Э. Воспитание христианского государя. – М.: Мысль, 2001. – 365с.
349. Розанов В.В. Уединённое. – М.: Политиздат, 1990. – 534с.
350. Розин В.М. Эзотерические замыслы переустройства человека и общества в сравнении с утопическими социальными проектами. // Философские науки. – 2001. - №3. – С.105-115.
351. Росман В.И. Деконструкция деконструкции: метафизика присутствия в лучах звезды Давида. // Вопр. философии. – 2001. - №10. – С.57-72.
352. Российский менталитет. – М.: РАН, 1996. – 132с.
353. Россия: история, наука, культура. Мат. VII Всероссийской научно-теоретической конф. – М.: РУДН, 2003. – 240с.
354. Русский Эрос. /Сост. Шестаков В.П. – М.: Прогресс, 1991.- 448с.
355. Рю Хе Чжун Социальная политика советского государства. Дисс. канд. полит. наук. - М., 1996. – 227с.
356. Салливан У. Тайны инков. – М.: Вече, 1998. – 512с.
357. Сапронов П.А. Власть как метафизическая и историческая реальность. – СПб.: Церковь и культура, 2001. – 816с.
358. Сартр Ж.П. Бытиё и ничто. – М.: Республика, 2000. – 639с.
359. Саттон Э. Как орден организует войны и революции. – М., 1995.- 128с.
360. Сах Сварнкар М. Архетипы власти в Западноевропейской и Восточной традициях. – М.: РУДН, 1995.- 164с.
361. Селезнёв И.А. Тайны российской истории 20в. – Краснодар: Советская Кубань, 1997. – 128с.
362. Семёнов Ю.И. На заре человеческой истории. – М.: Мысль, 1989. – 318с.
363. Сенека Л.А. Нравственные письма к Луцилию. – Кемерово, 1986. – 464с.
364. Сирота Н.М. Современные политические идеологии. - СПб.: Высш. адм. шк., 1995.- 48с.
365. Соловьёв В.С. Сочинения. В 2-х т. – М.: Мысль, 1990.
366. Соловьёв Э.Г. Феномен тоталитаризма в оценке представителей русского либерально-консервативного зарубежья и западной политологии: сравнительный анализ. Дисс. канд. полит. наук. – М., 1995. - 280с.
367. Свасьян К.А. Становление европейской науки. – М.: Evidentis, 2002. – 438с.
368. Солоневич И.Л. Диктатура слоя. - Буэнос-Айрес: Наша страна, 1956.-176с.
369. Солоневич И.Л. Народная монархия. – Мн.: Лучи Софии, 1998. – 504с.
370. Солоневич И.Л. Россия в концлагере. – Washington: Vaulin, 1958. –512с.
371. Сорокин П.А. Главные тенденции нашего времени. - М.: ИС РАН, 1993. - 195с.
372. Сорокин П.А. Общедоступный учебник социологии. - М.: Наука, 1994. -560с.
373. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. - М.: Политиздат, 1992. - 543с.
374. Социальная философия в конце ХХв. / Ред. К.Х. Момджян. – М.: МГУ, 1991. – 200с.
375. Социальные аспекты управления. / Ред. П.А.Белоусов. – М.: Экономика, 1981. – 216с.
376. Сорос Д. Алхимия финансов. – М.: Инфра-М, 1997. – 416с.
377. Спиноза Б. Трактаты. – М.: Мысль, 1998. – 446с.
378. Сталин И.В. Вопросы ленинизма. – М.: ГИПЛ, 1947. – 611с.
379. Сталин И.В. Экономические проблемы социализма в СССР. // Молодая гвардия. – 1993. - №1. – С.117-181.
380. Становление информационного общества в России. Тез. 2-й рег. межвуз. научн. конф. Вып. 2. – М.: МГИРЭА, 2002. – 160с.
381. Степовой П.С. Спорт. Политика. Идеология. – М.: Физкультура и спорт, 1984. – 128с.
382. Судоплатов П.Л. Спецоперации. – М.: Олма-Пресс, 1997. – 688с.
383. Суфизм и масонство: в чём разница. В 2-х ч. – М.: Знание-власть, 1998.
384. Таранов П.С. Философская афористика. – М.: Остожье, 1996. – 576с.
385. Тахтамышев В.Г. Библейская идеология: образ и реальность мира.- Ростов/Дон: ИРУ, 2000.- 282с.
386. Тенденции социокультурного развития России. 1960-90гг. / Ред. И.А.Бутенко. – М., 1996. – 520с.
387. Теория и практика марксизма. Сб. материалов научно-практ. конф. – М.: ИФ РАН, 2001. – 277с.
388. Тимошенко Н.В. Электоральная культура современного российского общества: Автореф. Дисс. канд. соц. наук. – М., 2000. – 22с.
389. Тихомиров Ю.А. Государственная власть и проблемы управления в советском обществе: Автореф. Дисс. д-ра юрид. наук. – М., 1969. – 46с.
390. Толстой Л.Н. Почему христианские народы вообще и в особенности русский народ находятся теперь в бедственном положении. // Мера за меру. – 08.2001. - №29. – С.1-4.
391. Тополянский В.Д. Вожди в законе. – М.: Права человека, 1996. – 320с.
392. Тоталитаризм. Из истории идеологий, движений, режимов и их преодоления. – М.: Памятники исторической мысли, 1996. – 540с.
393. Тоталитаризм как исторический феномен. – М.: Филос. общество СССР, 1989. – 369с.
394. Тоталитаризм: что это такое? В 2-х ч. – М.: ИНИОН РАН, 1993.
395. Тощенко Ж.Т. Кентавр-проблема как особый случай парадоксальности общественного сознания. // Вопр. философии. – 2002. - №6. – С.29-37.
396. Троцкий Л.Д. Преданная революция. – М.: НИИ Культуры, 1991. – 254с.
397. Троян В.Г. Проблема индивидуальной свободы в философии Э. Фромма: Автореф. Дисс. канд. филос. наук. – Краснодар, 2001. – 24с.
398. Трубецкой Е.Н. Избр. произведения. – Ростов/Дон: Феникс, 1998. – 512с.
399. Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. – М.: Аграф, 2000. – 560с.
400. Трудовой кодекс РФ. – Екатеринбург: Уралюриздат, 2002. – 168с.
401. Тульчинский Г.Л. Самозванство. – СПб.: РХГИ, 1996. – 412с.
402. Тульчинский Г.Л. Проблема либерализма и эффективная социальная технология. // Вопр. философии. – 2002. - №7. – С.17-25.
403. Угол зрения. Сб. статей. – М.: Наука, 1992. – 262с.
404. Уёмов А.И. Системный подход и общая теория систем. – М.: Мысль, 1978.- 272с.
405. Уилсон Р.А. Психология эволюции. – Киев: Янус, 1999. – 304с.
406. Уилсон Р.А. Новая Инквизиция. – М.: Janus books, 2001. – 240с.
407. Утопический роман XVI-XVII вв. - М.: Худ. литература, 1971. - 496с.
408. Фауст и Заратустра. Сб./Пер. с нем. – СПб.: Азбука, 2001.- 320с.
409. Фейхтвангер Л. Москва, 1937.- М.: Гослитиздат, 1937. – 93с.
410. Фёдоров В.П. Принуждение в системе социалистического управления. Дисс. канд. филос. наук. – Л., 1975. – 191с.
411. Философская газета. – М. – 2001. - №1-2.
412. Философия власти. / Ред. Ильин В.В. – М.: МГУ, 1993. – 271с.
413. Философия йоги. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. – 944с.
414. Философия М. Хайдеггера и современность. – М.: Наука, 1991. – 253с.
415. Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1989. – 815с.
416. Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни. – М.: Канон+, 1997. – 400с.
417. Флоренский П.А. Имена. Детям моим. – М.: АСТ, 2000. – 448с.
418. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511с.
419. Франк С.Л. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – 608с.
420. Франк С.Л. Свет во тьме. – М.: Факториал, 1998. – 256с.
421. Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному. – СПб.: Универс. книга, 1997. – 320с.
422. Фромм Э. Бегство от свободы. – М.: Прогресс, 1989. – 272с.
423. Фуко М. Воля к истине. – М.: Касталь, 1996. – 448с.
424. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. – СПб.: Универс. книга, 1997. – 573с.
425. Фуко М. Надзирать и наказывать. – М.: Ad Marginem, 1999. – 480с.
426. Фуко М. Слова и вещи. – СПб.: A-cad, 1994. – 407c.
427. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452с.
428. Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – 447с.
429. Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге. - М.: Высшая школа, 1991. - 192с.
430. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. - М.: Гнозис, 1993. -464с.
431. Хайек Ф. Дорога к рабству. – М.: Экономика, 1992. – 176с.
432. Хаксли О. Вечная философия. – М.: Рефл-бук, 1997. – 330с.
433. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. – М.: Наука, 1992. - 176с.
434. Харитонов Е.М. Власть в современном обществе: микросоциологический анализ. Дисс. д-ра соц. наук. – Ростов/Дон, 1997. – 420с.
435. Хёйзинга Й. Homo ludens. – М.: Прогресс, 1992. – 464с.
436. Хлебников В. Доски судьбы. – М.: Рубеж столетий, 2000. – 288с.
437. Холодный В.И. А.С. Хомяков – дилетант и провидец постхристианского завета. // Вопр. философии. – 2001. - №8. – С. 145-156.
438. Хомяков А.С. Сочинения. В 2-х т. – М.: Медиум, 1994.
439. Хорган Д. Конец науки. – СПб.: Амфора, 2001. – 479с.
440. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика просвещения. – М.: Медиум, 1997. – 311с.
441. Хоскинс Д. История Советского Союза. – М.: Вагриус, 1995. – 510с.
442. Хюбнер К. Критика научного разума. – М.: ИФ РАН, 1994. – 326с.
443. Цицерон М.Т. Философские трактаты. – М.: Наука, 1985. – 384с.
444. Цыганков А.П. Современные политические режимы: структура, типология, динамика. – М.: Интерпракс, 1995. – 296с.
445. Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. - М.: Селена, 1994.- 416с.
446. Черкасов В. Родолюбие. – М.: Ин-т общегуманит. исслед., 1999. – 120с.
447. Чёрная Л. Коричневые диктаторы. – Ростов /Дон: Феникс, 1999. – 480с.
448. Чернов С.А. США: политика в отношении СССР.- М.: ФОН, 1997.- 260с.
449. Чижевский А.Л. Физические факторы исторического процесса. – Калуга, 1924. – 72с.
450. Шабанов А.А., Соколов К.Н., Сивков К.В. Духовная борьба. – М.: МГУ, 1997. – 320с.
451. Шакка М. Философия и антифилософия. // Волшебная гора. - 1994. - №2. - С.51-72.
452. Шафаревич И. Социализм как явление мировой истории. – Paris: Ymka -press, 1977. – 390с.
453. Шах И. Суфизм. – М.: Клышников, Комаров и К., 1994. – 448с.
454. Шейнин Ю.М. Интегральный интеллект. – М.: Молодая гвардия, 1970. – 256с.
455. Шелленберг В. Лабиринт. – М.: СП Дом Бируни, 1991. – 400с.
456. Шеллинг В.Ф.Й. Соч. в 2-х т. Т.1. – М.: Мысль, 1987. – 637с.
457. Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – 490с.
458. Шерстнёв М.П. Психологическое управление людьми. – М.: Русская правда, 1998. – 240с.
459. Шестов Л. Соч. в 2-х т. Т.2. – М.: Наука, 1993. – 560с.
460. Шишкин О. Битва за Гималаи. – М.: Олма-пресс, 1999. – 400с.
461. Шмитт К. Политическая теология. – М.: Канон-пресс, 2000. – 333с.
462. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. - М.: Интербук, 1990.-152с.
463. Шопенгауэр А. Введение в философию. - Мн.: Попурри, 2000.- 416с.
464. Шопенгауэр А. О четверояком корне. Мир как воля и представление. В 2-х т. – М.: Наука, 1993.
465. Шпеер А. Воспоминания. – Смоленск: Русич, 1997. - 696с.
466. Шпенглер О. Закат Европы. – Ростов/Дон: Феникс, 1998. – 640с.
467. Шпенглер О. Закат Европы-2. – М.: Мысль, 1998. – 606с.
468. Шпенглер О. Пруссачество и социализм. – М.: Праксис, 2002. – 240с.
469. Шпет Г.Г. Сочинения. – М.: Правда, 1989. – 604с.
470. Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. – Саранск: Норд, 1991. –352с.
471. Штирнер М. Единственный и его собственность. - СПб.: Азбука, 2001.-448с.
472. Штепа В. Инверсия. – Петрозаводск, 1998. – 240с.
473. Шубин А.В. Гармония истории. – М.: СП Puico, 1992. – 342с.
474. Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: К. Поппер и его критики. / Ред. В.Н. Садовский. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – 464с.
475. Эвола Ю. Люди и руины. – М.: МОО РСО, 2002. – 288с.
476. Эвола Ю. Метафизика пола. – М.: Беловодье, 1996. – 448с.
477. Эвола Ю. Языческий империализм. – М.: Арктогея, 1994. – 172с.
478. Элементы. Евразийское обозрение. – 1993-1998.- №2-9.
479. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. – СПб.: Алетейя, 1998. – 250с.
480. Элиас Н. Общество индивидов. – М.: Праксис, 2001. – 336с.
481. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. – М.: Политиздат, 1985. – 238с.
482. Эриксон Д.Ф. Мировоззрение «антиглобалистских» движений современности: источники и тенденции: Автореф. Дисс. канд. соц. наук. – Екатеринбург, 2002. – 25с.
483. Эрн В.Ф. Сочинения. – М.: Правда, 1991. – 576с.
484. Эпперсон Р. Невидимая рука. – СПб.: СЗ Ф. ИНЭС, 1999. – 450с.
485. Юм Д. Сочинения. В 2-х т. – М.: Мысль, 1996.
486. Юнг К.Г. Психологические типы. – М.: АСТ, 1997. – 717с.
487. Юнгер Ф.Г. Совершенство техники. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 560с.
488. Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. – СПб.: Наука, 2000. – 539с.
489. Юркевич П.Д. Философские произведения. – М.: Правда, 1990. – 672с.
490. Ютен С. Невидимые правители и тайные общества. – М.: Крон-пресс, 1998. – 224с.
491. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. – 527с.
492. A critique of pure tolerance./R.P. Wolf, B. Moor, H. Marcuse. – Boston: Beacon press, 1965. – 120p.
493. Adorno T.W. Asthetische Theorie. – Fr./ Mein, 1970. – 467s.
494. Adorno T.W. Gesellschaftstheorie und Kulturkritik. – Fr./ Mein: Suhrkamp Verl., 1975. – 180s.
495. Bell D. The end of ideology. – London: Harvard univ. Press, 1988. – 501p.
496. Delgado J. Physical control of the mind. – N.Y.: Harper & Row publishers, 1969. – 280p.
497. Diem C. Der Olympische gedanke in Neuen Europa. – Berlin: Terramare inst., 1942. – 56s.
498. Diem C. Olympische Flamme. – Berlin: Deutsch. Arch. Verl., 1942. –1094s.
499. Frise G. Anspruch und wirklichkeit des Sports im Dritten Reich. Diss. Doktorgrades Philosophischen Fak. – Munster, 1974. – 115s.
500. Foucault M. The history of sexuality. – N.Y.: Pantheon books, 1978. – 168p.
501. Lyon D. The information society: issues a. Illusions.- Cambridge: Polity press, 1988. – 196p.
502. Marcuse H. Essay on liberation. – Boston: Beacon press, 1969. – 91p.
503. Martin W.J. The information society. – London: Aslib, 1988. – 174p.
504. Philosophie des Sports. – Shorndorf: Verl. K.Hoffman, 1973. –252s.
505. Spengler O. Urfragen. Fragmente aus dem Nachlass. – Munchen: Beck, 1965. – 380s.
506. Тодоров Ц. На предела. – София: Народна култура, 1994. – 317с.