

ПРЕДИСЛОВИЕ

КАК ВОЗМОЖНО УТОПИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО:
ОПЫТ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО
СЛОВАРЯ-МОНОГРАФИИ

Утопия — вечный спутник человечества: и народная, и литературная, и считающая себя наукой, — она лишь до поры до времени в России оставалась плодом человеческого воображения. От града Китежа, звук чудесных колоколов которого доносится в хорошую погоду со дна озера, снов Веры Павловны из знаменитого романа Н. Г. Чернышевского, воскрешения отцов Н. Ф. Федорова, расселения людей в космосе К. Э. Циолковского к большевистской революции на Марсе Ал. Н. Толстого и антиурбанистскому обществу А. В. Чаянова, а оттуда к платоновскому «Котловану» и «Чевенгуру» — таков путь русской мысли о совершенном обществе, и это путь от сияющей мечты к смертоносной бездне осуществленной утопии. Как смогла утопия реализоваться не в книгах, не на экране, не в небольших общинах энтузиастов-мечтателей, а в масштабах всего общества, простиравшегося на одну шестую суши? Как фантазия воплотилась в действия миллионов людей, а утопичными оказались не только культура, но и сама структура общества, его институты? Может ли наука описать и объяснить такое общество? Как это сделать?

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ТЕОРИЯ ДЛЯ НЕЗАПАДНОГО ОБЩЕСТВА

Предмет теории: специфика общества в России. Теория А. Ахиезера складывалась в поиске ответов на эти вопросы. Поскольку его интересовали в первую очередь проблемы российской специфики, изучения чисто социологических закономерностей было бы явно недостаточно. В социологии существует некоторое понимание нормы, возникшее на базе анализа западных обществ. Соответственно, образцы иного типа методологически заранее оказываются ненормативными уже в силу сравнения с имеющимися канонами. И действительно, когда на Западе стали формироваться социологические концепции «вторичной» модернизации обществ «третьего мира», они были ориентированы на понимание перехода от «традиционных» к «современным» обществам как на приведение незрелого, отсталого образца к известной норме. Вот почему эти концепции, по крайней мере на первом этапе своего развития, дали возможность обозначить сам процесс модернизации как «вестернизацию», «европеизацию» или даже «американизацию», что соответственно вызвало к жизни многочисленные защитные идеи сохранения «культурной самобытности». Концепции модернизации использовали развиваемые социологической теорией идеи, инструментарий, и хотя они и превратились в самостоятельное и достаточно развитое русло исследований, но сохранили «привязанность» к тем или иным базовым социологическим концепциям, а следовательно, и к представлениям о нормативности западного общества. К тому же они в значительной своей части были ориентированы на решение прикладных задач: формирование в развивающихся странах элементов рыночной экономики, становление политических и юридических институтов демократии, повышение товарности сельскохозяйственного производства и т.д. Конечно, постепенно в этих концепциях накапливался социологический материал о специфике того или иного общества незападного типа, однако общей теории модернизации все еще нет (если она вообще возможна). Нет пока и целостной социологической концепции модернизации для российского общества, ибо нет оснований считать таковыми идеологизированные образы «социалистичес-

кой индустриализации», «коллективизации» и «культурной революции».

Если общества западного типа и развивающиеся общества охватывались социологическими теориями, то традиция изучения специфики «холодных» культур, так называемых примитивных обществ, связана вообще не с социологией, а с другими науками, прежде всего с этнографией. Нынешняя этнология (или культурная антропология) — развитая наука, обладающая собственным категориальным аппаратом, традиционными исследовательскими темами (системы родства, институт дарений и др.), но ее предметом до сих пор выступала культура, а не общество (хотя, по сути, иногда они отождествлялись, например в социальной антропологии).

А. Ахиезер, разрабатывая свой подход к изучению специфики российского общества, сблизил культурную антропологию и теоретическую социологию. Его преимущественно интересовало культурное содержание социальных процессов, переход культуры — образцов, ценностей, культурных программ — в социальное действие, в деятельность как воплощение, реализация культурных смыслов. Он сумел показать, как культурно-антропологические институты (семья, община) превращаются в социальные институты, в государство; как сложившиеся в культуре представления об уравнительной справедливости в условиях большого общества дезорганизуют совокупную деятельность, ведут к выпадению из общественной структуры целых социально-экономических механизмов, сфер деятельности: как добуржуазная, доэкономическая культурная, нравственная программа воплощается в систему социальных отношений, обуславливая своим несоответствием императивам индустриально-рыночной культуры неэффективность этих отношений.

Еще одна сложная проблема, требующая разработки методологии исследований, была связана с намерением автора рассмотреть специфику российского общества в исторической динамике. Долгое время, да и сейчас еще в отечественной исторической науке принято руководствоваться при изучении конкретных этапов развития общества отдельной концепцией для каждого этапа. Эта традиция, связанная с формационным подходом, требовала разрыва целостного процесса развития культурно-исторических субъектов на столько частей, сколько требовала теория. Древняя Русь, Россия имперская, Советская Россия оказывались при этом как бы различными культурно-историческими

субъектами, процессы связи, перехода одного состояния общества в другое терялись. А. Ахиезер, однако, хотел рассмотреть развитие российского общества, начиная, по крайней мере, от установления государственности, как единый развивающийся социокультурный процесс воспроизводства общественного субъекта, т. е. взглянуть на историю через призму общей концепции.

Связь с научными традициями. Среди тех интеллектуальных традиций, к которым обращается автор, главное место занимают традиции русской философской, исторической и экономической мысли как дореволюционного, так и советского периода. Западные теории, особенно философские, также находились в сфере его внимания, однако в меньшей степени. А. Ахиезер развивает собственный вариант деятельностной концепции культуры, широко распространенной в отечественной философии и культурологии. Классическая немецкая философия от Канта, Гегеля и Маркса, которая через Э. В. Ильенкова, раннего Г. С. Батищева и других советских философов развивается в нашей стране до сегодняшнего дня, оказала большое влияние на взгляды автора социокультурной теории. Из немецкой классической философии почерпнуто важнейшее представление об активности субъекта, его деятельностном творческом характере, о ведущей роли рефлексии в человеческой деятельности. Идея противоречий, также глубоко разработанная в немецкой философии, сомкнулась в теории автора с идеей раскола, широко обсуждавшейся русскими мыслителями — И. Киреевским, А. Герценом, В. Соловьевым, Н. Бердяевым, Г. Федотовым, Г. Флоровским, А. Белым и другими, которые указывали на те или иные формы социокультурного раскола как на характерную черту русской действительности.

Теория А. Ахиезера — первая масштабная немарксистская концепция, опубликованная в годы перестройки. Ее автор не рассматривает экономические отношения как детерминирующие человеческое поведение, не согласен, как многие неомарксисты, с тем, что социальная система строится на определяющем значении власти и насилия; социальные изменения не сводятся в его представлении к противоречиям между производительными силами и производственными отношениями. Классовые отношения идея руководящей роли рабочего класса и т. п. в его категориальной системе не играют существенной роли, и совершенно неактуальными для него являются понятия эксплуатации, прибавочной

стоимости и другие основополагающие категории марксистской теории.

Внимание к ценностным (и шире — культурным) факторам социальных изменений, их воздействию на хозяйственную практику принято связывать с социологической традицией М. Вебера. От Канта, неокантианцев идет важная для развития идей этой работы линия М. М. Бахтина, из трудов которого автор почерпнул особенно существенную для него идею амбивалентности мышления. Наиболее же важными были французская структурная антропология, а также семиотическая традиция в отечественной культурной антропологии, труды Л. С. Выготского, Б. Ф. Поршнева, А. М. Золотарева, В. Я. Проппа, О. М. Фрейденберг, В. В. Иванова, Ю. М. Лотмана и других блестящих культурологов.

Автор привлекал историческую литературу как один из основных источников знаний об обществе, особенно труды по истории аграрных отношений, развития сельскохозяйственного производства, социальных отношений в русской деревне, ее обычаях, нравах, традиций, которые дают серьезную основу для становления общего взгляда на проблемы развития российского общества. Как урбанист и специалист по социальной экологии автор опирался также на обширную отечественную и зарубежную литературу, посвященную этим проблемам. Внимание к обыденной жизни, народной культуре и образу жизни корреспондирует в его подходе с теми направлениями исторического знания, связанными, в частности, с французской школой «Анналов», которые в отечественной медиевистике активно развивает А. Я. Гуревич.

По ряду положений социокультурная теория А. Ахиезера, как мне представляется, соотносима с концепциями модернизации, о которых говорилось выше. Используемое им базовое различие традиционной и либеральной цивилизации — несколько иной, но в то же время достаточно близкий вариант дихотомии традиционного и модернизированного общества, так же, впрочем, как «холодной» и «горячей» культур в структурной антропологии. Либеральная цивилизация понимается в теории как цивилизация более высокого уровня, где развились новые, более сложные формы труда, произошла организационная революция, утвердившая господство функции деятельности над структурой сообщества, повысилась степень рефлексии, изменилось отношение к

инновациям во всех областях жизни, и на всех ее уровнях приобрело возрастающее значение постоянное повышение эффективности деятельности. Кроме широкого привлечения дуальных типологий, есть и другие аналогии и сходства с теми концепциями запаздывающего развития, в которых рассматриваются переходные общества, попавшие в ситуацию «частичной модернизации», «тупиковой модернизации», квазимодернизации, где образовались устойчивые структуры, несущие разрушительный для общества смысл. Вместе с тем эти аналогии могут быть в большей степени объяснены объективной общностью в разных странах процессов перехода от традиционных к модернизированным общественным структурам, чем внутренней зависимостью исследований А. Ахиезера от соответствующих западных концепций. И в методологических основаниях, и в концептуальной структуре аппарата теории, и, главное, в ее доминирующей нацеленности на объяснение социокультурных механизмов российского общества — везде сохраняется оригинальность и самостоятельность аналитического взгляда и выводов автора. Абстрактно-логические идеализации отступают в его построениях на второй план перед культурно-типологическими, специфичными для России.

Различия между концепциями модернизации и теорией А. Ахиезера заключаются также и в том, что в ней не разрабатываются некоторые широко распространенные темы, например, рациональности современной культуры и иррациональности традиционной мифологической культуры, Внутренняя логика традиционных доиндустриальных социально-экономических укладов жизни, соответствующей им культуры позволяет рассматривать их как последовательные и в этом смысле рациональные (что не исключает господства в них импульсивного поведения, эмоциональной основы принятия решений на основе непосредственного контакта и т. д.). Другое дело, что эта логика оказывается недостаточной в новых, более сложных условиях индустриальных обществ. Выход из этой ситуации, сколь бы болезненным он ни был, по мнению автора, так или иначе предполагает поиск потенциала органического развития традиционных культур, их собственного внутреннего преобразования. В основе развития, согласно его теории, должно лежать не заимствование готовых и остающихся внутренне чуждыми элементов других культур, но естественное и закономерное самоизменение общества, базирующееся на повышении внутренней добровольной напряжен-

ности субъекта, раскрытии его способностей к саморазвитию, к моральному, духовному воспроизводственному усилию ради ответа на вызов истории. Эта позиция, конечно, противостоит как «вестернизаторской» тенденции, так и изоляционистской, требующей замыкания в рамках собственного ограниченного культурного опыта, в конечном счете — консервации архаики. Автор вовсе не призывает отгораживаться от чужих культур, но утверждает необходимость освоения, превращения в «свое» «чужих» моделей, их «проращивание», выработку собственной внутренней меры, преобразующей любой попадающий на данную социокультурную почву материал, как природный, так и культурный. В работе вводится понятие «шаг новизны», указывающее на существование пороговых значений, специфичной способности каждой культуры к освоению определенных типов, видов и уровней инноваций, что может оказаться важной идеей для теорий социокультурного развития.

В отличие от многих работ по модернизации, от традиций М. Вебера и А. Тойнби, в концепции А. Ахиезера почти совсем не уделено внимания религии. На первый план автор выдвигает динамику нравственных систем, ориентации, идеалов как одно из оснований массовой деятельности людей. Автор не следует здесь и тем распространенным убеждениям, которые побуждают интерпретировать развитие русской культуры прежде всего через развитие православия. Такое решение имеет свои резоны, учитывая, что основной объект внимания в теории — массовая деятельность, а не элитарные концепции и доктрины, для которых православие было не только абстрактной высшей ценностью, но и реальным содержанием личностной культуры — и строя мыслей, и поведения. Имеют значение и такие соображения, как большая доступность нравственных оснований деятельности для изучения и сложность выяснения реального укоренения православия на массовом уровне, и в целом историческая судьба православия в России, и сама методология изучения социокультурных процессов, требующая рассмотрения культуры в ее ведущей, основной форме, — а ею, конечно, является именно нравственность как таковая во всем многообразии ее форм, не совпадающих и не ограниченных ни религиозной нравственностью в целом, ни конкретной ее традицией в частности.

Рассматриваемая теория не соотносится непосредственно с каким-нибудь определенным направлением западной социоло-

гии, хотя в ней можно увидеть отдельные идеи, близкие как структурному функционализму, так и феноменологической социологии. От структурного функционализма теорию А. Ахиезера отличает ориентация на личность, постоянная обращенность к историческому измерению общественной жизни. Когда автор ищет структуры, имеющие универсальный смысл, то находит их в диахронии. Циклы российской истории и есть такая структура а диахронии. В синхронии же его интересует в большей степени не структура, но процессы, динамика, поток изменений. Как и представители феноменологических направлений в социологии, А. Ахиезер рассматривает ситуации и отношения, возникающие в обществе, с позиций участвующих в них субъектов, его интересуют мотивы, которыми руководствуются люди, процессы коммуникации. Но в отличие от феноменологов он не считает общество простой функцией действующих индивидов, а такие понятия, как энтропия, дезорганизация, социальная патология, фактически, хотя и в неотрефлексированной форме, обращены к проблеме социального порядка, т. е. к одной из главных проблем структурного функционализма

В целом социокультурная теория А. Ахиезера носит синтетический характер, и ее отличает постоянное стремление вывести культурологические интерпретации и общесоциологические гипотезы на более высокий, философский уровень, методологически обосновать их. Этому служит ряд принципов, составляющих методологические основания исследования.

Методологические принципы теории. Некоторые из развиваемых автором принципов имеют прежде всего содержательный смысл, обуславливая вычленение из контекста самого предмета исследования и соответствующий угол зрения его рассмотрения, другие в большей степени нацелены на организацию полученного знания.

Важнейший из принципов — *рефлексивность* — существен как гносеологическая установка автора, его способ осмысления предмета. В основе этого принципа — разработанное им философское представление о модальностях, атрибутивной характеристике воспроизводственной деятельности субъекта. Как всеобщая категория философии модальность проявляется в мышлении, культуре, человеческой деятельности в целом. Субъективная модальность воплощает способность субъекта воспроизводить исторически сложившиеся в культуре цели, ценности и потребно-

сти, рассматривать весь мир с позиций своих ценностей; предметная — способность субъекта воспроизводить объективное содержание реальности, выражать его в объективных знаниях, науке, т. е. рассматривать мир с позиций объекта; и рефлексивная — способность субъекта преодолевать противоположность между двумя первыми модальностями в акте решения, в акте деятельности. Вся система деятельности, формы культуры, исторические эпохи могут быть рассмотрены с точки зрения ведущей роли той или иной модальности, соотношения модальностей между собой. Так, формирование философии диалога, задача гармонизации отношений между культурами и теми смыслами, которые они несут в себе, — следствие выдвижения на первый план в современную эпоху рефлексивной модальности, что свидетельствует о гуманизации знания, мировой культуры, исторического процесса. Сциентистская идеология, являясь абсолютизацией науки, предметного взгляда на мир, в силу самой специфики предметной модальности могла приобретать негуманистические черты, оставляя без внимания субъективные цели и ценности. Однако и сциентизму, и диалогическому плюрализму культуросцентристских идеологий, воплощающим различные ветви современного мировоззрения, противостоит традиционалистское видение мира. Ведь традиционные культуры почти не осознавали предметной и рефлексивной модальностей, в них превалировало неотрефлексированное и потому абсолютизируемое содержание накопленного опыта, сложившихся традиций (хотя, конечно, потенциально все три модальности содержались и в мышлении, и в деятельности во все времена). Постоянное прослеживание перипетий отношений традиционалистской архаики и «современности» — одна из основных структурно-смысловых опор теории А. Ахиезера (что, кстати, типично также для концепций модернизации).

Рефлексивная модальность, господствующая в работе, побуждает автора рассматривать исторический процесс через динамику противоречия между субъектным содержанием культуры, выраженным в различных формах ее самоосмысления, т. е. общественно-субъективным, и предметным содержанием культуры, собственно объективным. Подобная исследовательская установка реализуется в прослеживании динамики социокультурных противоречий объекта исследования через противоречие «объективной» (объясняющей) и «субъективной» (понимающей)

позиций познающего субъекта (исследователя). Это подразумевает погружение в «бессознательное» культуры, раскрытие «изнутри» содержания тех элементов культуры (в частности, архаичной ментальности), которые, постоянно присутствуя на ее периферии, как бы не замечаются и соответственно не учитываются, хотя зачастую именно они определяют решения людей. Подобное продвижение из тени на яркий свет анализирующего разума культурного «бессознательного» лишь отчасти подобно фрейдистскому и юнгианскому подходам. В отличие от последних подход автора ориентирован на выявление архаичной части собственно российского культурного опыта, запечатленного в общенациональной социальной памяти, а не на рассмотрение психологических характеристик личности или архетипического «коллективного бессознательного» всего человечества. «Понимающая» позиция, близкая установкам феноменологов и герменевтического методу осмысления истории, позволяет утвердить в работе самоценность традиционной культуры, рациональность утверждаемых в ней смыслов в контексте соответствующего этапа развития общества. Вместе с тем, социальный мир, его элементы и противоречия постоянно рассматриваются «извне», что связано с используемой в работе традиционной для науки «неантропологической» установкой. Постоянное осознание ограниченности своих познавательных позиций, т. е. опасности, что и «понимающая», и «объективная» позиции навязывают реальности свои смыслы, постоянное сосредоточение фокуса внимания на развитии противоречий между этими позициями и составляет существо рефлексивного гносеологического принципа, развиваемого А. Ахиезером,

Из него же вытекает *антиредукционистское* требование мыслить человека и общество в горизонте истории, т. е. прежде всего как носителей исторически сложившихся культурных значений, смыслов и программ. Отсюда и основополагающее значение интерпретации как одного из методов изучения социокультурных явлений и процессов, широко используемого в работе. Соответственно, делается невозможным изучение общества вне истории, в центр внимания исследователя ставятся специфические характеристики общества, прежде всего генезис, рост и развитие, разрушение и гибель феноменов культуры, воплощенных в деятельности конкретно-исторического субъекта в конкретно-исторических обстоятельствах.

Антиредукционистская установка находит выражение и в способе организации знания, проявляясь в принципе *иерархичности*, задача которого не допустить разрыва между теорией, философскими обоснованиями и эмпирическим анализом социокультурных явлений. Иерархия уровней осмысления социокультурных явлений означает первостепенное внимание к внутренней организованности объекта исследования, к адекватному отражению этих уровней в системе категорий, к их соподчиненности, она выявляется в неуклонном следовании принципу конкретизации абстрактных представлений. Антиредукционистская ориентация направлена, в частности, против сведения социокультурных факторов к элементам психологии личности, а также против биологизации социальных аспектов общественной деятельности. В своей теории А. Ахиезер стремится избежать недостаточно определенных по своему содержанию категорий социальной психологии (например, таких, как национальный характер). При общей ориентации на идеальные типы личности, которые прослеживаются в исследовании, категория «личность» автором не психологизируется; даже «расколота» личность для него скорее абстракция, чем детально разработанная характеристика внутреннего содержания культуры личности. Основным для него остается не описание того или иного типа личностной культуры, но философское по своему существу осмысление отношения между культурой общества и культурой личности, их опосредование групповыми ценностями и интересами.

Принцип иерархичности, т. е. внутренней расчлененности и дифференцированности уровней объекта, автор объединяет с принципом целостности его рассмотрения. Подобный способ познания можно было бы, вспомнив старинную философскую традицию, назвать *тотальным*. Он состоит в рассмотрении целостного процесса как порождающего свои собственные элементы, причем этот процесс включает освоение мира, превращение «внешнего» во «внутреннее», т. е. в содержание деятельности общественного субъекта; этот метод означает также прослеживание движения мысли, логики культуры, человеческой деятельности от их зарождения вплоть до кристаллизации, застывания в форму. Это позволяет уделить равное внимание динамическим и структурно-организационным аспектам человеческой деятельности; наряду с многообразными социокультурными процессами анализируются формы объединения людей в коллективы, типы ор-

ганизаций, причем автора интересуют преимущественно социокультурные характеристики. Основаниями для выделения групп, например, являются уровень, степень способности субъекта к разрешению собственных проблем, умение осваивать и порождать позитивные новшества, ценности, культурные программы и смыслы и т. п.

Тот же принцип развивается в соотнесении — взаимопроникновении и взаимоотталкивании — макродинамики социального движения общества в «пространстве-времени» истории с микродинамикой культурных и социальных изменений, причем массовые представления в их противоречивом единстве с практической деятельностью общественного субъекта рассматриваются как фактические, коренные движущие силы истории.

Синтезирующий характер авторского подхода раскрывается также в одновременно едином и расчлененном рассмотрении логических, социальных, культурных и деятельностных параметров. Это дает возможность представить объект на абстрактно-логическом уровне, не потеряв при этом его конкретно-историческую специфику. Каждое из основных понятий теории при таком подходе — фокус, отражающий со своей особой точки весь динамический процесс, и в тенденции содержит соответственно все остальные понятия. Подобный подход сложился из-за стремления «уловить» динамические характеристики изменяющегося объекта. Поэтому при аналитическом представлении отдельных понятий и блоков терминов следует постоянно иметь в виду методическую условность производимого расчленения целостного синтетического видения. Этот подход действителен не только для теории в целом, но для каждого понятия, являющегося, по сути, интерпретацией условно вычлененного динамического элемента социокультурного процесса.

Теория базируется на едином объяснительном принципе, как бы выращена из «кирпичика», элементарной логической клетки, некоей логической микроструктуры, прослеживаемой до масштабных организационных форм человеческого общества в их исторической динамике. Сам этот «кирпичик» есть отношение-процесс логики преодоления противоположности полюсов дуальной оппозиции в акте осмысления, в акте воспроизводства. Этот подход, выражающий философско-антропологические взгляды автора, заставляет предположить, что он согласился бы

с определением человека как «животного, решающего проблемы».

Как видим, организационно-структурный принцип, сообщающий единство логических оснований теории, предполагает широкую опору на *теорию противопоставлений* (Б. Ф. Поршнев). Это касается всех понятий и терминов, так как все объекты исследования описаны *через систему дуальных (бинарных, биполярных) оппозиций*.

Культурные антропологи, изучавшие архаичные племена, рассматривали бинарную оппозицию как двоичную символическую классификацию, логическую форму, используемую для описания и оценки мира. Они также видели в бинарной оппозиции основу социальной организации, социальных институтов, мифов (К. Леви-Строс, Б. Ф. Поршнев, В. В. Иванов, А. М. Золотарев и др.). Б. Ф. Поршнев считал бинарную оппозицию важнейшим элементом общей теории символов и общей теории структур, полагая ее сущность не в соотношении двух элементов, но в полярной двузначности одного и того же элемента, что выступает основой того возможного переоценивания, которое обозначено А. Ахиезером как *амбивалентность, ипостасность в культуре*. В теории автора бинарная оппозиция переосмыслена в философском ключе воспроизводственной концепции, т. е. понимается как элементарная клеточка воспроизводственного процесса. Это означает, что методологически **Дуальная оппозиция** возвышается до всеобщей философской категории, выходя за рамки всеобщности символических форм и социальных организаций, и объединяет деятельность, культуру, социальные отношения. Она, в сущности, смыкается с классическим философским учением о преодолении противоречий.

Понимание дуальной, бинарной оппозиции как методологического принципа анализа воспроизводственного процесса дает возможность, по крайней мере в тенденции, через синтез охватить противоположные стороны объекта, обозначить его границы. Подобный принцип рассмотрения объекта не означает его сведения к упрощенной редуцированной схеме, так как задает только исходные, начальные параметры его конкретизации. Он удобен тем, что позволяет показать пределы исследуемого явления, зафиксировать его как некое качество без описания всей множественности его состояний, одновременно указав на значимость выстраивания меры в соотношении сторон оппозиции. Иными словами, он задает некий динамический принцип, коре-

нящийся в самом структурном анализе. Этот принцип может быть раскрыт на всех уровнях: как поиск решения, выбор его из альтернатив; как рождение инновации, т. е. выход за рамки уже освоенного, известного, знакомого; как историческое развитие, которое также идет через преодоление дуальности, стремление избежать опасности абсолютизации одного из ее полюсов (см. статьи **Инверсия**, **Антитетическая логика**), уход от крайностей (см. **Крайность**), через рождение нового явления, качества, вещи, процесса, т. е. через саморазвитие.

Именно из подобного понимания движущих сил культурных и социальных изменений вытекает и то важнейшее значение понятия «мера», которое утверждается в теории А. Ахиезера. С этим понятием связывается возможность развития срединной культуры (Н. А. Бердяев), **Медиации** как особого типа логики, на которой вырастают культура и формы социальной жизни, представляющие собой уход от полярных состояний. Автор считает этот процесс основным механизмом развития. Иными словами, развитие логически представлено как заполнение, наращивание культурного и социального пространства внутри дуальной оппозиции, выход за ее рамки, что тождественно обогащению содержания культуры. Взаимопроникновение полярностей (их Амбивалентность), постоянный поиск меры в движении между сторонами оппозиции — тот механизм, который заполняет бинарные оппозиции все новыми и новыми двоичными противоположностями. Таким образом, если, как показал К. Леви-Строс, в основе человеческой ментальности лежит некая логика, которая может быть описана через систему бинарных оппозиций, то, связав этот механизм с социальными изменениями и сделав его элементом воспроизводственного процесса, представив взаимопроникновение полярностей как важнейшую составляющую динамики сторон оппозиций, А. Ахиезер, по сути, ввел историческое измерение в структурно-антропологические схемы.

Таким образом:

— в основе концепции лежит *дихотомическая шкала «традиционное (архаичное) — современное (либеральное)»*, базирующаяся на представлении о разворачивании макроисторической динамики процесса;

— структура каждого тематического «блока» предполагает смысловой «узел», направленный на рассмотрение динамики культурных форм, динамики социальных форм и *динамики*

взаимосвязи между культурой и социальными отношениями, как того требует рефлексивная модальность;

— *диахронические отношения постоянно разворачиваются в синхронно в соответствии с принципом тотальности;*

— *через всю работу проводится идея противоречивого единства деятельности, организации, культуры, составляющая существо воспроизводственного подхода к социокультурной динамике.*

Словарь, объединяющий более 350 понятий социокультурной теории, включает несколько основных тем, вокруг которых сгруппированы понятийные «блоки». Имеет смысл проследить их, по возможности увязывая с основополагающими проблемами, на разработку которых, по моему мнению, направлен вводимый автором методологический и теоретический инструментарий.

СТРУКТУРА СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Главное открытие, которое сделал А. Ахиезер в понимании специфики российского общества, состоит в превращении метафоры «расколотого общества» в научную категорию, положенную в основу теории, в методологический инструмент для исследования российского общества.

Представление о расколоте общества базируется на воспроизводственном подходе к социокультурным процессам.

Категория «воспроизводство» и проблема выживания общества. По сути, предметом исследования в теории А. Ахиезера выступают социокультурные потенции российского общества как социального субъекта, способность людей возвышаться до уровня его нарастающей сложности и на этой основе снимать, ослаблять возникающую угрозу дезорганизации. Иначе говоря, она имеет своей задачей выявление теоретических, методологических и практических предпосылок предотвращения возможной социальной катастрофы. Теория А. Ахиезера родилась в обществе, которому постоянно угрожала нестабильность, распад, дезинтеграция, и поэтому центральной проблемой теории стала проблема выживания, а важнейшими категориями — оппозиция «воспроизводство — дезорганизация».

Категория **Воспроизводство** как социально-философская, а не экономическая воплощает способность субъекта постоянно вос-

становивать себя вопреки различного рода негативным, а иногда и деструктивным внешним и внутренним факторам, обеспечивать свое существование и развитие. Воспроизводятся все формы человеческой деятельности, воспроизводственной по самому своему определению. Существует три типа воспроизводства: деструктивное, простое и интенсивное.

Деструктивное воспроизводство связано с недостаточной способностью субъекта преодолевать внутренние и внешние противоречия, удерживать на минимальном для данного субъекта уровне эффективность воспроизводства. Этот тип воспроизводства в различных вариантах грозит субъекту (обществу) саморазрушением, распадом, катастрофой.

Простое (статичное) воспроизводство — один из основных типов, который преобладает на протяжении всей жизни человечества. Без него невозможно поддержание культуры, общества, деятельности. В качестве высшей ценности и своей основной цели подобный тип воспроизводства предполагает поддержание достигнутого уровня эффективности на неизменном или малоизменяющемся уровне, т. е. оно есть механизм поддержания жизни и «машина» уничтожения времени. Девиз «завтра — так же, как сегодня, сегодня — не хуже, чем вчера» — сущность и цель простого воспроизводства. Ввиду нацеленности на идеал неизменности оно ориентировано в первую очередь на следование некоторой мере преодоления противоречий, идущей из глубины прошлого, на готовые образцы, на освоенный опыт, на выбор решений из числа апробированных, освоенных альтернатив. Преобладает стремление адаптироваться к сложившимся условиям: эти условия рассматриваются как естественные, изначально заданные человеку и от него не зависящие. Организация жизни, сформировавшиеся ценности оцениваются как единственно возможные. В статичном социуме превалирует боязнь скомпрометировать сложившиеся ценности в результате возможной их релятивизации из-за утраты устойчивости в организации жизни, ее цели и смысла. Воспроизводственная деятельность при простом воспроизводстве противостоит инновациям, превышающим некоторый допустимый в данной культуре масштаб. Страх перед инновациями, а часто и агрессивность по отношению к ним связаны с неспособностью определить смысл этих инноваций, оценить, «развести» их позитивные и негативные возможности, с неумением направить их на укрепление и развитие сложившихся смыслов, ценностей, опыта. Иными словами, они связаны с недостаточными рефлексивными возможностями данного социума.

Поэтому новшества большей частью из осторожности отвергаются как разрушительные, негативные, а те, что принимаются, концентрируются в основном в области условий деятельности, т. е. предстают как внешние, заданные. Этот *тип воспроизводства* одновременно также и *тип культуры*, и «большой структурный тип» — *тип цивилизации*, которую А. Ахиезер называет «традиционной». Статичное воспроизводство — мощный механизм торможения развития социального субъекта во всех его формах и иерархиях: как личности, группы, социального института, так и общества, человечества в целом. Будучи основным механизмом поддержания его жизни, оно сохраняет унаследованную от прошлого меру ответственности, квалификации, напряжения труда, отношения к миру, обществу, людям, личности. На это нацелены и те допускаемые инновации, которые имеют место при данном типе воспроизводства, что превращает, в частности, модернизацию в условиях преобладания статичного воспроизводства в традиционализирующую, т. е. использующую инновации для сохранения господства традиции.

Интенсивное (динамичное) воспроизводство — более высокий и развитый тип воспроизводства, возможный лишь при условии и на основе овладения статичным типом воспроизводства. Для него высшей ценностью является возрастание эффективности деятельности — отсюда и совершенно иное отношение к инновациям. Последние в данном случае выступают как одна из важнейших ценностей в их иерархии. Интенсивный тип воспроизводства предполагает опережающее развитие культуры по сравнению с исторически сложившимися в ней представлениями о желаемых условиях, средствах и целях деятельности. Интенсивное воспроизводство и соответствующие ему типы культуры становятся господствующими лишь на определенном этапе истории, при определенных условиях и в ограниченных масштабах. Они не отменяют простого воспроизводства, но лишь оттесняют его в соответствующих сообществах на задний план. Интенсивное воспроизводство — механизм, порождающий еще одну «большую структуру» — *нетрадиционную цивилизацию («либеральную»* — по терминологии, принятой в социокультурной теории А. Ахиезера). Либеральная цивилизация ныне превратилась в мировое явление, втягивая в себя все большее число обществ, различающихся по своим культурным характеристикам. Как большой структурный тип она, естественно, не тождественна ни капитализму, ни индустриализму, ни либеральной идеологии как таковой. Либеральная цивилизация есть уровень саморазвития

человечества, обусловленный, конечно, целым рядом взаимозависимых параметров и показателей, однако не сводимый к ним. Это означает, что, как и при достижении любого результата деятельности, выход того или иного общества на уровень либеральной цивилизации — творческий и отличающийся в каждом конкретном случае процесс.

Понятно, что вводимое расчленение больших структурно-цивилизационных типов — идеализация. Реальный воспроизводственный процесс в различных обществах может представлять собой промежуточный вариант, сочетание всех типов воспроизводства, однако оцениваются они по-разному. Деструктивное воспроизводство всегда выступает как постоянная угроза утраты достигнутого, как антиценность, которую следует отодвигать, как негативный полюс, тянущий в себе разрушительные смыслы, как свидетельство отставания культуры субъекта деятельности от роста сложности общественного воспроизводства, как механизм упадка, торможения, саморазрушения. Статичное и интенсивное воспроизводство оцениваются в соответствии с самосознанием общества, сложившимися в нем культурными программами, их динамикой, уровнем рефлексии социального субъекта и его элиты.

Как основная социально-философская категория, содержание которой раскрывается в конкретизации остальных понятий, воспроизводство сразу же создает установку на динамичность, постоянное движение, в котором находятся люди, идеи, общество. Как порождающая категория, воспроизводство содержит в себе важнейшее указание на повторяющийся характер процесса, его качественное состояние, поэтому оно может выступать критерием **Жизнеспособности общества**, того или иного социального субъекта, т. е. подтверждением того, что данный социальный субъект достиг достаточного уровня, чтобы преодолевать **Социальную энтропию**, достраивать себя вопреки постоянным препятствиям, идушим как извне, так и изнутри. Этим категория воспроизводства как базовое философское основание теории отличается от категории производства, в которой акцент стоит на создании предмета, идеи и т. д., но неизвестно, что далее происходит со сделанным, сумело ли произведенное утвердить себя в окружающей среде, выжить. Так как понятие воспроизводства изначально содержит в себе динамическое измерение, то потенциально, следовательно, оно содержит и измерение историческое.

Культура и социальные отношения. Важнейшая проблема социокультурной теории — определение движущих сил развития

общества. Отрицая марксистское представление о ведущем значении экономических отношений, А. Ахиезер не согласен также с популярным ныне утверждением об определяющей роли техники и технологии как движущей силы общественного развития. На этой идее, как известно, основывались концепции единого индустриального общества, выдвинутые на Западе в 50-60-е годы, а сейчас они утверждаются в иной форме, когда говорится об определяющем значении распространения информационных технологий для создания нового постиндустриального общества. В работе предложено иное понимание движущих сил общественного развития. По мысли А. Ахиезера, движущей силой развития общества является внутреннее противоречие воспроизводственной деятельности общественного субъекта. Его конкретной формой выступает противоречие между культурой и социальными отношениями.

Две основные категории, положенные в основу теории,— **Культура** и **Социальные отношения** — несут в себе изначальную возможность сближения культурно-антропологического (символического, знакового) исследования содержания ментальности и социологического (институционального) рассмотрения общества. Еще П. А. Сорокин писал о необходимости совместного рассмотрения социальных и культурных явлений в их нерасчлененности, что зафиксировано в самом термине «социокультурное», предполагающем единство, соответствие между представлениями субъекта и его действиями. В структурно-функциональной теории Т. Парсонса эта идея приобрела вид фундаментального единства культурной и институциональной систем, причем интеграция между системами действия и культурными образцами была признана необходимым условием существования общества вообще. И хотя в дальнейшем под влиянием критиков Т. Парсонс предусмотрел гипотетическую возможность отчуждения институциональной системы от культурной, осталось совершенно непонятным, как в этих условиях возможно сохранение интеграции общества, т. е. фактически — его выживание.

А. Ахиезер подошел к этой проблеме не только как социолог, но прежде всего как философ. Культура, т.е. небιологически накапливаемый организованный опыт, и социальные отношения, т. е. отношения в процессе взаимодействия людей и создания институтов, организационная форма культурного опыта, представлены им как две стороны общества, два взаимопроникающих аспекта человеческой деятельности. Они одновременно и едины, и противоречат друг другу. Люди постоянно сталкиваются с

конкретными формами этого противоречия — конфликтом между идеалом и его воплощением, планом и реализацией, мыслью и действием, ценностями культуры и формами общественной жизни, традицией, доказавшей свою пригодность в определенных условиях, и инновацией, подрывающей сложившийся и оправдавший себя опыт, отказывающейся от него.

Однако недостаточно ограничиться признанием возможности рассогласования между культурой и социальными отношениями. Погружение в поистине бездонные глубины **Социокультурного противоречия** — а автор видит в конфликте, рассогласовании культуры и социальных отношений особый вид противоречия — позволяет рассматривать его одновременно как позитивную, созидательную, движущую силу общественного развития и как мощнейший негативный, энтропийный механизм дезорганизации, разрушающей общество. Постоянно возникая в жизни личности, социальной группы, общества, социокультурное противоречие заставляет их повседневно бороться за восстановление единства культуры и социальных отношений. Общество существует до тех пор, пока ему удастся через напряженную воспроизводственную деятельность преодолеть или удерживать противоречие между культурой и социальными отношениями в границах, достаточных для интеграции общества.

Существует **Конструктивная напряженность** — психологическое и культурное усилие любого социального субъекта, которое противостоит энтропийным процессам, хаосу, дезорганизации. Последние, как и социокультурное противоречие, не абсолютно негативны, они даже могут играть позитивную созидательную роль, увеличивая творческое напряжение субъекта, заставляя его культивировать свои способности, умения, повышать эффективность деятельности. Однако такова их роль только до тех пор, пока субъект удерживает дезорганизацию на некотором допустимом уровне; в ином случае она предстает опустошающей силой, разрушающей жизнь человека, общества, сметающей государства и народы (см. **Пороги жизненного пространства общества**). В последнем случае можно говорить о таком обострении социокультурного противоречия, которое превышает воспроизводственные возможности субъекта — личности, общества, группы.

Возрастание социокультурных противоречий обусловлено еще и тем, что культура и социальные отношения изменяются по разным законам. Культура — сфера творчества, фантазии, она строится на принципиальной возможности преодоления всячес-

ких табу. Собственно, система запретов в ней для того и существует, чтобы их нарушать. Культура есть постоянный выход за собственные рамки, радость открытия и узнавания того «нечто», что вне ее; она постоянно переосмысливает сложившееся содержание, включает в себя новые смыслы и образы. Потому культура всегда на гранях, между смыслами, в ней идет «игра» между культурным и внекультурным, освоенным и неосвоенным, запретом и его нарушением, культурой и природой, человеческой и внечеловеческой реальностью. Социальные отношения имеют куда меньшее число степеней свободы. Их изменения целиком лежат внутри возможностей человеческого общения и подчиняются общесистемным закономерностям. Это означает, что далеко не все мыслимые социальные отношения реализуемы. Утопические химеры в жизни общества запретны. Культура, даже уклоняясь к утопическим проектам, не противоречит себе как сфера свободного полета творческого духа. Другое дело социальные отношения, которые должны оставаться функциональными уже в силу самой своей воплощенности в массовый воспроизводственный процесс. В ином случае они несут в себе угрозу обострения социокультурного противоречия, т. е. в конечном итоге разрушения субъекта.

Блок с ключевыми словами «социальные отношения» включает большое число понятий, которые можно условно разделить на те, что выражают процессуальный характер социальных связей (например, **Усложнение, Организационная революция** и др.), и те, что предполагают акцент на организационной стороне социальных отношений, т. е. обозначают в первую очередь различные типы обществ (например, **Двухэлементная модель общества, Сословное общество, Гражданское общество**). Основное понятие этой группы — *оппозиция «локальное сообщество¹ — большое общество»*, которая по своему содержанию лишь отчасти приближается к *Gemeinschaft* — *Gesellschaft* Ф. Тенниса.

Автором предложено структурное деление сообществ по типу трехэлементной модели, где нижний уровень — локальное сообщество — связывается непосредственностью эмоциональных контактов его членов (семья, община, бригада и т. д.), далее — сообщества среднего уровня (княжества, уделы, ведомства, области, регионы и т. д.), а верхний — общество в целом, т. е. об-

¹ Понятие «локальное сообщество» нельзя смешивать с важнейшей категорией **Локализм**, с абсолютизацией значимости локальных сообществ в большом обществе.

щесоциальный уровень, воплощенный в государстве и его институтах (**Большое общество**).

Социальные отношения представлены в своей всеобщей форме, предполагающей возможность расчленения при необходимости на отдельные виды: экономические, политические, нравственные, этнические, профессиональные, половозрастные и т. д. В этой группе много новых терминов (**Социальные амортизаторы, Гиперцентр и Гипоцентр, Социальная энергия**, пороги жизненного пространства общества, **Межпороговое жизненное пространство**), сформулированы **Основное противоречие общества, Основной закон социальных систем большой сложности**, определено социокультурное содержание социологических понятий, включающих основные слои и классы общества: **Рабочий класс, Элита, Бюрократия, Буржуазия** и т. д.

Одним из основных понятий, введенных А. Ахиезером, является понятие **Социальные интеграторы**, функция которых заключается в воссоздании ценностей и институтов соответствующих сообществ. Это как бы антиэнтропийные «узлы», способствующие поддержанию соответствующего сообщества в интегрированном, т. е. жизнеспособном состоянии. Среди важнейших социальных интеграторов: **Культура, Нравственность, Государство**, бюрократия как проводник интересов целостного общества, социальный престиж, **Деньги, Рынок, Идеология** как социальный интегратор особого типа. Понятие социального интегратора в концентрированной форме воплощено в термине **Медиатор**, означающем специфическую организацию, имеющую целью сохранять, укреплять, поддерживать интеграцию. Медиатор обычно совпадает с государством, но в специфических условиях в роли медиатора могут выступать церковь, профсоюзы, армия. Медиатором является **Партия нового типа**, так как ее основная функция — интеграция общества. В слабо интегрированном, распадающемся сообществе поддержание интеграции превращается в чрезвычайно сложную задачу, требующую значительных усилий профессионалов-интеграторов (см. **Медиационная задача**).

В теории сформулирован специальный **Социокультурный закон**, требующий соответствия социальных отношений и их культурных оснований. Автор считает далеко зашедшее нарушение этого закона важнейшей причиной процессов дезорганизации в России. Фактически на подтверждение именно этой гипотезы нацелен категориально-понятийный аппарат его теории.

Социокультурный закон носит всеобщий характер, однако основной вопрос заключается в том, что объект исследования — российское общество — проявляет недостаточную способность противостоять деструктивным процессам, причем из истории страны известно, что симптомы и предпосылки этого неблагополучия начали нарастать уже давно. Там, где эти проблемы не столь остры, возможно, не стало бы явным существование социокультурных противоречий, не была бы столь наглядной жизненной важность для общества соблюдения особого социокультурного закона. Например, американский историк К. Бринтон связывает успех западной цивилизации с «удачным равновесием между этим миром (опытом) и миром иным (логикой, планированием, *esprit de système*), выработанным ведущими мировоззрениями»². Подобная точка зрения подтверждает предположение, что на Западе в настоящее время сложилось принципиально более благополучное соотношение между культурой и формами социальных взаимосвязей, замыслом и его воплощением, мыслью и делом.

Но в России как раз это равновесие и оказалось нарушенным. Разрыв этот общепризнан, о нем говорили многие русские мыслители. В.О.Ключевский еще в 1891 году писал о том, что «русская мысль и русская действительность далеко разошлись друг с другом и идут каждая своей дорогой, что первая, не понимая потребностей второй, не в состоянии направлять ее, а вторая, предоставленная своим стихийным влечениям, может привести к роковым результатам или по крайней мере к неожиданным кризисам и что не предвидится средств восстановить дружное взаимодействие той и другой»³.

Это затрудняет, деформирует механизмы развития, важнейший из которых — процесс **Освоения** сложившегося опыта. Будучи творческим по самому своему характеру, этот процесс требует интеграции знаний, культуры, человеческой деятельности, включая социальную интеграцию. Недостаточность социальной, культурной интеграции, противоречие между культурной и социальной сторонами общества в теории А. Ахиезера находит свое воплощение в ряде проблемных узлов, главным выразителем которых стало понятие раскола.

Раскол — центральная категория теории. Требование соответствия социальных и культурных факторов в той или иной форме

² Бринтон К. Истоки современного мира. Рим, 1971. С. 425.

³ Ключевский В. О. Неопубликованные произведения. М., 1983. С. 294.

можно найти не только у П. А. Сорокина и Т. Парсонса, но и у Э. Дюркгейма, А. Рэдклиф-Брауна, в общем-то оно превратилось в распространенное представление социологов о социальном порядке как условии выживания общества, о внутренних механизмах его интеграции. Социальный порядок — нечто само собой разумеющееся, даже культура лишь узаконивает, но не конституирует, не порождает его. Такое понимание естественно для зрелых, сложившихся обществ, где проблема социального порядка в некотором смысле решена, задана (естественно, лишь как проблема порождения социального порядка, но не его поддержания). Российское общество — не ставшее, необходимость становления социального порядка для него — фундаментальная проблема, с которой люди сталкиваются повседневно. Поэтому основополагающая задача, решаемая в социокультурной теории, заключается в том, чтобы раскрыть механизмы становления, порождения социального порядка. Проблема тем более практически насущная, что в Советской России не удалось создать устойчивый социальный порядок в иной форме, чем через «Большой террор» и великий страх.

Общество существует, по мысли А. Ахиезера, как постоянная попытка установить меру между логическими полюсами абсолютного порядка и беспорядка, причем бывают ситуации, когда сама эта попытка несет в себе хаос. Подобное случается, например, когда в обществе действует механизм социокультурного раскола.

История раскола — центральный сюжет исторической части монографии, а категория социокультурного раскола — центральная в социокультурном словаре. Под расколом автор понимает застойное, угрожающее дезинтеграцией общества социокультурное противоречие. Раскол фактически «запускает» механизм саморазрушения общества, так как расколотые части разрушают друг друга. Конкретно-исторической основой раскола является самодостаточность отдельных элементов социального субъекта, их относительная неразвитость в условиях, когда воспроизводство немислимо без соответствующего уровня интеграции субъекта. Патриархальная замкнутость сообществ, их слабая интегрированность в общественное целое, невычлененность личности из традиционного сообщества — темы, прекрасно известные и досконально изученные на материале многих доиндустриальных обществ, втянутых в процесс модернизации. Несовместимость между локальным сообществом и большим обществом, культурной традицией и инновациями, конфликт между тенден-

цией социального субъекта к аваркии, замыканию в рамках натуральных отношений и тенденцией к развитию товарно-рыночных отношений, всеобщих абстрактных социальных связей — типичные проблемы этих обществ.

В России эти процессы затянулись, а процесс модернизации приобрел во многих случаях неблагоприятные, патологические формы. В теории подробно до микроуровней социальной и культурной жизни описаны различные формы социокультурного противоречия, в основании которых лежит несоответствие архаической культуры и сложного большого общества, задыхающегося в условиях господства неадекватных его потребностям культурных форм, постоянно ими дезорганизуемого. В этом реальном общественном противоречии находит объяснение то впечатление искусственности, неадекватности, даже фантомности, крайней противоречивости, которой отличалась жизнь общества с тех пор, как Россия вступила на путь модернизации.

Дифференциация культуры, социальных связей и структур — неотъемлемая составляющая, условие процесса развития. Однако реально происходящий процесс усложнения не получал или почти не получал в России нравственной, да и правовой, культурной легитимации. В этих условиях дифференциация вела к перманентным конфликтам. Поляризованность культуры в России, недостаточность срединных, связующих и промежуточных форм, заполняющих и обогащающих культурное «пространство», привела к ожесточенному культурному конфликту, временами обострявшемуся вплоть до саморазрушения втянутых в него сил. Подобный конфликт — вовсе не уникальное российское явление. Более того, в известных пределах и масштабах он постоянно имеет место в любых обществах, вплоть до самых модернизированных, так как любое из них объединяет традиционные и модернизированные элементы. Но на отечественной почве этот конфликт глобализовался, стал самовоспроизводиться, привел к **Социальной патологии**, к постоянному механизму **Дезорганизации**. Все общество — культура, социальные отношения, управление — втянулось в него и развивается под тяжестью этого конфликта.

До сих пор негармоничное взаимодействие традиционных и модернизированных форм то вырывалось на поверхность общественной жизни разрушением и хаосом, то уходило внутрь, загоняемое тотальным принуждением и вынужденным, навязанным единообразием (см. **Уход болезни вглубь**). Результатом стало состояние крайней противоречивости, возникшее в условиях дли-

тельного сосуществования разрушающейся традиционной и ростков современной либеральной цивилизации, конфликт статичного и интенсивного типов воспроизводства. В затянувшемся двоевластии, в состоянии традиционализирующей модернизации прогрессистские тенденции оказывались недостаточны для того, чтобы обеспечить поступательное движение, а архаичные не только не способны их полностью искоренить, но сами отчасти разрушены, отчасти втянуты в процесс модернизации и вынуждены использовать и язык, и средства, и результаты прогрессивных изменений, не принимая то культурное, нравственное основание, на котором они зиждятся.

Раскол выступает причиной дезорганизации, так как постоянное усложнение общества не сопровождается соответствующими качественными культурными и социальными изменениями. Раскол — следствие и одновременно предпосылка разрыва коммуникации, поскольку часто за носителями противостоящих друг другу позиций стоят фактически сторонники различных картин мира. По сути дела, существование общества в ситуации раскола означает его неспособность сформировать глубинный консенсус, общее нравственное основание деятельности, объединиться на основании общих ценностей и форм общественной жизни. Раскол существует и как конфликт норм в культуре, и как конфликт в социальных отношениях, и как социокультурное противоречие (т. е. в своей основной форме). Автор видит причину раскола в несоответствии между способностью к освоению инноваций в традиционном обществе и требованиями модернизации, т. е. он понимает раскол вовсе не как органическую черту культуры, не цивилизационное качество именно данного (русского) развивающегося социального субъекта, но как стадиально-типологическую, сугубо временную характеристику. Как показано в работе, предпосылки раскола сформировались задолго до модернизации (скорее всего, они коренятся в каких-то характеристиках самой традиционной культуры), и за несколько веков раскол, постепенно усиливаясь, пронизал общество, государство, общественное сознание и самосознание, народную почву и, наконец, личность.

Субъект воспроизводства. Личность — центральная категория социокультурной теории. Как микрокосм несет она в себе культуру общества. Будучи единственной производительной силой, через воспроизводственную деятельность человек интегрирует постоянно распадающийся мир, соединяя предметность, т. е. внечеловеческую объективную логику, и ценности, т. е. субъек-

тивное содержание культуры. Творчество — фундаментальный атрибут человека, проявляющийся во всяких обстоятельствах, в любом деспотическом обществе, при самом жестком правлении, при авторитарной и тоталитарной власти, даже в условиях крайнего обнищания и деградации общества (см. **Дистрофия социальная**). В концепции А. Ахиезера творческие возможности личности оцениваются как более значимые, чем освоение ею социальных норм, способность к адаптации. По его мнению, существует специфический парадокс зарождающегося в традиционных обществах гуманизма, заключающийся в том, что человечность, человеческие ценности способны проявлять себя там даже при стремлении отказаться от человеческой сущности, при желании раствориться в мире, в социальном целом, в попытках отказаться от творчества, от продуцирования инноваций. Во всех этих случаях само решение принимаемой человеком на себя антигуманистической задачи, даже если она состоит в самоограничении творческих сил, будет все равно содержать творческий импульс, тем самым утверждая неистребимость творческого начала как антропологической характеристики.

Возможно, акцент на творческой природе человека в теории обусловлен осмыслением специфической роли личности в расколотом обществе. Как известно, для западной социологии весьма актуален вопрос, почему люди не ведут себя в соответствии с нормами. Для теории А. Ахиезера этот вопрос в меньшей степени существен, ибо основная проблема российского общества — дезорганизация, неспособность сформировать функциональный порядок, соотносимый с потребностями общества и достигнутой им сложностью. В этих условиях естественным, т. е. в известном смысле нормой, является порядок, смещенный к полюсу беспорядка, либо репрессивный саморазрушающийся порядок. Человек, адаптирующийся в ситуации расколотого общества, как бы находится в вихре разнонаправленных процессов, его поведение одновременно конструктивно и деструктивно, он постоянно ищет личную меру приспособления в дезорганизованной социальной реальности. Тем самым парадоксально он свободен от общества в большей степени, чем человек в традиционном или в либеральном обществах, ибо в расколотом обществе сама мера порядка и беспорядка другая: традиционные нормы полуразрушены или разрушены, а новые лишь начинают складываться. На Западе, например, люди могут честным трудом заработать на жизнь и, возможно, приобрести богатство. В России в недавние времена, да и сейчас, человек часто попадает в ситуацию, тре-

бующую нарушения закона. Во многих сферах деятельности работать вообще невозможно, постоянно не нарушая и закон, и нравственные нормы (например, так называемая бескорыстная преступность, когда ответственное лицо нарушает закон, чтобы обеспечить свое предприятие необходимыми ресурсами; торговля как сплошь криминогенная область). Что же есть тогда в нашем обществе отклоняющееся поведение, если выживание требует разрушения порядка? Витальные императивы противоречат императивам нравственности и права. Вполне логично в этом ряду фундаментальное противоречие социального порядка и жизни, когда поддержание порядка требовало отказа от выживания. Достаточно вспомнить сталинский закон о колосках.

Поэтому проблема, почему человек ведет себя неправильно, отступает на второй план, если дезорганизована сама норма, если разрыв между нормативным уровнем, на котором задается порядок, и реальностью — огромный. Проблему личности с отклоняющимся поведением нельзя решить в нашем обществе только повышением уровня адаптации, усвоением норм и правил поведения. Проблема — в способности человека порождать порядок, устанавливая, творить его, а это сложнее, чем сохранение, поддержание социального порядка.

Индустриализация в России была осуществлена людьми, для которых обоснованным, осмысленным, обжитым был доиндустриальный уклад жизни. Проблема не сводится к адаптации полупатриархальной личности в городской урбанизированной среде, т. е. классической ситуации маргинала, — речь здесь идет о выстраивании городской промышленной среды полупатриархальным крестьянином, действовавшим во многом по своему разумению и проекту. Проблема еще и потому выходит за рамки широко известной и столь же распространенной в современном мире проблемы маргинальности, что личность в расколотом обществе не обязательно маргинальна (хотя может таковой быть). Представление о маргинальной личности предполагает особые ситуации — сельского мигранта, переезжающего в город, иммигранта, осваивающего мир незнакомой ему культуры, но само общество при этом вовсе не расколото, не дезорганизовано, социальный порядок может быть вполне стабильным. В случае, который имеется в виду в данной работе, положение иное: «маргинальным», расколотым является само общество. А личность, пока она находится по ту сторону раскола, не обязательно ощущает его как свою проблему — она могла оставаться цельной до того времени, пока не раскололась народная крестьянская

культура (т. е. до второй половины XIX века), процесс раскола личности постепенно нарастал, усиливаясь, и ситуация всеобщей маргинальности стала актуальной вместе с массовой миграцией крестьян в город. Но и здесь ситуация достаточно оригинальна: в России сами масштабы миграции из сел в города вызвали «одеревенивание» городов, следовательно, классическая ситуация маргинальности здесь была отчасти сглажена, но общество так и осталось расколотым: ослаблены значимые механизмы, необходимые в современном индустриальном обществе, в частности, усвоенные в массовых масштабах ценности городской культуры, которые постоянно разрушались, извращались, отторгались процессом традиционализирующей модернизации.

Личность в теории А. Ахиезера не совпадает полностью с понятием социального субъекта. Последний понимается как некоторый фокус смыслообразования, воспроизводственной деятельности, конституированный на пересечении двух осей: «личность — культура» и «личность — общество». Первая ось связана со способностью личности постоянно находиться в диалоге с культурой, вплоть до культуры человечества, воплощая противоречивые отношения между личностной культурой — всегда в чем-то уникальной, несущей творческий импульс культуре в целом, обогащающей ее, — и культурой общества, которую личность должна освоить. Вторая ось связана с различными воплощениями социального субъекта в формах сообществ (от группы до общества в целом). То, что на философском языке может быть обозначено как проблема дезинтеграции социального субъекта, на уровне социокультурного анализа предстает как проблема недостаточно глубокого освоения культуры. Конкретно эта проблема возникает из-за недостаточной втянутости в воспроизводственный процесс большого общества значимых групп населения. Раскол общества в этом смысле — автаркия его отдельных элементов. В условиях натурального и полунатурального хозяйства эта проблема порождалась относительной самодостаточностью крестьянских и помещичьих хозяйств. В условиях Советской России — искусственной атомизацией общества вследствие террора как средства насильственного разрушения остатков связей традиционного типа, объединяющих людей в естественные органические сообщества.

Проблема социальной патологии. Для выживания общества большое значение имеют представления о норме и патологии. Согласно представлениям, выработанным структурным функционализмом, механизмы контроля и восстановления нормаль-

ной структуры играют основополагающую роль в сохранении социальной системы. Если они не работают, система распадается и гибнет, растворяясь в среде. Автор доказывает, что в России механизмы контроля оказались ослабленными из-за социокультурного противоречия. Функциональные для традиционных обществ культурные образцы и отношения превратились в разрушительные в масштабах большого общества, что и дало толчок процессам социальной патологии.

Социальную патологию автор связывает со сниженной воспроизводственной способностью сообществ, с ослаблением их возможностей предотвращать рост социальной энтропии, преодолевать социокультурные противоречия, воспроизводить необходимый минимум ресурсов. Следовательно, опять-таки речь идет о том или ином соотношении культуротворческих потенций, их опережении или отставании. Главная причина социальной патологии — раскол, нарушение органического развития, далеко зашедшие диспропорции в структуре хозяйства, перекосы в содержании деятельности, когда одни ее формы укрепляют свою социальную значимость вместо других и в ущерб им (например, нарушения в базовом соотношении сельского хозяйства и промышленности, регулирование специализированного и многопрофильного хозяйства преимущественно административными, но не рыночными механизмами).

Социальная патология ни в коем случае не может быть сравнима и тем более отождествлена с психопатологией и не может быть объяснена в ее терминах. Патология не сводится к состоянию личности, народа или национального характера. Она проникает в воспроизводственные механизмы общества. Такое понимание весьма далеко от релятивистских трактовок проблемы культурной патологии, когда последняя определяется только в соответствии с внутренними критериями, выработанными в том или ином обществе и действительна в границах его культурных норм. Воспроизводственный критерий, выдвинутый А. Ахизером, — объективный и даже жесткий, он куда ближе к законам выживания, действующим в биологии, хотя, естественно, это лишь далекая аналогия. Если что-либо в обществе, какие-либо его внутренние несоответствия, несогласования, сложившиеся в нем механизмы разрушают воспроизводство, то рано или поздно происходит выбраковка: общество терпит катастрофу. В этом смысле катастрофа — результирующий показатель (своего рода антииндикатор) состояния общества, механизмов его воспроизводственной активности.

Таким образом, проблема социального порядка, дезорганизации и социальной патологии может быть выражена в терминах нарушенной коммуникации. Не случайно, коммуникацию автор определяет через организационные отношения, а раскол — как серьезнейшее нарушение, извращение, отсутствие коммуникации. Так как раскол есть нарушение коммуникации, то он подразумевает извращение, разрушение смыслов. Раскол и есть нарушение или отсутствие единых для всего общества правил, достаточного для него объема и качества информации. У разных социальных субъектов расколотого общества различны цели и ценности жизни, и это различие доходит до требований обустроить жизнь на принципиально другой основе (например, на основе полного самоуправления натуральных хозяйств), до различия в ценностных ориентациях, вплоть до противоположных оценок важнейших сфер деятельности и, наконец, до раскола в нравственном основании общества, который прослеживает автор, — наиболее глубокого и значимого для социального целого. Упорядоченная социальная структура формируется в процессе взаимного обмена действиями и смыслами социальных субъектов различных уровней. Следовательно, если часть из них не участвует в процессе коммуникации, т. е. озабочена чисто локальными интересами, то нарушается взаимоотношение между элементами социального субъекта, между личными, частными и общественными, коллективными интересами, между личностью и обществом, группами и обществом; в обществе в целом нарастает дезорганизация. Выпадение института частной собственности как фундаментальной предпосылки и условия достижения уровня развития, соответствующего сложности общества, отсутствие развитого правосознания, необходимого для поддержания и развития деятельности институтов современного общества, ведут к развитию социальной патологии еще и потому, что чудовищные перегрузки ложатся на оставшиеся институты и связи, на социальные отношения. Необходимые функции выполняются архаичными структурами: административные решения подменяют предпринимателей; партия как некая аварийная служба, стоящая над обществом, — «систему быстрого реагирования», спонтанно решающую оперативные проблемы.

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ДИНАМИКА

Вторая метафора, которую автор стремится превратить в понятие, раскрывая и обосновывая в своей теории, — образ общества как гигантского исторического «маятника», который как будто движется в одной плоскости, но в действительности никогда не возвращается на прежнее место. Такая социальная динамика предполагает прогрессивные изменения, накопление культурного богатства, опыта управления, мощи технологии, но, с другой стороны, не исключает возможности резкого разрушительного поворота назад, уничтожающего достигнутое и заставляющего общество каждый раз начинать как будто все сначала. Возможно, автор открыл некие ритмы социокультурного развития, имеющие всеобщее значение. Поскольку их амплитуда не обязательно велика, то они могут быть не всегда заметны. В России, однако, исторический «маятник» качается так резко, что динамика общества в целом приобрела катастрофический характер.

Механизмы социокультурных изменений. Важнейшими предпосылками макродинамики, исторических волн, ритмов и колебаний являются механизмы социокультурных изменений, действие которых разворачивается в повседневности, на микроуровне. А. Ахиезер рассматривает целый ряд таких механизмов, показывая их подчас незаметное постоянное действие, обращающее в конечном итоге незначительные, казалось бы, явления и процессы в массовые действия, т. е. в исторический процесс.

Основными из категорий, описывающих механизмы социокультурных изменений, являются инверсия и медиация, имеющие логическое, социальное, воспроизводственное содержание. Оба термина введены К. Леви-Стросом, однако переосмыслены здесь в духе воспроизводственной теории. Им придан всеобщий характер, действие этих механизмов распространяется на всю историю человечества, но их соотношение между собой, их конкретное содержание определяется конкретно-историческим моментом, этапом исторического развития. Инверсия — архаичная форма логики, господствовавшая в древности, основа дуалистической картины мира, мгновенных переключений в оценках на противоположную точку зрения. Она определяется как мгновенный переход от одной крайности к другой в рамках исторически сложившихся дуальных оппозиций (например, «день — ночь», «мы —

они», «свой — чужой», «правда — кривда», «коммунизм — капитализм» и т. д.). Инверсионная логика абсолютизирует полярности. Любое явление в этой логике — это «оборотень», так как способно повернуться другой, противоположной стороной (из добра стать злом, из человека — животным, из друга — врагом). Инверсия — не только архаичная с преобладанием эмоциональной основы форма мышления, но одновременно пласт любого мышления. Человек с господствующей инверсионной логикой психологически не выносит задержек начавшегося перехода, причем само «оборачивание» — результат эмоционального возбуждения, накопившегося психологического дискомфорта. Отказ от одного полюса есть одновременно победа другого («разрушение есть созидание», «слом бюрократической системы тождествен возникновению рыночной экономики» и т. д.). А. Ахиезер дает глубокое объяснение инверсионной логики, считая ее выражением синкретизма, когда субъект не выделяет в явлении отдельные его элементы.

Медиация, исторически возникшая вместе с инверсией, но существовавшая на периферии мышления, по мере исторического развития усиливает свое влияние, определяя все более глубокий отход от крайностей в оценках действительности. Как механизм смыслообразования медиация — основной способ развития культуры, который представлен автором как постепенное формирование и заполнение смыслами и образами «пространства» между полярностями, способ наращивания культурного богатства между полюсами оппозиций. Так, для одного человека, культуры или общества логическая полярность «Бог есть — Бога нет» проста и понятна как триггер, примитивный переключатель. Для других — между отрицанием и утверждением вмещается все богатство мировой культуры.

Инверсия и медиация имеют также социальное содержание, являясь механизмами социальных изменений, определяющих массовые социальные процессы. Примером реализации инверсионной логики выступает **Манихейство**, понимаемое как массовое социальное движение, направленное на уничтожение тех явлений, которые оцениваются в свете дуалистической картины мира как онтологическое зло. Манихейская картина мира — черно-белая, двухосновная, добро и зло в ней — равноправные сущности, застывшие в статике постоянной безнадежной и бескомпромиссной схватки. Об удачности использования в таком обобщенном терминологическом значении термина «манихейство» можно спорить; важнее иметь в виду, что его трактовка не огра-

ничена здесь указанием на конкретное историческое явление, средневековую ересь, но распространяется на любой пример воплощения инверсионной логики в мировоззрение, в социальное движение. Историческое манихейство в данном случае — один из ярких показательных примеров связи между логикой определенного типа мышления и социальным действием. В качестве массового социального явления инверсия может быть весьма опасной, обрушиваясь на отдельные слои населения и народы (см. **Коса инверсии**). Она имеет также чрезвычайно большое значение в процессе функционирования нравственности, так как в определенной ситуации может определять смену господствующей нравственной ориентации на противоположную (качания от односторонней поддержки централизма к столь же односторонней поддержке местных структур, от авторитаризма — к псевдомократизму и т. д.).

Господство инверсии в целом означает преобладание готового, сложившегося опыта над рождением новых культурных смыслов и образцов, преобладание статичности, простого типа воспроизводства над динамичным, более сложным интенсивным типом воспроизводства. Традиционные культуры, идеалы неизменности, вечного повторения, на которых они базируются, и циклическая динамика в духе древних восточных империй и аббата Вико — результаты исторического господства инверсионных механизмов социокультурных изменений.

Инверсия и медиация — также элементы принятия решений и способы порождения инноваций. Решение инверсионного типа принимается от противного, утверждает нечто потому, что ранее говорилось противоположное, являясь решением в рамках перебора исторически сложившихся альтернатив. Решение, выходящее за рамки исторически апробированного опыта на новое знание, требующее соответственно большей фантазии, большего усилия, большей творческой энергии и созидательной силы — пример медиационной логики и одновременно иной, более зрелый тип механизмов культурных изменений.

Другими важнейшими механизмами трансляции культуры являются **Экстраполяция** и **Интерпретация**, которые также имеют всеобщую природу, находят выражение в социальных процессах и мышлении. Экстраполяция ограничена переносом готового знания и смыслов из тех сфер, где они сложились, на другие области, распространением их на более широкий круг явлений. Индейцы, впервые увидев лошадь, назвали ее «большой свиньей». Семейные отношения часто переносятся на социальные (иерар-

хия «отцов» и «детей» в феодальных обществах, «царь-батюшка» в России, культурный механизм возникновения государственности по образу крестьянского двора или локального сельского мира). Интерпретация — более сложный и менее прогнозируемый способ трансляции культурного опыта, который становится господствующим по мере исторического развития человечества. Он основан на переосмыслении накопленного опыта и воплощает способность рассматривать любое явление через богатство культуры общества и личности, через разнообразие субкультурных смыслов, понятий и образов, создаваемых в различных формах культуры. Интерпретация противоречива, так как является попыткой сформулировать новый смысл на старом основании, но одновременно она есть критика этого основания, выход на новые смыслы. Интерпретация — путь создания новых смыслов, путь развития культуры. Экстраполяция может обеспечить скорее ее рост, чем подлинное развитие.

Третий важнейший механизм социокультурных изменений связан с модальностями **Условий, средств и целей**. Отношение к миру как к условию — исторически первичное, означает максимальную зависимость человека от логики действительности, обращение его активности преимущественно на цели адаптации, изначальное согласие на ту действительность, в которой он оказался. Это согласие вовсе не означает гармонии. Жизнь может казаться естественной в силу своей привычности, того, что человек никакой другой жизни не знает. Так, собственное уродство кажется ребенку естественным, пока ему не указывают на него.

Мир в модальности средств реализует человеческую способность обращать внимание на утилитарные возможности интерпретации действительности. Возникая в глубокой древности, способность истолковывать мир в модальности средств превращается в господствующую уже на грани разрушения традиционных обществ, их переходе в новое, нетрадиционное качество. Неслучайно классики утилитаризма развивали свою философию на заре становления раннебуржуазных обществ. С господством средств естественно связана и эпоха развития технических знаний, экспериментальной науки, идея использования инструмента как продолжения человеческих способностей. Преимущественное отношение к миру как неограниченному набору средств означает одновременно и возможность использования в качестве такового человека и человеческих отношений. Если обращение с человеком как с условием не исключало грубого антигуманизма при минимальной способности возвыситься до критики — условие

принимается обычно как должное, с ним все согласны, — то осознанное отношение к человеку как средству сразу же вызывает протест. Критикой подобного отношения к людям полна мировая литература и философия. Осмысление этой ситуации становится формой постепенного ее изживания.

Постепенно формируется новое, подлинно рефлексивное отношение к миру — в модальности целей, когда осмыслению и критике, а значит, и возможности корректив подвергаются не только условия, средства, но и цели деятельности. Критика целей как социальное значимое, массовое явление стала возможной лишь с установлением либеральной цивилизации, правового государства, демократического общества.

Условия, средства и цели, их взаимоотношения, динамика, доминирование той или иной модальности деятельности в различных обществах, в разных формах и на разных уровнях культуры взаимосвязаны. Как всеобщие механизмы развития культуры, проявления того или иного типа отношения человека к миру, ориентации в мире эти модальности определяют способность социального субъекта к критике культуры как сложившегося опыта и соответственно его отношение к инновациям. Менее всего подвижны цели — самая консервативная и с трудом поддающаяся критике область деятельности. Более вариативны, подвержены инновациям средства. Традиционное общество, преимущественно ориентированное на модальность условий, приспособлялось к действительности, стараясь вписаться в природные и социальные ритмы. Ранний капитализм породил общество, осмысляющее мир в преобладающей модальности средств; с этим связана его постоянная критика условий, идея преобразования, переделки мира. В советском обществе также наблюдалась преимущественная ориентация на модальность средств, отягощенная остатками традиционного отношения к человеку как условию, с которым можно не считаться.

Четвертый важнейший механизм социокультурных изменений обозначает бесчисленные возможности отношения личности и сообщества. А. Ахиезер формулирует его как веер альтернатив в рамках оппозиции «приобщение (**Партиципация**) — **Отпадение**». Пожалуй, ни одному из других механизмов социокультурной динамики не уделяла столько внимания художественная, философская, научная мысль. От отождествления с сообществом, от невозможности автономного существования, через мучительную тоску вынужденной оторванности от родовой пуповины к осознанию своего одиночества, примирению с ним и наконец к са-

мостоятельности, исторической зрелости, неизбежности личной ответственности перед собой и миром — таков путь личностного самоопределения человека, путь его самоосвобождения.

Заполнение этой полярности идет на протяжении всего развития человечества и может быть осмыслено как процесс гуманизации. Недостаточна его интерпретация в терминах высвобождения личности из-под власти сообщества, хотя в реальности этот процесс часто является таковым в силу неравномерности развития (т. е. в конкретных случаях личность, как правило выдающаяся, действительно угнетена людьми, составляющими большинство в конкретном сообществе). Этот процесс в целом, тем не менее, должен осмысляться как рождение личности. Одновременно изменяется и сообщество; оно превращается из общинного единения носителей доличностной культуры в сообщество свободных ответственных людей⁴. Таким образом, термины «приобщение» (партиципация) и «отпадение», с которыми обычно связываются древнейшие механизмы освоения личностью культуры сообщества, открывают свое всеобщее философское значение.

Историческая динамика и проблема циклов. Анализ механизмов движения истории приводит автора собственно к самому историческому процессу, к его динамике, структуре, периодизации. Макроисторический уровень социокультурной динамики представлен *блоком понятий с ключевыми словами: «история», акцентирующим динамические характеристики социального субъекта, и «цивилизация», рассматривающим организационный аспект исторического процесса, устойчивые структурные характеристики групп обществ. Человеческая история, Вызов истории, Альтернативность истории* — историософские понятия, раскрывающие содержание временного бытия социального субъекта как драматический процесс, где личность всегда имеет свободу выбора и вольна самоутвердиться в истории либо смириться с ее инерционным движением, поддерживая его и укрепляя своей воспроизводственной деятельностью, признавая господство над собой внешних обстоятельств (см. **Инерция истории**). Вместе с тем свободный выбор личности всегда подвержен определенным ограничениям — культурными программами, обычаями, стереотипами, накопленным культурным и социальным опытом. Обладая огромной инерционной силой, реализуясь в поведении ши-

⁴ См. подробнее об этом: Ахизер А. С., Матвеева С. Я. Гуманизм как элемент культуры и социальных отношений // Культурные аспекты перестройки общественных отношений на современном этапе. М., 1990. С. 5-54.

рочайших масс людей, этот опыт делает поведение социального субъекта прогнозируемым.

Осознание собственной связанности опытом прошлого, часто неадекватным постоянно меняющейся, во многом новой ситуации, чрезвычайно низко. Можно сказать, что эта связанность заглублена в культурное бессознательное личности. А. Ахиезера не привлекают психологические и социально-психологические объяснения этой проблемы. Оставаясь в рамках развиваемого им социокультурного воспроизводственного подхода, он показывает, что движение по инерции истории в России происходит в форме **Циклов истории**.

Когда на Западе стали развиваться различные версии концепции модернизации, они вступили в конфронтацию с циклическими представлениями об истории, однако это в конечном счете не воспрепятствовало дальнейшему обсуждению идеи циклов в научной литературе. В экономике укоренилась теория больших волн Н. Д. Кондратьева, политологи говорят о циклических колебаниях в политике. Идея циклов в истории общества представляется сегодня вполне respectable. Они наиболее отчетливы в традиционных обществах (не случайно такой интерес вызывает проблема цикличности социально-экономических процессов в Древнем Китае) и уходят в тень в модернизированных обществах. Россия — одно из обществ, где исследователи издавна замечали явственные колебательные ритмы.

Для теории А. Ахиезера идея циклов истории играет важнейшую роль в описании макроисторической динамики общества Срыва и неудачи, тупики и ловушки на пути перехода от доиндустриального к индустриальному и в тенденции к постиндустриальному типу развития общества побудили его обратиться к идее циклической динамики и построить на ней принципиально новую периодизацию развития России (см. **Глобальный период, Модифицированный инверсионный цикл** и все статьи о **Нравственных идеалах**). Идее цикличности развития здесь придано социальное и культурное содержание. Инерция истории, циклический характер развития связаны с традиционной цивилизацией. Напротив, критика истории, растущее самосознание общества личности, самокритика культуры, включающая и критику социальных отношений, типов связей и сообществ открывают возможность преодоления циклов истории, утверждают иной тип развития, где циклы ослабляются и сглаживаются, становится более значимым и более устойчивым линейный, прогрессивный характер развития. Либеральная цивилизация постепенно рас-

пространяет свои механизмы, утверждая их в масштабе общества.

В трактовке понятия «цивилизация» А. Ахиезер не стал следовать исторически сложившимся традициям. Он не обращается ни к шпенглеровской традиции, противопоставившей культуре цивилизацию как нисходящую стадию развития культуры, ни к традиции, отождествившей культуру и цивилизацию в их совместном противостоянии варварству. Избежал он и тойнбианской абсолютизации уникальности отдельных цивилизаций и превращения мировой истории в «культурно-историческую монадологию». Он не стал также отождествлять содержание цивилизации с той или иной мировой религией. Под цивилизацией А. Ахиезер понимает прежде всего организационный аспект исторического процесса, устойчивую структурную характеристику для целой группы обществ, воплощающих в себе господство того или иного типа воспроизводства.

Нравственность — основание исторической динамики.

Проблема цикличности истории и цивилизационных типов развития в концепции А. Ахиезера самым непосредственным образом связана с трактовкой нравственных основ поведения исторического субъекта. А. Ахиезер видит в нравственности ведущую форму культуры, ее глубинный структурообразующий стержень, оказывающий определяющее влияние на мотивы и поведение людей. Вопреки упрощенным толкованиям, которые ограничивают мотивацию поступков людей экономическим интересом, А. Ахиезер полагает, что люди действуют согласно сложившимся культурным программам, а эти программы, фиксируя накопленный и оправдавший себя в исторических условиях культурный опыт поколений, большую часть истории были нацелены на простое воспроизводство. И не экономический интерес доминировал в них, но прежде всего следование **Комфортному мифу**. Из этого, в частности, следует, что если на социальную реальность, подчиняющуюся мифологической программе и сложившимся на ее основе ценностям, пытаться воздействовать экономическими стимулами, то реакция часто неадекватна ожиданиям. В ряде исследований, например, показано, что «моральная экономика» традиционного крестьянства главной своей ценностью имеет выживание, т. е. простое воспроизводство⁵, и для этого выжива-

⁵ Scott J. C. Moral economy of the peasant: Rebellion and subsistence in South-East Asia. New Haven; London, 1976; Lipton M. The theory of optimizing peasant // J. of Development Studies. London, 1968. V. 4. No. 3.

ния люди, сообщества отказываются от экономического успеха и связанного с ним риска, от тех ценностей, которые кажутся естественными в современной либеральной цивилизации.

Огромное значение, которое уделяет автор нравственности, проявляется прежде всего в том, что он считает ее основанием исторической динамики, одним из механизмов социокультурных сдвигов, которые реально определяют через воспроизводственный процесс ход истории. Позиция, утверждаемая в теории А. Ахиезера, связывает историческую динамику с массовыми социокультурными процессами, которые реализуют себя в огромном числе исторических фактов, событий, действий, в сознании и поведении огромного большинства людей, придавая им внутренний смысл. Критерием периодизации истории (циклов и их отдельных этапов) А. Ахиезер считает динамику массовой нравственности, господствующей в обществе в тот или иной период. Именно прослеживая логику изменений нравственности, он делает вывод о наступлении очередного нового этапа развития в истории страны. Его вывод, следовательно, вытекает не из единичных, но из массовых явлений. Общество охватывает некое нравственное «настроение», и в смене таких «настроений» прослеживается определенная логика. Основная масса населения под влиянием впечатлений своей жизни, массовых разочарований и ожиданий вдруг делает попытку повернуть к старым идеалам или убеждается в ценности некоторых новых для нее идей (которые, конечно, могут быть далеко не новыми, хотя люди со слабым историческим сознанием этого не понимают). Эти идеи, подобно вихрю моды, проникают в общество, получая массовую поддержку. Естественно, это не значит, что все другие идеи, убеждения исчезают. Но они оттесняются на второй план, на периферию общества, как бы в его подсознание и там ожидают своего звездного часа. Все факты, события, действия начинают «работать» на подтверждение этих распространившихся идей. Возможность критики снижается и даже делается немыслимой. Конечно, такой механизм действует иначе в условиях современных обществ, обладающих мощными средствами массовой информации, чем в ситуации слабо интегрированных архаичных традиционных обществ, где преобладают неотрефлексированные формы постепенно накапливающихся, медленно назревающих нравственных сдвигов. Продолжительность циклов, длина отдельных их этапов в традиционной цивилизации несравнима с колебательной динамикой, которую можно увидеть в современных обществах. Россия как промежуточная цивилизация, ослож-

ненная расколом, обладает совершенно особой спецификой циклов, так как инерционное движение постоянно входит в противоречие с элементами прогрессивного развития (см. **Глобальный модифицированный инверсионный цикл, Этап**).

А. Ахиезер показывает логику развития массовых нравственных идеалов в России, раскрывая ее как последовательную дифференциацию исходной синкретической нравственности, сформировавшейся еще в догосударственных сообществах древних славян. Постепенно вырастающие одна за другой нравственные системы прочно связаны с практической деятельностью людей, с ростом и усложнением их хозяйственной деятельности. В книге предложена классификация нравственных идеалов (систем, типов). Она включает, начиная от **Вечевого нравственного идеала** как синкретической основы последующей дифференциации, ряд нравственных идеалов традиционного российского общества: **Соборный, Авторитарный нравственные идеалы, Нравственный идеал всеобщего согласия**.

Дальнейшее развитие общества и, соответственно, формирование его новых нравственных оснований связано с **Утилитаризмом**. Именно этот нравственный идеал нацеливает человека на видение мира в модальности средств. А. Ахиезер считает его формой перехода от традиционной нравственности к либеральной и показывает, что именно этот тип нравственного развития в условиях российской действительности получил массовое распространение (что соответствует промежуточному этапу в развитии общества), однако он же оказался наиболее уязвимым для критики со стороны как традиционных типов нравственности, так и **Либерального нравственного идеала**. Этот тяжелый конфликт нравственных оснований, на которых базируется вся общественная жизнь, препятствует развитию многих форм труда, культуры, деятельности, социальных отношений, по сути, подрывает жизнеспособность общества. Именно в конфликте массовых нравственных оснований состоит причина нарушения механизмов развития российского общества. Этот принципиально новый подход к анализу утилитаризма углубляет в целом понимание проблем общественного развития России.

В работе доказывается почвенность утилитарной нравственности для России, хотя связанная с утилитаризмом сторона жизни, виды деятельности, социальные слои до сих пор подвергаются нравственному осуждению. Лишенный нравственной санкции и потому приобретающий искаженные, извращенные формы утилитаризм по сию пору не признан в России в качестве особого

типа нравственности. В стране долгое время бушует конфликт между разрушаемым почвенным традиционализмом, видящим мир в модальности условий, и извращенным, нравственно не обеспеченным, но также почвенным примитивным утилитаризмом. Ситуация отставания от западных обществ, где сформировались различные формы массовой либеральной нравственности, а также причастность к либеральному идеалу высших слоев культуры в России оставили утилитаризм вне сферы этой культуры, отдали его на откуп радикальной, отрицающей его критике, чему способствовал и ряд других причин⁶. Неблагоприятная почва для развития утилитарных ценностей в России привела к искажению всей системы массовых нравственных идеалов — и традиционных, и либеральных. Оказалось невозможным «перескочить» от традиционной нравственности к либеральной, минуя утилитаризм. Становление индустриального общества происходило в условиях доминирования и одновременно разрушения традиционной нравственности, соответствующих ей ценностей, типов социальных связей, социальных институтов.

Эта парадоксальная ситуация привела к столь же удивительным последствиям. Возникли совершенно необычные промежуточные типы нравственности. А. Ахиезер разработал принципиально новый подход к их анализу, выдвинув понятие **Гибридных нравственных идеалов**. Он продемонстрировал целый спектр таких типов нравственности, в которых есть три составляющие (традиционная, утилитарная, усеченная либеральная), присутствующие как ипостаси в рамках какой-либо разновидности гибридного идеала. Время от времени то одна, то другая составляющая выходит на первый план, определяя значимые колебания в массовом сознании и поведении. Среди массовых гибридных идеалов, реализовавших себя в истории страны, господствовавших на уровне общества в целом и находивших выражение в политике государства, можно выделить разновидности традиционно-либерального идеала: **Вечевой-либеральный, Авторитарно-либеральный, Соборно-либеральный нравственные идеалы**. Анализируются также еще не реализовавшие на общесоциальном уровне свои возможности такие типы гибридных идеалов, где доминирующее место занимают либеральные ценности. Важнейшим здесь является **Либерально-авторитарный идеал** как возмож-

⁶ Существуют также религиозные причины отторжения утилитаризма в России. Ему противостоят аскетические синкретические идеалы православной нравственности.

ный значимый этап на пути продвижения к правовому государству и гражданскому обществу в наших условиях. В классификации, предложенной автором, совершенно очевидно отличие либерально-авторитарной нравственности от традиционного авторитарного идеала, доминировавшего в традиционном обществе, а также от промежуточных идеалов, где господствующей ипостасью выступает утилитаризм (например, **Большевизм** или различные версии национал-социализма). Второй тип гибридной нравственности, не имеющий пока массовой социальной базы, однако перспективный в плане возможностей изживания раскола как основной проблемы общества,— **Либерально-почвенный идеал**. Его развитие означало бы проникновение ценностей современной либеральной цивилизации в глубину почвы, массовое распространение, укоренение либерализма.

Из теории А. Ахиезера четко вырисовывается адекватность либеральной нравственности, специфических ее разновидностей современному уровню развития индустриальных, постиндустриальных обществ. В то же время в ней более подробно рассматриваются переходные промежуточные формы нравственности, так как это соответствует реальному состоянию российского общества, достигнутому в настоящее время.

Социокультурная динамика в советском обществе. Разработанный автором категориальный аппарат представлен в *блоке терминов «советская система»*. Сюда включено очень большое число понятий, необходимых для анализа разных уровней и форм культуры, организации, социальных отношений, хозяйства, нравственности, идеологии, в целом характеризующих специфику советского общества как второго глобального периода в истории страны.

Возникновение советской системы объясняется как трагическая попытка приспособления общества к далеко зашедшему расколу. Октябрьские события 1917 года соответственно понимаются как традиционалистский взрыв. Он парадоксальным образом усилил модернизаторскую энергию новой правящей элиты за счет активизации утопических представлений народного крестьянского большинства, мечтавшего о возможности возвращения к архаическим ценностям догосударственной жизни свободных земледельцев, обогатившейся, однако, волшебными возможностями техники (см. **Машинный фетишизм**). Но возвращение к этим ценностям потребовало отсечения социальных слоев, чьи ценности, образ жизни, характер труда «мешали» осуществлению

утопических идеалов «справедливого» общества (т. е. древних идеалов тишины и покоя).

Дальнейшее развитие советской системы — следствие движения по инерции истории. Наиболее парадоксальный элемент объяснения советской истории — ускоренное движение по этапам глобального модифицированного цикла. Эти этапы, их ускорившийся по сравнению с царской Россией темп весьма трудно поддаются обоснованию. У Александра Грина есть рассказ, где приговоренный к казни человек успевает мысленно пережить целый ряд волнующих драматических событий, разрывнувшихся в его мозгу за миг до смерти: бегство, чудесное спасение, встречу с женщиной и т. д. Периоды советской истории напоминают такое же ускоренное «прокручивание» по второму разу логической спирали после катастрофы, взорвавшей общество.

Автор показывает, что *советская система сложилась на основе одной из форм гибридного нравственного идеала*. Этот идеал — **Псевдосинкретизм** — отличается тем, что в нем ведущую роль стала играть утилитарная ипостась, и это позволило манипулировать всеми другими формами нравственности, интерпретировать все, попавшее в сферу этой формы нравственности, как средства. Общество, возникшее на основе такого идеала, слеplено из далеко разошедшихся элементов, с расщепленной, расколовшейся нравственной основой, и потому утратило органические формы развития, примирилось со своей патологией. Все массовые процессы приобретают в таком обществе неорганический характер (**Псевдорынок, Псевдоурбанизация, Псевдоэкономика** и другие псевдоявления). Это общество, «застрявшее» на пути в современность, с разрушающимися традиционными структурами и поверхностными, наносными новыми.

Идущие от либеральной цивилизации формы жизни в советском обществе имели значительную архаическую составляющую, на первый взгляд незаметную и обычно поверхностно осмысляемую как искажение западных образцов. Недооценка одной из сторон расколотых структур (в данном случае архаичной), препятствуя проникновению в действительный смысл процессов, мешала увидеть, что каждая из сторон действует по собственной логике, пытается осуществиться, воспроизвести себя согласно имманентным ценностям, однако дезорганизуется «мешающими» действиями другой стороны. В результате сама логика приобретает двусмысленный (ипостасный) вид, части вступают в конфликтные отношения, решения становятся «хромающими», социальные институты, нравственность, социальные отношения —

все принимает форму **Псевдо**, отражающую различные моменты взаиморазрушающего и взаимопримирующего взаимодействия пристраивающихся друг к другу взаимоисключающих элементов. Несомненно, они проникаются ценностями друг друга, но степень этого влияния снижается преобладанием традиционализма, извращенностью, слабостью утилитаризма как необходимого логического, нравственного элемента. Интегральным показателем этого состояния является институт государства, характер государства. Существует мнение, что непоследовательность продвижения царской России по пути реформ радикализировала общество. А. Ахиезер считает это мнение неубедительным. «Проскочить», «быстрее пробежать» необходимые этапы развития — значит лишь быстрее потерпеть крах, так как позитивные, прочные преобразования возможны в обществе лишь в том случае, если они дошли до значимых его глубин, утвердились в массовых процессах (см. **Почва**). Это — основополагающий вывод, вытекающий из проведенных исследований, и он означает вовсе не поддержку консервативных тенденций, но понимание первейшей необходимости системности преобразований, постоянного осмысления возможностей и границ вмешательства управляющих структур в жизнь общества, пагубности неорганических форм существования. За всем этим стоят темы, традиционно обсуждаемые в России уже многие годы.

Основные категории, связанные с анализом *хозяйственных характеристик советской системы* (**Вал, План, Дефицит, Закон соотношения хозяйственных отраслей, Затратный механизм, Кампанейщина, Кривая дефицита, термины из группы «псевдо», Ремонт, Реорганизация, Хозрасчет**), объясняют ее функционирование через два основополагающих механизма: 1) *принудительное распределение ресурсов*, требующее создания институтов, способных осуществлять быструю их переброску с одного участка (отрасли, сферы) на другой; 2) *система монополии на дефицит* как основной способ связи, интегрирующий общество в единую хозяйственную систему. Иными словами, сложное общество, со множеством функций, далеко зашедшим разделением и специализацией труда, сложилось под влиянием представлений об огромном натуральном хозяйстве, большой семье родственников, живущих в общем доме. Несоответствие между этими представлениями и законами функционирования индустриальных обществ приводит к нефункциональности «общества-общины-машины», как называет подобный социальный организм А. Ахиезер. Прежде всего эта нефункциональность отражается на спо-

способности к развитию. Достижение некоторого результата, иной раз впечатляющего, осуществляется за счет подрыва механизмов саморазвития. Раз запущенная система подобного типа может увеличиваться лишь в случае притока ресурсов, а при их уменьшении, исчезновении деградирует. Поэтому убеждение некоторых нынешних консерваторов в способности сталинско-брежневской системы к дальнейшему существованию в ее сложившемся качестве лишено оснований.

Следующий значимый элемент в блоке, посвященном советской системе, — ее *организационные формы*, методы управления, специфика принятия и реализации решений. Сюда входят такие основные понятия, как **Решение, Сообщество советского типа, бюрократия, Эффект парусника, Принцип шаха, перерастающего в мат, Принцип чрезвычайных связей, Террор, Управление, Самоуправление, Фаворитизм**, партия нового типа.

Представление о «хромающих» решениях, связанных с расколом, состоит в том, что общество, существующее постоянно на грани кризиса, у порога сдерживания дезорганизации, «на последней черте», выработало механизм принятия противоречивых решений, где каждое из последующих решений не согласуется с предыдущими, противоречит им, разрушает, отменяет их, так как следует противоречивой логике расколотых частей общества. В результате — постоянные метания между крайностями, невозможность последовательной линии, жестокий террор в случае попыток проведения принятых решений в жизнь (объяснение сталинского террора как стремления истребить одну из частей расколотого общества). Однако, террор как средство решения этой задачи утопичен, так как раскол достиг такого уровня, что стал внутренней характеристикой общества, всех институтов, социальных слоев, вплоть до личности. Логика утилитарного манипулирования миром, понятым как мир средств, ресурсов, включая человека, в целях выживания сообщества как социального целого (по аналогии с тем, как традиционное сообщество, не колеблясь, жертвовало своими членами во имя обеспечения своей безопасности), но также и его укрепления и роста — это логика промежуточной цивилизации. Она, с одной стороны, приняла идеи господства грубого потребительского утилитаризма над традиционной нравственностью с ее ценностями взаимоподдержки, взаимовыручки, общинной солидарности, а с другой — не доросла до идеи производительного утилитаризма, до либерализма с его ориентацией на гуманистические ценности, на успех, на развитие.

Сообщества советского типа, рожденные расколом и существующие в ситуации раскола, постоянно дезорганизируются двумя взаимоисключающими векторами конструктивной напряженности, из-за чего они совершают некоторое колебательное движение (см. **Пульсация**), меняя свои нравственные подосновы. Это движение выступает элементом дезорганизации, так как господствующие авторитарные тенденции, стремление к унификации, уравнительности сталкиваются в них с попытками модернизации, повышения эффективности деятельности, пытаясь подчинить себе последние, т. е. традиционализм парадоксальным образом стремится укрепить свое влияние за счет элементов модернизационных ценностей.

Среди важнейших составляющих советской системы — идеология. Она трактуется А. Ахиезером как псевдокультура, функция которой состоит в обеспечении интеграции расколотого общества. Идеология предлагает некоторый язык, скрывающий действительное положение вещей (см. **Тайна**), несоответствие между ценностями массового сознания и реальными социальными отношениями. Идеология — гибкий инструмент управления, обеспечивающий государству приток социальной энергии, заставляющий население поддерживать власть своей воспроизводительной деятельностью, предохраняющий расколотую государственность от краха, обеспечивающий управлению некоторую основу для ориентации (часто неадекватную). В концепции А. Ахиезера раскрыта двойственность взаимоотношений идеологии и науки как элементов, втягиваемых в государственное управление. Главный вывод состоит в том, что разрушение идеологии без соответствующего развития демократической личности, обладающей внутренними потребностями в государстве и соответствующей степенью ответственности, чревато потребностью в новой идеологии как средстве борьбы с катастрофическим развалом общества.

В этот блок включены также *социокультурные определения идеологического содержания* известных понятий: **Коммунизм, буржуазия, Капитализм, Классовая борьба**, рабочий класс и др.

Таким образом, в теории особое внимание уделено переходным промежуточным формам организации, нравственности, социальных отношений, культуры. Получено системное описание советского общества в различных его срезам. Реальный социализм определяется как форма промежуточной цивилизации, осложненной расколом, где ведущим социальным фактором является монополия на дефицит. Принудительная циркуляция ресур-

сов, осуществляемая усилиями административной системы,— род искусственного кровообращения, поддерживающего в общественном организме жизнь. Отсюда важнейшее следствие: сама по себе его отмена есть прекращение жизни в этом организме, что вовсе не обеспечивает перехода общества на рельсы органического развития. До тех пор, пока задачи разрушения будут преобладать над созидательной активностью широчайших слоев народа, общество в целях самосохранения, если оно не хочет совершить самоубийства, вынуждено будет поддерживать свою искусственную неорганическую жизнь, хотя возможности общества в этой сфере ограничены. Это — жесткий диагноз, и из него следует простой вывод: только массовая приверженность людей новым и притом жизнеспособным формам деятельности (экономической, политической и т. д.), их готовность считать воплощение в жизнь этих новых форм своей первейшей жизненной задачей сможет преодолеть систему псевдо — устранить те искусственные подпорки, которые поддерживают общество в том странном промежуточном состоянии, в котором оно зависло. Тайна идеологии, двусмысленность любого гибридного нравственного идеала, скрывающего за собой расколотую реальность, состоит в том, что раскол не оканчивается сознанием, он постоянно материализуется в формах человеческого общежития, материальной культуры, экономической деятельности, социальных институтов, воспроизводства, он пронизывает все общество. Общество должно осознать это. Это — первый шаг на пути изживания промежуточности как состояния общества.

Массовое сознание и массовое поведение — необходимый элемент изучения социокультурных процессов. Понятия, раскрывающие формы их проявления в труде А. Ахиезера: **Комфортное состояние, Дискомфортное состояние, комфортный миф, Анекдот, Шепот, Слухи, Бунт, Донос, Погром, Шабаш, Принцип Антона Петрова, Основное заблуждение массового сознания** и др.

Важнейшие понятия этой группы, находящиеся в *дуальной оппозиции «дискомфортное — комфортное состояние»*, выступают как интегральный показатель состояния массового сознания, характеризующий уровень социальной напряженности в обществе. Эти понятия имеют важную социально-психологическую составляющую. Смысл введения в культурологию подобных понятий состоит в показе их обусловленности мерой в соотношении освоенного — неосвоенного, своего — чужого. Дискомфортное состояние может быть вызвано нарушениями в привычном окружении, нарастанием количества неосвоенных элементов, что

вызывает ощущение отчуждения среды. Дискомфортное состояние может переживать как один человек, так и все общество, оказавшееся в сложной, непривычной, неосвоенной ситуации, стоящее перед трудными задачами, требующими больших усилий, перед необходимостью освоения значительных новшеств, превышающих привычный порог жизненного напряжения. Оно может быть связано с необходимостью овладения новыми видами труда, деятельности, форм общения, поведения. Это знакомое для ускоренно развивающихся обществ состояние. Важно, однако, оно не столько само по себе, но в связи с ответом, реакцией на него субъекта. Видимо, разные культуры имеют различный запас прочности, различный порог возникновения дискомфортного состояния, что связано отчасти со спецификой исторического опыта (замечено, что японцы, например, более активно реагируют на природные катастрофы, потому что им в своей истории приходилось терпеть много бедствий, связанных с природными катаклизмами, тогда как евреи более озабочены своей безопасностью во взаимоотношениях с окружающими людьми, что, естественно, также отражает их исторический опыт). Автор показывает, что массовое сознание включает не только культурно-антропологическое, но и культурно-типологическое содержание, иными словами, содержание массового сознания различно в разных типах цивилизаций. В труде А. Ахиезера содержание массового сознания интерпретировано также через концепцию российского общества как общества промежуточной цивилизации. Важнейшими являются здесь понятия, раскрывающие широко распространенные в обществе иллюзии и характеризующие состояние политической культуры масс, в которых проявляется двойственное отношение к слоям, ответственным за государственное управление, к проводникам ценностей государственности (см. **Начальство**, основное заблуждение массового сознания).

С массовым сознанием связываются *формы нравственных идеалов, различные виды фетишизма (Фетишизм крайностей, Элитарности, Идеологический, личностный, Нравственный, Организационный, Политический, Биологический, машинный)* не только в обыденной, но часто и в профессиональной культуре. Все виды фетишизма связаны с нарушением меры, абсолютизацией того или иного аспекта сложной социальной реальности. Большое внимание, которое уделяется в словаре видам фетишизма, объясняется опасностью фетишистского сознания для русской культуры, обусловленной ее тяготением к крайностям, к отклонениям от меры, разрывом между мыслью и действительностью.

ОТБОР ТЕРМИНОВ

Объектом исследования А. Ахиезера было российское общество, что нашло прямое отражение в разработанной им системе категорий. Многие из них характерны именно для России. Это не означает, что категории неприменимы для других обществ, но скорее является признанием того, что особенности общества и характерное для России соотношение антропологических, стадийных и культурно-уникальных характеристик достаточны для создания «собственной мерки», что дает возможность анализировать социокультурную динамику российского общества без необходимости непрямого обращения к теориям, созданным на основе анализа других — западных или восточных обществ. Например, категория раскола и связанные с ней понятия вполне специфичны (хотя, возможно, в иных масштабах и формах сходные явления встречаются в других обществах). Специфическое теоретическое содержание имеет понятие «медиатор», значение которого выяснилось из ситуации, характерной для российского общества в советский период его развития, когда беспрецедентное усиление средств, призванных укрепить интеграцию расколотого общества, породило советскую форму тоталитаризма, наиболее последовательную и жесткую.

В целом, отбор понятий и терминов определяется задачей разрешения конкретной проблемы. И лишь во вторую очередь — задачей конструирования теоретического аппарата специальной дисциплины. Поэтому автор не включает в список тех понятий, которые, хотя и могли бы быть уместными в социокультурном анализе, однако не нужны непосредственно для рассматриваемой темы. Полнота собственно социокультурной теории как таковой занимает его меньше, чем задача показать механизмы социокультурной динамики России как общества, попавшего в ситуацию заколдованного круга на пути модернизации.

Несмотря на разнообразие источников понятий и категорий, для словаря характерно концептуальное единство. Откуда бы ни был взят термин, он приобретает социокультурный смысл в рамках воспроизводственного подхода к изучению социокультурной динамики общества.

Часть терминов встречается в философии, социологии, политэкономии, психологии, теории организации. Ряд терминов, особенно связанных с массовым сознанием, заимствован из обывденной речи (шепот, **Оборотень**, тайна, **Обман** и др.).

Особое место занимают понятия, раскрывающие содержание советской идеологии. Им, как правило, дается многослойное определение, включающее демифологизацию идеологического представления о том или ином явлении, а также определение его научного содержания. Ипостасность идеологии, как показано в словаре, состоит в том, что идеологические представления несут в себе, по крайней мере, две составляющие: псевдонаучную (например, о всемирно-исторической миссии рабочего класса; капитализме как последней, загнивающей стадии эксплуататорской социально-экономической формации) и выражающую содержание массового сознания (рабочий класс — воплощение добра, капитализм — абсолютное зло, потусторонняя враждебная сила). Научное определение идеологических представлений также включает две составляющие: определение явления в терминах социальной (социологической) науки (например, рабочий класс — социальная группа с определенными характеристиками) и определение социокультурной функции идеологического представления об этом понятии (например, псевдомифологическое представление о рабочем классе в идеологии, интерпретирующее рабочий класс как трикстера, посредника между высшей правдой коммунистической партии и крестьянской массой).

Введены важные смысловые разграничения повсеместно используемых понятий «хозяйство» и «экономика», в соответствии с которыми последнее увязывается лишь с тем этапом развития общества, когда сложился рыночный механизм и хозяйственная деятельность человека достигла высокого уровня всеобщности, в отличие от систем, основанных на натуральном и полунатуральном хозяйстве.

Определяются понятия, чрезвычайно распространенные и как будто общепонятные, но в данном контексте получающие нетривиальный смысл. Например, социокультурное определение крепостничества предполагает акцент на связи этого явления с невычлененностью личности из традиционной социальной общности. На этой основе появляется возможность типологизации форм крепостничества, исходящая из зависимости личности от сообществ разных уровней: государства (общесоциальный уровень), сообществ среднего уровня (удел, область, ведомство и т. д.) и локального уровня (семья, община, завод и т. д.). Можно освободить человека от одного из видов зависимости, например, от крепостных отношений с сообществами среднего уровня (т. е. крестьян от помещиков), однако это не сделает человека свободным в его отношениях с локальной общностью (т. е. об-

щиной) Причем сохранившиеся виды зависимости могут быть даже усилены. В конечном итоге, свободы, подлинного освобождения человек достигает лишь тогда, когда становится самостоятельной, ответственной личностью, избавляется от инфантилизма, от потребности жить «по чужому загаду».

Понятия словаря сформированы согласно особой задаче единства их воспроизводственного, культурного, социального, отчасти психологического содержания. Именно это во многих случаях сделало необходимым терминологические новации. Например, понятие **Вектор конструктивной напряженности** в своем социологическом измерении выступает как показатель ценностной ориентации личности, однако его социокультурное содержание предполагает в качестве субъекта не только личность, но и сообщество. Вектор конструктивной напряженности сообщества означает господствующую направленность деятельности этого сообщества. Кроме того, в отличие от понятия «ценностная ориентация», раскрывающего мотивационные механизмы личности, вектор конструктивной напряженности базируется на представлениях о воспроизводственном процессе, определяет самое существование субъекта, его жизнеспособность. Появляется необходимость рассмотреть отношения между конструктивной напряженностью личности и общества, соответствующих сообществ, причем подобные взаимоотношения проблематичны, всегда являются задачей, т. е. предстают как динамичный процесс, требующий воспроизводственной активности субъекта. Важнейшая оппозиция «комфортное — дискомфортное состояние» имеет значимую психологическую составляющую (см. также **Импринтинг**).

Терминологические новации вызваны также выделением новых ракурсов рассмотрения социокультурных явлений (см., например, статьи о псевдоэкономике, гибридных нравственных идеалах, монополии на дефицит как основном принципе объяснения хозяйственной системы, сложившейся в СССР). Многие явления впервые рассмотрены в их научных смыслах. Часто для их обозначения использованы метафоры, которые приобретают в словаре понятийный характер (например, принцип Антона Петрова, **Демон Максвелла**, принцип шаха, перерастающего в мат, и др.). В конечном итоге терминологические инновации определяются новшествами в самом предмете исследования: автор исследует не только культуру, не только социальные отношения, но и их единство, то, что находится между ними, некое «ничто», отношение, которое может быть реальным и потенциальным,

оставаясь воспроизводственной задачей определенного субъекта. Смысл категории раскола, например, в том, чтобы указать на неспособность общества обеспечить достаточное культурное и социальное единство, органичность существования и развития общества, сдержать деструктивные процессы в допустимых рамках.

* * *

Итак, обе задачи: и выявление социокультурной специфики российского общества, и рассмотрение его как процесса саморазвития — потребовали создания специального категориально-понятийного аппарата, осуществления достаточно сложного синтеза разных знаний. Пытаясь выявить специфику российского общества в процессе развития, А. Ахиезер обратился к цивилизационному подходу и, объединив его со структурным, разработал оригинальное представление о типологии цивилизаций. Он расчленил часто рассматриваемые в социологии слитно культурную и социальную сферы общества, показав реальную возможность и опасность рассогласования между ними. Философским обоснованием этого подхода послужила воспроизводственная теория социокультурных процессов. Объединение социологического, культурно-антропологического и исторического исследования культуры в его работе было бы невозможным вне междисциплинарного синтеза, создания соответствующей системы категорий, в результате чего возник настоящий словарь, новая теория общественного развития России.

Теория А. Ахиезера помогает раскрыть тайну, демифологизировать культуру и социальные отношения советского общества. Логически вполне ясно, что промежуточная цивилизация, осложненная расколом, рождает столь же промежуточные расколотые социальные отношения, культуру, социальные институты. Вполне убедительно, что в истоках этого лежит противоречивая расколотая личность. Важнейшая идея теории — показать несоответствие вечевой нравственности идее демократии и правового государства, либерализму. Отсюда политически актуальные выводы о странном симбиозе традиционно-либеральных нравственных форм, псевдосинтез которых, осуществляясь до поры до времени на уровне идей, пока традиционализм молчит и идет за либерализмом, резко меняется, когда приходит время действовать. На практике до сих пор либеральные ценности сбрасывались и погибали в результате вечаго разгула.

Это — один из элементов скрытой полемики с абстрактным либерализмом, ищущим социальную базу и потому срывающимся в популизм. Одновременно среди основных выводов автора — развенчание и вскрытие сути фетишистского сознания во всех его формах. Нравственная задача интеллигента, ученого делает первой задачей дефетишизации общественного сознания, в том числе преодоления народопоклонства — одного из самых опасных видов фетишизма.

Элемент полемики с либерализмом прослеживается и в заметном сдвиге к описанию традиционалистских форм культуры при меньшем внимании к либеральным. Этот сдвиг может быть объяснен интересом автора к проблеме катастрофизма в истории, его опасениями, что в случае социального взрыва произойдет архаизация общества, резкое усиление наиболее примитивных форм труда, массового сознания и поведения. Такие изменения могут произойти и в результате действия перевеса традиционалистских тенденций, институтов, отношений, усиления традиционалистских обертонов, которые поддерживались на всех уровнях общества почти всю советскую историю. Но все-таки дает ли это основание для недооценки либерализма во всех его формах, если он сумел утвердить себя на высших уровнях в политике, если его ценности, язык признаны на общесоциальном уровне как значимые цели общества? Отражает ли представление о социокультурной ситуации, сформированное в теории А. Ахиезера, реальное соотношение социокультурных сил в обществе? Есть весьма конкретный, определенный критерий, свидетельствующий о радикальном, коренном сдвиге в сторону либеральных ценностей: их упрочение на общесоциальном уровне. Если государство в своей реальной внешней и внутренней политике, юридической, хозяйственной, культурной практике руководствуется либеральными ценностями, это означает, что общество в целом нашло в себе силы сместить на либерализм акцент и оппозиции «традиционная — либеральная цивилизация». Утверждение общечеловеческих ценностей, правового государства, экономических свобод на общегосударственном уровне и есть такой решающий показатель. Борьба за реализацию этих ценностей сейчас на острие в нашем обществе, исход ее еще не решен.

К сожалению, общественная наука пока не имеет достаточных знаний о глубинных механизмах социальных и культурных изменений в России. Поэтому при изучении ее социокультурной реальности часто пытаются использовать достижения западной социальной науки. Раскрывая антропологический, общечело-

веческий, всеобщий срез российских проблем, она меньше может помочь в изучении особенного, культурно-типологического аспекта, в результате чего рекомендации часто оказываются слишком абстрактными, чтобы служить эффективной основой для такого сложнейшего дела, как реформирование общества. Ведь, как и любая другая страна, Россия и ее проблемы уникальны.

Г. П. Федотову принадлежит наблюдение о том, что при несомненном сходстве кризисных процессов, имеющих место в Европе и России, в последней они приобретают более опасные формы. «В Европе экономический кризис, — в России безвыходная нищета и голод. В Европе борьба классов, — в России уничтожение их. В Европе насилие, — в России кровавый террор. В Европе покушение на свободу, — в России каторжная тюрьма для всех. В Европе помрачение культуры, — в России систематическое ее истребление»⁷. Даже если бы уникальность России ограничивалась более острым протеканием кризисных процессов, чем в Европе, и то это было бы достаточным основанием для разработки самостоятельных научных подходов к ее проблемам. Но самобытность России — огромной страны с тысячелетней историей, многовековой культурой — естественно, к этому не сводится. Поэтому-то и необходим категориальный аппарат, имеющий своим предметом описание, понимание, объяснение конкретно-исторического процесса именно в России. Социокультурные исследования, как показано в словаре, предлагают новые подходы к анализу исторического опыта.

Проблема культурной самобытности российского общества была ключевой для А. Ахиезера, когда он разрабатывал свою теорию социокультурной динамики. Вместе с тем разработка этой темы весьма существенна и для углубления представлений об общих механизмах человеческой истории. Россия XX века, полагает А. Ахиезер, раскрыла существование бездонной метафизической бездны человеческой истории. Обнажились новые «геологические срезы», которые никогда еще в столь явном виде не обнаруживались перед человечеством⁸. Россия, провалившаяся в эту бездну, показала тем самым человечеству новые опасности. То, что является спецификой страны, частным случаем истории человечества, может одновременно оказаться важным шагом в понимании человеческой истории в целом, ступенью в высечивании ее скрытых движущих сил.

⁷ Федотов Г. П. Новый град Нью-Йорк, 1952. С. 373.

⁸ См.: Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта. М, 1991. Т. 1. С. 20.

Это — нетривиальный подход к проблеме культурной самобытности, свободный от ограниченности почвенничества, абсолютизирующего уникальность российского общества, но также и от упрощенного западничества, отводящего России место на задворках европейского дома, лишаящего ее самобытности. Ценность утверждаемой автором позиции в том, что она одновременно позволяет «подняться» над объектом, вписав его через общие понятия в общецивилизационный контекст, и при этом сохранить взгляд изнутри на происходящие процессы, на их специфику и содержательное качество. Результатом является значительная объяснительная способность теории. Автором заложены методологические и теоретические предпосылки понимания смысла происходящих в стране социокультурных процессов, показаны грандиозные, драматические попытки человека, несущего в себе значительный груз доиндустриальной культуры и отношений, прорваться к современному типу общества через апологию традиционных ценностей и социальных отношений, обозначен тупик, в который ведет этот путь.

Кризис традиционности — огромная проблема для всего мира, учитывая, что общее содержание современной исторической эпохи, как считал П. Тейяр де Шарден, заключается в мучительном переходе от неолитической аграрной к технической цивилизации⁹. Здесь нет одинаковых путей, каждая страна прокладывает свой путь сама, и тем не менее — дорога общая. Поэтому проблема, поставленная в центр исследования, — осмысление причин нарастающей дезорганизации российского общества, срывов и неудач на пути его модернизации, регулярных «поломок» в механизме воспроизводства общества — ключевая и в теоретических, и в практических параметрах не только для России, но и для всего мира.

Таким образом, социокультурная теория исторической и современной динамики российского общества А. Ахиезера имеет общий смысл. Это — теория переходных процессов в культуре и обществе, оригинальная версия теории модернизации. Разработанная для специфического социокультурного объекта, каким является Россия, она реализовала те возможности углубления в существо культурных и социальных процессов, которые открылись именно в силу специфичности России, уникальности ее опыта.

⁹ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987. С. 172.

Методологическое значение исследования состоит в развитии социальной науки, обогащении социокультурного знания воспроизводственным подходом к изучению социокультурных процессов. Его теоретический смысл — в разработке понятийно-категориального аппарата для более адекватного, чем это было возможно ранее, постижения объекта. Значителен, на наш взгляд, прикладной аспект теории, хотя автор и не включал в свои непосредственные задачи прямых ответов на знаменитый вопрос «что делать?».

Сверхзадача теории А. Ахиезера, постоянный движущий импульс — нащупать пути современного реформирования российского общества, возвращения его на рельсы органического развития. Эта задача нашла свое прямое выражение в большой статье **Реформа**, где обосновываются теоретические требования к реформаторам. Важнейшее требование к изучению социальных явлений — рассмотрение их на определенном уровне нахождения меры абстрактного и конкретного. Эта мера часто нарушается, и подобное искаженное видение реального содержания социальных явлений — серьезное препятствие на пути реформы. Особенно опасно уклонение к полярностям, шараханье, которое, согласно развиваемым автором взглядам, есть прямое некритичное следование исторической инерции.

Теория А. Ахиезера может выполнять и прогнозные функции, она не только объясняет опыт социокультурной динамики, но позволяет предвидеть возможные будущие состояния общества, долговременные тенденции его развития. То, что эта теория обладает предсказательной силой, доказывают элементы прогнозов, выполненные автором в 1979 г., которые включены в первый том его монографии (часть III). В 70-е годы он предвидел перестройку (седьмой этап) и заглядывал дальше, в гипотетический третий глобальный период, в который общество вступило, по его мнению, после августа 1991 года.

Теория А. Ахиезера включает также и возможность краткосрочных прогнозов. В ней обосновываются методы смягчения циклов и их негативных последствий, обозначены «подводные рифы», те слабые в социокультурном смысле места, откуда в наибольшей степени грозит опасность. Наконец, самое главное — предложены общие принципы понимания социокультурного смысла современной ситуации в обществе, научный язык для ее описания. В целом можно утверждать, что создана первая «большая теория» для объяснения такого специфического социокультурного объекта, каким является Россия.

Итак, утопично ли общество, описанное в социокультурной теории, или перед нами общество, которое иллюзорно считает себя таковым? Уникально, специфично ли это общество или вполне обычно, и от других его отличает столь немного, что им можно пренебречь? Имеет ли социокультурная теория А. Ахиезера общий смысл, пригоден ли созданный им категориальный аппарат для анализа других обществ? Теперь мы можем судить об этом, не только следуя интуиции писателей, публицистов, поэтов, но и руководствуясь научными выводами.

С. Я. Матвеева