У11
Я745

РОССИЙСКОЕ ОБЩЕСТВО:
Современные исследования

Е. Н. Яркова

Утилитаризм как тип культуры

концептуальные параметры и специфика России

РОССИЙСКОЕ ОБЩЕСТВО

Современные исследования

Редакционный совет:

Ахиезер А. С.,
доктор филос. наук
(председатель)

Булдаков В. П.,
доктор истор. наук

Вишневский А. Г.,
доктор экон. наук

Гольц Г. А.,
доктор геогр. наук

Давыдов А. П.,
кандидат истор. наук
(отв. секретарь)

Федотова В. Г.,
доктор филос. наук

Яковенко И. Г.,
доктор филос. наук

Геннадию Филипповичу
Курсеву
с глубоким уважением
и благодарностью за помощь
и поддержку!
16.08.04

Е.Н. Яркова

УТИЛИТАРИЗМ КАК ТИП КУЛЬТУРЫ:

концептуальные параметры и специфика России



Сибирский хронограф
Новосибирск
2001



ББК 63(3).2
Я 74

Яркова Е. Н.

Я 74 Утилитаризм как тип культуры: концептуальные параметры и специфика России. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2001. — 392 с.

ISBN 5-87550-125-5

Книга является значительным вкладом в понимание того, в каком обществе мы живем. Она показывает, что историческую динамику и современность российского общества можно понять, лишь учитывая возрастающую и противоречивую роль утилитаризма, его значение как противоречивого фактора динамики культуры, фактора формирования массовых стимулов повышения эффективности труда, всех форм деятельности. Одновременно анализ утилитаризма показывает, что преодоление заложенных в нем опасностей возможно лишь на основе развития либеральной культуры, нацеленной на поиск меры гуманизации утилитаризма.

Работа Е. Н. Ярковой вносит важнейший вклад в анализ российского общества. Она носит синтетический характер, обобщает исторический опыт Запада, России, а также Киргизии. Труд Е. Н. Ярковой формирует важные предпосылки для дальнейшего исследования утилитаризма в рамках ряда наук: культурологии, нравственной и социальной философии, истории и экономики, — что, без сомнения, сделает этот труд заметным явлением в общественной науке СНГ.

683114

ISBN 5-87550-125-5

© Яркова Е. Н., 2001

© «Сибирский хронограф», 2001

Тюменский Государственный
Университет
Информационно-библиотечный
центр

Оглавление

Предисловие 7
Введение 9

Часть I. Утилитаризм как тип культуры: концептуальные параметры 15

Глава 1. Динамика культуры в категориях универсального эволюционизма 16
Глава 2. Утилитаризм в ценностной ипостаси 39
Глава 3. Утилитаризм в деятельностной ипостаси 55
Глава 4. Утилитаризм в рефлективной ипостаси . 76
Глава 5. Утилитаризм в контексте исторической динамики культуры 124
Утилитаризм как смысловая основа антиэнтропийных механизмов культуры 149

Часть II. Утилитатризм в России 155

Глава 1. Утилитаризм масс и правящей элиты (досоветский период) 157
Глава 2. Этико-философские рефлексии утилитаризма в России 207
Глава 3. Утилитаризм российской радикальной интеллигенции 243
Глава 4. Метаморфозы утилитаризма в советской России 268
Глава 5. Утилитаризм в культуре постсоветской России... 295

Часть III. Утилитаризм и диалог культур 337

Глава 1. Стратегии межкультурной коммуникации 340

Глава 2. Утилитаризм как фактор социокультурной динамики процессов межэтнической коммуникации (на материале русско-киргизских отношений) 351

Заключение 372

Примечания 374

Предисловие

Тема книги — результат уникального пионерского решения. В истории науки — как российской, так и мировой — нет ни одной опубликованной научной работы (монографии, статьи), посвященной анализу утилитаризма в России. Решение написать и предложить издательству в России книгу, посвященную утилитаризму, требует смелости и глубокого осознания значения этой проблемы для науки и общества. Страх общества перед исследованиями в этом области объясняется исторически сложившейся в России общей враждебностью к утилитаризму, как фактору, подрывающему уравнительность, способствующему развитию имущественного неравенства. Именно эта односторонность массовой оценки утилитаризма должна рассматриваться в качестве важнейшего фактора для интенсификации его исследования, так как она крайне опасна для дальнейшего развития страны, не только хозяйственного, но и политического. В отношении к утилитаризму в обществе царит исключительное невежество. Значение исследований в этой сфере крайне велико так, как утилитаризм имеет непосредственное отношение, как к интенсификации, так и к торможению экономических реформ не только сегодня, но и в прошлом. Понимание места и роли утилитаризма в России, в ее истории и на современном этапе должно открыть важный аспект жизни и деятельности людей, определяющий не только неудачи экономических реформ, но и раскрывающий основания их возможных успехов.

В этой связи важное значение имеет тезис Е. Н. Ярковой о двойственной природе утилитаризма, что, с одной стороны, раскрывает опасности, присущие его развитию, связанные с его нацеленностью на превращение окружающего мира в мир реальных и потенци-

альных средств. Именно это таит угрозу разрушения среды. Но, с другой стороны, развитие утилитаризма — важнейшее проявление углубления массового творческого потенциала, активизации предпринимательства, хозяйственной жизни, важнейшее условие перехода общества от экстенсивных форм развития труда к интенсивным, от статичного воспроизводства — к динамичному, расширенному. Преодоление двойственности утилитаризма, связанных с ней опасностей, а также стимулирование позитивных аспектов требует развития либеральной культуры, возможно, на путях формирования либерально-демократического общества. На этой основе создается возможность превращения динамики утилитаризма в основу экономического развития – прогрессивной хозяйственной реформы.

Книга является значительным вкладом в понимание того, в каком обществе мы живем. Она показывает, что историческую динамику и современность российского общества можно понять, лишь учитывая возрастающую и противоречивую роль утилитаризма, его значение как противоречивого фактора динамики культуры, фактора формирования массовых стимулов повышения эффективности труда, всех форм деятельности. Одновременно анализ утилитаризма показывает, что преодоление заложенных в нем опасностей возможно лишь на основе развития либеральной культуры, нацеленной на поиск меры гуманизации утилитаризма.

Работа Е. Н. Ярковой вносит важнейший вклад в анализ российского общества. Она носит синтетический характер, обобщает исторический опыт Запада, России, а также Киргизии. Труд Е. Н. Ярковой формирует важные предпосылки для дальнейшего исследования утилитаризма в рамках ряда наук: культурологии, нравственной и социальной философии, истории и экономики, — что, без сомнения, сделает этот труд заметным явлением в общественной науке СНГ.

А. С. Ахиезер

Введение

Термин «утилитаризм» ассоциируется с именем английского теоретика морали и права Иеремии Бентама, положившего в основание своей этической концепции принцип пользы, понимаемый как цель и норма поведения, как источник человеческого счастья. Однако значение этого термина более широко. Помимо рефлективного — этического утилитаризма, существует и некоторый эмпирический — обыденный утилитаризм как тип нравственности, культуры. Утилитаризм такого рода возник задолго до Бентама, питая не только философскую рефлексию, но и повседневные поступки людей, исторические деяния социальных субъектов.

В историко-культурологической литературе лексема «утилитаризм» используется достаточно часто. Отечественные и зарубежные исследователи прибегают к ней для определения специфической разновидности смысловых мотиваций деятельности людей. Тем не менее сама идея выделения утилитаризма как некоторой культурной универсалии, как идеального типа культуры, а следовательно, и как инструмента культурологического анализа родилась сравнительно недавно. Ее зачинателем является А. Ахиезер, который определяет утилитаризм как промежуточный между традиционализмом и либерализмом тип культуры, нравственности[1].

Предложенный А. Ахиезером концептуальный подход к утилитарным смыслам человеческой деятельности, социального бытия, квалификация утилитаризма как идеального типа культуры, введение в научный оборот метода обобщения различных проявлений массового и элитарного утилитаризма посредством их отнесения к этому идеальному типу открывают широкие перспективы сравнительных межцивилизационных исследований, а

следовательно — перспективы углубления анализа сущностной специфики тех или иных цивилизаций. Особенно это относится к России. В рамках российской цивилизации исторически сложились уникальные формы утилитаризма, которые не только определяли специфику развития российской цивилизации в прошлом, но и, вероятно, во многом будут определять своеобразие цивилизационного пути России в будущее.

Как представляется, объяснительный потенциал концепта «утилитаризм» чрезвычайно высок. Смысловые единицы, объединяемые этим концептом, достаточно разнообразны: «практицизм», «прагматизм», «меркантилизм», «вещизм», «мещанство», «своекорыстие», «культ земной пользы», «религия земного благополучия», «гедонизм», «ценности предпринимательства», «достижительность» — каждая культурная эпоха находит свой набор семантем для выражения этого универсального для культуры человечества смысла. Неизменным остается утилитарный ценностно-смысловой контекст, основу которого составляет принцип полагания в качестве высшей ценности безусловного, непосредственно ощущаемого человеческого блага (блага жизнеобеспечения, достижение успеха, удовольствие, счастье). Определяя в качестве ключевого принципа пользу человека, формируя отношение к миру как набору средств, благ, утилитаризм представляет собой явление изначально двойственное, противоречивое. С одной стороны, утилитарные смыслы являются неотъемлемой частью культуры человечества, полное забвение идеалов человеческой пользы равносильно массовому суициду. «Не было живого человеческого существа... которое бы не ссылалось на принцип полезности во многих и, может быть, в большей части случаев своей жизни», — писал И. Бентам[2]. В определенном смысле появление самой культуры инициируется этим древнейшим, активизирующим созидательные усилия человека смыслом. С другой стороны, абсолютизация утили-

таризма, определение человеческой пользы как универсальной программы деятельности, сведение всего многообразия ее мотиваций к утилитарным интересам ведет к деградации культуры и общества, оборачивается экоцидом. Таким образом, существование утилитаризма — всегда проблема, всегда поиск некоторой середины. При этом способность найти такую середину, выявить меру утилитарности культуры определяет способность общества и человека к выживанию и развитию.

Не выдвигая в качестве эталона совершенства западную культуру, необходимо, тем не менее, констатировать, что интеллектуальная традиция выявления меры утилитарности культуры сложилась здесь еще во времена античности. В качестве примера можно привести этику Эпикура, его классификацию удовольствий, разделяемых на необходимые и излишние. В целом поиск меры профанности и сакральности культуры и в последующие эпохи был одним из скрытых лейтмотивов западной интеллектуальной мысли. Что касается российской цивилизации, то существование здесь самого феномена «срединной культуры», меры было всегда проблематичным. Свойственная ментальности россиян «антиномичность, жуткая противоречивость» (Н. Бердяев) в полной мере проявлялась в отношении к утилитарным смыслам бытия. Освоение утилитарного пласта культуры в России шло по пути абсолютизации крайностей, по пути инверсии. Ригористическое отторжение мирских благ как ложных, утверждаемое православной нравственной доктриной, сменилось абсолютизацией материальных, экономических начал жизни общества как определяющих в рамках «морального кодекса строителя коммунизма». От полного отрицания утилитаризма русская культура перешла к абсолютизации его примитивных форм. Этот путь разрушителен, обе стратегии — сверхзаземленность культуры и полная ее оторванность от земных нужд, — взятые в отдельности, негативны. Продуктом манихейс-

кой односторонности, ограниченности трактовки утилитаризма стала исконно русская идея несовместимости его развитых форм — прагматизма, предпринимательства, достижительности — с высокой духовностью. Во многом под влиянием православных идеалов в русской культуре утвердился взгляд на высокую духовность как качество, сопряженное с бедностью, мирской неустроенностью, хозяйственной примитивностью, тогда как богатство, рачительность ассоциировались с бездуховностью, моральной распущенностью. Таким образом складывался механизм консервации примитивных форм хозяйствования, низкой культуры быта, минималистской этики труда. Возникающее как следствие манихейского максимализма алогичное смешение плоскостей и планов вскрыл Н. А. Бердяев: «Нельзя... идеализировать элементарную и примитивную хозяйственность, как более духовное и свободное состояние. Отсталое, элементарное примитивное хозяйство нисколько не менее материально, чем развитое капиталистическое. Если идти назад по линии материального развития человечества, то мы не дойдем до свободного цельного духа, а дойдем лишь до более элементарных и примитивных форм материальной жизни»[3]. Однако голос Бердяева тонул в общем хоре голосов российских интеллектуалов, оценивавших русский антипрагматизм как явление в высшей степени положительное и прогрессивное.

Отсутствие середины, меры в оценке утилитарных смыслов бытия отражалось и в односторонних трактовках самого утилитаризма. В отличие от западной социальной и моральной философии, где проблема соотношения эгоистических и альтруистических интересов была одной из ключевых, в русской интеллектуальной культуре задача поиска гармонии индивидуальной и общественной пользы, частного, группового, государственного интересов никогда не выдвигалась на авансцену общественной мысли. Симптоматично, что даже

такой продукт западной индивидуалистической буржуазной этики, как «теория разумного эгоизма», в российском контексте обрел совершенно антииндивидуалистические трактовки. Н. Г. Чернышевский, например, интерпретировал «разумный эгоизм» — личный интерес — как необходимость самопожертвования личности во имя блага общества. Российский утилитаризм носил однозначно холистский, этатистский смысл. Возможно, это обуславливалось влиянием «восточного элемента» в русской культуре, однако такого рода ориентализм отнюдь не был безобидной ее особенностью. Неспособность к освоению утилитарных смыслов бытия во всей их полноте и разнообразии, неспособность сделать эти смыслы частью своей культуры оборачивалась неспособностью к развитию, самоорганизации, самосовершенствованию, формированию новых стратегий жизнедеятельности, новых форм культуры. В конечном итоге зацикливание на примитивных формах утилитаризма, антиномичность его оценки становится одной из причин зависания российской цивилизации в промежуточном между традиционализмом и либерализмом состоянии.

Выход из состояния промежуточности, расколотости, паллиативности заключается в первую очередь в преодолении манихейской оценки утилитарных смыслов, ее вытеснении идеей гармонии ценностей повседневности и высокой духовности. Современной интеллектуальной мыслью важность критического пересмотра сложившихся в русской культуре утилитарных ментальных стереотипов уже осознана. Об этом можно судить по возросшему интересу отечественных исследователей к проблемам специфики социокультурных оснований хозяйства, предпринимательства в России. Тем не менее, как представляется, в рамках узкоспециальных исследований едва ли возможно выявление сущностных оснований этой специфики. Глубинные объяснения особенностей культуры предпринимательства и хозяйства

в России следует искать в мировоззренческой плоскости, следовательно, речь должна идти об обобщениях философского уровня. Конечно, это не означает, что решение поставленных исследовательских задач может быть ограничено уровнем только философских спекуляций. Сложность и многомерность предмета исследования предполагает привлечение многофакторных моделей, формирование междисциплинарного синтеза моральной и социальной философии, культурологии, социологии. Идею этого синтеза содержит сам концепт «утилитаризм», понимаемый одновременно как тип культуры, нравственности, форма этико-философской рефлексии, программа деятельности и социального взаимодействия, система ценностей и смысловая единица культуры.

Исследование утилитаризма представляет определенные сложности. Одна из них — отсутствие соответствующей отечественной научной традиции. Российский утилитаризм — это практически terra incognita, за несколько сотен лет развития философской мысли в России ему не было посвящено ни одного специального исследования. Другая сложность обусловлена определенной категориальной дезорганизацией, царящей в постмарксистской моральной философии России и чрезвычайно затрудняющей построение теоретической модели утилитаризма. Впрочем, как представляется, даже при наличии устоявшейся системы категорий утилитаризм — сложный для анализа объект. Все дело в его изменчивости, текучести, конформности, многоликости. В предлагаемой вниманию читателя монографии сделана попытка рассмотреть утилитаризм в многообразии его форм и модификаций.

Часть 1

УТИЛИТАРИЗМ КАК ТИП КУЛЬТУРЫ: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ПАРАМЕТРЫ

Глава 1

Динамика культуры в категориях универсального эволюционизма

Время — всеобщая форма бытия. Вселенная существует во времени, которое есть непрерывный переход будущего через мгновение настоящего в прошлое. Парадокс времени, суть которого заключается в нетождественности, неэквивалентности прошлого будущему, в современной науке получил образное наименование «стрела времени»[1]. Выражая идею необратимости развития Вселенной, неповторяемости ее процессов и явлений, метафора «стрела времени» является частью картины «открытого» темпорального мира, в котором «в каждый момент времени в игру могут вступить все новые возможности»[2]. Развитие не сводится к монотонному повторению одного и того же, оно есть разомкнутый, устремленный в бесконечность процесс. Физики утверждают, что Вселенная, претерпевая непрерывные изменения, эволюционирует ко все более высоким формам сложности, наращивая внутреннее разнообразие элементов.

Жить в таком постоянно изменяющемся, усложняющемся мире может только человек, не испытывающий дискомфорта от столкновения с новизной; не впадающий в состояние «футурошока»[3] — ошеломляющей растерянности, вызванной стремительным темпом перемен; способный отвечать на динамичность мира созданием новых, адекватных его сложности и многообразию форм жизнедеятельности. Выживание — неординарная задача, оно не может быть обеспечено раз и навсегда найденными, неизменными средствами. Изменяющиеся условия делают жизнен-

683114

но необходимым и неизбежным постоянный поиск новых стратегий бытия, новых форм жизнедеятельности. Непостоянство и изменчивость мира обусловливают непостоянство и изменчивость культуры, которая, будучи специфически человеческим способом бытия, вовлечена в безостановочный поток жизненной стихии. История человеческого общества есть процесс, в ходе которого происходит непрерывное обновление культуры — вытеснение старых, отживших и становление новых, жизнеспособных форм. Для общей характеристики механизмов этого процесса подходит предложенное Н. Моисеевым определение«диалектика рынка», которую ученый квалифицирует как универсальный механизм самоорганизации, складывающийся как постоянный отбор более совершенных, продуктивных, соответствующих гармонии сегодняшнего дня и перспективных способов организации и кооперации систем и отбраковку контрпродуктивных, утративших свой энергетический потенциал[4].

«Диалектики рынка» — неодномерный, внутренне противоречивый и, в социальном измерении, драматический процесс. Его структура формируется сложным переплетением противоположных начал. Схематически ее можно представить как диалектическое взаимодействие двух контрастных тенденций: дифференциации, направленной на бесконечное расчленение, рост многообразия и сложности, и интеграции, цель которой — в упорядочении, структурировании, стабилизации сложившегося многообразия. Обе тенденции двойственны по природе, включают позитивные и негативные аспекты.

Первая тенденция, связанная с таким важнейшим механизмом социокультурной динамики, как притяжение потоков инноваций, несет угрозу распада целостности сложившегося системного единства культуры и общества и в перспективе ведет к разрушению установленного порядка, нарастанию хаоса.

Вторая тенденция, сопряженная с не менее важным моментом социокультурного развития — упорядо-

Тюменский Государственный университет Информационно-библиотечный центр

чением, формализацией и стабилизацией системы, неотделима от консервативных устремлений, следовательно, блокирования потоков инноваций и внутренней деградации. Таким образом, обе тенденции — дифференциации и интеграции, взятые в отдельности, — разрушительны. Самоорганизация культуры и общества предполагает соединение названных тенденций. Развитие культуры и общества происходит в столкновении разнонаправленных сил: «Непрерывная изменчивость содержания отдельных культурных явлений и даже целых культурных стилей есть осязаемый результат бесконечной плодовитости жизни, но одновременно и манифестация того противоречия, в каком находится вечное становление с объективной значимостью и самоутверждением форм», — писал об этом феномене Г. Зиммель[5].

В истории культуры человечества сложились различные способы соединения этих двух тенденций. Исторически первым способом можно считать их соединение по горизонтали: развитие культуры и общества складывалось как периодическое чередование стадий интеграции и дезинтеграции, как борьба традиции и новации, в которой верх брала то одна, то другая. Такой скачкообразный сценарий развития был обусловлен приматом интеграционной тенденции, первичностью традиции. Соответственно, дифференционная тенденция занимала подчиненное место, инновация в целом котировалась как разрушительная, подлежащая блокированию сила. Инновационные прорывы возникали на фоне неизбежных в условиях существования человека в изменяющемся мире кризисов традиционных программ деятельности. Однако отчуждение от сложившихся традиций не означало отчуждения от традиционного способа мышления, вследствие чего инновационный прорыв в конечном итоге оборачивался отказом от старых традиций и формированием новых.

Н. И. Лапин обозначает такой тип социокультурных трансформаций как «традиционализацию». Тра-

диционализация есть «возникновение и институциализация традиций и других элементов культуры и социальной структуры, которые обеспечивают приоритет предписанных норм и правил поведения субъектов (традиционных действий) по сравнению с возможностями инновационных их действий»[6]. Выдвижение традиционализации как формы социокультурной самоорганизации на начальных этапах развития культуры и общества было обусловлено многими причинами: неразвитостью рефлексии, преобладанием абсолютизирующей крайности монологической инверсионной логики, неспособностью к синтезу, диалогу различных смыслов, отсутствием «срединной культуры». Ориентация на традиционализацию в определенном смысле связана с изначально присущим человеку культурным консерватизмом. Страх утраты накопленного культурного опыта — сформированных путем длительных поисков, проб и ошибок оптимальных стратегий бытия — приводил к сакрализации этого опыта, его сублимации в форме обычаев, ритуалов, воспринимаемых как незыблемые, не подлежащие критике образцы поведения и деятельности. Неизбежная в условиях постоянно изменяющегося мира смена одних культурных образцов другими, вытеснение старых традиций новыми осуществлялась в форме крушения старого порядка и утверждения нового. Такого рода сценарии развития преобладали в древности, античности, средневековье.

Традиционализация — исторически наиболее ранний способ самоорганизации культуры и общества, однако не единственно возможный и не самый оптимальный. Более совершенной представляется форма вертикального соединения двух тенденций — интеграции и дифференциации, их синтеза, диалога. Конфликтность сглаживается в результате развития рефлексии, способности ассимилировать, но не отторгать инновации, инверсионность погашается медиационной, диалогической логикой, продуктом которой становится «срединная культура», синтезирующая противоположные смыслы. В целом преодоле-

ние конфликтно-инверсионного метода самоорганизации культуры и общества, интерпретирующего развитие как непримиримую борьбу традиции и новации, осуществляется через формирование нового представления о развитии как поиске гармонии, как процессе синтезирования противоположных начал. Н. И. Лапин обозначает такой тип социокультурных трансформаций как «либерализацию», понимаемую как «расширение свободы выбора и ответственности субъектов, увеличение возможностей для инновационных целерациональных действий путем дифференциации структуры общества, возникновения и включения в нее новых интегрирующих элементов, в соответствии с усложнением личности, возвышением ее потребностей и способностей»[7]. В сущности, либерализация как стратегия социокультурной самоорганизации рождается вследствие развития рефлексии, превращения самоорганизации в программу человеческой деятельности в результате осознания человеком самого себя как субъекта самоорганизации, следовательно, культивирования способности формировать стратегии бытия в смысловом пространстве между традицией и новацией, свободой и ответственностью. В рамках либерализации преодолевается типичная для традиционализации дискретность инновационной динамики, самоорганизация превращается в непрерывный процесс осовременивания, обновления, регенерации культуры.

Модернизация в контексте теории самоорганизации

Взгляд на развитие культуры и общества как на непрерывный процесс самоорганизации, осуществляемой в формах традиционализации или либерализации, рождает потребность в реинтерпретации одного из ключевых понятий современного социально-гуманитарного научного дискурса-концепта «модернизация». В современной

литературе этот концепт имеет такое множество различных значений, что возникает необходимость формирования их типологии[8]. Не нивелируя всего многообразия трактовок термина «модернизация» можно тем не менее выделить то общее, что объединяет различные его понимания. Этим общим является представление о модернизации как о процессе перехода от статичной модели социального бытия к динамической, развивающейся, следовательно, от традиционализации как стратегии социокультурной самоорганизации к либерализации. Модернизация — переломный участок эволюции культуры и общества, в его пространстве инверсионно конфликтные, скачкообразные, основанные на чередовании застойных и революционных периодов сценарии развития подвергаются критическому анализу, переосмыслению, рождается рефлексия, в результате чего формируется новое представление о развитии как процессе постоянного синтеза традиции и новации, интеграции и дифференциации, стабильности и мобильности. Целью модернизации, таким образом, является не столько новый совершенный порядок, сколько новая стратегия жизни, новый стиль мышления, в рамках которого смена культурных форм осмысляется как оптимальный способ социального бытия. В сущности, это переход к антиконсервативной модели существования, которая тем не менее зиждется не на ситуационной тактике пользы, а на достаточно устойчивой стратегии рационального выбора. В современной общественно-политической практике такого рода стратегия получила несколько противоречивое название «устойчивое развитие» (sustainable development). «Устойчивое развитие» есть некоторый динамический порядок, складывающийся на основе равновесия интеграционных и дифференционных процессов самоорганизации. Преимущества такой стратегии развития осмыслялись на уровне философской мысли давно. Еще Аристотель, отвергая описываемый Платоном вечный и неизменный мир, полагал, что «практическая мудрость»

есть искусство делать надлежащий выбор относительно неопределенности будущего[9]. Тем не менее путь к пониманию новой стратегии развития был достаточно тернистым. Он пролегал, например, через позитивистские и неопозитивистские установки, согласно которым «устойчивое развитие» — динамический порядок — может быть обеспечен социальной инженерией, инструментальным прогрессом. Таким образом, происходило сведение модернизации к проблематике технологического уровня, модернизация отождествлялась с научно-технической революцией, индустриализацией, инструментальным прогрессом. В таком раскладе субъектом модернизации представлялся узкий круг технологов-специалистов, которые создают оптимальные программы деятельности, обеспечивающие успешную жизнедеятельность общества в той или иной его сфере. К. Поппер, например, определяет процесс такого обновления культуры и общества как «поэтапную инженерию», обращенную на преобразование конкретных социальных учреждений — здравоохранения, образования, арбитражного суда — конкретными мерами, но не на борьбу за воплощение какого-либо идеала[10]. Такая позиция, быть может полезная для решения частных задач, тем не менее бессильна перед сложностью всей широты проблемы. Переход от одного типа стратегий социокультурной трансформации к другому не может быть обеспечен узкотехнологическими мерами. Субъектом модернизации по определению не может быть послушный исполнитель — им должен быть самоорганизующийся, саморазвивающийся человек. А. Маслоу называет такого человека «гераклитов человек» — человек, который, подобно Гераклиту, А. Уайтхеду, А. Бергсону, смотрит на мир как на поток, движение, а не как на статичную вещь; человек, для которого саморазвитие, самообновление и есть способ его бытия в мире[11]. Достичь этого состояния при помощи внешнего научения невозможно. Обновление мышления не может ограни-

читься только технологическим уровнем, т. е. овладением определенной суммой технологических навыков. В конечном итоге любые технологии имеют тенденцию устаревать, следовательно, рано или поздно это приведет к стагнации, застою, господству прошлого над настоящим, использованию вчерашних приемов в сегодняшней ситуации. Суть модернизационного перехода заключается в изменении сущности человеческого Я — мировоззрения. По сути, модернизация есть не что иное, как процесс формирования нового — либерального — типа мировоззрения. Специфической особенностью этого мировоззрения является взгляд на культуру как на живой развивающийся организм, а не застывший агрегат. Великий ученый и гуманист А. Швейцер назвал этот тип мировоззрения «культуротворческим»[12]. Осевым представлением культуротворческого мировоззрения можно считать специфический идеал человеческого бытия как творческой активности, как непрерывного процесса смыслопорождения. С позиций культуротворческого мировоззрения ценности не заданы человеку раз и навсегда, как Моисеевы скрижали, но создаются человеком как «условия сохранения, обеспечения и возрастания его жизни»[13].

Становление культуротворческого мировоззрения — невероятно сложный процесс. Он подобен перерождению человека, который из послушного исполнителя, интерпретатора культурных образцов превращается в активного созидателя, творца культуры. При этом необходимость такой смены амплуа отнюдь не задана философией, но продиктована потребностью выживания человека в современном мире. «Снижение поисковой активности личности, — утверждает Н. Н. Моисеев, — один из опасных источников деградации общества»[14]. Таким образом, формирование мировоззрения, определяющего бытие культуры как процесс творческого созидания, а не механического воспроизведения ценностей, можно определить как задачу политическую и экономическую, социальную и историческую: «...мировоззрение есть тво-

рение истории», — писал В. Дильтей[15]. Это определяет особую значимость исследования механизмов динамики мировоззрения, выявления движущих сил, факторов становления культуротворческого мировоззрения.

Становление культуротворческого мировоззрения как проблема нравственности

Если попытаться определить сущностные черты культуротворческого мировоззрения, то важнейшей следует считать специфическую форму творчески активного отношения человека к миру, осознание себя как субъекта культуротворчества. Ведущей сферой культуры, частью мировоззрения, в которой фиксируются эти ценностные установки, является нравственность. Именно нравственность нацеливает человека на определенный — творческий или догматический — тип деятельности, в пространстве нравственных представлений формируется некоторый эталон, идеальный тип личности как активный или пассивный, новаторский или консервативный, созерцательный или деятельностный. «Среди сил, формирующих действительность, нравственность является первой», — утверждал А. Швейцер[16]. Г. Померанц интерпретирует историю человечества как «прогресс нравственных задач»[17]. Современные российские исследователи определяют мораль как «компас, который направляет каждого индивидуума и общество в целом»[18]. Действительно, от того, какое деяние освящено нравственностью как достойное, какое поведение котируется как нормальное, какой человек считается добродетельным, зависит, каким будет общество, цивилизация, культура. В конечном итоге прогресс тогда лишь осуществим, когда он нравственно санкционирован. Нравственность в целом ответственна за творчество — она является тем фактором, который или инспирирует, или блокирует креативные процессы в культуре. Таким образом, фокус проблемы становления культу-

ротворческого мировоззрения смещается в сферу нравственности и конкретизируется как формирование определенного типа нравственности, ориентирующего человека на творческое, расширенное воспроизводство культуры и общества.

Многообразное пространство нравственной культуры человечества можно разделить на разные типы, одни из которых нацеливают человека на пассивное, инертное, статичное существование, другие — на активное, творческое, динамичное. Идея выделения статических закрытых и динамических открытых типов нравственности принадлежит А. Бергсону, который ввел в научный оборот концепты «открытая мораль» и «закрытая мораль». Эти две разновидности морали присущи соответственно двум картинам мира — закрытой статической и открытой динамической[19].

Идеям Бергсона созвучны мысли многих философов XX века. Например, Э. Фромма, который выделяет два типа этики — авторитарный и гуманистический: «В авторитарной этике власть определяет, что хорошо для человека, и устанавливает законы и нормы его поведения. В гуманистической этике человек сам является законодателем исполнителем норм...»[20]

В концепции А. Ахиезера помимо закрытой традиционной нравственности и открытой либеральной выделяется промежуточный, переходный — утилитарный тип нравственности[21]. Сформированная А. Ахиезером типологическая триада нравственности «традиционализм — утилитаризм — либерализм» представляется в научном плане очень перспективной, поскольку в ней содержится ключ к пониманию механизмов нравственной динамики. Основанием этой типологии выступают два взаимосвязанных аспекта: во-первых, динамический аспект — типы нравственности выделяются по принципу их нацеленности на статический или динамический тип существования; во-вторых, рефлексивный аспект — типы нравственности отличаются по степени

развития рефлексии, по уровню способности к критическому анализу сложившихся нравственных стереотипов и синтезирования новых, отвечающих сложности мира нравственных стратегий поведения и деятельности. Предлагаемая типология, таким образом, синтезирует идеи А. Бергсона и Э. Фромма. Построение идеальных моделей каждого типа нравственности, выявление сущностных основ нравственности традиционного, утилитарного и либерального типов позволяет вскрыть, с одной стороны, те механизмы, при помощи которых различные типы нравственности ориентируют человека на простое или расширенное воспроизводство культуры и социальных отношений, с другой стороны, обнажает механизмы самой нравственной динамики, т. е. делает зримой логику переходов от одного типа нравственности к другому.

Традиционный тип нравственности

Традиционный тип нравственности отвечает специфической форме восприятия мира в модальности «мир — условие». Традиционалистская стратегия бытия — это стратегия адаптации к существующим природным и социально-историческим условиям.

Нравственность традиционного типа исходит из принципа опоры на внешний авторитет. Ее можно назвать авторитарной, поскольку, подобно одноименному политическому режиму, она строится на односторонних обязательствах людей подчиняться некоторому авторитету, который осмысляется как высшее, абсолютное благо. Подчеркивая одностороннюю зависимость человека от нравственных норм, А. Швейцер называет этот тип этики — этикой самоотречения[22]. В ее основе лежит принцип партиципации к трансцендентному, абсолютному, сакральному, потустороннему и отчуждения от имманентных, относительных, профанных, посюсторонних смыслов бытия. Поэтому ценности традиционализма абсолютны, трансцендентны, изначально заданны, неизменны и

независимы от человека. Наполнение категории «трансцендентное» может быть различным: это могут быть Природа, Бог, Высший Разум, Объективный Закон. Соответственно и ценности могут быть представлены как сверхчеловеческое божественное, природное или объективно-рациональное установление. В сущности, традиционализм — это фатализм, который может быть окрашен как в стоически оптимистические, так и в скептически пессимистические тона.

Облаченный в форму категорического императива, традиционалистский моральный закон квалифицируется как отражение некоторого единого, высшего универсального закона бытия — Космического, Божественного, Абсолютного, Объективного. Вследствие этого моральный долг авторитарной нравственности жестко фиксирован: он получает форму табу, божественных заповедей, жестких регламентаций, моральных кодексов. Нравственность традиционного типа предполагает абсолютизацию должного и забвение сущего: расхождение с реальностью разрешается не в пользу реальности; поскольку с позиций традиционализма «идеальная норма не ответственна за практику»[23]. Типичные для традиционализма априорно-императивная заданность нравственных норм, деонтологическая природа морали рождают такое явление, как догматизм, полагающий образцом жизнедеятельности канонизированное поведение.

Укорененность традиционной нравственности в абсолютном определяет главенство эссенциалистского подхода, в рамках которого бытует представление о приоритете сущности над существованием. Это нравственность несвободы, самоотречения единичного во имя всеобщего, подчинение части целому, холистских идеалов. Родовые качества человека представляются более важными, нежели индивидуальные, вследствие чего не формируется представление о личностной автономии, ценность личности отсутствует. Нравственность традиционализма не альтруистична и не эгоистична, она синкретична. От-

дельный человек всегда виден сквозь призму интересов коллективного целого, это человек для общества, для государства, для Бога.

Традиционный тип нравственности освещает специфически традиционный тип воспроизводственной деятельности — простое воспроизводство, ориентированное на воспроизведение культуры и общества в неизменном виде. Нравственность традиционализма подчеркнуто консервативна, она не санкционирует творчество, в ней нет идеи развития, инновации получают статус аморальных поступков: нарушения табу, запретов, Закона Божьего почитаются как смертный грех, подлежат моральному осуждению. Нравственность традиционного типа лежит в основании центростремительных, интеграционных механизмов динамики культуры: ее усилия сконцентрированы на сохранении установленного порядка, формализации. Именно поэтому установление нравственных норм в рамках традиционализма находится вне компетентности человека, приобретает характер мистической заданности некоторой сверхчеловеческой субстанцией. Неслучайно этическая рефлексия традиционализма выливается в метафизические формы.

Традиция — важнейшая часть культуры, без которой ее существование немыслимо, однако безраздельное господство традиции приводит к стагнации, «скисанию» (Швейцер) культуры.

Утилитарный тип нравственности

Восприятие мира в модальности «мир — средство» рождает утилитарный тип нравственности. Утилитарная стратегия бытия — это стратегия использования существующих природных и социальных условий.

Нравственность утилитарного типа является антитезой нравственности традиционализма. Решительно отказываясь от опоры на какой-либо внешний автори-

тет, нравственность утилитарного типа опирается на принцип пользы. Она строится на идее подчинения деятельности человека задаче достижения человеческого блага, которое в категориях этики утилитаризма осмысляется как высшее благо. В противовес традиционалистским установкам на самоотречение, самозабвение и аскетизм, утилитаризм санкционирует как достойные такие типично человеческие проявления, как удовольствие, счастье, стремление к удовлетворению потребностей, успеху. Для него типична партиципация к имманентному, профанному, посюстороннему. При этом в сравнении с традиционализмом утилитаризм менее нетерпим к противоположным смыслам — трансцендентному, сакральному, потустороннему, которые им не отвергаются, но лишь отодвигаются на второй план, подчиняясь всесильному принципу пользы, становятся предметом утилитарного манипулирования.

Важнейшей характеристикой утилитаризма можно считать его отказ от абсолютизации каких-либо смыслов. Высшее благо утилитаризма — «благо человека» — понятие относительное, отсюда и сам утилитаризм неотделим от релятивизма. Господство принципа пользы определяет ценностную «всеядность» утилитаризма, который не только формирует некоторые свои специфически утилитарные ценности, но использует и другие — традиционные, либеральные. Ценностно-смысловое поле утилитаризма представляет собой чрезвычайно эклектичное, подвижное образование. Спектр утилитарных мотиваций простирается от умеренного конформизма, гибкого приспособленчества и соглашательства до откровенного цинизма.

Моральный закон приобретает форму утилитаристской максимы: «нравственно то, что приносит максимальную пользу человеку или обществу». Вследствие этого моральный долг не фиксирован: должное попадает в зависимость от сущего, практика определяет наполнение идеальных норм. Образцы поведения становятся зависимыми от ситуационной пользы, приобре-

тают динамичный, изменчивый характер. Подвергаемое постоянной утилитарной ревизии, должное отличается текучестью и неустойчивостью. Неукорененность утилитарной нравственности в абсолютном определяет главенство экзистенциалистского подхода, в рамках которого складывается представление о приоритете существования над сущностью. Подчиняясь существованию, сущность становится предметом утилитарного манипулирования. Однако до идеала подлинной свободы утилитаризм не дорастает, поскольку в нем отсутствует идея творчества, формирования новых смыслов, а следовательно, отсутствует ценность личности. Утилитаризм в равной мере может использовать как холистские, так и индивидуалистские идеалы, однако типичной приметой утилитаризма является эгоизм, который может приобретать как индивидуальные, так и групповые формы.

В рамках утилитаризма осуществляется переход от простого воспроизводства к расширенному. Утилитарный тип воспроизводственной деятельности можно было бы назвать смешанным, поскольку он соединяет две противоположных стратегии. Осуществляется это за счет выделения в культуре двух уровней: трансцендентного, который пребывает в неизменном состоянии, и имманентного — динамичного. Иными словами, утилитаризм сосредотачивает свое внимание на развитии технологически инструментального уровня культуры, тогда как ценностный остается практически неизменным. Нравственность утилитаризма двойственна — консервативна и инновационна, она не поощряет высокое творчество, которое представляется ей бесполезным занятием, зато санкционирует полезное изобретательство, усовершенствование материальной сферы культуры, поэтапную инженерию, тем самым открывая простор технологическим инновациям.

Нравственность утилитарного типа является ценностной основой центробежных, дифференционных механизмов динамики культуры: утилитаризм санкциони-

рует рост разнообразия культуры, что достигается при помощи снятия табу, передачи права установления нравственных норм в компетентность человека, определяя их зависимую от человека субъективную реальность. По сути, без элементов утилитаризма немыслимо существование человеческой культуры, однако его безраздельное господство приводит к хаотизации и разрушению культуры.

Либеральный тип нравственности

Восприятие мира в модальности «мир — цель» рождает либеральный тип нравственности. Либеральная стратегия бытия — это стратегия преобразования существующих природных и социальных условий.

Либеральный (концепт «либерализм» используется не в политическом или конкретно-историческом, но в этико-философском значении) тип нравственности является срединным по отношению к традиционному и утилитарному. Либеральный тип нравственности в этико-философской литературе имеет различные наименования, например, Ю. А. Шрейдер называет его этикой реализма[24].

Нравственность либерального типа имеет в своем основании принцип самоорганизации, который можно расшифровать как принцип полагания ценностей на основе рационального анализа и синтеза различных элементов действительности. При этом действительность понимается широко — как природная, социальная, духовная, наконец, личностная реальность. Либеральная нравственность формируется как «срединная культура» между сложившимися трансцендентными и имманентными, абсолютными и относительными, потусторонними и посюсторонними, сакральными и профанными, общими и единичными смыслами. Сущность либеральной нравственности формируется как мера сущностей — результат синтеза полярных смыслов. Соответственно и

ценности либерализма предстают как продукт этого синтеза. Высшее благо с позиций либеральной нравственности есть гармоничное развитие, коэволюция человека, общества, природы. Моральный закон в рамках либерализма — только ею; нравственный закон формируется человеком на основе постижения наличного бытия и соотнесения его с всеобщими смыслами. А. Швейцер называет такой тип ценностных ориентаций этикой самосовершенствования и самоотречения[25]. Нравственность либерального типа строится на основе диалога должного и сущего, как результат взаимодействия идеальной нормы и практики. Либерализм отказывается от идеи незыблемости нравственных норм, так же как и от идеи их тотальной относительности. Это не догматизм и не релятивизм, но реализм, соединяемый с творческой установкой. В таком прочтении нравственные нормы — продукт рефлексии человека, в процессе которой установлен диалог между прошлым и будущим, между традицией и новацией, между универсальными и индивидуальными человеческими ценностями. Идея самоорганизации зиждется на соединении идеалов свободы и ответственности. В таком контексте целью нравственного воспитания становится не привитие готовых норм, но нравственное совершенствование человеческой природы, достигаемое в процессе становления личности.

В основе либеральной нравственности лежит экзистенциальная парадигма, поворот к которой предполагает переориентацию субъекта от подчиненности готовым смыслам существования к поиску и обретению самости — аутентичных, подлинных смыслов бытия. Субъектом такого поиска может быть только личность. В культурологическом смысле либеральная культура — это культура личности. Принцип нравственной автономии личности предполагает, что поведение человека регулируется не извне, а изнутри. Иными словами, личность совершает или не совершает какие-либо поступ-

ки не потому, что ищет одобрения некоторого внешнего авторитета, а потому что опирается на свои внутренние убеждения, на развитую систему личностных ценностей. Выдвижение принципа нравственной автономии личности влечет отказ от абсолютизации как холистских, так и индивидуалистских идеалов социального бытия. Социальное бытие нравственно автономной личности предполагает постоянное напряжение между морально-коллективистскими и морально-индивидуалистскими его аспектами. Отторгая как эмбрионально-аморфный синкретичный коллективизм, так и атомистический своекорыстный индивидуализм, основной стратегией социального взаимодействия личность полагает синергию, солидаризм. Солидаризм рождается в результате синтеза альтруистических и эгоистических интенций. В современной моральной философии такой тип нравственности обозначается как «нравственность аутентичности». Философ и математик У. Хэтчер утверждает: «Этика аутентичности должна опираться на растущую степень автономности личности... Этика призвана способствовать установлению гармонии между личным и общественным, между текущим и перспективным развитием, между потребностями местного и глобального характера»[26]. Главное отличие либеральной нравственности — процессуальность, креативность, ориентация на постоянное наращивание творческого потенциала. Такой тип нравственности рождает стратегию расширенного воспроизводства. Нравственность либерального типа объединяет центростремительные — интеграционные и центробежные — дифференционные механизмы динамики культуры. Ценностно-смысловым основанием такого синтеза выступает идея свободы и ответственности личности. Либеральная нравственность закладывает новый тип гармоничного развития, преодолевающий его скачкообразные инверсионно-конфликтные, революционные формы. Такой тип развития превращается в смысл существования человека.

Утилитаризм как фактор модернизации культуры-нравственности

Типология нравственности формируется по схеме гегелевской триады: тезис — антитезис — синтез, — которая в категориях культурологии будет соответственно выглядеть как движение от традиционализма через утилитаризм к либерализму. Само представление о том, что между традиционной и либеральной культурой может быть некоторый посредник, связующее звено, модуляционный участок, достаточно ново. Привычным, широко проработанным в философской литературе является взгляд на переход из традиционализма в либерализм как скачок через пропасть. Такой скачок возможен лишь в экстраординарной ситуации. Для ее описания экзистенциализм, например, вводит понятие«пограничная ситуация», в момент которой в«просвете бытия» человеку открывается подлинный аутентичный смысл его существования, человек обретает свою самость. Психология характеризует этот феномен при помощи термина «пиковое переживание», в процессе которого человек познает высшие бытийные ценности. «Просвет бытия», «пиковое переживание» в категориях культурологии есть не что иное, как разрыв смыслового поля культуры, кризис прежних ценностей и полагание новых, которое становится возможным в результате становления нравственной автономии личности.

Этот сложный внутренний процесс должен иметь внешние стимулы в культуре: переход от традиционализма к либерализму становится осуществимым, если в культуре подготовлена почва, если есть прецеденты отпадения от трансцендентного, имеется критика трансцендентного, нарастает конфликт между трансцендентным и имманентным. Как представляется, важнейшим фактором, инспирирующим отпадение от традиционных смыслов, стимулирующим созидательные, смыслотворческие процессы культуры, иниции-

рующим процесс нравственной автономизации личности, является утилитаризм. Появлению и развитию идей либерализма предшествует поворот вектора культуры к человеку, его потребностям, интересам. Например, российский культурсоциолог А. П. Давыдов описывает процесс формирования либеральной идеи личностного Бога следующим образом: «Для нового понимания Бога, как растворенного в имманентном, в повседневности нужно появление минимальной ценности повседневности»[27].

Появление «ценности повседневности» обусловлено появлением и накоплением утилитарных смыслов в культуре. Возникновение утилитаризма на фоне традиционализма означает, по сути, рождение нового образа должного, который, не исключая старого — традиционного, существует на правах второго голоса, подголоска в полифонической партитуре культуры. В философских категориях это можно концептуализировать как феномен раздвоения вектора культуры, одна часть которого по-прежнему остается устремленной к традиционным абсолютным, трансцендентным смыслам, а другая поворачивается к утилитарным, относительным, имманентным. В результате в культуре одновременно сосуществуют два образа должного, порождающие двойной стандарт поведения: по схеме традиционализма и по схеме утилитаризма.

Утилитарная альтернатива должного первоначально существует на полулегальном положении как второстепенное должное, должное «среднего уровня», «низкие истины», «правда жизни», «здравый смысл». Однако уже на этой стадии развития культуры утилитаризм лишает традиционные моральные нормы непререкаемого авторитета, провоцирует их нарушение во имя практически более эффективных утилитарных образцов деятельности. Таким образом, в культуре появляются прецеденты отпадения от трансцендентного, отказа от преданного служения абсолюту. Это может проявляться в мелочах как незначительное нарушение ритуала, обычая во имя ин-

тересов пользы, удовольствия, выгоды. Такого рода отступления от традиции, накапливаясь, удобряют почву для роста утилитаризма; последний, в свою очередь, продолжает изнутри разрушать традиционализм. Качественный рост утилитаризма прямо пропорционален деградации традиционализма. Этот разнонаправленный процесс приводит к тому, что на определенном его этапе утилитаризм и традиционализм выступают уже на паритетных началах, а затем утилитарные ценности становятся ведущими, подчиняя традиционные. Возникает конфликт между двумя образами должного. Судьба либерализма решается в этой критической точке, т. к. возникает необходимость снятия сложившегося противоречия в культуре. Снятие — синтез — ведет к рождению либеральной нравственности.

Нравственность либерализма ассимилирует утилитарные ценности, преодолевая их ограниченность, делает утилитаризм одним из элементов самоорганизации. Утилитарные смыслы не исчезают, но, включаясь в процессы смыслового поиска, становятся одной из составляющих смыслового пространства культуры.

Конечно, представленная схема развития являет собой некоторую идеальную модель. В реальности возможны различные ее усеченные варианты. Блокирование утилитаризма, например, может надолго затянуть стадию его полулегального положения в культуре или создать ситуацию антиномии традиционализма и утилитаризма, которая ведет к «застреванию» развития культуры. Значение роста утилитаризма для общей прогрессивной динамики культуры, таким образом, огромно.

На почве утилитаризма пробиваются первые ростки либеральной нравственности. Как антитеза традиционности, утилитаризм создает прецеденты открытости, изменчивости, активности, индивидуализма и многих качеств, которые в либерализме становятся важнейшими. Конечно, эти качества в утилитаризме

представлены в усеченной форме, они не проявляют себя в должной мере; тем не менее путь в либеральное будущее лежит через утилитаризм. Его можно понимать как своеобразный мост, связывающий два мира — мир традиционной и мир либеральной нравственности.

С позиций гуманизма утилитаризм — неоднозначное явление, в нем немало негативных, антигуманных аспектов. Общим местом в литературе по моральной философии стала критика утилитаризма, оценка его как не самодостаточного, не покрывающего всего многообразия жизнедеятельности людей, не обеспечивающего гармоничного развития личности типа нравственности. Соглашаясь с такими оценками, необходимо отметить важнейшую позитивную черту утилитаризма — его динамизм. Именно утилитаризм — исторически первый тип нравственности, морально санкционирующий развитие, изменение, усовершенствование, прогресс. В сущности, однозначно негативные оценки утилитаризма есть свидетельства защитной реакции традиционализма, который, опасаясь разлагающего влияния утилитаризма, ограждает себя от его влияний. В этой плоскости следует искать объяснения отрицательно-неприязненному отношению к утилитаризму как «человеческому, слишком человеческому» традиционной культуры. Вместе с тем переход от страдательного состояния самоотречения, типичного для традиционной культуры, к деятельному состоянию самосовершенствования, характерному для либерализма, совершается при посредстве среднего состояния — утилитарной направленности на рост внешнего благополучия. Нравственность как порядок, устанавливаемый личностью, формируется в результате синтеза нравственности как порядка, установленного свыше, и нравственности как порядка, диктуемого императивом человеческой пользы. Контуры такого понимания динамики нравственности можно обнаружить, например, в философии В. Соловь-

ева, который выделял три типа нравственного отношения к внешнему миру: ненормальное — страдательное, переходное — отрицательно-деятельное и нормальное положительно-деятельное: «Возможно троякое отношение человека к внешней природе: страдательное подчинение ей в том виде, как она существует, затем деятельная борьба с нею, покорение ее, и пользование ею как безличным орудием, и, наконец, утверждение ее идеального состояния — того, чем она должна стать для человека...»[28]

Таким образом, стратегия либерализации как наиболее оптимальная форма самоорганизации бытия человека в изменяющемся мире формируется на основе синтеза авторитарных и утилитарных нравственных принципов. Соответственно, современный рационализм, лежащий в основе этой стратегии, рождается как продукт диалога теоретического знания и практической мудрости.

Глава 2

Утилитаризм в ценностной ипостаси

Утилитаризм как тип нравственности составляет ядро специфического утилитарного типа культуры. Утилитарный тип культуры — понятие достаточно емкое: утилитаризм — это одновременно определенная система ценностей, смыслов, комплекс программ жизнедеятельности, направление этико-философской рефлексии; наконец, утилитаризм можно квалифицировать как специфическую дискурсивную практику, систему концептов, обобщающих утилитарные смыслы бытия. Важно, что в любой своей форме утилитаризм представляет собой промежуточный, переходный, срединный между традиционализмом и либерализмом тип культуры. При этом он является промежуточным типом не только по своему месту в типологической триаде: традиционализм — утилитаризм — либерализм, — но и по своей сущности. Утилитаризм изначально двойствен, противоречив, несамостоятелен и несамодостаточен. Это культура без стержня и без опоры, устремленная либо вперед к либеральному типу культуры, либо назад к традиционному. Его возникновение на фоне традиционализма нарушает исходную гармонию мира, звучит как диссонанс, требующий разрешения, которое есть либо возвращение в исходное нерасчлененное состояние, либо движение вперед к формированию синтеза — либеральной культуры.

Разноликость, текучесть, полиморфность утилитаризма — качества, создающие огромные трудности для его исследования. Структура утилитаризма как типа культуры сложна и многоаспектна, его можно рассматривать

с различных позиций, пользоваться различными способами его аналитического расщепления. Целостный образ утилитаризма формируется из множества разноликих ипостасей, которые можно редуцировать к трем фундаментальным: ценностной, деятельностной, рефлективной. Несомненно, такое расчленение условно, в реальности утилитаризм есть триединство объективированной, субъективированной и теоретической форм.

Утилитаризм как система ценностей

В ценностной ипостаси утилитаризм предстает как ценностно-смысловая система, метасмыслом, высшей ценностью которой является безусловное человеческое благо. Семантическое содержание утилитаризма концентрируется вокруг идеи возведения материального и социального благополучия человека, общества в статус смысла жизни.

Наглядное представление о сущности утилитарного блага дает религиозная философия, противопоставляющая «человека духовного», «гражданина неба», устремленного к граду Божьему, «человеку душевному плотскому», принадлежащему граду земному. Именно земной град, «психоматериальное царство» (Н. О. Лосский), определяющий душевно-телесное благо человека как высшее, является сферой сосредоточения утилитарных смыслов бытия. Сама лексема «утилитаризм» является семантическим субстратом принципа практической пользы, определяемой как основа смыслополагания.

Не менее наглядно утилитаризм может быть представлен посредством некоторых категорий современной психологии, например категориями сформированной А. Маслоу концепции иерархии потребностей. По Маслоу, иерархия человеческих потребностей разделяется на два глобальных уровня: базовые потребности (физиологические потребности, потребности в безопасности, уве-

ренности, любви, принадлежности, самоуважении, уважении других) и метапотребности (бытийные ценности: истина, добро, красота и т. д.)[1]. Утилитаризм в категориях иерархии потребностей Маслоу есть тип культуры, формирующий ценностно-смысловое поле культуры на основе возведения в ранг основополагающих базовые потребности человека. Это не означает, что утилитаризм отказывается от высших, бытийных ценностей — истины, добра, красоты, однако эти ценности в ракурсе утилитарного восприятия мира получают вторичный статус, они рассматриваются сквозь призму первичных базовых потребностей. Таким образом, происходит «переворачивание» традиционной ценностной иерархии: душевно-телесное начало человека начинает играть главенствующую роль, тогда как духовное приобретает подчиненное положение — высшие потребности ставятся в зависимость от базовых.

Утилитаризм несет в себе определенный потребительский взгляд на ценности — ценностно-значимым признается то, что способствует достижению материального и социального благополучия. Ценности, в утилитарной интерпретации, не божественное установление и не сублимация природных законов, но форма, обслуживающая интересы человека. И. Бентам писал по этому поводу: «Для сторонника принципа пользы добродетель является благом только ввиду удовольствий, которые из нее проистекают; порок есть зло только вследствие страданий, которые сопровождают его. Нравственное благо есть благо только вследствие своей способности производить физические блага; нравственное зло только по своей способности производить зло физическое»[2]. Занижение статуса высших ценностей может перерастать в полное их отрицание — нигилизм. В утилитарном прочтении нигилизм есть отказ от высших ценностей, которые квалифицируются как бесполезное проявление излишества. Такого рода нигилизм обнажает присущую утилитаризму заземленность, материальность,

раскрывает его духовную ограниченность и ущербность.

Если попытаться систематизировать утилитарные смыслы, то представляется, что ценностно-смысловое поле утилитаризма можно разделить на две части. Первая часть включает собственно утилитарные ценности: удовольствие, счастье, успех, любовь, богатство, достижительность. Вторая вообще не включает фиксированных ценностей, представляя собой некоторое текучее образование, изменяющееся в зависимости от ситуационной пользы — ценностно-значимым представляется все, что создает повседневный материальный и эмоциональный комфорт. Критерий пользы, получая универсальное значение, приобретая этический, эстетический, гносеологический, социальный статус, превращается в «прокрустову меру», которой измеряются красота, добро, истина, справедливость. И поскольку сам этот критерий мобилен, ценности, утрачивая фиксированное наполнение и самоценность, превращаются в синонимы пользы.

Потребительская «всеядность» утилитаризма обусловливает его способность использовать любые ценности — как традиционные, так и либеральные, формировать всевозможные ценностные гибриды. Именно направленность на соединение разнородных ценностей и смыслов создают такое качество, как невероятная разноликость утилитаризма, его многовариантность. Количество возможных комбинаций элементов традиционализма, либерализма, соединяемых на основе утилитаризма, по сути, неисчерпаемо. В зависимости от преобладания тех или иных ценностей утилитаризм может рядиться в одежды традиционализма или либерализма, приобретая форму псевдотрадиционализма, псевдосинкретизма, псевдолиберализма.

Ценностно-смысловое поле утилитаризма отличается необычайной текучестью, фрагментарностью, изменчивостью, крайним релятивизмом, находится на грани распада, если бы не верность главному упорядочивающему принципу — практической пользе. Прак-

тицизм в целом в рамках утилитарной системы ценностей занимает особое место. Практическая деятельность человека становится полем верификации ценностей, в ее пространстве происходит отбор одних и отбраковка других ценностей. Таким образом, рождается инструментальный подход к высшим ценностям, которые осмысляются как средства достижения утилитарного блага. Отказываясь от широких концептуальных обобщений, которые препятствуют свободному перетеканию ценностей, культура утилитаризма тяготеет к эмпиризму. Эмпиризм понимается широко, как приоритет практического опыта над теоретическими догматами.

Апология практического опыта как главного ориентира в жизни сообщает утилитаризму такое качество, как динамизм. Специфической чертой развитого утилитаризма является заложенная в его семантическое ядро идея развития. Актуализация ценности безусловных человеческих благ рождает установку на рост материального и социального благосостояния, что в свою очередь становится стимулом активизации деятельности человека, ориентированной на достижение ставшего значимым благополучия. Важнейшей характеристикой развитого утилитаризма можно назвать рождающуюся в его рамках новую потребность, постепенно осмысляемую как ценность, — потребность развития, совершенствования, изменения окружающей среды во имя получения новых и новых благ. Э. Блох описал этот феномен метафорически: «Голод — этот «аппетит в себе» есть масло в лампе истории. Если инстинкт голода не удовлетворять постоянно, то «Я есмь» становится упрямым и пытается изменить мир. Существующему плохому говорится «нет», и возникает стремление к лучшему... Голод превращается во «взрывчатку тюрьмы лишений», самосохранение становится саморасширением»[3].

Однако речь идет о специфической стратегии развития, которую можно охарактеризовать как развитие инструментальное, технологическое. Утилитарная ус-

тановка на преобразовательную активную деятельность человека имеет односторонний, ограниченный сферой технологических преобразований внешнего мира (природы, общества), прикладной, инструментальный, формальный, но не содержательный характер. Дистанцируясь от высших ценностей, которые представляются вторичными, производными от материального базиса, утилитарное развитие осуществляется при помощи социальной инженерии, научно-технической революции, индустриализации. Здесь коренится главное противоречие и ограниченность утилитаристского понимания прогресса, который, концентрируя свое внимание на совершенствовании средств, оставляет за пределами своих интересов изменение целей, высших ценностей, и они, следовательно, остаются неизменными. Таким образом, динамика средств в рамках утилитаризма соединяется со статикой целей. В этом соединении несоединимого — консервативных и прогрессивных устремлений — заключается парадоксальность утилитаристской трактовки прогресса. Отсюда двойственность утилитаризма, который подобно двуликому Янусу одним ликом обращен в прошлое, а другим в будущее.

Итак, при всей многоликости и изменчивости утилитаризма можно выделить некоторые ключевые идеи, определяющие сущностную специфику этого типа культуры-нравственности. Постановка в центр ценностно-смысловой системы утилитаризма блага человека и общества, выдвижение в качестве универсального критерия ценностного отбора принципа практической пользы определяют важнейшие идеи утилитаризма:

– идею ценностной имманентизации: в рамках утилитаризма представления о высшем благе соединяются с представлениями о посюстороннем, земном, повседневном благополучии и счастье человека;

– идею ценностного релятивизма и плюрализма: «символ веры» утилитаризма — не раз и навсегда установленная абсолютная ценность (например, Бог, Разум, Природа), а принцип ценностного отбора — ценностно-значимым признается все, что полезно, приносит благо человеку или обществу;

– идею ценностного практицизма: практическая деятельность человека и общества является полем верификации тех или иных ценностей;

– идею развития: утилитаризм привносит в культуру ценность развития, прогресса, который, однако, понимается ограниченно — как инструментально-технологическое усовершенствование культуры.

Утилитаризм как тип мировоззрения

Переходность, несамостоятельнось, несамодостаточность утилитаризма как типа культуры особенно ощутима в мировоззренческом его аспекте. Даже отвлеченно, абстрактно невозможно сконструировать модель некоторого целостного устойчивого самодостаточного мировоззрения, основой которого были бы исключительно утилитарные ценности и смыслы.

Скажем, нравственность традиционного типа составляет основу двух форм мировоззрения — мифологической, полагающей в качестве универсального организующего принципа мироустройства космоцентризм, и религиозной, утверждающей таким принципом теоцентризм; нравственность либерального типа выдвигает принцип самоорганизации, понимаемый как универсальный способ упорядочения природы, культуры, общества. Что же касается утилитаризма, то попытки вывести объяснительную картину мира из принципа практической пользы не приносили полноценных положительных результатов.

Взгляд на мир как воплощение пользы человека не выдерживает критики. Именно поэтому философские (мировоззренческие) системы, имеющие в своей основе утилитарную нравственность, либо отказывались от определения онтологических основ мироздания (позитивизм, прагматизм), либо трактовали их в духе натурализма (антропологизм, материализм). Дистанцируясь от всякого рода «метафизики», утилитаризм зачастую апеллирует к физике в широком понимании — природе человека, общества. Утилитаристский натурализм естественно вытекает из определения телесно-душевного блага человека как высшего. Однако апелляция к природе в рамках утилитаризма служит не целью, а средством утверждения утилитаристских идеалов. Обращение к природе человека, его естественному, докультурному состоянию является способом верификации культуры на предмет ее соответствия естественным потребностям человека, его эмоциональному и физическому комфорту. Отсюда типично утилитаристский взгляд на разрушение культуры как возврат к первоистокам, т. е. созидание культуры.

Партиципация к базовым потребностям человека как источнику ценностей влечет различные формы редукционизма: биологический — взгляд на телесные потребности человека как источник культуры; психологический — сведение культуры к психическим феноменам. Утилитаристский биологизм, так же как утилитаристский психологизм, достаточно логично соединяется с основным принципом утилитаризма — полезностью. Логика рассуждений сводится к тому, что принцип полезности имеет биологические, психологические корни, инстинктивную природу, заложен в природе человека как механизм выживания. Иными словами, сама природа слила воедино нравственное и полезное как отдельному человеку, так и обществу в целом. Биология либо психология, таким образом, превращается в некоторую метанауку, объяснительную теорию бытия человека и общества.

Утилитарный натурализм чрезвычайно отличается от архаичного природоцентризма, пантеизма. Если для архаики природа выступала как трансцендентное, сакральное начало, то в рамках утилитаризма происходит десакрализация природы, которая рассматривается с позитивно-потребительских прагматических позиций — как некоторая материальная первооснова жизни, строительный субстрат, а также неисчерпаемый резервуар ресурсов, предназначенный для удовлетворения безгранично растущих потребностей человека. Тезис «Природа не храм, а мастерская» в концентрированной форме выражает типично утилитарное, потребительское отношение к природе. Законы природы в рамках утилитаризма подлежат десакрализации и использованию во благо человека. Именно в русле такого подхода рождается идея подчинения природы человеку, ее изменения во имя получения новых и новых благ.

Таким образом, главное отличие утилитаристского натурализма от архаического природоцентризма — в ориентации не на обожествление природы и подчинение ее законам, а на ее использование. Однако мировоззренческая идея постановки человека в центр мироздания — утилитаристский антропоцентризм, названный Батищевым «своецентризмом», «своемерием», «банальным эгоизмом человека-атома, перерастающим в корыстно-вампирское развитие себя за счет мира»,[4] — не выдерживает испытания практикой, т. е. самим утилитарным принципом пользы, поскольку оборачивается пагубными для человека последствиями. В результате складывается такой феномен, как саморазрушение утилитарного антропоцентризма. А. Швейцер писал, что «индивидуалистическая этика практической полезности... ликвидирует сама себя, как только решается быть последовательной в отношении себя»[5]. Таким образом, попытка сформировать некоторый специфически утилитарный тип мировоззрения заканчивается неудачей. Впрочем, утилитаристский натурализм и антропоцентризм — нельзя безоговорочно

назвать исключительно утилитаристской формой мировоззрения, поскольку и тот и другой содержат определенное количество ценностных элементов традиционализма, например идею партиципации к законам природы.

Утилитаристский натурализм и антропоцентризм — наиболее утилитарно ориентированные формы мировоззрения, но не единственные, складывающиеся при участии утилитарной нравственности. Элементы утилитаризма в той или иной мере могут присутствовать в любой культуре, уживаться с любым мировоззрением, соседствовать как с традиционализмом, так и с либерализмом, служить основой соединения традиционных и либеральных смыслов, питательной средой гибридных типов мировоззрения. Так, например, утилитаризм может облекаться как в религиозную, так и в атеистическую оболочку. Отношение к религии утилитаризма двойственное: в одних случаях утилитаризм может не отказываться от религии, квалифицируя ее как явление, полезное с точки зрения психологического комфорта и социальной стабильности, в других, отказываясь от религии, утилитаризм может утверждать атеистические идеи. Атеизм в целом во многом обязан своим происхождением именно утилитарной нравственности, определяющей посюстороннее, земное счастье человека как высшее благо. Но даже в тех случаях, когда утилитаризм отказывается от религии, он активно использует ее формы. Утилитарная идея служения благу общества, человека может приобретать типично религиозный пафос, облачаться в ритуальные одежды святой веры. Не случайно русские философы «серебряного века» называли утилитаризм «религией человекобожества», «культом земной пользы» и т. д. Роль утилитаризма чрезвычайно возрастает в периоды кризисов мировоззренческих оснований культуры, утилитарные нравственные ориентации выполняют в такой ситуации функцию соломинки, за которую цепляется утопающий в море мировоззренческого хаоса человек.

Утилитаризм и гуманизм

Двойственность утилитаризма проявляется в его отношении к гуманизму. Полагая в качестве высшей ценности благо человека, общества, утилитаризм в первом приближении сливается с гуманизмом. Нацеленность утилитаризма на усовершенствование материальных и социальных условий существования человека может квалифицироваться как проявление гуманности, человечности. Однако утилитарный гуманизм — это гуманизм усеченный, профанный, его скорее можно назвать квазигуманизмом. Внимание утилитарного гуманизма сфокусировано не на сущностных характеристиках человека, но на проблеме улучшения внешних условий его существования. Пафос утилитарного гуманизма питается идеей земного, посюстороннего счастья, которое отождествляется с материальным и социальным комфортом. Таким образом, проблема совершенствования духовной природы человека отодвигается на второй план. В качестве первоочередной задачи утилитарный гуманизм выдвигает задачу обеспечения человека материальными и социальными благами, удовлетворения базовых потребностей. В основе утилитаризма лежит представление об изначальном совершенстве нравственной природы человека, которая искажается под влиянием внешних обстоятельств. Изменение, улучшение последних в утилитарном представлении механически влечет и совершенствование человека, общества. Эта заземленность утилитаризма, его укорененность в материальных интересах человека делает утилитарные ценности понятными и привлекательными для всех слоев общества. Однако, как показывает опыт, простое удовлетворение потребностей не дает автоматического роста личности, зачастую наоборот — вызывает ее деградацию. Кроме того, преобразовывать мир, среду обитания человека, средства производства материальных благ

способен только постоянно совершенствующийся человек, постоянно совершенствующееся общество. Утилитаризм не игнорирует эту проблему, но решает ее очень усеченно, не поднимаясь выше оценки личностных качеств как средств усовершенствования внешних условий жизни. Личность его интересует настолько, насколько она необходима для созидания благ, т. е. как средство благопроизводства. Вообще говоря, утилитарный гуманизм упускает главное — идею нравственной автономии личности. В этом проявляется его ущербность: в своем законченном виде утилитарный гуманизм являет собой не столько «культивирование человечности»[6], сколько культ человеческих потребностей. Такого рода культ легко может оборачиваться нивелированием или подавлением личности. Г. Маркузе, например, утверждает, что одним из способов обезличивания и подчинения человека может служить манипуляция его потребностями, которая в обществе изобилия составляет стержень репрессивного механизма[7]. В пространстве утилитарных смыслов ценность человека измеряется размером услуг, которые он может оказать. В условиях, когда люди стремятся использовать друг друга, человек уравнивается с вещью. Личность превращается в вещь среди вещей. Таким образом, утилитарный гуманизм легко оборачивается антигуманизмом. Об этом писал А. Швейцер: «Утилитаризм, направленный на улучшение и совершенствование жизни, уже не считает обязательным для себя требования гуманизма, более того — он полон решимости при соответствующих обстоятельствах выйти за рамки этих требований»[8].

Конечно, нельзя отрицать и позитивных с позиций подлинного гуманизма сторон утилитаризма. Утилитаризм, несомненно, содержит элементы гуманизма: перемещая внимание в сферу человеческих потребностей, он невольно перемещает их в сферу смыслов человеческого существования, тем самым, создавая определенные предпосылки появления подлинного гуманиз-

ма. Утилитаризм удобряет почву, на которой пробиваются ростки гуманистической идеи нравственной автономии личности, однако эта идея формируется за рамками утилитаризма, поскольку ее рождение означает преодоление ограниченности утилитаристского принципа пользы. Двойственность утилитаризма, таким образом, заключается в том, что он несет в себе контрастные тенденции — гуманистическую и антигуманную, при этом утилитаризм, словно оборотень, легко может переходить от гуманистических интенций к антигуманным. Важнейшая черта утилитаризма — его стремление надевать на себя личину гуманизма, выдавать откровенно потребительские, корыстные деяния за проявления гуманизма и человеколюбия. Лозунг классического утилитаризма: «Стремление к личной пользе каждого автоматически оборачивается общей пользой» — одно из проявлений утилитарного квазигуманизма. Другой распространенный пример утилитарного манипулирования гуманистическими идеалами — оправдание аморальных, антигуманных деяний идеей блага народа, блага человечества.

Утилитаризм и техницизм

Развитие утилитаризма, направленное на инструментальное усовершенствование культуры, вызывает к жизни такое явление, как техницизм. Техницизм — абсолютизация технического развития как универсального способа решения всех проблем — является одним из атрибутов утилитаризма. Однако техницизм и утилитаризм не тождественны. Техницизм — продукт зрелого, развитого утилитаризма. Присущая ему инструментальная рациональность свидетельствует о значительном продвижении утилитаризма, который, преодолевая рамки потребительских стратегий, выхо-

дит к формированию стратегий производительных.

Техницизм изначально амбивалентен, противоречив. В европейской интеллектуальной культуре это обстоятельство было осмыслено на заре существования западной цивилизации. Архетипическим выражением двойственности техники можно назвать мифы о Прометее и Икаре, в которых «технэ» представала одновременно как гарант человеческого развития и прогресса и как бесчеловечная разрушительная сила[9].

Техницизм формирует свой ценностно-смысловой мир посредством определения машины как универсальной модели всего сущего, эталона жизнедеятельности человека и общества. Субъектом техницистской культуры является инженер, конструктор, социальный технолог; следовательно, и культуротворчество определяется как конструирование, изобретение. Дух техницизма способен подчинить себе различные сферы жизни человека — науку, искусство, политику, повседневность. Нельзя отрицать позитивных аспектов техницизма, который, культивируя идеи инструментального, технологического прогресса, стимулирует процессы интенсификации деятельности, способствует умножению жизненных благ. Либеральная культура немыслима без элементов техницизма, однако его абсолютизация, доведение до гипертрофированных форм чревато негативными последствиями — подчинением человека машине, разрушением природной среды.

Редукция мира культуры к миру техники влечет за собой культурный регресс — возвратное движение к традиционалистским принципам опоры на авторитет, в данном случае авторитет техники, точной науки. Деградируя до уровня псевдотрадиционализма (техницизм не может быть традиционализмом, поскольку он продукт модернизации культуры, хотя и ограниченно инструментальной), техницизм становится значительным препятствием на пути либерализации культуры, формирования нравственности культуротворчества и

самоорганизации. Он превращается в источник дегуманизации культуры, разрушительную силу, орудие убийства. Отчуждение и подчинение человека технике блокируют пути становления культуры личности, личность поглощается машиной. Эту особенность утилитаризма отмечал Н. А. Бердяев: «Техническая цивилизация по существу своему имперсоналистична, она не знает и не хочет знать личности. Она требует активности человека, но не хочет, чтобы человек был личностью... технизированное и машинизированное общество хотят, чтобы человек был их частью, их средством и орудием, они все делают, чтобы человек перестал быть единством и целостностью, т. е. хотят, чтобы человек перестал быть личностью»[10].

Особенно ярко негативные черты техницизма проявляются в условиях «вторичной» модернизации, когда техницизм возникает не органически, но заимствуется извне. Существование такого заимствованного техницизма на фоне традиционной культуры приобретает форму культа машины: «Коммунизм целиком принимает от капиталистической цивилизации, — писал Бердяев, — этот гипер-машинизм и техницизм и создает настоящую религию машины, которой поклоняются как тотему»[11]. В сущности, такой типичный для стран «вторичной модернизации» феномен, как машинный фетишизм, является продуктом сращивания передовых западных технологий и традиционной системы ценностей. А. Ахиезер утверждает, что в советской России «машина рассматривалась... в качестве модели жизни общества и одновременно могущественной силы, способной разрешать все проблемы в условиях социализма»[12]. Главное противоречие техницизма, которое Шпенглер выразил в форме метафоры: «Творение поднимается на творца»[13], — преодолевается в сфере либеральной культуры, где техника осмысляется не как цель, но как средство обеспечения существования человека. В пространстве либеральных смыслов происходит «снятие» важнейшей антиномии техницизма — про-

тиворечия между необходимостью использования техники человеком и возможностью автономизации техники. Это «снятие» осуществляется за счет утверждения культуротворческой миссии человека, выделения личности как субъекта самоорганизации культуры и общества, выдвижения либеральных этических норм. Такая расстановка сил не только исключает возможность абсолютизации роли техники как движителя культурного прогресса, не только возвращает ей статус средства обеспечения существования человека, но и создает нравственный фундамент для коэволюционного развития человека, техники, природной среды. О необходимости преодоления разрыва между техницизмом и гуманизмом писал Т. В. Адорно, полагавший, что «в обществе, устроенном соответственно человеческому достоинству, техника не только была бы освобождающим фактором, но и обрела бы сама себя»[14].

Глава 3

Утилитаризм в деятельностной ипостаси

В деятельностной ипостаси (субъективированной форме) утилитаризм характеризуется как определенный тип программ (технологий) человеческой деятельности, в основании которых лежит специфически утилитарное отношение к миру как к средству — источнику утилитарных благ. Ключевым принципом утилитарного мировосприятия становится взгляд на мир как бесконечный набор реальных или потенциальных средств производства безусловных человеческих благ.

Можно предположить, что такого рода мировосприятие актуализируется в результате стимулов негативного свойства — дефицита ресурсов, демографических взрывов, социальных кризисов, несущих угрозу существованию человека, общества. Нежизнеспособность, контрпродуктивность традиционалистских программ деятельности, ориентированных на поиск соответствующих условий как источников благ, ставит человека перед необходимостью поиска новых, более продуктивных способов выживания, нацеленных на формирование более эффективных средств, технологий благопроизводства. Утилитаризм можно квалифицировать как рычаг, приводящий в движение механизмы активизации деятельности субъекта, направленные на повышение ее эффективности. Результатом «включения» утилитарной модальности интерпретации реальности «мир — средство» можно считать, например, переход от присваивающего природопотребления — собирательства, охоты, рыболовства — к зачаткам производитель-

ного хозяйства — земледелию, скотоводству, от натурального хозяйства — к товарно-денежному. Важнейшая идея утилитаризма — идея изменения окружающей среды во имя получения новых и новых благ — делает его силой, инициирующей поиск новых способов выживания человека в изменяющемся мире.

Критерием целесообразности деяний в условиях утилитарных ценностных ориентаций является степень их практической пользы для человека, интенсивность направленности на удовлетворение его базовых физиологических и социальных потребностей. Выдвижение утилитарной ценностно-смысловой парадигмы на фоне традиционализма означает, что на смену традиционному человеку-фаталисту приходит утилитарный человек-волюнтарист, инструментально-технологическое отношение к миру которого зиждется на ощущении неудовлетворенности миром и нарастающем чувстве свободы от традиционных ограничений и запретов.

Рождаясь в недрах архаичной культуры как ответ на острый дефицит благ жизнеобеспечения и актуализацию ценности наращивания их объема, утилитаризм является одним из важнейших факторов изменения, развития, движения культуры от традиционализма к либерализму. Его влияние на динамику культуры многоаспектно.

Утилитаризм и рефлексия

Одно из важнейших позитивных свойств утилитаризма как программы человеческой деятельности — его направленность на развитие рефлексии. Рефлексия — «мысль о мысли, догоняющая мысль» (Шрейдер), — в культурологическом плане есть способность человека к критической оценке культуры, в пространстве которой он существует, т. е. способность к рациональному анализу существующих ценностей, смыслов, нравственных

норм, стереотипов поведения. Культура традиционализма, условно говоря, исключает такого рода возможность отстраненного созерцания трансцендентного, сакрального, должного. Специфика утилитарных программ деятельности заключается в том, что именно в рамках утилитарно мотивированных деяний рождается прецедент отпадения от сакрального, трансцендентного, которое, утрачивая свой непререкаемый авторитет, становится доступным критической оценке.

Утилитаризм — важнейшее средство преодоления ограниченности традиционного мышления, оперирующего готовыми стереотипными формулами. Программы деятельности в условиях утилитарно ориентированной ментальности теряют заданный, априорный характер — определение стратегий деятельности становится проблемой. Ее решение требует определенных аналитических размышлений, взвешивания всех «за» и «против». Конечно, рефлексия, рождающаяся в лоне утилитарного осмысления мира, носит ограниченный, противоречивый характер. Тем не менее именно утилитаризм становится импульсом рационализации культуры. Можно наметить основные механизмы и пути развития рефлексии в русле утилитарных ценностно-смысловых установок.

Во-первых, утилитаризм — важнейшее средство преодоления ограниченности синкретического мышления, оперирующего нерасчлененными представлениями. В рамках утилитарного, объектно-вещного восприятия реальности происходит расчленение присущей архаичной культуре язычески пантеистической бессубъективности, формирование субъект-объектного отношения человека к окружающему миру. Исторически первым типом культуры, в котором человек не только осмысливает, но культурно конституирует свою отдельность, свое «Я», свою отчлененность от природного универсума, в сущности, является утилитаризм.

Во-вторых, утилитарная интерпретация действи-

тельности превращает мир в предмет аналитических размышлений человека, в ходе которых осуществляется вычленение и оценка отдельных его элементов. Конечно, этот анализ не идет дальше принципа «отнесения к полезности», тем не менее он создает стимул для развития рефлексии, критического оценивающего мышления.

В-третьих, в ходе утилитарно-аналитической деятельности происходит осмысление причинно-следственных связей явлений действительности. Начинается процесс «расколдования» мира, естественно вытекающий из объектно-вещного к нему отношения. Превращаясь в вещь для человека, мир перестает быть «вещью в себе». Рождается тенденция объяснения мира из него самого, а не при помощи ссылок на богов, потусторонние силы. Из этого логично вытекает типично утилитаристский способ практического, а не магического воздействия на мир.

В-четвертых, утилитаризм подтачивает инверсионную логику культуры, становится почвой прорастания синтезирующей логики — медиации, и ее продукта — «срединной культуры». Конечно, речь идет только о тенденции. Возникая на фоне традиционализма, утилитаризм значительно усложняет процесс оперирования дуальными оппозициями культуры как инструментом познания реальности. На сложившиеся в культуре традиционные дуальные оппозиционные структуры утилитаризм налагает универсальную утилитарную оппозицию «польза — вред», тем самым усложняя на порядок процесс осмысления реальности. Явления окружающего мира проходят «двойную идентификацию», т. е. сначала сопоставляются со сложившимися традиционными смысловыми структурами, а затем и с утилитарными. В результате расхождения двух различных оценок — традиционной и утилитарной — осмысляемое явление не получает однозначной квалификации как позитивное или негативное. Возникает антиномия

смыслов. В рамках традиционализма-утилитаризма эта антиномия не снимается, однако она затормаживает, затрудняет инверсионные перепады и становится стимулом к поиску синтеза. Этот синтез осуществляется за пределами утилитаризма, его становление означает рождение новой культуры — культуры либерализма. В определенном смысле прецедент «срединной культуры» возникает уже в русле утилитаризма. Оценка какого-либо явления как пользы вопреки его квалификации с позиции традиционализма как безусловного зла ведет к отказу от абсолютизации полярных смыслов, к возникновению релятивистского мышления, которое, заполняя пространство между полярными смыслами, являет собой утилитарную форму «срединной культуры». Тождественная полезности утилитарная «срединная культура» чрезвычайно зыбка и ненадежна, тем не менее без ее существования невозможен был бы подлинный синтез, который возникает как результат диалога абсолютистской логики традиционализма и релятивистской логики утилитаризма.

В-пятых, утилитаризм в целом стимулирует поисковую мыслительную деятельность человека, который, отрекаясь от традиционалистской тактики оперирования готовыми стереотипными, ритуальными программами деятельности, переходит к тактике принятия решений на основе анализа ситуации и стремления извлечь из нее максимальную выгоду. Утилитаризм можно назвать микрорационализмом. Однако «утилитаристская арифметика», основанная на подсчете максимальной пользы, не дотягивает до подлинного рационализма, который выстраивает свои программы деятельности на основе критического анализа действительности и формирования новых целей — ценностей, отвечающих сложившейся сложности мира. В отличие от рационализма утилитаризм недальновиден; ориентированный на сиюминутный успех, неспособный к масштабному видению причинно-след-

ственных зависимостей он может направить человека и общество на путь саморазрушения. Важнейшим качеством утилитаризма, таким образом, является его переходное положение между мифологическим, образно-эмоциональным типом мышления и критическим, рациональным. Возможно, утилитаристский здравый смысл есть исторически наиболее ранняя форма рационального осмысления мира, этап рационализации мышления. Об этом образно писал Э. Блох: «...нужда первой учила мыслить. Правда, чисто человеческое мышление тем самым еще не развивается, поскольку оно в спринтерском темпе пробегает длинные отрезки ради получения быстрой пользы. Медленное дыхание Исследующего требует времени, если он хочет определить, что происходит, даже когда нечего положить в рот... Другими словами, мышление может стать глубоким, если оно разбужено нуждой»[1].

Формы утилитаризма

Направленность утилитаризма на рост благ за счет совершенствования средств благопроизводства становится пружиной его внутренней динамики.

А. Ахиезер выделяет две формы утилитаризма — умеренную и развитую. Первоначальный, умеренный утилитаризм, по мнению ученого, «связан с собирательством и уравнительностью, где совершенствование средств еще не выделилось в особенную ценность, но существует как побочный результат синтетического стремления сохранить мир в неизменном состоянии»[2]. В рамках умеренного утилитаризма, таким образом, проблема увеличения объема благ решается за счет присвоения и экстенсивного наращивания уже существующих благ, средств благопроизводства. Свойственная этой форме утилитаризма потребительская стратегия отношения к миру, обществу реализуется в тактику присво-

ения, захвата, кражи, уравнительного перераспределения уже имеющихся благ.

Важнейшей приметой умеренного утилитаризма является такой феномен, как жажда наживы, которая ведет к маммонизации всего строя жизни. Однако, как указывает В. Зомбарт: «Вначале усиливающаяся страсть к наживе не оказывала, пожалуй, вообще никакого влияния на хозяйственную жизнь. Стремясь получить в свое обладание золото и деньги вне способов нормальной хозяйственной деятельности, даже довольно часто оттесняя на задний план и запуская свое хозяйство, наивный человек совершенно не думал, что, будучи крестьянином или сапожником и даже — при нормальных условиях — будучи купцом, что эта будничная деятельность может послужить для него путем к добыванию богатства и сокровищ»[3]. В качестве преимущественных способов наживы в условиях умеренной утилитаризации культуры, следуя В. Зомбарту, можно назвать поиски кладов, получение наследства, клиентство, ростовщичество, насилие, разбой[4].

Кроме этого в рамках умеренного утилитаризма появляются ростки таких типично утилитаристских феноменов, как ориентирующий на рациональное ведение хозяйства, экономию, трудолюбие и бережливость «дух мещанства» и актуализирующий волюнтаристский стиль мышления и поведения «дух предпринимательства»[5]. Необходимо, однако, подчеркнуть, что в русле умеренного утилитаризма предпринимательство существует преимущественно в непроизводительных — торгово-ростовщических, хищнически авантюристических формах.

В культурно-историческом масштабе типичная для умеренного утилитаризма тактика заимствования средств рождает такой феномен, как вторичная, «догоняющая», «консервативная» модернизация. В сущности, это модернизация без развития. Ориентация на использование готовых, сформированных в лоне иных

культур-цивилизаций благ и средств благопроизводства ведет к острому противоречию между потребностями в получении благ и потребностями в их производстве. В рамках умеренного утилитаризма неизменной остается традиционная минималистская этика труда, вследствие чего рост потребностей не сопровождается активизацией деятельности, наращиванием производительной эффективности.

В условиях умеренного утилитаризма тип воспроизводства постоянно колеблется от простого к расширенному. Застой чередуется с прогрессом — внедрение эффективных образцов деятельности дает временный успех, затем они деградируют под натиском традиционных ментальных стереотипов. Развитый утилитаризм содержит идею наращивания благ за счет совершенствования, интенсификации средств благопроизводства, повышения эффективности деятельности. Преобразование окружающей среды во имя достижения максимального благоденствия — ключевая интенция этой формы утилитаризма.

Развитый утилитаризм рождается в результате сращивания трех компонентов — «духа предпринимательства», «духа мещанства» и «духа бюрократизма».

Один из исследователей феномена предпринимательства П. Друкер рассматривает его как систематический инновационный процесс, в рамках которого осуществляется поиск и изучение новых возможностей удовлетворения человеческих желаний и потребностей[6]. Дух зрелого, производительного предпринимательства можно квалифицировать как новую, инициированную развитием утилитаризма, потребность — потребность в активной, нацеленной на инновацию, производительной деятельности. Такого рода эффективная деятельность значительно отличается от простой жажды наживы, погони за чистоганом. Д. Маклелланд связывает феномен предпринимательства с повышенной потребностью в достижении. При этом удов-

летворение от достигнутого, в видении исследователя, обуславливается скорее самим успехом инициированного действия, нежели общественным признанием индивидуального достижения[7]. Дух предпринимательства, таким образом, можно квалифицировать как потребность в самореализации. Движимый служением делу, предприниматель не приемлет гедонизма, прибыль для него важна лишь в качестве критерия успеха, бизнес поглощает всю его жизнь, обретает статус смысложизненной ценности. «Дух предпринимательства» — это дух динамизма; подобно вечному двигателю, он черпает энергию из самого себя, подталкивая общество к непрерывному движению. В отличие от жажды наживы, которая не внесла серьезного вклада в экономическое развитие, вклад жажды достижения действительно велик. Когда «достижительская потребность» приобретает значимость в глазах многих индивидов, тогда общество становится динамичным. Т. Парсонс показал эту закономерность на примере американского общества, в котором глубоко укоренились ценности преуспевания и достижения[8].

Ориентация на слом рутинных порядков делает проблематичным существование развитого производительного предпринимательства в традиционных обществах. Как социальный слой предпринимательство в этих обществах располагается на нижних этажах социальной лестницы. Вместе с тем раскрепощение и рост предпринимательского духа вызывает коррозию традиционализма, поскольку сопровождается подрывом общепринятых традиционных норм.

Другим, не менее важным компонентом развитого утилитаризма, можно считать «дух мещанства», который есть не что иное, как дух утилитарного микрорационализма, чья суть заключается в постоянном вычислении выгод и потерь, калькулировании максимальной пользы. Дух мещанства, не претендуя на статус ниспровергателя традиционных нравственных

норм, тем не менее подтачивает их изнутри, противопоставляя высоким истинам житейскую рассудочность и здравый смысл.

Наконец, третьей составляющей развитого утилитаризма, следуя М. Веберу, можно считать «дух бюрократизма»[9] — дух безличного администрирования, формальной инструкции и жесткой дисциплины. Для бюрократа работа ради прибыли фирмы, тщательное выполнение закрепленных за ним функций не просто способ личного карьерного продвижения вверх по лестнице, но и проявление особой «философии» преданности фирме, стремление к ее преуспеванию и процветанию. В сущности, дух бюрократизма — это дух усовершенствования абстрактных механизмов организации деятельности, это доведенный до совершенства инструментальный рационализм. Средством оптимизация деятельности, повышением ее эффективности становится выверенная до точности часового механизма техническая, инструментальная рационализация.

Таким образом, в русле развитого утилитаризма происходит пересмотр традиционной этики труда, осуществляется переход от простого к расширенному типу общественного воспроизводства.

Переход умеренного утилитаризма в развитый — важнейший рубеж в развитии культуры. Этот переход сложен и трудно преодолим. Скажем, если появление умеренного утилитаризма является в некотором смысле общеобязательным, общечеловеческим феноменом, то переход к развитому утилитаризму — свидетельство значительной динамики утилитаризма, решительного сдвига в культуре. Если инновации, несомые умеренным утилитаризмом, так или иначе ассимилируются традиционной культурой, то развитый утилитаризм создает традиционализму значительный противовес — в его русле формируется активная преобразовательная деятельностная позиция. Граница между умеренным и развитым утилитаризмом — важ-

нейший рубикон в развитии культуры, преодоление которого означает переход от статичной парадигмы существования к динамической. Появление развитого утилитаризма — симптом значительной деградации традиционализма, момент рождения нового, нетрадиционного человека. Содержит ли умеренный утилитаризм стимулы к этому переходу? Очевидно, да. Однако путь от умеренного утилитаризма к развитому — это не автоматическая смена форм, обусловленная действием независимого от человека, объективного закона перехода количественных изменений в качественные. Развитый утилитаризм в определенном смысле есть продукт рефлексии, он возникает в результате «снятия» основного противоречия умеренного утилитаризма — противоречия между потребностями в получении благ и потребностями в их производстве.

Как стратегия модернизации, развитый утилитаризм не исключает тактики заимствования более эффективных средств благопроизводства, однако это заимствование приобретает целенаправленный, выборочный, т. е. рационализированный характер. Принципиальным отличием развитого утилитаризма является его ориентация на развитие почвенной инициативы, предпринимательства. Тем самым он создает предпосылки либеральным стратегиям самоорганизации.

Утилитаризм: коллективизм или индивидуализм?

Важнейшей особенностью утилитаризма является его способность принимать как индивидуалистские, так и коллективистские формы. В зависимости от того, какой из вариантов высшего блага — «благо народа» или «благо человека» стоит на вершине ценностной пирамиды, утилитаризм приобретает «человекоцентристский» или «социоцентристский» харак-

тер. Коллективистскую форму утилитаризма можно считать более ранней: она возникает на фоне архаичного синкретизма — изначальной нерасчлененности социума, в условиях отсутствия индивидуализма как культурного смысла. Утилитаризм коллективного субъекта неотделим от коллективистского эгоизма, который может приобретать обличья родоплеменной, этнической, классовой, национальной исключительности. С позиций такого коллективистского утилитарного эгоизма весь мир рассматривается как средство удовлетворения потребностей избранной социальной общности.

Коллективизм по преимуществу является атрибутом умеренных потребительских форм утилитаризма, несущих стратегии эксплуатации, экспроприации, использования готовых средств, благ. Важнейшей идеей коллективистского утилитаризма является идея уравнительного распределения или перераспределения благ внутри избранной социальной общности. Эта идея рождает основное внутреннее противоречие коллективистского утилитаризма — противоречие между потребностью в получении благ и потребностью в их производстве, поскольку «уравниловка» не стимулирует роста инициативы, блокирует развитие духа предпринимательства, противостоит диффузии мещанских идеалов. Модернизированной формой коллективистского умеренного утилитаризма можно считать «машинный фетишизм», в основе которого лежит идея абсолютизации техники как средства решения всех экономических и социальных проблем. В рамках «машинного фетишизма» общество рассматривается как гигантская машина — фабрика, в которой люди — винтики и механизмы[10].

Индивидуалистская форма утилитаризма возникает в результате нарастания утилитарных смыслов в культуре. Однако индивидуализм — не просто этап развития утилитаризма, но его важнейшая черта. Утили-

таризм изначально тяготеет к индивидуализму. Развитие мещанского здравого смысла, рождение представлений обывательской выгоды, выраженной в принципе «своя рубашка ближе к телу», ведет к расшатыванию идеалов синкретического единства, нерасчлененной цельности архаичного социума. Осмысление собственной индивидуальности рождается в процессе осознания личной пользы, выгоды быть отдельным от коллектива. Отдельность от коллектива становится наиболее полезной тогда, когда появляются независимые от коллективных индивидуальные источники ресурсов, благ. А таковые рождаются вследствие активизации деятельности, развития изобретательства, предпринимательства. Осмысление решающей роли личных усилий в деле производства благ становится важнейшим фактором выделения индивидуальности: ощущая себя «кузнецом своего счастья», человек начинает ощущать себя индивидуальностью. Таким образом, индивидуализм в большей мере связан с развитыми формами утилитаризма. Необходимо отметить, что утилитаристская индивидуальность не тождественна личности. Личность как субъект смыслополагания формирует смыслы своего бытия на основе анализа существующей реальности — трансцендентной и имманентной, высших и повседневных смыслов. Утилитаристская индивидуальность, дистанцируясь от высших ценностей, сосредотачивает свои усилия на повседневных, имманентных смыслах бытия, ограничивая деятельностные усилия позитивным, посюсторонним, технологическим преобразованием мира. Утилитаристская индивидуальность — «технологический человек», homo faber, человек, изготовляющий орудия, — несет на себе черты ущербности, поскольку средства существования для него являются целью. Не случайно социальной базой формирования утилитаристской индивидуальности, по мнению исследователей, в истории мировой культуры были маргинальные, деклассированные слои общества.

Наряду с индивидуализмом и коллективизмом возможно существование и некоторых промежуточных индивидуалистско-коллективистских вариантов утилитаризма. Результатом наложения противоположных стратегий можно считать такое явление, как дух корпоративности. Дух корпоративности нельзя однозначно квалифицировать как проявление коллективизма или индивидуализма, он соединяет такие установки, как, с одной стороны, способность быть патриотом фирмы, дисциплинированным и преданным членом команды, «не высовываться», педантично исполнять инструкцию, с другой — стремление к успеху своей «корпорации», направленность на межкорпоративную конкурентную борьбу, экономическое соперничество, достижительные ценности. Индивидуалистско-коллективистский утилитаризм нацелен на производство, но не использование и перераспределение готовых благ, поэтому он может квалифицироваться как развитый утилитаризм. Современные исследователи, например, характеризуют культуру предпринимательства как «совокупность поведенческих характеристик, присущих как индивидуумам, так и организациями... Она характеризует их способность к личностному или организационному/системному самообновлению»[11]. Развитый индивидуалистско-коллективистский утилитаризм существенно отличается от умеренного коллективистского утилитаризма: он рождается как итог кооперации на основе осознанного, деятельного стремления к совместной пользе. Коллективизм, таким образом, приобретает технологический характер, осмысляется не как цель, но как средство — культивируется как эффективный способ достижения благополучия фирмы.

Конечно, соединение индивидуализма и коллективизма антиномично по своей природе, поэтому влечет другие противоречия. Индивидуалистско-коллективистский утилитаризм не создает условий для иннова-

ционной деятельности: импровизация, изобретательство — сугубо индивидуальный процесс, поэтому он ориентирует на использование «чужих» технических изобретений и их тиражирование. Иными словами, индивидуалистско-коллективистский утилитаризм не самодостаточен, он ищет источники развития не внутри, а вне корпоративного целого. Известно, например, что большинство технических «ноу-хау» создается в западной части планеты, где преобладает дух индивидуализма, тогда как эффективные формы организации труда, необходимые для их тиражирования, рождаются на Востоке, где господствует дух корпоративности.

В целом в рамках утилитаризма решить проблему синтеза индивидуализма и коллективизма очевидно невозможно, поскольку для обоснования альтруизма принцип пользы явно недостаточен. Именно поэтому соединение индивидуализма и коллективизма — проблема, решение которой видится в формировании либеральных смыслов, идеи диалога, межличностной коммуникации как процесса постоянного синтезирования единичных и всеобщих смыслов бытия.

Социально-экономические формы бытия утилитаризма

Взгляд на цивилизацию как на «отчужденную культуру», как на культуру, воплотившую себя в эмпирических и подвижных этносоциальных и экономических структурах[12], открывает возможности выявления некоторых важнейших социально-экономических форм утилитаризма.

В цивилизационном ракурсе утилитаризм предстает как сложный социокультурный феномен, как диалектическое единство содержания — ценностей, смыслов, нравственных идеалов и формы — социальных отношений, экономических, политических и других ин-

ститутов. Однако, поскольку утилитаризм никогда не существует в одиночестве, то реально не могут существовать общества, цивилизации утилитарного типа. Соединяя элементы традиционализма и либерализма, формируя гибридные типы культуры, утилитаризм составляет основу промежуточных, переходных типов общества, цивилизации. Переходный тип цивилизации — это в определенном смысле универсальное явление, период переходности неизбежен в судьбе любой цивилизации, вставшей на путь модернизации. Признаки переходности, например, можно обнаружить в цивилизации Запада эпохи модерна, культура которого складывалась как гибрид традиционных, утилитарных, либеральных элементов при главенстве утилитаризма. В целом говорить о «чистой» традиционной или либеральной цивилизации возможно лишь условно — любая цивилизация в той или иной степени неоднородна. Однако переходное общество, промежуточная цивилизация характеризуются именно превалирующим значением утилитаризма в культуре, который занимает лидирующие позиции. Такого рода позиции формируются за счет значительного накопления в культуре утилитарных смыслов. Исторический отрезок, на который приходится этот пик утилитаризма, — переход от традиционного, аграрного общества к современному, постиндустриальному. Ориентированный на технологическое, инструментальное совершенствование культуры, утилитаризм представляет нравственную основу индустриализации. Французский социолог А. Турен выделяет ведущие пути индустриализации — капиталистический и социалистический: «то, что называют капитализмом и социализмом, не представляет собой ни способов производства, ни классовых отношений, а является способами индустриализации»[13]. Различия этих путей, в представлении исследователя, определяются различием субъектов индустриализации: ими

могут быть национальная буржуазия, национальное государство, революционная партия или иностранная буржуазия[14]. Однако, как представляется, суть различий разных путей индустриализации — рыночного и распределительного — заключаются не только в том, кто является ее субъектом, но в значительной степени и спецификой нравственных мотиваций этого процесса. Экспликация нравственных мотиваций индустриализации усложняется тем, что в социологической и культурологической литературе нет координации между категориями «утилитаризм», «социализм», «капитализм». М. Вебер, например, определял дух развитого промышленного капитализма как «чистый, секуляризированный утилитаризм»; в свою очередь, русские философы «серебряного века» зачастую отождествляли утилитаризм и социализм. На самом деле утилитаризм можно квалифицировать не только как «дух капитализма», но и как «дух социализма». Конечно, между этими двумя типами духовной культуры существуют огромные различия. Нравственным стержнем капиталистического способа производства и распределения благ является развитый утилитаризм, тогда как социализм составляет социальный каркас нравственности умеренного утилитаризма. Разумеется, такая классификация поверхностна и схематична — умеренный утилитаризм не всегда облекается в оболочку социализма, кроме того, капитализм далеко не однородное явление. Учение М. Вебера содержит идею существования двух форм капитализма — доиндустриального, допромышленного, торгово-ростовщического и продуктивного промышленно-предпринимательского капитализма. Ю. Н. Давыдов отмечает: «капитализм, предпочтительной «сферой влияния» которого было именно распределение, а не производство (что и обуславливало его по преимуществу потребительский, а не продуктивный характер), М. Вебер строго и последовательно отли-

чал от специфически западного капитализма, сферой которого изначально было промышленное предпринимательство, производство продукции, рассчитанной на широкого — «массового» — потребителя, а не на «элитарные» круги, близкие к «власть имущим»«[15]. Тем не менее само, пусть схематичное, определение нравственных основ двух ведущих форм индустриализации — социалистической и капиталистической — открывает новые возможности понимания механизмов социальной динамики, экономического прогресса.

Нравственный фундамент социализма составляет культура-нравственность гибридного типа, главенствующее значение в которой занимают ценности умеренного утилитаризма и традиционализма. Иную разновидность гибридной культуры имеет в своем основании промышленный капитализм: основой основ «капиталистического духа» является развитый утилитаризм, соединенный с элементами культуры либерализма.

Время рождения социализма, капитализма, рубеж двух суперцивилизаций, традиционной и либеральной, — время чрезвычайно сложное для жизни общества. Это период ломки старых — традиционных — ценностей и социальных отношений и становления новых — либеральных. Движителем этого перехода является утилитаризм, служащий почвой, на которой медленно прорастают ценности либеральной цивилизации — цивилизации личности. Следствием прорастания либеральных элементов в культуре становится актуализация проблемы человека, которая реализуется в идеях гуманизма, свободы, равноправия людей и т. д. Пауперизм, бесправие, угнетенность человека начинают восприниматься как нечто противоестественное, подлежащее искоренению. Однако в силу незрелости либерализма эти проблемы решаются на основе различного рода гибридных ценностно-смысловых систем, ведущее место в которых занимает ути-

литаризм. Один из путей выхода из критического состояния видится в развитии частной инициативы, предпринимательства, наращивании богатства, другой — в возрождении коллективизма, общественной собственности, уравнительного перераспределения общественного богатства. Первый способ, помимо этого, более тяготеет к реформационным стратегиям, тогда как второй — к революционным.

Взаимоотношения двух форм индустриализации — капитализма и социализма — можно определить как взаимоотрицание; в литературе, например, встречается определение социализма как «радикального антикапитализма»[16]. Являя собой социально-экономический продукт нравственности умеренного утилитаризма, социализм не только опредмечивает, но и консервирует его идеалы, создавая значительный барьер на пути становления развитого утилитаризма. Например, такие экономические институты и механизмы, как общественно-государственная собственность на средства производства, плановое хозяйство, перераспределительная (в соответствии с пирамидой потребительских привилегий) система доходов, внеэкономические стимулы к труду способствуют упрочению минималистской этики труда, культивируют патерналистские, иждивенческие, потребительские настроения, делают проблематичным развитие духа предпринимательства, тормозят рост деловой активности, гасят индивидуальную инициативу. Бесперспективность социалистического способа индустриализации отмечают многие современные исследователи, связывающие кризис реального социализма не столько с ошибками и просчетами «строителей социализма», сколько с порочностью самой системы, препятствующей развитию инициативы: «Мы не смогли сделать технологического шага в постиндустриальное общество не потому, что у нас не хватило ума для создания, распространения и внедрения новых техноло-

гий, а потому что в силу экономических и политических особенностей распределительного индустриализма наши люди оказались дешевле умных машин... Заниженная, неадекватная реальной стоимости цена квалифицированного труда была неразрывно связана с логикой планового социалистического индустриализма, со всеми имманентно присущими ему механизмами перераспределения доходов и воспроизводства интеллектуального потенциала общества, и до тех пор, пока сохраняются его механизмы и сегменты... путь к постиндустриальной трансформации будет оставаться для нас закрытым»[17]. Конечно, нельзя отрицать, что социализм вдохновляется идеями прогресса, однако мобилизующие силы, к которым он прибегает (террор, идеология), не обладают достаточной способностью делать человека инициативным субъектом этого прогресса. Таким образом, даже в таком теоретически умозрительном изложении становится наглядной приоритетная направленность двух форм индустриализации — капитализма и социализма. Капитализм, при всем несовершенстве его социально-экономического устройства, устремлен в будущее, социализм — прошлое. Возникая в переходный период развития общества, социализм — умеренный утилитаризм — пытается снять возникшее противоречие между традиционными и либеральными смыслами за счет возврата к синкретизму, традиционализму. Не случайно социалистическая идеология отливается в формы псевдосинкретизма, псевдотрадиционализма. Результатом «выбора» (а этот «выбор» определяется степенью развития утилитаризма) социалистического пути становится «застревание» общества в промежуточном состоянии, его неспособность двигаться вперед по пути модернизации и прогресса: «Попытка возвращения или создания стационарной замкнутой модели общественного устройства типа

социализма обречена либо на возвращение к временам первобытного варварства, к обществам «остывшим», к системам традиционалистского типа, либо к социальному тупику», — комментируют этот феномен социологи[18].

В рамках капиталистического общества также происходит снятие противоречия между традиционными и либеральными смыслами, однако оно снимается за счет выхода к либерализму — посткапитализму, постиндустриальному обществу.

Глава 4

Утилитаризм в рефлективной ипостаси

Утилитаризм в рефлективной ипостаси предстает как некоторая система воззрений на утилитарные смыслы бытия, как утилитаристский моральный закон и утилитаристская теория морали. О. Г. Дробицкий выделяет две формы рефлексии обыденной нравственности — моральную и этическую[1]. Мораль как начальный уровень рефлективного осмысления нравственных норм, как «отцеженная, уплотненная и засохшая в нормы и предписания форма нравственности» (Библер), возникает намного раньше этики. Рождение в человеческом сознании способности критического отношения к сущему и противопоставления ему некоторого идеального должного порядка О. Г. Дробицкий связывает с периодом расшатывания родо-общинных отношений[2]. Этико-философская рефлексия возникает позднее; она может быть названа рефлексией второго порядка, теорией морали, объясняющей, выводящей и систематизирующей моральные принципы. «Этика — это неспокойная совесть морали», — утверждал Т. В. Адорно[3]. Действительно, с определенного момента мораль начинает нуждаться в оправдании разумом, ей становится необходима санкция разума на то, чтобы называться моралью.

Субъектом этико-философской рефлексии нравственности и морали выступает интеллектуальная элита — именно в пространстве интеллектуальной мысли обыденный, эмпирический утилитаризм подвергается

отстраненному объективированному рассмотрению, анализу и оценке. В итоге формируются определенные рефлективные, этические формы утилитаризма, которые, в силу существующих в культуре прямых и обратных связей, оказывают влияние на существующие моральные нормы, способствуют или, напротив, препятствуют динамике обыденного утилитаризма, морально санкционируя или дискредитируя его. «Этика не ограничивается производством знаний о морали, — отмечают современные российские исследователи, — она соучаствует также в производстве моральных добродетелей, норм, идеалов»[4].

Элементы рефлективного утилитаризма присутствуют в различных формах высокой культуры — литературе, религии, искусстве. Однако сгустком, квинтэссенцией рефлективного утилитаризма можно считать этико-философские учения утилитаризма, представляющие специфическую ветвь моральной философии.

В русле морально-философского дискурса утилитарные смыслы бытия обретают категориальную форму, отливаются в систему концептов, терминов, понятий. Конечно, можно говорить о наличии специфического типа языковой практики — утилитарного — не только применительно к философии, но к культуре в целом. Например, очевидно можно обнаружить связь между утилитаристским дискурсом и «обыденным языком», который английские моралисты XVIII в. считали воплощением здравого смысла, а современная герменевтика выделяет как особый языковой мир, конституируемый логикой жизни[5]. Если обратиться к конкретным примерам повседневных утилитарных дискурсивных практик, можно было бы выделить язык мещанства и предпринимательства, техницистский и бюрократический язык. Каждая культурная эпоха, различные субкультуры, этнонациональные культуры формируют свой набор семантем для обозначения утилитарных смыслов бытия. Тем не менее существует некоторый универсальный язык утилитаризма — им является язык, приме-

няемый в рамках утилитарно ориентированных концепций моральной философии. Концептуальный аппарат рефлективного утилитаризма включает такие категории, как «гедонизм», «эвдемонизм», «практицизм», «прагматизм», «вещизм», «дух мещанства», «дух предпринимательства», «достижительные ценности», «потребности», «интересы», «польза», «благо народа», «благо человека», «успех» и т. д. Эти универсально-утилитарные концепты могут выступают как распознавательные знаки, маркеры, позволяющие выявить утилитарную составляющую той или иной этической теории. Что касается самого термина «утилитаризм», то применительно к сфере моральной философии можно выделить два основных варианта его интерпретации. В узко историческом ключе он используется для обозначения британской этико-философской школы XIX в., представителями которой были И. Бентам, Д. Милль, Дж. Ст. Милль и др. В более широком смысле термин «утилитаризм» означает специфический тип этических учений, полагающих в свое основание «правило полезности» (И. Бентам) и представляющих значительный раздел моральной философии.

Весь огромный массив мировой этико-философской мысли условно можно разделить на три ветви, представляющие соответственно три типа нравственности: традиционный, утилитарный и либеральный. Представители первой оценивали утилитаризм как явление, лежащее вне высоких моральных идеалов; представители второй, напротив, трактовали его как основу человеческой морали; наконец, сторонники третьей формировали свое отношение к утилитаризму в пространстве между однозначно негативным и позитивным его восприятием. Противостояние авторитаризма, отвергающего утилитаризм как антиидеал и релятивизма, абсолютизирующего его как единственный источник нравственности, — лейтмотив истории этико-философской мысли, в развитии которой чаша весов склонялась то в одну, то в другую сторону. Взаимоотталкивание утилитариз-

ма и традиционализма дополнялось взаимовлиянием, которое вело к постепенному сжатию дистанции между ними и формированию «срединной культуры» — рационалистической этики культуротворчества и самоорганизации. В истории этики существует тенденция привязки этико-философской традиции утилитаризма к западной ветви философского знания. На самом деле это не так: различного рода концептуальные формы утилитаризма существовали в разные эпохи как на Востоке, так и на Западе. Рефлективный утилитаризм, так же как утилитаризм эмпирический, универсален. Тем не менее можно говорить о приоритетах.

Этико-философские рефлексии утилитаризма в интеллектуальной культуре Запада

Роль утилитарных интенций в западной культуре настолько весома, что существует тенденция абсолютизировать ее, квалифицируя Запад как «технотронную цивилизацию». Отличительным качеством европейской этико-философской мысли и культуры в целом, кроме этого, можно считать ее приверженность идеалам развитого утилитаризма-индивидуализма, достижительности. Первоистоки такого рода утилитарной ориентированности западной культуры следует искать в культуре античности, в античной этико-философской мысли. Удельный вес этических учений, тяготеющих к утилитарному типу, в античной философии необычайно велик, что свидетельствует о значительных масштабах обыденного массового утилитаризма. Актуализация утилитарной модели мировосприятия в массовой культуре полисной Греции была вызвана стимулами негативного характера. Отсутствие условий экстенсивного наращивания ресурсов, достаточных для существования посто-

янно растущего социума, рождало настроения неудовлетворенности миром, формировало позицию критического отношения к традиционным моделям жизнедеятельности, способствовало становлению антропоцентрической культурной парадигмы. Результатом «включения» утилитарной модальности отношения к миру как к набору средств становится рост разнообразия и сложности форм жизнедеятельности — развитие ремесла, торговли, мореплавания. Бурное развитие утилитаризма на фоне культурной архаики подтачивало авторитет мифологических ритуальных норм поведения, препятствовало единовластному утверждению религиозно-авторитарных форм нравственности, способствовало развитию рационалистической этики. Утилитаризм создавал значительные препятствия на пути установления единообразия, унификации культуры. Он способствовал формированию представлений о различии естественных, божественных и человеческих законов. Вероятно, поэтому античные греки не имели священных книг — плодов божественного откровения, а следовательно, не имели догматики, фиксированной и несокрушимой.

Античный этико-философский утилитаризм возникает в виде отдельных вкраплений, ростков на фоне других типов этики: натуралистической, апеллирующей к авторитету природы; религиозной, обращенной к воле богов, Судьбы. Зачинателем утилитарной ветви философствования можно считать Гесиода, обосновавшего разумность нравственного идеала его сопряженностью с выгодой[6].

Преемником Гесиода был Демокрит, определявший пользу как высший критерий истины. Демокрита принято считать предтечей теории «разумного эгоизма»: ему принадлежит мысль о том, что человек — эгоист от природы и что из этого должна исходить всякая нравственность[7].

Кульминацией античного рефлективного утили-

таризма может быть названа дискредитирующая мифологические формы мышления и провозглашавшая главенство практического разума моральная философия софистов. Ведущая идея учения софистов — относительность нравственных норм, которые, включая и действующее право, выдуманы обществом в своих интересах, — становится инструментом освобождения человека от опеки законов авторитарной нравственности.

Одним из ярких показателей прагматических ориентаций софистов — утилитарное отношение к религии. Образцы утилитарного манипулирования религиозными идеями демонстрировал Протагор. Одним из авторов утилитарной версии происхождения религии выступал Продик: «те предметы, которые были полезны для жизни людей, были занесены в число богов»[8]. В. Вунд комментирует религиозный нигилизм софистов как механизм преодоления морального отчуждения: «Признавая людей творцами религии, обычаев и права, софистика прежде всего подорвала в основе мораль вообще: она рассматривала нравственность как произведенный продукт, который поэтому может быть изменен по собственному желанию индивидов[9] .В философии софистов выступают контуры идеи утилитарной моральной автономии личности. Трезво мыслящий человек, согласно идеологии софистов, сам устанавливает свои собственные нравственные нормы, во всем следуя собственному удовольствию и интересам. Тезис Протагора «человек есть мера всех вещей», переворачивая традиционные представления о человеке как исполнителе существующих вне его законов морали, характеризует человека как законодателя, задающего меру вещам, формирующего нормы человеческого бытия. А. А. Гусейнов и Г. Иррлитц отмечают: «Софисты обосновывают право человека смотреть на окружающий мир сквозь призму своих — человеческих — целей и интересов»[10]. Софистов можно считать основателями этики ситуационной пользы и этики достижения успеха. «Лови момент счастья», — призывал Аристипп,

убежденный, что человек живет лишь настоящим[11]. Горгий полагал, что обязанности зависят от момента, эпохи, социальной ситуации, один и тот же поступок и хорош, и плох, в зависимости от того, к чему он относится. Моральный релятивизм Горгия выражался в утверждении автономии слова, которое не связано с бытием всеядно и открыто, оно — носитель убеждения, верования и внушения, не взирая на его истинность[12] .

Общим для софистов было не только десакрализация человеческих законов, но и противопоставление закона природе по формуле: «природное — вечно, закон — случаен». Таким образом, утилитаризм софистов не был свободен от некоторых натуралистических установок. Однако их натурализм сильно отдавал утилитаризмом. Апелляция к природе служила не целью, но средством утверждения утилитаристских идеалов. Например, в ответ на потребность преодоления полисного изоляционизма, столь настоятельную в условиях развития обмена, торговли и пр., возникает идея равенства людей, аргументируемая их природным единообразием (аргументы натуралистического характера в античной философии использовались и для обоснования неравенства людей). Антифонт утверждал: «Тех, которые происходят от знатных родителей, мы уважаем и чтим, тех же, которые не из знатного дома, мы не уважаем и не почитаем. В этом мы поступаем по отношению друг к другу как варвары, потому что по природе мы во всех отношениях равны, притом одинаково и варвары, и эллины»[13] . Его единомышленником в этом вопросе был Гипий, считавший, что сама природа соединила людей, поэтому нет никакого смысла разделять граждан одного города от другого, а также дискриминировать внутри одного и того же города[14]. Так под нажимом утилитарных требований софисты разделывались с предрассудками исключительности эллинов среди других народов, провозглашая новые для греков идеалы космополитизма и эгалитаризма. Вместе с тем уже Антифонт обнаруживает одно

из ключевых противоречий утилитаризма — противоречие общественного и личного интереса, которое трактуется им как антагонизм искусственного закона людей и естественного закона природы[15].

Несомненно, утилитаризм софистов в целом был необычайно двойствен и противоречив. В нем причудливо переплетались позитивные — творческие, созидательные и негативные — потребительские, манипуляторские мотивы. Например, выдвигаемая софистами концепция антропоцентризма, помимо идеалов моральной автономии личности, несла в себе идеалы крайнего, граничащего с беспринципностью и цинизмом, морального релятивизма, а также содержала зачатки потребительского, объективно-вещного отношения к миру, природе.

Значение моральной философии софистов в истории западного мышления сопоставимо с интеллектуальной революцией: сместив философскую рефлексию с проблематики физиса и космоса на проблематику человека, «учителя мудрости» стали открывателями гуманистического периода в античной философии. Собственно говоря, именно софисты положили начало этике как философской дисциплине. При этом усилиями софистов данной дисциплине была задана критическая ориентация — этика выступала как сфера критического анализа существующих моральных норм. Утилитаризм софистов послужил почвой, на которой проросла этика Сократа, названная Швейцером «рационалистическим утилитаризмом»[16], а также выступавших прообразом этики самоорганизации и культуротворчества этики Аристотеля. Преодолевая религиозно-мистический характер платоновской этической доктрины и моральный релятивизм софистов, Стагирит создает синтетический тип этики, интерпретирующей человеческое бытие как творящую активность. Определяя счастье как активность, сообразную с добродетелью (а добродетель понимается как выбор середины), Аристотель предвосхищает некоторые этические принципы культуротворческого мировоззрения[17].

Философия софистов имела определенное влияние и на массовую культуру: морально санкционируя рост массового утилитаризма, она способствовала освобождению нравственности от родовых авторитетов, стимулировала восхождение античной демократии. Однако, несмотря на всю прогрессивность и либеральные черты, утилитарный гуманизм софистов был недостаточно плодотворен: разрушая старый порядок — мифологическую культуру, он не создавал нового. Гипертрофия ценностного релятивизма вела к хаотизации культуры, а порождаемый ею дискомфорт стимулировал актуализацию авторитарных форм нравственности.

Торжество морального авторитаризма в эпоху эллинистических монархий ставит заслон развитию утилитарной нравственности. Утилитаризм становится предметом критики с позиций различных форм авторитаризма. Эту традицию в классическую эпоху заложил Платон, который называл утилитаризм «торгашеской» добродетелью, этикой невежд, погруженных в суету земной жизни. Любопытно, что в рамках критики утилитаризма философ формулирует как нравственно ценное презрение к физическому труду[18].

Антиутилитарные интенции присущи моральной философии эллинистической эпохи. Конечно, «утилитарный опыт» культуры не мог исчезнуть бесследно, отдельные элементы утилитаризма присутствуют во многих этических учениях эллинизма, но, утрачивая активный, антропоцентрический дух, они соединяются с принципами авторитарной морали, главным образом натуралистической, полагающей природу главным авторитетом. Критический дух сменяется скептическим и религиозным.

Философия скептицизма, например, проповедует отказ от всякой самодеятельности, безропотную покорность, примиренчество с окружающей средой и согласованность деятельности с законами, обычаями и нравами своей страны[19].

Стоики, реставрируя космологизм Гераклита, обосновывают этику законами Космоса. Бесстрастие, высочайшая и непоколебимая моральная выправка, честно выполняемый долг и презрение к потребностям — основные категории стоической этики — характеризуют ее как образец авторитаризма[20].

Критическую позицию по отношению к утилитарным смыслам бытия занимала моральная философия кинизма, разоблачавшая погоню за удовольствиями, очарованность богатством, жажду славы, блеска и успеха как иллюзии, двигающие поведением людей[21].

Пример модификации утилитаризма — философия Эпикура, которую условно можно назвать «негативным утилитаризмом». Моральная философия Эпикура, в первом приближении, утилитарна, поскольку, во-первых, утилитарно ее назначение — философия оценивается как средство достижения счастья, во-вторых, высшим благом эпикуреизм полагает удовольствие, наслаждение. Вместе с тем достижение последнего осуществляется при помощи мер, несущих антиутилитарную направленность: ограничения удовольствий естественными и необходимыми (связанными с удовлетворением потребностей жизнеобеспечения) и отказа от удовольствий, подвергающих душу опасным волнениям — желания власти, славы, роскоши[22]. Истинное удовольствие поэтому есть отсутствие телесного страдания — апония и невозмутимость души — атараксия. Так осуществляется выхолащивание утилитаризма, сведение удовольствий к некоторому их минимуму по принципу: «Отсутствие потребности в удовольствии — самое чистое удовольствие». Этика Эпикура ориентирует не на рост благосостояния, но на аскетизм и недеяние, это этика выживания, но не развития: «На место идеала, действующего в интересах культуры человека, она выдвигает идеал «мудреца»«[23].

Утрата утилитаризмом активной позиции определяет его дальнейшую судьбу: утилитаризм подавля-

ется авторитаризмом. Плотин, например, определяет путь добродетели как путь возврата к Абсолюту[24]. В русле гностических учений кристаллизуются дуалистическое противопоставление материального мира как абсолютного зла и божества как абсолютного блага.

Таким образом, в рамках моральной философии античности проступает многоликий образ утилитаризма с присущим ему набором противоречивых идей релятивизма, атеизма, агностицизма, нигилизма, космополитизма, эгалитаризма, индивидуализма, усеченного «профанного» гуманизма. При всей типичности античный утилитаризм имеет специфические черты. Как подобает развитому утилитаризму, он ориентирует человека на активизацию деятельности, однако далеко не всех ее форм — предпочтение отдается политической, научной, художественной, образовательной деятельности. Софистов, например, можно назвать экспертами в сфере искусства достижения политического успеха. Однако проблема преобразования материальной среды обитания, экономическая активность оставались за рамками античного утилитаризма. В сущности, античный утилитаризм не дорос до идеи преобразования мира, идеи прогресса, идеи отношения к труду как достойному занятию. При всей своей демократической направленности античный утилитаризм оставался элитарным учением, этикой избранных. Возможно, что по этой причине утилитаризм подавляется этикой авторитарного типа.

Этика европейского средневековья несла в себе ярко выраженную авторитарную направленность. Идея опоры на трансцендентный авторитет в ее рамках приобретала крайние ригористические формы. мы. Тем не менее динамика моральной философии средневековья — процесс медленного прорастания утилитарных смыслов на почве традиционализма. Рост массового утилитаризма — развитие торговли, денежного обращения, ремесленно-цеховых отношений, урбанизации — инициировал становление новой морали, примирявшей Бога

с греховным миром, веру с разумом, реабилитировавшей земные цели, отказывавшейся от морального радикализма в пользу морального компромисса. Примером такой морали может служить этика Фомы Аквинского, соединяющая несоединимое — притязания на земное счастье и потустороннюю ориентированность поведения человека, эвдемонизм и телеологизм.

Всплеск утилитаризма — эпоха Возрождения. Для этого периода характерен возврат ко многим утилитарным идеям античности, ненавистному для христианских философов учению Эпикура. Однако утилитаризм Возрождения не являлся механическим воспроизведением античных идей, поскольку содержал принципиально новые интенции. Эвдемонизм Возрождения приобретает достижительный облик. Например, по представлениям Леона Баттиста Альберти, человек рождается для того, чтобы производить, добывать себе счастье. М. Оссовская следующим образом описывает воссозданный Альберти образ идеального человека: «Есть у Альберти совершенно несредневековая — вера в человека и необычайные человеческие возможности. В человеке есть что-то от смертного бога. Активность, для которой рожден человек, потенциально безгранична. Но чтобы реализовать свои потенции, нужно быть хозяином всего и все обращать в свою пользу... Требование владеть собой сочетается с верой в возможность овладеть и своим окружением»[25]. Антропоцентризм Возрождения отливается в активно-созидательные формы — средневековому идеалу «царства Бога», неосуществимого на земле, гуманисты Возрождения противопоставляют земной идеал «царства человека». Этот идеал находил воплощение в возрожденческих утопиях, однако в целом утилитаризм Возрождения отнюдь не был иллюзорным и утопичным. Наглядным доказательством его действенности может служить политическая этика Макиавелли, противопоставлявшего доктрине долженствования «правду вещей» — реальные пути достижения политического успеха[26]. Симптоматич-

но, что Макиавелли полагал себя выразителем интересов народа, под которым он понимал наиболее зажиточные и активные сословия городских жителей — купцов, ремесленников, чья многообразная трудовая активность обеспечивала процветание Флоренции[27].

Теоретическое обоснование и моральная легализация обыденного утилитаризма в пространстве этико-философского дискурса Возрождения играли поливалентную роль: во-первых, способствовали освобождению новых буржуазных отношений от оков традиционной феодальной морали; во-вторых, расширяли моральные горизонты общества, включая в сферу должного буржуазные добродетели; в-третьих, морально санкционируя частнособственнические, предпринимательские интересы, стимулировали рост производительного предпринимательства, частной инициативы, т. е. обыденного утилитаризма. Беспрецедентные масштабы последнего, в свою очередь, стимулировали расширение этического утилитаристского дискурса, расцвет которого наступает в эпоху Нового времени.

Интеллектуальная культура Нового времени пропитана утилитаристскими идеями. Классический рационализм как метод упорядочения мира, выдвигаемый нововременной философской парадигмой, в целом был неотделим от некоторых типично утилитаристских нравственных интенций, например, объектно-вещного взгляда на Вселенную как заводной механизм. Моральная философия этого периода выступает как рефлексия над социально-нравственной ситуацией быстро развивающегося капитализма.

Если попытаться определить место этического утилитаризма в моральной философии Нового времени, необходимо выделить некоторые основные направления этической мысли. Два из них можно отнести к традиционному типу. Первое зиждилось на идее божественного происхождения нравственности, религиозной заданности моральных норм. Второе, настаивая на авто-

номии нравственности от религии, полагало основным авторитетом природу, определяло нравственность как врожденное, природное чувство. При этом вектор динамики философской мысли Нового времени определялся отчуждением от религиозного авторитаризма и партиципацией к природе как источнику нравственных норм. Утилитаризм как этико-философское учение формируется в пространстве «между» двумя формами авторитаризма; не отрицая ни одну из них, используя элементы каждого, он создавал прецедент «срединной культуры». Важно, что в пространстве этой утилитарной «срединной культуры» происходит постепенное формирование рационалистической этики самоорганизации и культуротворчества.

Отправной точкой утилитарной линии моральной философии Нового времени следует считать учения Ф. Бэкона и Р. Декарта, которые, хотя и не создали специальных произведений по этике, тем не менее заложили общий методологический и аксиологический фундамент философского утилитаризма Нового времени. Ведущий лейтмотив методологических изысканий двух великих ниспровергателей схоластики — отказ от слепого подчинения авторитету, пропаганда опытного, рационального знания — имел утилитарную, прагматическую подоплеку. Конечной целью освобождения философии от пут богословия виделось превращение ее в средство достижения человеческого блага. «Вместо умозрительной философии, преподаваемой в школах, можно создать практическую, с помощью которой, зная силу и действие огня, воды, воздуха, звезд, небес и всех прочих окружающих нас тел, так же отчетливо, как мы знаем различные ремесла наших мастеров, мы могли бы наравне с последними использовать и эти силы во всех свойственных им применениях и стать, таким образом, как бы господами и владетелями природы», — утверждал Декарт[28]. В пространстве этического дискурса Декарта и Бэкона артикулируются и получают моральную санкцию некоторые типично утилита-

ристские нравственные феномены. Такие, например, как утилитаристская идея освобождения нравственности от религии и подчинения ее задачам достижения человеческого блага, утилитаристский принцип эффективности, репрезентируемый как оптимальная стратегия поведения индивида, утилитаристский культ машины, воплощенный в культе механики, наделяемой статусом универсальной теории.

Более детальную расшифровку идеи утилитаризма получают в творчестве Т. Гоббса и Д. Локка. Социально-этические концепции этих мыслителей содержат теоретическое обоснование и моральную аргументацию важнейших положений массового, буржуазного утилитаризма.

Моральным героем Гоббса является эгоистический индивид, ориентированный на пользу, власть, успех. Основным средством теоретического обоснования и морального оправдания утилитарного индивидуализма у Гоббса становится апелляция к природным потребностям человека, осмысляемым как главное основание нравственности. Стремление каждого индивида к удовлетворению природных потребностей — телесных и душевных (честолюбие) — квалифицируется Гоббсом как «естественный закон»: «Естественный закон есть предписание или найденное разумом общее правило, согласно которому человеку запрещается делать то, что пагубно для его жизни или что лишает его средства к ее сохранению, и упускать то, что он считает наилучшим средством для сохранения жизни»[29]. При этом, как мыслит Гоббс, в вопросах благополучия, выгоды и самосохранения не может быть верховного авторитета, поскольку любое умозаключение носит частный и ограниченный характер. И поскольку «каждый сам является судьей в вопросах собственного самосохранения и благополучия», следует предоставить самому индивиду право на различение добра и зла. Таким образом, Гоббс выступает не просто как апологет утилитарной нрав-

ственности, как «защитник утилитарной автономии, он делает акцент не на выгоде просто, а на самостоятельно усмотренной выгоде»[30]. Выдвинутая Гоббсом идея утилитарной автономии индивида не только служила орудием эмансипации моральных норм от традиционных (общинных, цеховых, конфессиональных) регламентаций, но являлась важнейшим способом моральной легитимации достижительных установок. Основным отношением между индивидами, в видении Гоббса, выступает конкуренция: «Постоянно обгонять всех есть счастье. Смотреть на тех, кто находится позади — есть слава»[31]. Утверждение достижительного идеала, в свою очередь, открывало пути морального оправдания богатства: «Если богатство не унаследовано, а приобретено собственными усилиями — оно есть благо. Это богатство приятно и является для каждого доказательством собственной рассудительности»[32]. Таким образом, Т. Гоббс снимает моральное табу с таких феноменов человеческого бытия, как стремление к материальному и социальному комфорту, жажда успеха, богатства, славы. В сущности, усилиями Гоббса закладывается моральный фундамент развитого утилитаризма.

Еще более углубленную моральную интерпретацию нравственных идеалов развитого утилитаризма находят в философии Д. Локка. Его философско-правовые трактаты, обращенные к исследованию государства, права, собственности, на самом деле преследовали цель аналитического исследования форм долженствования, которые выработало раннебуржуазное правосознание[33]. В марксистской литературе за Д. Локком закрепилось звание идеолога буржуазного индивидуализма. Этика Д. Локка, в видении К. Маркса и Ф. Энгельса, служила моральным оправданием буржуазных норм, доказывала, что «буржуазный рассудок есть нормальный человеческий рассудок»[34]. Действительно, утверждение утилитарной автономии личности (предоставление индивиду права самостоятельного выявления собственной

пользы и вреда), определение труда, ориентированного на достижение индивидуального благополучия и пользы как ведущей формы жизнедеятельности, объявление честной конкуренции, равнопартнерства и добровольного взаимоиспользования «естественными», данными от природы состояниями человеческого общежития — все это в философии Локка являлось средством научного обоснования и моральной легитимации развитого утилитаризма — нравственной основы производительного, промышленного капитализма. В «Трактате о государственном правлении» Локк формулирует три основных, прирожденных права личности: право на жизнь, свободу и собственность. Последнее становится предметом особенного внимания Локка. Идея возникновения собственности в результате трудовой деятельности выступает одновременно как аргумент в пользу морального оправдания частнособственнических интересов, а также «работает» на повышение ценности труда, хотя и типично утилитарное (труд ценен, поскольку он в высшей степени полезен): «Хотя предметы природы даны всем сообща, но человек, будучи господином над самим собой и владельцем своей собственной личности, ее действий и ее труда, в качестве такового заключал в себе самом великую основу собственности...»[35]. Необходимо отметить, что снятие возложенного религиозной моралью морального табу с таких феноменов, как частнособственнические интересы, достижительные устремления и личная инициатива, имело далеко идущие последствия в социальной и экономической сферах жизни общества. Можно утверждать, что промышленная революция имела своим движителем революцию моральную. Кроме того, утилитаристская этика была той почвой, на которой прорастали либеральные принципы, например, принцип незыблемости частной собственности как гарантии права отдельного человека реализовать свои цели, развивать свои возможности. Эту потенциальную либеральную направленность утилитариз-

ма, точнее говоря, развитого утилитаризма отмечает Р. Г. Апресян: «В широком социально-философском плане принцип полезности оказывается одной из идейных предпосылок гражданского общества как системы политико-правовых и экономических механизмов, духовных представлений и соответствующих нормативных регулятивов, гарантирующих автономию индивидов, их равенство перед законом, охрану их имущества и юридических прав, возможность для каждого в меру своей готовности реализовать собственный интерес»[36].

Оригинальную форму апология развитого утилитаризма приобретает в творчестве Б. Мандевиля. В его знаменитом стихотворном памфлете «Басня о пчелах» утверждение позитивной функции утилитаризма в обществе осуществляется в форме «доказательства от противного». Порок, по Мандевилю, — «любое человеческое действие, направленное на удовлетворение потребностей», а добродетель — «любое действие, противоположное человеческим потребностям, ибо обуздывает страсти». Невозможно, чтобы общество богатело и процветало без людских пороков, поэтому порок позитивен, а добродетель негативна. По мысли Мандевиля, эгоизм, тщеславие, себялюбие, стремление к роскоши способствовали процветанию ремесел и торговли, что в итоге вело к благополучию как богатых, так и бедных.

Так и порок становится выгодным,
Когда он украшен и связан правосудием.
Более того, если какой-нибудь народ хочет
быть великим,
Порок так же ему необходим, как голод,
Чтобы заставить людей питаться.
Одна добродетель не может сделать народы
процветающими;
Кто хотел бы возродить золотой век,
Должны быть готовы не только стать честными,
Но питаться желудями[37].

Необходимо заострить внимание на том, что в «Басне о пчелах» появляется важнейшая для западной моральной философии и для культуры в целом идея — идея буржуазной критики социалистических утопий, т. е. критики умеренного утилитаризма с позиций развитого. Впоследствии в работах представителей классического утилитаризма этот сюжет станет одним из ключевых.

В целом идея морального оправдания обыденного развитого утилитаризма — буржуазного достижительного индивидуализма — в эпоху Нового времени волновала многие умы. Во Франции она облекается в форму теории «разумного эгоизма». Самый яркий ее проповедник, идеолог французской революционной буржуазии Гельвеций трактовал себялюбие и правильно понятый личный интерес как основы всей морали: «...самолюбие есть единственное основание, на котором можно построить фундамент полезной нравственности»[38]. Центральным понятием творчества Гельвеция становится понятие «интерес», которое мыслитель интерпретирует широко: «В обычном употреблении слово интерес суживается до значения: любовь к деньгам; просвещенный читатель поймет, что я беру это слово в более широком смысле и что я применяю его ко всему, что может доставить нам удовольствие или избавит нас от страдания»[39]. Концепция интереса Гельвеция, таким образом, была модификацией утилитаризма. Само слово «интерес» пользовалось необычайной популярностью у идеологов французского Просвещения — именно их усилиями понятие «интерес» входит в утилитаристский этико-философский дискурс, занимая в нем положение, равнозначное понятию «польза».

Наиболее полное, систематизированное и последовательное отражение массовый утилитаризм эпохи модерна находит в трудах представителей классического утилитаризма. Под термином «классический утилитаризм» следует понимать этико-философскую школу, главой которой принято считать И. Бентама. В рамках

этой чрезвычайно авторитетной в Новое время традиции морального философствования прорабатывались важнейшие идеи развитого утилитаризма. Классический утилитаризм как этико- и социально-философская школа возникает в результате синтеза идей Т. Гоббса, Д. Локка, Б. Мандевиля, французских теоретиков «разумного эгоизма». Однако ключевой проблемой классических утилитаристов становится не столько этическое обоснование индивидуализма — таковое уже было делом осуществленным, — сколько осознанное еще Гоббсом и Локком главное противоречие утилитаризма — противостояние общественных и индивидуальных интересов, конфликт единичного и всеобщего блага, частной и всеобщей пользы. Эта проблема осмысляется как стержневая, поскольку от ее решения зависела судьба самого утилитаризма: возведение его в статус моральной доктрины общества требовало согласования утилитарного индивидуализма с коллективными интересами целого. До той поры, пока утилитаризм не включал альтруистические мотивы, общественной моралью он мог оцениваться только как явление аморальное.

Основным вопросом моральной философии английских утилитаристов становится проблема отношений индивида и общества, определение некоего принципа, который был бы способен обеспечить гармонию частных и общественных интересов. Решение этого вопроса осуществлялось в духе развитого утилитаризма - принципы альтруизма выводились из эгоистических установок. Примером такого решения могут служить этические взгляды позднего А. Смита — предтечи И. Бентама, — который вывел утилитарную формулу «естественной гармонии»: совпадения неосознаваемого эгоизма с благосостоянием всех. По Смиту, преследуя цель собственного обогащения, каждый индивид способствует общему благосостоянию. Исходной мотивационной основой поступков людей является эгоистический интерес, поэтому человек скорее достигнет своей цели,

утверждает Смит, если обратиться не к гуманности других, а к их эгоизму, если он будет говорить не о своих нуждах, а об их выгодах: «Дай мне то, что мне нужно, и ты получишь то, что необходимо тебе... Именно таким путем мы получаем друг от друга преимущественную часть услуг, в которых мы нуждаемся»[40]. Мудрость, в видении Смита, состоит в том, чтобы, оставив за индивидом свободу достижения максимального благосостояния, обеспечить каждому максимальную безопасность. Впрочем, выведение альтруизма из эгоизма не исключало многообразия способов обоснования альтруистических мотивов поведения. Здесь можно выделить ряд направлений.

Одно из них — социологический утилитаризм в качестве ведущей инстанции, насаждающей альтруистические нормы, полагал общество, государство. Согласно социологическим утилитаристам, человек изначально эгоистичен, поэтому необходимо принуждать его к альтруизму, используя при этом его эгоистическую суть — внушая, что, содействуя благу других, он служит собственному благу. Силой, побуждающей к альтруизму, может быть общество (Т. Гоббс), Бог и общество (Д. Локк), воспитание, внушение альтруистического энтузиазма (К. А. Гельвеций). В русле социологического утилитаризма лежала концепция И. Бентама.

Приверженец социального номинализма Бентам интерпретирует общество как сумму составляющих его индивидов, соответственно общественный интерес понимается им как сумма интересов отдельных членов, а всеобщее счастье трактуется как сумма счастья индивидуальных судеб. «Напрасно толковать об интересе общества, не понимая, что такое интерес отдельного лица», — утверждает английский моралист[41]. Таким образом, теоретически снимается антагонизм между частным и общим интересами, индивидуальной и общественной пользой. Задача заключается только в упорядочении интересов, приведении их к некоторому общему

знаменателю. Средством достижения этой цели, в видении Бентама, должна служить «моральная арифметика» — расчет полезного эффекта всех принимаемых решений. Мораль, следовательно, превращается в искусство калькуляции, количественного анализа удовольствий, с тем, чтобы производить наибольшую сумму счастья. Тезис Бентама: «Максимум возможного счастья для наибольшего числа лиц» — несет идею гармонии частных интересов на основе утилитаристского микрорационализма, компромисса. Таким образом, в этике Бентама проступают элементы рационализма, хотя, несомненно, утилитарного свойства, поскольку ведущим принципом остается принцип пользы.

Последователь Бентама Дж. Ст. Милль иначе решил проблему соотношения общей и индивидуальной пользы. Стремясь смягчить холодную рассудочность, присущую утилитарной этике Бентама, романтизировать утилитаризм, Милль связывал свободу с принципом полезности. Он полагал, что индивидуальная свобода в обществе не должна ограничиваться, т. к. она способствует достижению людьми счастья и процветания: «свободное развитие индивидуальности есть одно из первенствующих существенных благ, оно есть... элемент, сопутствующий тому, что обозначается выражениями: цивилизация, образование, воспитание просвещение...»[42]. Решая, как совместить социальную справедливость со свободой индивида, Милль уповал на воспитание и образование, способствующие развитию альтруизма, укрепляющие общественную солидарность: «...утилитарианский принцип требует, чтоб каждый индивидуум был доведен до сознания, что его собственное счастье для него невозможно, если его поступки будут противоречить общему счастью, — он требует, чтоб стремление к общему счастью сделалось обычным мотивом поступков каждого индивидуума и чтобы этот мотив имел широкое и преобладающее значение в человеческой жизни»[43]. Подобно другим классическим утилитаристам, Дж. Ст. Милль был против-

ником социализма, несущего, по его мнению, в себе опасность удушения свободы индивида: «с маленькими людьми нельзя сделать ничего великого», — утверждал великий утилитарианин[44].

Другое направление утилитаристской этической мысли — биологический утилитаризм — связан с именами Ч. Дарвина, Г. Спенсера. Проблема компромисса между эгоизмом и альтруизмом решалась в рамках этой разновидности утилитаристской этики на основе апелляции к природе, которая, в представлении Спенсера, слила воедино нравственное и полезное. Подобно другим утилитаристам, Спенсер отстаивал тезис первичности индивида в обществе, утверждая, что эгоистический интерес есть один из основных инстинктов человека. Альтруистическое начало как вторичное происходит из эгоистического — оно рождается в процессе борьбы за существования как результат понимания выгоды кооперации[45]. Накапливаемый альтруистический опыт закрепляется в клетках головного мозга и передается по наследству. Таким образом, и эгоизм и альтруизм суть инстинкты человека, между которыми существует взаимосвязь: «общее счастье может быть достигнуто главным образом посредством надлежащего преследования каждым индивидуумом своего собственного счастья, и наоборот, счастье каждого индивидуума может быть достигнуто отчасти путем преследования общего счастья»[46].

Психологический утилитаризм, элементы которого появляются у Д. Гартли, П. А. Гольбаха, формируется в трудах Д. Юма, А. Смита, Л. Фейербаха.

По мнению психологических утилитаристов, в основании альтруизма лежит свойственное человеку чувство симпатии, сочувствия. Например, ранний А. Смит вводит понятие «идентификация с помощью симпатии». В видении мыслителя любое действие лишь в том случае достигает успеха, если человек способен войти в положение других людей и солидаризироваться с помощью чувства симпатии с их чувствами[47].

Л. Фейербах рассматривает любовь как присущее человеку стремление к солидарности: «В чем ином может состоять задача морали, как не в том, чтобы с помощью знаний и воли возвести до уровня закона человеческого мышления и действия единство собственного и чужого счастья, которое заложено в природе вещей, в самой общности воздуха и света, воды и земли?»[48].

Наконец, позитивизм в лице О. Конта в качестве главного фактора общественной интеграции объявлял позитивную науку — философию. Человек, по Конту, думает о своем частном интересе, забывая социальный интерес. Это несоответствие должно быть устранено посредством управления, назначение которого — в сдерживании рассеивания идей, чувств, интересов. Управление осуществляется при помощи убеждения, но не насилия. Источником умственной гармонии и интеллектуального согласия, по мнению Конта, может быть только положительная философия, которая может осуществить план всемирной ассоциации людей[49].

Несомненно, утилитарный способ выведения альтруизма из эгоизма был противоречив и несвободен от определенной доли алогизмов. И тем не менее важнейшим достижением классического утилитаризма стало моральное оправдание индивидуализма, демонстрация, быть может, недостаточно убедительная, его совместимости с альтруизмом, гуманизмом. Другой не менее значимой заслугой классических утилитаристов была критика теорий уравнительной справедливости, утопического социализма. Ее можно обнаружить в трудах Бентама, Милля, Конта, Спенсера и других. Позитивная роль этой критики заключалась в том, что, дискредитируя идеалы умеренного утилитаризма с позиций развитого, она способствовала динамике самого утилитаризма, его переходу от умеренных форм к развитым. Д. Юм, например, писал: «Историки и здравый смысл могут просветить нас относительно того, что, какими бы благовидными ни казались идеи полного равенства, реально, в

сущности они не осуществимы. И если бы это было не так, то это было бы чрезвычайно пагубно для человеческого общества. Сделайте когда-нибудь имущество равным и люди, будучи различными по мастерству, прилежанию и трудолюбию, немедленно разрушат это равенство. А если вы воспрепятствуете этим добродетелям, вы доведете общество до величайшей бедности и, вместо того, чтобы предупредить нужду и нищету, сделаете ее неизбежной для всего общества в целом»[50].

Вместе с тем в русле общей направленности европейской этико-философской мысли XVII – XIX вв. на анализ и легитимизацию утилитарных смыслов человеческого бытия складывается и иная тенденция, нацеленная на моральное утверждение умеренного утилитаризма, романтизацию и популяризацию его идеалов.

Активным пропагандистом идей умеренного утилитаризма был один авторов популярного в эпоху Просвещения мифа о добром дикаре Ж.-Ж. Руссо. Его философия одновременно выступала прообразом социалистической критики цивилизации и закладывала фундамент такого основанного на идеалах умеренного утилитаризма идеологического движения, как популизм.

Главными пропагандистами идей умеренного утилитаризма, подкрепленного значительной долей традиционных, архаичных ценностей, выступали идеологи утопического социализма. Общим местом в трактатах социалистов-утопистов была, например, идеализация «золотого века», патриархальных отношений, обычаев деревенской общины, родовых порядков, сохраненных на окраинах цивилизации. «Если вы хотите заложить фундамент совершенной республики, я советую... отправиться искать себе граждан в лесах Америки или Африки», — писал Г. Мабли[51].

Социальный идеал, выдвинутый социалистами утопистами, зиждился на принципе подчинения индивидуального интереса общему. Основными заповедями «Нового общественного Евангелия», как называли уто-

пический социализм, были идеи уравнительной, «арифметической» справедливости, общественной собственности, апология коллективизма и решительная критика индивидуализма, частной собственности, предпринимательства. «Я полностью убежден, — писал Т. Мор, — что распределить все поровну и по справедливости, а также счастливо управлять делами человеческими невозможно иначе, как вовсе уничтожив собственность»[52]. Проблему распределения можно назвать ключевой в дискуссиях английских, французских, немецких социалистов-утопистов. Их объединял взгляд на богатство как источник бедности. Фурье, например, утверждал, что «бедность рождается при строе цивилизации из самого изобилия»[53].

Социалисты-утописты были единодушны в критике цивилизации как причины бедствий народных масс. Английский социалист-утопист Ч. Голль доказывал, что масса беднеет благодаря «цивилизации»: «рост богатства и силы одних вызывает увеличение бедности и подчиненности других»[54].

Наконец, едва ли не самым большим пороком современного общества социалисты-утописты объявляли индивидуализм: «Индивидуализм, вызывающий противоречие интересов у людей и народов, не может существовать одновременно с системой, основанной на законах природы. Эти обособленные интересы и индивидуальная организация семейств с наличием частной собственности составляют существенную часть теперешней неразумной системы. Они должны быть устранены вместе со всей системой. Взамен должны возникнуть научно обоснованные объединения мужчин, женщин и детей... Эти общины будут организованы как единая семья»[55]. Идеи умеренного утилитаризма находят сторонников и за пределами лагеря социалистов-утопистов.

Идеалы умеренного утилитаризма находят своеобразное преломление в социальной философии К. Маркса. В советской литературе, посвященной марксистской этике, сложилась традиция решительного отмеже-

вания марксизма от утилитаризма, что аргументировалось буржуазной, индивидуалистической направленностью последнего, поскольку коммунистическая мораль имеет своим критерием не узколичную, но общественную пользу[56]. При этом не отрицалась значимость самого принципа полезности в философии Маркса: «сам по себе принцип полезности... не содержит в себе ничего буржуазного. Отвергая буржуазное толкование этого принципа как принципа выгоды, полезности, удовлетворения личного за счет всеобщего, марксистская этика наполняет его новым содержанием, соответствующим духу коллективистской гуманистической морали»[57]. Сегодня не вызывает сомнения, что этические воззрения Маркса лежали в плоскости утилитарных представлений. Вместе с тем очевидно и коренное отличие бентамизма от марксизма, заключающееся в приверженности последнего идеалам социального реализма, идее примата общественной пользы. Проповедуемое Марксом упразднение частной собственности и, вследствие этого, «возвращение человека к самому себе как человеку общественному»[58] служило мощным средством морального утверждения и возвышения идеалов умеренного, уравнительного утилитаризма.

Таким образом, нравственные принципы умеренного утилитаризма, подкрепленные традиционными ценностями, также подвергались широкой теоретической проработке в этико-философской мысли Нового времени. Однако о монополизации социалистических доктрин не могло быть и речи, в общем хоре западных моральных и социальных теорий они не занимали лидирующих позиций. Широкая критика умеренного утилитаризма и традиционализма с позиций развитого утилитаризма, либерализма лишала эти теории ореола абсолютной истины. Главным препятствием на пути единовластного утверждения социалистических доктрин было развитие либеральной этики самоорганизации и культуротворчества. Ростки последней пробиваются на

почве развитого утилитаризма — элементы либерализма присутствовали уже в учениях Гоббса, Локка, Бентама. Однако либерализм Нового времени был незрелым, половинчатым, противоречивым. Идеи диалога, синтеза не получили в его рамках широкой интерпретации. Нововременной этический либерализм нес на себе отпечаток утилитаризма; в современной этической литературе он именуется как «либертаризм»[59].

История этического утилитаризма на этом не заканчивается. В конце XIX – первой половине XX века сферой этической рефлексии утилитарных смыслов бытия становится философия прагматизма. Сторонником морального релятивизма был Ч. Пирс, утверждавший, что каждый индивид преследует свою цель, в силу чего у каждого — свое представление о нравственно-ценных нормах[60]. Наследуя многие идеи классического нововременного утилитаризма, например критически-неприязненное отношение к идеалам умеренного утилитаризма, социализма, марксизма, главным понятием, организующим философский дискурс, прагматизм делает человеческое действие. Философия действия, по мнению У. Джемса, сродни психологии предпринимательства, истина в ее представлении — нечто помогающее добраться до цели[61]. Путь решения старой утилитаристской проблемы сочетания частных интересов Джемс видит в компромиссе, который должен строиться так, чтобы согласовать как можно больше потребностей и минимизировать количество жалоб. Оптимальный способ поведения, по Джемсу, — «прагматистская максима», слагаемая из удобств контактирующих сторон максимальная сумма удовлетворения потребностей[62].

Наглядный пример прорастания либеральных ценностей на фоне утилитаризма дает этика другого классика американского прагматизма — Д. Дьюи[63]. Дьюи выступает критиком традиционной авторитарной морали с ее идеей фиксированной, окончательной и высшей цели. Такого рода моральный монизм, по мне-

нию ученого, неотделим от принципа иерархии ценностей. Он ведет к разделению целей на сущностные и вспомогательные, на те, которые имеют реальную ценность в самих себе, и те, которые значимы только лишь как средства достижения сущностного блага. На практике это разделение служило оправданием стойкого различия между идеальными и материальными благами. Вспомогательные цели рассматривались как грязная работа, которая не может быть предметом интеллектуального, художественного или морального внимания. Люди «идеальных интересов» избрали для себя по большей части путь пренебрежения действительностью и бегства от нее. Жестокость современной экономической жизни, по мнению Дьюи, обусловлена тем, что экономические цели долго рассматривались как чисто вспомогательные. Однако если признать их сущностными и окончательными, станет понятно, что они тоже поддаются идеализации.

Дьюи критикует также классический утилитаризм Бентама, который, как полагает мыслитель, никогда не ставил под сомнение идею фиксированной, окончательной и высшей цели, полагая такой целью наиболее полный из всех возможных комплект удовольствий. А поскольку утилитаризм считал удовольствие результатом, ценность которого не зависит от процесса его достижения, счастье рассматривалась как вещь, которой обладают и которую хранят. Потребительские инстинкты человека были преувеличены за счет творческих. Таким образом, утилитаризм дал интеллектуальное оправдание всем тенденциям, которые сделали «бизнес» не средством служения обществу и возможностью развития творческой силы личности, а способом накопления средств для приватного наслаждения.

Одна из ведущих идей Дьюи — плюрализм и паритет ценностей и целей. Им решительно отрицаются как моральный монизм — идея высшей фиксированной ценности, так и моральная иерархия — принцип

подчиненности всех иных целей главной. Каждая моральная ситуация, в видении Дьюи, является уникальной и предполагает собственное незаменимое благо. Следовательно, мораль — это не каталог действий и не набор правил, которыми можно пользоваться как медицинскими или кулинарными рецептами. Потребность в морали — это потребность в особых методах исследования и изобретения. Каждая ситуация уникальна, следовательно, благо, соответствующее данной ситуации нужно обнаружить, спроектировать и достичь, уничтожив конкретные недостатки. Разум должен разработать методы, с помощью которых можно было бы детально анализировать потребности, условия, затруднения, ресурсы конкретных ситуаций и разрабатывать разумные планы действий, направленные на улучшение этих ситуаций. Так происходит переход от субстанционального отношения к морали к инструментальному — мораль превращается в моральную инженерию.

Другое важнейшее положение концепции Дьюи — утверждение об изменчивости ценностей, их подвижности, процессуальности. Моральная жизнь, по определению Дьюи, сопротивляется формализму и пустому повторению. Она стремится быть гибкой, жизненной и развивающейся. Цель — это больше не конец или предел, который должен быть достигнут, а активный процесс изменения существующей ситуации. Не совершенство как окончательная цель, но вечный процесс совершенствования, созревания и прояснения является целью жизни. Таким образом, Дьюи приходит к очень важной мысли, согласно которой высшей ценностью является не некоторое явление, фиксированное благо, а принцип. Единственной раз и навсегда данной целью является развитие и реконструкция опыта. В связи с таким пониманием высшей цели в концепции Дьюи особый статус получает образование, интерпретируемое

как добывание из настоящего того уровня и рода развития, которые ему свойственны.

В целом концепцию Дьюи можно назвать радикальным утилитаризмом, утилитаризмом, который, отказываясь от всех фиксированных ценностей, остается верным одному принципу эффективности, пользы. Принцип эффективности логически подразумевает другой важный принцип — принцип развития и самосовершенствования, самоорганизации. Таким образом, Дьюи подходит к артикуляции принципов либеральной этики самоорганизации и культуротворчества. Вместе с тем этика Дьюи не переходит границ утилитаризма: в ее основе лежит идея партиципации к посюсторонним, имманентным, профанным смыслам и отторжение потусторонних, сакральных, трансцендентных. Идея диалога полярных смыслов как принципа морального бытия в ней отсутствует.

Элементы утилитаризма можно обнаружить в самых различных этических учениях, подобно тому, как обыденный утилитаризм составляет частицу смыслового поля культуры каждого человека, рефлективный утилитаризм входит в качестве составляющей в различные этико-философские течения.

К утилитарному типу морального философствования XX в. можно отнести учение о ситуационной логике К. Поппера[64].

Утилитаристскими смыслами пропитан неопозитивизм. Например, практическая этика Дж. Мура квалифицируется исследователями как «негедонистический или идеальный утилитаризм»[65]. Отстаивая принцип несводимости добра к удовольствию или пользе, утверждая его самоценность, Мур, тем не менее, не отрицал утилитарной значимости нравственного закона. Сам факт существования нравственных законов, в представлении Мура, свидетельствует о том, что законы эти в

практическом опыте людей оправдались, поскольку ориентировали людей в направлении к общему благу: «моральные законы есть просто утверждения, устанавливающие, что некоторые виды поступков будут иметь хорошие последствия»[66]. Отрицательный приговор, выносимый логическими аналитиками неверифицируемым «метафизическим» утверждениям, распространяется также на моральную философию, этику. А. Айер полагал: «Мы находим, что этическая философия просто утверждает, что этическое понятие есть псевдопонятие и поэтому оно не должно подлежать анализу. Значит, не может быть такого явления, как этическая наука, если под этической наукой подразумевать разработку «истинной» системы морали... так как этические суждения есть просто выражения этических чувств, то нет способов определения ценности какой-либо этической системы. И, конечно, нет смысла в вопросе, является ли любая такая система истинной»[67].

Утилитаристский моральный дискурс, затухший в период между двумя мировыми войнами, активизируется в послевоенный период. Внешним толчком оживления дискуссий по вопросам утилитарной этики стала публикация «Очерка системы утилитаристской этики» Дж. Дж. Смарта в 1961 году[68]. Внутренней причиной актуализации утилитаристских идей следует считать рост массового утилитаризма, изменение его форм. Этический утилитаризм XX века отличается разнообразием вариантов. В 1960-е годы утилитарный моральный дискурс разделяется на два русла — утилитаризм поступка и утилитаризм правила.

Утилитаризм поступка (Дж. Дж. Смарт, Т. Спридж) интерпретирует принцип пользы как принцип индивидуального поведения. Стремление очистить этику от тенденциозности, апологетичности, статичности реализуется через отказ об любых обобщающих понятий. Моральные принципы, в видении адептов утилитаризма поступка, выступают как рекомендации, к ко-

торым человек прибегает ввиду того, что ему не хватает времени и психических сил для постоянного взвешивания всех вероятностных последствий поступков[69].

Представители утилитаризма правил, или модернизированного утилитаризма (Дж. Эрисон, Дж. Милбот, Б. Брандт), рассматривают свою теорию как способ избавления от крайнего субъективизма утилитаризма. Один из создателей этой концепции — Р. Б. Брандт — выдвигает идею разработки некоторого идеального морального кодекса. Задача морального субъекта сужается до необходимости выбора самого эффективного правила в рамках этого кодекса. Утилитаризм правил, по утверждению его сторонников, полагает своим идеалом не «морального святого», но человека средних интеллектуальных способностей[70].

В 1970 – 80-е годы — период рождения неоутилитаризма, идеи которого выдвигаются в центр морально-философского дискурса. Один из участников этого дискурса, Д. Ролз, утверждал: «Большинство этических систем современности в той или иной степени развивают утилитаристское учение»[71]. Специфика неоутилитаризма заключается в отказе от гедонизма и выдвижение на первый план принципа предпочтения (preference). Вместе с тем разработка утилитаристских морально-ценностных нормативных систем осуществляется в довольно широком диапазоне вариантов.

Р. М. Хеар выдвигает концепцию утилитаризма мотива, представляющую нечто среднее между утилитаризмом поступка и утилитаризмом правил. Главный принцип этой концепции — культивирование мотивов и черт характера, которые приводят к максимально возможному добру.

Ф. Фельдман выступает как автор концепции мирового утилитаризма. В рамках этой концепции действие считается обязательным, если оно может совершиться в каждом положительном варианте возможных жизненных миров, доступных агенту.

В. Б. Эллис артикулирует идеи стратегического утилитаризма, концентрирующего внимание на изучении мира с целью отыскания наиболее эффективной стратегии поведения.

Поиск «новой морали» в западной мысли последней четверти XX столетия так или иначе связан с апелляцией к принципам утилитаризма. На теоретическом фундаменте утилитаризма поступка возводятся моральные конструкции ситуационной этики; житейские нормы и здравый смысл полагает источником современной морали интуитивизм; наконец, в рамках эмотивизма моральные понятия рассматриваются как чувства, порождаемые индивидуальными интересами[72].

Одной из причин столь высокой популярности утилитаристских идей следует считать актуализацию проблемы гармонизации интересов, вызванную модификацией самого общества, рождением новых, постиндустриальных, посткапиталистических форм социального бытия. Реинтерпретация понятия «справедливость» связывается с необходимостью определения некоторой позиции в системе дуальных оппозиций: свобода или равенство, справедливость или эффективность, «равенство возможностей» или «равенство результатов».

Неолиберальный вариант концепции справедливости был сформирован американским философом, специалистом в области прав человека Д. Ролзом. Совмещая аргументацию этического рационализма и утилитаризма с теорией общественного договора, Д. Ролз формулирует принцип рефлективного равновесия — эквилибризма, согласно которому теория справедливости не может сводиться к одному принципу: необходим баланс принципов, их компромисс. В частности, необходим компромисс принципов равенства и различия — развитое представление о справедливости не укладывается в констатацию равенства, но требует учета индивидуального вклада каждого в производство общественного богатства.

Теория справедливости Д. Ролза, в конечном ито-

ге, концентрируется вокруг двух основных принципов. Первый утверждает: «каждый должен иметь равные права в отношении наиболее обширной схемы равных основных свобод, совместимых с подобными схемами свобод для других». Второй констатирует: «социальные и экономические неравенства должны быть устроены так, чтобы: а) от них можно было бы разумно ожидать преимущества для всех, б) доступ к положениям и должностям был бы открыт всем»[73]. Продуктом компромисса принципов в этике Ролза является правило «максимина», согласно которому всех людей следует обеспечить гарантированно минимальной долей в распределении социальных благ. Ролз не отрицает необходимости неравенства, которое, в его видении, есть органическая часть общественного устройства, однако он решительно отвергает несправедливые неравенства, не приносящие пользу всем людям. Следуя утилитаристскому критерию полезности, Ролз утверждает, что несправедливость проистекает не из неравенств как таковых, а лишь из таких неравенств, которые выгодны не всем членам общества. Концепция Ролза, несомненно, выходит за рамки утилитаризма. Однако, будучи либеральной, она не отвергает утилитарные смыслы, но вбирает их в свое смысловое пространство.

Таким образом, западная философия отличалась необычайно широким размахом утилитарного дискурса, в русле которого оформлялись основные идеи, принципы утилитаризма, осуществлялась критика традиционных форм морали, решались внутренние проблемы утилитаризма: прорабатывался важнейший участок движения культуры от традиционализма к либерализму — сдвиг от умеренного утилитаризма к развитому. Влияние философского утилитаризма на массовую культуру было огромным. Мадам де Сталь писала в воспоминаниях, что время, в которое она жила, потомки назовут не веком Бонапарта, а веком Бентама[74]. Усилиями философов-моралистов античности, Возрождения, Нового

времени идеалы утилитаризма превратились в составную часть мировоззрения западного фаустовского человека, инструментальный рационализм превратился в атрибут западного мышления, а утилитаризм в целом стал квалифицироваться как отличительная черта западной ментальности.

Этико-философские рефлексии утилитаризма в интеллектуальной культуре Востока

В моральной философии Востока утилитаризм не получает столь широкой философской интерпретации как в западной этической мысли. Закономерным следствием слабой развитости утилитарного дискурса можно считать приверженность восточной этико-философской традиции идеалам умеренного утилитаризма и неприятие принципов развитого утилитаризма-индивидуализма, достижительности. Однако в большей степени отличительные черты восточного рефлективного утилитаризма обусловлены особенностями возникновения и бытования массового утилитаризма в культурах Древнего Востока.

Оптимальной формой культуры, отвечающей специфике жизнедеятельности народов Древнего Востока, была культура, жестко ориентированная на подчинение авторитету, высшему порядку, утверждающая приоритет единства и нивелирующая многообразие мира. Поэтому и этика Древнего Востока являет ярчайший пример авторитаризма, абсолютизма, укорененности в потустороннем, унификации и стандартизации поведенческих норм.

Принципы следования трансцендентному закону (закону Неба, Атмана, Дао), беспрекословного исполнения морального долга, тщательного соблюдения обычая, церемонии, ритуала, недеятельного бытия и

аскетизма сближают и объединяют основную массу этических доктрин Древнего Китая и Индии. В рамках этих доктрин утилитаризм оценивался как неподлинный смысл существования, как антиидеал: «Тот, кто ищет земных благ, — заблуждается. Он ищет приятного, но не благого и тем самым удаляется от истины и добродетели», — утверждают Упанишады[75].

Первые ростки утилитаризма как этико-философской традиции пробиваются на фоне подавляющего своей мощью традиционализма. Несомненно, появление элитарного, рефлективного утилитаризма было связано с рождением и распространением массовых его форм. Утилитарные мотивы можно обнаружить в трактате «Артхашастра» Каутильи, который практический аспект философии ставит выше религиозно-брахманистской традиции, возводя в качестве целей жизни не дхарму и нирвану, а пользу и любовь[76]. Политическая этика мыслителя является воплощением макиавеллизма — религия, например, рассматривается автором трактата как важное средство воздействия на народ с целью укрепления царской власти[77].

Еще более выпуклы утилитарные интенции в этике локаяты, провозглашающей, что страдания преодолеваются не аскезой, не удалением от мира, а с помощью земной деятельности, жизнелюбия и ясности мысли, освобожденной от гнета кармы и страха перед гневом Богов. Суждение об условности моральных правил, утверждение посюсторонности жизненного идеала, стремление найти этот идеал в личном бытии каждого индивида вносят в этику локаятиков элементы гуманизма, хотя по-утилитаристски ограниченного: «Единственная цель человека — радости от чувственного удовольствия»[78].

В китайской традиции также существовали этические системы утилитарного толка, например моизм. В качестве критерия нравственности Мо-цзы определял взаимную любовь и взаимную выгоду, последние трак-

товались мыслителем как принципы нравственной жизни, заданные самой волей Неба. В концепции моистов без труда можно обнаружить атрибуты умеренного утилитаризма — превосходство общего интереса, общей пользы, общей выгоды над отдельной корыстной выгодой и интересом[79].

К утилитарному типу можно отнести концепцию Ян Чжу. Основной девиз этического учения Ян Чжу: «следует наслаждаться, пока живы. Зачем тревожиться о том, что будет после смерти»[80], — содержит типичные для утилитаризма гедонистические и атеистические мотивы. Мыслитель подвергает критическому анализу конфуцианские добродетели, даосское недеяние, оценивая их с точки зрения соответствия человеческому счастью, пользе, спокойной радостной жизни.

Утилитарны этические взгляды Ван Чуна — последователя Ян Чжу. Суть воззрений Ван Чуна заключается в элиминации «воли неба» как ложной причины деятельности людей и обращении к природе человека как подлинной причине его поведения. Любопытна, например, его критика древнейшего погребального ритуала, осуществляемая с позиций утилитаризма: «...мертвые не обладают знанием, не могут превращаться в духов, и надеюсь, что читающие мое произведение, уяснив эту истину, ограничат излишества при похоронах и станут более бережливыми»[81].

Исторически более поздние этико-философские учения мусульманского Востока также в основе своей были авторитарны и традиционалистичны. Представление о полной зависимости всего сущего от Абсолюта рождало идеи предопределенности судьбы и жесткой нормативности поведения человека: «Кого желает Аллах, того сбивает с пути, а кого желает, того помещает на прямой дороге»[82]. Подобно этическим системам Индии и Китая, совершенство человека в мусульманской моральной философии определялось не сравнением его достоинств с достоинствами других людей, но соотне-

сенностью с Абсолютом: «...ибо критерий идеальности... не от мира сего, он обращен к трансцендентному...»[83].

Утилитарно-позитивистская ветвь, представленная, например, одним из зачинателей «социальной физики» на мусульманском Востоке «арабским Марксом» Ибн Халдуном, который полагал, что «условия, в которых живут люди, различаются в зависимости от того, как люди добывают средства к существованию»,[84] не играла ведущей роли.

В целом как в древневосточной этико-философской традиции, так и в моральной философии мусульманского Востока утилитаризм носил факультативный, эпизодический характер. Подобно слабому голосу, он терялся в мощном хоре этического традиционализма, который утверждал главенство ритуала, догмы, канона.

Идеи равенства, стирания кастовых, сословных различий, земного посюстороннего счастья, деятельного, активно-преобразовательного отношения к миру носили характер утилитарной утопии, имеющей мало общего с реальной действительностью. Учения утилитаристов были рупором оппозиционных настроений, его сторонники принадлежали к различного рода маргинализированным слоям общества. Как массовый, так и философский утилитаризм был слаб и двойствен: с одной стороны, он содержал элементы гуманизма, вводил новые для культуры ценности человеческого счастья, удовольствия, однако, с другой стороны, основным способом достижения желаемого состояния мыслился возврат к племенным отношениям, догосударственным природным формам жизни, уравнительной справедливости. Таким образом, достижение утилитарных идеалов виделось в возвратном движении культуры. Этическая мысль попадала в созданную ею самой ловушку: консервация умеренных форм утилитаризма препятствовала его качественной динамике, а в своем неразвитом виде утилитаризм ассимилировался традиционализмом, поглощался им.

Средневековье Китая и Индии — эпоха торжества традиционализма. Авторитарные этические доктрины — конфуцианство, даосизм, индуизм, буддизм и др. — создавали надежный заслон разлагающему влиянию утилитаризма. Антиутилитаристская реакция различима, например, в такой акции как запрет на самостоятельное суждение — иджтихад, который был введен спустя два столетия после возникновения ислама.

Тем не менее утилитаризм существовал подспудно, медленно накапливая свой потенциал. Конец XIX – середина XX вв. — рубеж, когда рост массового утилитаризма приводит к качественным сдвигам в культуре. Это период появления значительного количества утилитарных этико-философских концепций, в русле которых традиционная авторитарная этика подвергается критике. «Восточные люди в прошлые эпохи также создавали материальные ценности и построили цивилизацию, в какой-то степени служившую улучшению благосостояния. Но их ленивые внуки в последующие эпохи шли по линии наименьшего сопротивления, не осмеливались использовать руки и мозг для борьбы с материальным и, более того, выдумали философию ленивых — "не использовать человека для изменения природы"», — писал один из лидеров «интеллектуальной революции» в Китае Ху Ши[85]. Пороки восточной и достоинства западной цивилизаций китайский философ объяснял таким феноменом, как «неудовлетворенность» и «удовлетворенность своей судьбой». «Удовлетворенность своей судьбой» ведет к «лености ума и духа», «неудовлетворенность» — освобождает творческие способности человека, стимулирует развитие науки, вызывает к жизни «здоровый индивидуализм», обеспечивающий благополучие всех и каждого, государства и человека. Критика «тормозящей развитие и прогресс» этики авторитарного типа образует нигилистическую струю в интеллектуальной среде обществ Востока. Отторжение собственной национальной этико-философской тра-

диции и обращение к западным идеям вело к формированию школ «китайского прагматизма», «арабского социал-дарвинизма» и т. п. Однако этот рефлективный утилитаризм в значительной мере носил вторичный характер; подобно тому как массовый умеренный утилитаризм предполагает заимствование готовых технологий, рефлективный умеренный утилитаризм строился на заимствовании готовых идей. Такого рода заимствование может приобретать различный масштаб — от полного отказа от традиционных моральных ценностей и ориентацию на западные образцы до идей частичного, выборочного заимствования западных достижений. Например, согласно Хэ Линю, «конфуцианство призвано стать сущностью новой китайской культуры, а культура Запада — ее формой»[86].

Конечно, нельзя преувеличивать влияние западного утилитаризма на этическую мысль Востока. Увлечение идеалами западного утилитаризма — лишь одна, далеко не ведущая тенденция моральной философии Востока. Гораздо более значимой тенденцией являлась критика утилитаризма африканскими и азиатскими мыслителями. Африканский философ и общественный деятель Л. Сенгор характеризует западный подход к жизни как рационально-практический, утилитарный, а восточный — как ценностно-эмоциональный, гуманитарный[87]. Такого рода противопоставление западного утилитаризма восточной духовности составляет сердцевину концепций национальной самобытности, народного духа. Например, апологеты теории африканской самобытности Л. Сенгор и Б. Фонлон «западному сознанию, основанному на утилитаризме, противопоставляют «восточное», которое выступает как специфическое отражение африканской действительности, проявляющееся якобы в нормах солидарности, общительности, именуемых «коммунитаризмом» в противоположность идеологии «индивидуализма», насаждаемого европейским обществом»[88].

Вместе с тем отмежевание от западного развитого индивидуалистического и достижительного утилитаризма отнюдь не свидетельствовало о радикальном антиутилитаризме этико-философского дискурса Востока. В конце XIX века в странах «вторичного», «третичного», «периферийного», «отстающего» капитализма широкое распространение получил такой феномен, как популизм, который строился на соединении идеалов умеренного утилитаризма и традиционализма. Исследователи популизма интерпретируют его как соединение соединимого: «традиционализма и модернизма, радикализма и консерватизма, национализма и социализма...»[89]. В сущности, сама доктрина популизма возникает в результате рефлексии массовых модернизационных процессов, носивших в этих странах «догоняющий», «вторичный» характер. Именно специфика «догоняющего» развития, сопряженного с такими явлениями развития общества и культуры, как «асинхронизм», «диспропорциональность» динамики различных слоев общества, выдвигает в качестве ведущей социальной преобразующей силы интеллигенцию, которая пытается соединить традиционные ценности массовой крестьянской культуры и идеалы утилитаризма, модернизма. Для обозначения сформированного в результате таких синтетических процедур гибрида популистские мыслители Азии вводят в оборот термины «индийский», «буддийский», «исламский» «социализм». Идеальным образом будущего общества в их представлении выступает крестьянская технически усовершенствованная община. Доза утилитарных смыслов в этических системах популистского толка различна.

Например, лидер индийского популизма М. К. Ганди был яростным противником развитого утилитаризма. Выступая за сдерживание индустриализации и урбанизации, в качестве основы «цивилизации ненасилия» он полагал сельское хозяйство и ремесло: «Наши предки предостерегали нас от роскоши и наслаждений...

В нашем укладе не было соперничества, которое отравляет существование... Дело не в том, что мы не знали, как изобрести машины, но наши предки знали, что если мы будем к этому стремиться, то станем рабами и утратим наш духовный облик»[90].

Более значителен объем утилитарных смыслов в концепции китайского популистского мыслителя Сунь Ятсена. Однако, пропагандируя индустриализацию и научно-техническую модернизацию, идеолог китайского популизма настаивал на сохранении конфуцианской морали, «естественного чувства коллективизма»[91].

В целом едва ли можно говорить о качественной динамике утилитаризма в рамках популизма. Популизм, по определению, не может дорасти до идеалов развитого утилитаризма, поскольку он антииндивидуалистичен, не приемлет духа предпринимательства, достижительных ориентаций. Японский популистский мыслитель Котоку Сосюй, например, утверждал: «Беда наших дней в том, что все пропитал яд индивидуализма, что пышным цветом расцвел эгоизм»[92]. Вся опасность популизма заключается в том, что рано или поздно он создает преграду на пути развития общества. Популистский идеал социального устройства — крестьянский социализм — в конечном итоге тупиковая линия социальной эволюции.

Помимо популизма, идея соединения идеалов умеренного утилитаризма и традиционализма находит воплощение и в других учениях. Например, учение маоизма, являющего собой образец утилитаристского конформизма: «Эклектизм маоизма связан с политическим прагматизмом Мао Цзедуна, с его чисто утилитарным подходом к теории. В каждый момент он выдвигал и отстаивал те положения, которые служили его непосредственным политическим целям, и предавал забвению концепции, переставшие им соответствовать, вовсе не заботясь о логике и преемственности идей»[93]. Морально изоморфен маоизму чучхеизм. Идея «третьего пути раз-

вития», нравственно санкционируя идеалы умеренного утилитаризма, формирует потенциальную подготовленность почвы к восприятию идей социализма, коммунизма.

Однако нельзя отрицать присутствия в восточной этико-философской мысли и отдельных вкраплений развитого утилитаризма, который принимает своеобразные религиозно окрашенные формы. Ключевой позицией Реформации на Востоке становится пересмотр роли человека в мироздании, развенчание идеала мирской отрешенности и формирование идеала деятельной активности, направленной на переустройство общества на новых гуманистических началах: «главное призвание человека в земном труде, а не в аскезе и отходе от мира», — утверждал один из выдающихся мыслителей Индии Свами Вивекананда[94]. Критика догматизма с позиций утилитаризма типична для мусульманской реформации. Идеолог панисламизма Джелал ад-Дин Афгани полагал, что в упадке арабо-мусульманской цивилизации целиком повинен ислам: «Куда бы он ни проникал, он стремился задушить науку, ему всячески потворствовал в этом деспотизм»[95]. Однако вина, в представлении мыслителя, лежит не на традиционном учении, а на его догматической интерпретации. Задача интеллектуальной мысли, следовательно, заключается в том, чтобы обосновать совместимость знания и веры, доказать, что истинная религия не враг, а союзник научного прогресса.

Идею синтеза науки и религии развивает ведущий мусульманский философ современности Сейид Хусейн Наср. По мнению мыслителя, онтологическое основание синтеза науки и религии заложено в природе человека, находящегося в срединном положении между небом и землей, абсолютной и относительной реальностями. Синтез «интеллектуальной интуиции», разума и чувства есть путь соединения религиозного и научного миросозерцания[96]. Таким образом, в учении му-

сульманского реформатора проступают очертания либеральной этики.

Наконец, в Японии развитие этико-философского утилитаризма достигло точки его перерастания в моральную философию самоорганизации и культуротворчества. Симптоматичен тот факт, что японские мыслители не останавливаются на соединении утилитаризма и традиционализма, хотя утилитарные идеи получают достаточно широкое распространение в моральной философии Японии. Основатель школы Киото Китар Нисида, например, формулирует основное положение утилитаристского релятивизма, согласно которому «не существует одной истины, истин много, каждая соотносится с определенным контекстом, а потому не должна претендовать на абсолютность»[97]. Однако ведущим направлением японской моральной философии XX в. становится не прагматизм или утилитаризм, но экзистенциализм. О популярности экзистенциализма в Японии говорят, например, такие факты, как открытие в 1951 г. «Общества Ясперса» и журнала «Экзистенциализм», в 1950 г. — «Общества Кьеркегора», в 1964 г. — журнала «Изучение Кьеркегора»[98]. При этом важно, что, как утверждают исследователи: «Распространение философии экзистенциализма западного образца в послевоенной Японии не означало, конечно, простого механического воспроизведения японскими философами концепций Сартра, Ясперса, Хайдеггера, Кьеркегора. Японские экзистенциалисты не только повторяют, но по-своему истолковывают различные концепции... в их работах преломляются идеи экзистенциализма, делаются попытки интерпретировать с экзистенциалистских позиций "восточную мысль"»[99]. В русле подобного рода культуротворческой позиции развивается такое явление, как «критика эпохи» — объяснение противоречий современной действительности вечной дисгармонией человеческого бытия, его «промежуточным положением» между «предметно-вещественным миром» и «трансценденци-

ей»[100]. В результате критического переосмысления существующих ценностей рождается новая интерпретация буддизма как экзистенциализма азиатского толка. Происходит широкая экспансия экзистенциалистских идей в методологию исследования конкретных наук — социологию, педагогику, эстетику. Происходит «экзистенциализация буддийской догматики», утверждение человека как субъекта общественных преобразований[101]. Формируется этика самоорганизации, которую можно считать культурной основой «японского экономического чуда».

Таким образом, этико-философская традиция Востока включает достаточно значительный раздел утилитарно ориентированных концепций. Рефлективный утилитаризм появляется в интеллектуальной культуре Востока практически одновременно с появлением утилитаризма в западной философии. Однако специфические условия развития утилитаризма на Востоке препятствовали его как внешней — количественной, так и внутренней — качественной динамике. Результатом стала консервация традиционных форм нравственности, а вместе с нею — стагнация модернизационных процессов общества. Тем не менее, как показывает даже беглое ознакомление с этико-философской традицией Востока, идеалы развитого утилитаризма не являются чем-то принципиально чуждым восточной ментальности. Напротив, их появление не только не нивелировало самобытности культуры, но способствовало ее развитию, а следовательно — росту ее мирового авторитета. Яркий пример — опыт Японии. Следовательно, главной опасностью на пути развития культуры, вопреки расхожему мнению, являются не установки развитого утилитаризма — индивидуализм, достижительность и пр., но абсолютизация умеренных форм утилитаризма, несущего потенции архаизации культуры и общества.

Рефлективный утилитаризм как движитель динамики массового утилитаризма

Рефлективный утилитаризм — важнейший движитель динамики массового утилитаризма. Его роль в массовой культуре многоаспектна. Этический утилитаризм морально санкционирует существование массового, обыденного утилитаризма. Выступая одновременно как теория морали, делающая обыденный утилитаризм предметом изучения, и как сама нравственность утилитаризма в теоретической форме, этический утилитаризм морально легализует и легитимизирует обыденный утилитаризм, является сферой, в которой артикулируются и аргументируются нравственные принципы утилитаризма, обосновывается нравственный закон, систематизируются нравственные нормы. Таким образом, утилитарная нравственность обретает статус моральной доктрины, морального кодекса поведения.

В рамках рефлективного утилитаризма формируются те или иные предпочтения, получают моральное обоснование умеренный или развитый утилитаризм, следовательно, решается проблема направленности динамики массового утилитаризма. Этический утилитаризм может стимулировать или блокировать переход от умеренного утилитаризма к развитому в массовой культуре, поскольку легализуя одну из форм утилитаризма как некоторый нравственный и социальный идеал, он одновременно делегализует другую форму как антиидеал, антикультуру.

Важнейшая модернизирующая функция философского утилитаризма заключается в его направленности на критику авторитарной нравственности. В истории мировой культуры утилитарная этика являлась рупором оппозиционных настроений. Свойственный утилитаризму в целом антидогматизм в рефлектив-

ном преломлении обретал теоретически аргументированную форму. Утилитарная этика была областью, в которой оттачивались логические доводы, обосновывающие контрпродуктивность авторитарных нравственных принципов, ущербность традиционалистской логики культуры. В пространстве рефлексивного утилитаризма артикулировались важнейшие антидогматические идеи, складывалось представление об относительности нравственных норм, нравственной автономии человека (утилитарный анропоцентризм), обосновывалась идея развития, прогресса.

Наконец, апогеем утилитарного рефлективного дискурса можно считать идею гармонии интересов частного и общественного, эгоистического и альтруистического. Выход к этой идее, в сущности, означал рождение диалогической логики, прорастание идеалов либерализма

Конечно, утилитаризм как этическая традиция — явление далеко не одномерное, поэтому нельзя закрывать глаза на некоторые его негативные аспекты. Абстрагируясь от частностей, можно утверждать, что общим недостатком этических систем, полагающих в свое основание принцип человеческой пользы, является вытекающая из этого принципа идея абсолютизации относительности нравственных норм, нравственный релятивизм. Дезорганизующая направленность этой идеи выявляется уже в границах самого утилитаризма, который вынужден прибегать к другим, дополнительным принципам структурирования и организации системы нравственных идеалов и норм. Таким образом, типичная для утилитаризма несамодостаточность не преодолевается и в рамках его рефлективных форм.

Глава 5

Утилитаризм в контексте исторической динамики культуры

Идеальная типологическая триада культуры-нравственности традиционализм — утилитаризм — либерализм представляет собой лишь формальную схему, систему теоретических моделей культуры. Наложение этой схемы на историческую реальность наполняет теоретический каркас «живым» смысловым материалом, конкретно-историческим содержанием. Так, культура традиционного типа находит воплощение в двух основных исторических разновидностях традиционализма — культуре космоцентризма и культуре теоцентризма. Свойственный традиционной нравственности принцип опоры на внешний авторитет реализуется в культуре космоцентризма как апелляция к авторитету Природы, а в культуре теоцентризма — как апелляция к Божественному авторитету. Историческим примером культуры гибридного типа, соединяющей элементы традиционализма, утилитаризма и либерализма, является культура рациоцентризма, возводящая в центр ценностной системы Разум, абсолютный или исторический. Наконец, историческим репрезентантом культуры либерального типа является культура диалогизма, полагающая диалог как субстанциональную основу бытия. Таким образом, всю историю мировой культуры можно схематически представить как последовательность четырех исторических типов культуры-нравственности: космоцентрического, теоцентрического, рациоцентрического, диалогического. Утилитаризм как тип культуры,

не имея самостоятельной ячейки в этом ряду, существовал как контрапункт, второй голос, звучание которого, постепенно набирая силу, заглушало звучание главного лейтмотива культуры, вело к рождению нового. Культуры космоцентрического, теоцентрического, рациоцентрического, диалогического типов складывались в различных субкультурах как на Востоке, так и на Западе. Однако для Востока типично преобладание культур космоцентрического, теоцентрического типов, тогда как рациоцентризм и диалогизм представлены фрагментарно, в основном в элитарных интеллектуальных слоях общества.

Утилитаризм и космоцентризм

Культуру-нравственность, полагающую в качестве организующего принципа космоцентризм, можно считать наиболее ранней формой ценностно-смыслового упорядочения мира. Космоцентризм как доминанта мировоззрения архаичного человека в мифологической картине мира находил выражение в образе «мирового древа», с помощью которого моделировалась структура мира, предстающая как иерархически упорядоченный космос, где природа и общество являются частями космического целого. Органическим элементом космического целого ощущал себя человек. Человеческая жизнь, осмысляемая как продолжение жизни космической, растворялась в природе. На основе «подражания природе» формировались образцы поведения и деятельности, нравственный закон выступал как отражение единого, универсального космического закона бытия.

Сама идея опоры на авторитет Природы рождалась вследствие неразвитости рефлексии, аналитического, рационального, причинно-следственного мышления. Основным способом формирования стратегий поведения было наблюдение, накопление информации о закономерностях существования Природы, интервалах

пульсирования биокосмических ритмов, запоминание наиболее успешных способов деятельности. Сферой обобщения и закрепления накопленного опыта стал ритуал, регулирующий все многообразие деятельности человека в мире. Происхождение самого ритуала имело утилитарные корни, было инициировано потребностью удовлетворения насущных нужд. По мнению, А. Я. Флиера «всякая культурная форма высокофункциональна по своему происхождению, ее порождение прямо или опосредованно связано с той или иной потребностью членов сообщества в новых функциональных нормах и стандартах деятельности и взаимодействия...»[1]. Однако, рождаясь из утилитарных требований, ритуал, в силу специфики первобытного мышления, сублимировался в порядок, установленный свыше, в универсальный канон человеческого бытия, жесткую детерминанту человеческой деятельности. Некогда утилитарно инициированная форма превращалась в свою противоположность — антиутилитарную, авторитарную форму культуры. Ритуал не подлежал модификациям, его неприкосновенность фиксировалась в культуре как табу на инновации и прогресс. Важнейшая функция ритуала — обеспечение непрерывности существования человеческого коллектива — делала его одновременно гарантией и сакрализованной формулой выживания. Ритуал как единственно правильный, унаследованный от предков-тотемов способ действия синкретически соединял должное и сущее, служил основой священно-неприкосновенного уклада жизни.

Важно отметить, что архаичный ритуал формировался в период, когда человек только выделился из природного мира, поэтому сами его потребности были очень низки, ограничены уровнем физиологии, направленностью на биологическое выживание. Устанавливая раз и навсегда определенные способы жизнедеятельности, пути удовлетворения потребностей, ритуал тем самым блокировал рост потребностей, консервировал их примитивно-первичный уровень.

Типичный для архаичной культуры низкий стандарт жизни порождал такое явление как достаток без реального изобилия, выраженный в формуле: «Кто ничего не желает, тот ни в чем не нуждается». Первобытное общество как общество первоначального изобилия отличалось свободой от материального прессинга, отсутствием чувства собственности, интереса к материальному накоплению: «Наиболее примитивные из народов мира почти не имеют имущества, но они не бедны. Бедность не есть малое количество предметов потребления, не является она и отражением простого соотношения между целями и средствами, она прежде всего отражает отношения между людьми. Бедность — это социальный статус. И как таковая, она является изобретением цивилизации»[2]. Аскетическое отношение архаичного человека к материальным благам имело совсем не аскетические мотивации — как утверждают исследователи, его потребности вовсе не сдерживались, желания не подавлялись, стремления к благосостоянию не ограничивались. Отсутствие жажды наживы, стяжательства, богатства не означало, что «охотники и собиратели обуздали свои материальные «импульсы»; они просто не сделали из них института»[3]. Мир утилитарных смыслов бытия для архаичного человека был terra incognita — неосвоенным пространством: «дикари счастливы, так как в их лесах не царствуют два тирана, приносящих ад и пытки множеству европейцев, — амбиции и скупость... они довольствуются скромной жизнью, и никто из них не продает душу дьяволу, чтобы обрести богатство»[4]. Как следствие скромных запросов складывались специфические типы хозяйственного поведения, характеризующиеся недоиспользованием рабочей силы, недоиспользованием ресурсов, недопроизводством как доминирующей формой примитивного производства[5]. Главная цель примитивной экономики — поддержание установленных стандартов жизни — определяла минималистский характер трудовой этики. Такого рода ус-

тановки отличались удивительной стойкостью: известно, например, что даже в условиях иного цивилизационного окружения, иной экономической культуры они не утрачивали своей актуальности. Исследования экономического поведения архаичного человека, например, показывают, что «туземцы» «не хотят реагировать правильно на колебания рыночных цен: так как преимущественно заинтересованы в получении конкретных предметов потребления, то при превышении цен они стремятся выращивать на продажу как раз настолько меньше насколько нужно, чтобы обеспечить желаемую сумму денег, а при понижении — как раз настолько больше. И внедрение новых орудий или культур, увеличивающих производительность туземного труда, может повести лишь к сокращению периода обязательной работы — преимущества будут служить скорее для увеличения объема отдыха, нежели для увеличения производимого продукта»[6]. На основании этого наблюдения сформировалось мнение, согласно которому принуждение к деятельности втянутого в производство коммерческих культур архаичного человека, «туземца» может носить только внеэкономический характер.

Что касается отношений утилитарной и ритуальной культуры-нравственности, то они сложны и неодномерны. Рождение ритуала в целом связано с возникновением определенной утилитарной озабоченности, осознанием острого дефицита тех или иных благ, вследствие этого «включением» утилитарной модальности отношения к миру как набору средств. Таким образом, утилитаризм выступал как импульс, «социальный заказчик» новых образцов деятельности, направленных на получение желаемых благ. Конечно, такого рода первоначальный утилитаризм был слаб, нерефлектирован, носил стихийный, фрагментарный характер. Актуализация утилитарной модальности отношения к миру «мир — средство» происходила как короткая вспышка. Источником идей для изобретения новых технологий дея-

тельности служил мир природы. Однажды найденные, «подслушанные» у природы результативные, успешные действия запоминались как способы получения желаемого блага, с тем чтобы впоследствии воспроизводиться в неизменном виде. Таким образом, ритуал со временем утрачивал свою утилитарную функцию, деонтологизировался, превращаясь в застывший, затвердевший канон поведения, предполагающий одностороннюю авторитарную зависимость субъекта деятельности и отвергающий саму возможность его утилитарной ревизии. Утилитарное происхождение ритуала дает о себе знать, например, в таком феномене, как функциональные роли богов в магических религиях.

Тем не менее развитие утилитаризма неизбежно. Оно обусловлено динамикой самого мира. Рост многообразия и сложности последнего делал установленные ритуалистические формы деятельности неэффективными, нерентабельными, контрпродуктивными. В изменившихся условиях канонические образцы не давали прежних результатов, не обеспечивали минимальный уровень выживаемости. Факторы негативного характера — демографические, климатические изменения, дефицит жизненных ресурсов — вновь и вновь актуализировали утилитарную модальность отношения к миру как набору средств. Чем чаще возникали прецеденты утилитарного отношения к миру, тем интенсивнее осваивался утилитарный пласт культуры, возрастала ценность утилитарных благ, происходил рост потребностей. Развитие утилитаризма, помимо этого, могло стимулироваться и внешними влияниями, процессами культурной диффузии.

Результатом «включения» утилитарной модальности «мир — средство» можно считать, например, переход от кочевого образа жизни к оседлому, от присваивающего природопотребления — собирательства, охоты, рыболовства — к зачаткам производительного хозяйства — земледелию, скотоводству. Еще более заметным свидетельством реализации утилитарного импера-

тива стало появление и развитие эксплуатации, имущественного расслоения, ремесла, торговли. Все эти инновации возникали вследствие отступления в той или иной мере от ритуализированного поведения, сдвига в культуре, инсайта, который становился источником новых технологий жизнедеятельности, новых форм социальных отношений, новых моделей социальной организации.

Накопление утилитарных смыслов и постепенное формирование утилитарных ценностей вело к возникновению второго плана культуры — утилитарного. Традиционная культура-нравственность, ритуал по-прежнему главенствовали в культуре, лишь частично сдавая свои позиции утилитаризму. Да и сам утилитаризм поначалу существовал в культуре на полулегальном положения, облачаясь в одежды традиционализма. Исследователи отмечают, например, такой феномен, как скрытый характер, эксплуатации в рамках родоплеменной общины, ее маскировку мотивами родственной помощи[7]. Продукты раннего утилитаризма ассимилировались архаичной культурой, встраивались в систему ритуальных норм, тем более что объектом преобразования в рамках утилитаризма были только средства, но не цели, ценности архаичной культуры.

Тем не менее на определенном этапе способность ассимилировать инновации, возникающие вследствие развития утилитаризма, исчерпывается, их поток становится столь значительным, что не подлежит усвоению. Объектом критики становятся не только средства, но цели, ценности. Наступает кризис архаичной культуры. Однако если ревизия средств входит в компетенцию утилитаризма, то переоценка ценностей — не его прерогатива. Она возникает как следствие включения рефлексии — «способности мышления делать своим объектом мышление, способности сознания осознавать сознание»[8]. Этот ключевой этап в развитии человечества связан с феноменом осевого времени, когда, по выражению К. Ясперса: «Мифологической эпохе с ее

спокойной устойчивостью пришел конец... Началась борьба рациональности и рационально проверенного опыта против мифа (логоса против мифа)...»[9]

Таким образом, роль утилитаризма в культуре космоцентризма чрезвычайно двойственна и противоречива. Он стоит у истоков основы основ архаичной культуры — ритуала. В то же время, развиваясь, набирая силу, утилитаризм медленно разрушает ритуал, подтачивая его изнутри, стимулирует его деградацию, распад. Нарастающий утилитарный инструментальный прогресс, таким образом, вызывает чудовищный нравственный регресс. Вместо жестко регламентированного ритуального поведения появляется утилитарно-меркантильное, которое оборачивается войной всех против всех, использованием любых богов, атомизацией общества, аномией. Однако утилитаризм не только разрушает, но и частично созидает культуру, поскольку стимулирует рождение рефлексии, рационального мышления, которое становится основой полагания новых ценностей, источником формирования нового порядка.

Утилитаризм и теоцентризм

Теоцентризм как тип культуры — название достаточно условное, не все мировые религии ставят в центр мироздания некоторого персонифицированного бога. Например, буддизм называют религией без бога; конфуцианство, зародившееся в лоне архаичной традиции, также не знакомо с единым Богом, хотя и стояло на пороге осмысления верховного начала как единого Бога. Вместе с тем принцип подчинения жизни единой абсолютной идее, представление о некотором высшем, трансцендентном начале присутствует в обеих религиях. В конфуцианстве в его роли выступает Небо (или Дао), которое может творить, карать, в буддизме это дхарма — «опора», понимаемая как абсолютная истина, мо-

ральный закон, конечные элементы, на которые разбивается поток существования. Таким образом, общим для мировых религий принципом мировоззренческой организации является наличие некоторого Абсолюта, трансцендентного смыслового центра, стягивающего, объединяющего и упорядочивающего пространство культуры в единое целое. Апеллирующая к божественному авторитету религиозная нравственность является нравственностью авторитарного традиционного типа. В рамках нравственности теоцентрического религиозного типа рождается идея разведения должного и сущего, появляются представления об идеале и действительности. Сам феномен разведения должного и сущего свидетельствовал об усложнении культуры, наличии некоторых культурных альтернатив. Архаичный человек знал один-единственный способ поведения, одну-единственную культуру, человек религиозной культуры знает несколько таких способов — один в согласии с сакральным идеалом той религии, к которой он принадлежит, другие в согласии с языческой, иноверческой или утилитарной житейской нормой. Так или иначе, сфера сущего в любой религии осмыслялась как сфера господства различных искажений, которые необходимо было преодолеть через приобщение к должному, партиципацию к абсолютному, трансцендентному, сакральному. Религиозная культура несла в себе значительный заряд архаичного дуализма, разделяя мир на сферы добра и зла. Утилитаризм в свете такого дуализма получает двойственную оценку. Это достаточно наглядно показали, например, М. Вебер, В. Зомбарт, С. Булгаков. Впрочем, не только они: отношения утилитаризма и религии — одна из важнейших и вечно актуальных тем. Современная экономическая социология, теория предпринимательства и хозяйства так или иначе обращаются к этой краеугольной теме, в которой, как полагают, скрыт корень хозяйственной специфики различных цивилизаций. В современной культурсоциологической

литературе стала общим местом религиозно-утилитарная аргументация хозяйственной модернизированности или отсталости. Действительно, роль религии в развитии или стагнации утилитаризма трудно преувеличить. По сути, рост или блокирование утилитарных смыслов бытия в первую очередь зависят от религиозных факторов. Это на первый взгляд парадоксальное заявление подтверждается исследованиями отношений утилитаризма и религии.

Для понимания проблемы отношений утилитаризма и религии необходимо разграничить такие понятия, как «религиозный утилитаризм» и «утилитарная религиозность». Утилитарная религиозность — типичная черта утилитарной нравственности — предполагает утилитарное отношение к религии как средству достижения эмоционального комфорта, душевного здоровья, социального благополучия. Такое отношение к религии чрезвычайно распространено в массовой народной религиозной культуре, оно декларируется рядом философов, социологов. Апогеем такого восприятия религии можно назвать философский прагматизм, один из лидеров которого У. Джемс утверждал: «Согласно принципам прагматизма, гипотеза о Боге истинна, если она служит удовлетворительно в самом широком смысле слова»[10]. Утилитарное отношение к религии имеет давнюю традицию и не вмещается в какие-либо исторические рамки. Его можно обнаружить в отношении к языческим богам, духам предков, в которых видели средство достижения благополучия. А. Ахиезер полагает, что «утилитаризм возник из жертвы идолу, из веры в его способность ответить на жертву увеличением благ, которые он предоставляет людям»[11]. Утилитарная религиозность — явление неоднозначное, несущее как позитивные, так и негативные тенденции. В негативном проявлении утилитарная религиозность, например, может сводиться к манипулированию религией как средством достижения успеха — политического, экономического и т. д.

Совершенно иной ракурс проблемы взаимоотношений утилитаризма и религии открывается в словосочетании «религиозный утилитаризм». Само это понятие необычайно противоречиво, антиномично, соединяет несоединяемое: религиозную нравственность, апеллирующую к некоторому божественному авторитету, и утилитаризм, опирающийся на принцип пользы. Тем не менее утилитарные смыслы присутствуют в любой религии, с одной стороны, встраиваясь в религиозные догматы, с другой — расшатывая, разрыхляя и, в конечном итоге, частично модифицируя их.

Исследование религиозного утилитаризма фокусируется на двух основных проблемах: отношения религий к утилитарным ценностям, т. е. проблеме места, роли и объема утилитарных смыслов в той или иной религии, и проблеме предрасположенности той или иной религии к росту утилитаризма, его движению от умеренной формы к развитой. Возникая в недрах культурной архаики, религиозная культура вбирает и обобщает многие смыслы, сформированные в рамках культуры космоцентризма. В первую очередь это относится к утилитаризму, который отнюдь не отторгается религиозной культурой, но скорее вбирается в нее, поглощается ею. Осваивая тот пласт утилитарной культуры, который был сформирован в мифологическую эпоху, религия, подобно архаичному ритуалу, консервирует его, подчиняя своим принципам и целям. Таким образом, происходит повторение уже знакомого сюжета — рожденная под нажимом утилитаризма форма культуры (в данном случае религия) ассимилирует утилитаризм, блокируя его дальнейшее развитие. Религия, следовательно, не отказывается от утилитарных смыслов, но ограничивает и подчиняет их своему жесткому контролю. Это естественно, поскольку именно развитие утилитаризма является главной угрозой стабильности устанавливаемого религией порядка. Действенным методом обуздания роста утилитаризма является аскетизм. Аскетизм возникает в результате рас-

кола культуры на сферы должного и сущего. Он рождается из стремления противостоять росту многообразия мира, стремления свести все многообразие к единому, должному. Однако в конечном итоге эти усилия аскетизма тщетны, утилитаризм рано или поздно разъедает монолитное единство религиозной культуры-нравственности.

Итак, любая религия включает утилитарные смыслы. Душевно-телесное благо человека не отвергается религией, как это может казаться на первый взгляд, но определяется как вторичное, подчиненное духовным, сакральным, трансцендентным смыслам существования. Конечно, различные религии по-разному решают проблему соотношения сакрального и профанного — при непременной лидирующей роли сакрального профанному в разных религиях отводится разное место.

М. Вебер, например, различает религии, «приспособившиеся к миру», «обращенные к миру»: иудаизм, конфуцианство, ислам; и религии, «отвергающие мир»: буддизм, индуизм, раннее христианство. Кроме этого, Вебер отмечает различия отношения к утилитарным смыслам бытия различных форм одной и той же религии, т. е. религии виртуозов (профессиональных богословов) и религии простолюдинов, которая находит лазейки для проникновения утилитарных смыслов даже там, где они отторгаются доктриной профессионалов[12]. Однако для всех без исключения форм религиозного утилитаризма характерна одна общая черта — направленность на жесткую регламентацию утилитаризма религиозными нормами, подчинение посюсторонних, душевно-телесных утилитарных смыслов духовным, потусторонним. Это общее правило не исключает некоторых различий в отношении разных религий к утилитарным смыслам бытия. Спектр возможных вариантов здесь достаточно широк.

Наиболее нетерпим к утилитаризму буддизм. Его пессимистически-этическое отношение к миру, по мнению А. Швейцера, носит миро- и жизнеотрицающий

характер, стоит на крайних позициях полного разрыва всяких уз с миром и погружения в нирвану — жизнь освобожденного от психоматериальных желаний духа[13].

Менее строг в этом отношении индуизм. В нем, например, существует учение о трех целях жизни человека — триваргата. Первой и главной целью объявляется дхарма, понимаемая как сакральный космический закон, долг, истина, которая вечна и неизменна, завещана богами, запечатлена в текстах откровения и индивидуальна для каждой варны (касты). Две другие цели: артха — «польза», касающаяся средств, способствующих достижению материального благополучия и мирских жизненных успехов, — и кама — «любовь», связанная с удовлетворением телесных потребностей, — соответственно, вторичны, но тем не менее существуют, как таковые. Догматика индуизма достаточно наглядно демонстрирует иерархию ценностей, в которой утилитарные занимают подчиненное место, следовательно, ограничиваются рамками высшего закона кастовых разграничений[14].

Еще более толерантен по отношению к утилитаризму католицизм. Как утверждают специалисты, характерной приметой католической догмы является ее антропоцентричность — сосредоточение на человеческом в человеке, в обществе и в Богочеловеке. Это определяет обращенность католицизма к миру, его «практический дух», который, тем не менее, никогда не выходит за границы духовных заповедей христианства.

Широко освещает утилитарные блага ислам. Богатство, власть, почет в мусульманской традиции получают статус добродетелей, с той лишь оговоркой, что они должны быть согласованы с требованиями религиозного права

Не менее широкий спектр утилитарных благ санкционируется иудейской религией: «радость жизни, даже роскошь сами по себе нигде не возбраняются, если при этом не нарушаются положительные запреты табу и закона».

Наконец, яркий пример религиозного утилитаризма являет конфуцианство. М. Вебер подчеркивает его патримониально-бюрократические и утилитарные чертыё. Центральная ценность в учении Конфуция — благо и процветание государства — имеет типично утилитарные контуры, однако путь достижения этого блага жестко традиционалистичен — неукоснительное следование ритуалу как основе вселенской гармонии.

Таким образом, все перечисленные религии, за исключением буддизма, в той или иной степени не чужды утилитарного духа, однако этот дух представлен в строго дозированной и жестко регламентированной норме. По сути, этой нормой является умеренный утилитаризм, мирно сосуществующий и сотрудничествующий с религиозным традиционализмом. Эту специфику религиозного мировоззрения отмечал М. Вебер, утверждающий, что доиндустриальный, допромышленный «капитализм» существовал на почве всех религий, которые оставляли место «стремлению к наживе мелкого торговца, интересу ремесленника как обеспечить себе пропитание и традиционализму крестьянина»[15].

Вместе с тем различные религиозные традиции отличаются не только объемом утилитарных смыслов, санкционируемых ими, но и своей предрасположенностью к росту утилитаризма, его движению от умеренной формы к развитой. Гипотетически можно предположить, что несмотря ни на какие запреты, в рамках религиозно ориентированной культуры также происходит рост утилитаризма; тем не менее его интенсивность зависит от того, насколько развитые формы утилитаризма освещаются религиозной догматикой, санкционируются религиозной моралью как достойные существования. Такого рода моральная санкция развитых форм утилитаризма, согласно учению М. Вебера, определяется своеобразием способов достижения ожидаемого спасения, утверждаемых религиозной догмой. Ученый выделяет два основных типа религиозности,

предполагающих соответственно два пути к спасению.

В религиозности первого типа благодать и средства спасения души носят созерцательный, оргиастически-экстатический или ритуальный характер. Мирская деятельность с позиций такой религиозности представляется малозначимой, вторичной, не имеющей отношения к делу служения Богу. И наоборот, мистическое, оргиастическое, экстатическое переживание, строгое выполнение ритуала осмысляются как путь слияния с Абсолютом. Отсутствие ценности мирской деятельной преобразовательной активности исключает саму возможность существования религиозной мотивационной основы развитых форм утилитаризма. К религиозности первого типа относятся различные религии Востока и Запада — буддизм, индуизм, конфуцианство, католицизм.

Другим способом спасения, наиболее полно представленным, по мысли Вебера, только лишь в этике протестантизма, является мирская аскеза. Мирская аскеза, с одной стороны, презирает поклонение богатству, красоте, мирской власти, героизму, с другой стороны, не проповедует уход от мира, но ориентирует на его преобразование в соответствии со словом Божьим. Именно в рамках понимания спасения как «премии за мирскую работу» происходит «расколдование» мира, перемещение пути спасения из созерцательного бегства от мира в активное его преобразование. В сущности, мирская аскеза есть не что иное, как облаченный в оболочку религиозных смыслов развитый утилитаризм.

Таким образом, учение М. Вебера имплицитно содержит идею нравственной легитимации различными религиями разных форм утилитаризма. Большинство религий в той или иной мере санкционируют умеренные формы утилитаризма, протестантизм же освещает развитый утилитаризм. Сам термин «мирская аскеза» в концентрированной форме выражает идею преодоления примитивного потребительского, непродуктив-

ного утилитаризма, ориентированного на распределение, накопление, но не производство богатства и утверждение развитого производительного утилитаризма, который, оставляя неизменными цели, ценности, направляет свои усилия на методичное преобразование средств. Однако вся парадоксальность утилитаризма заключается в том, что, выполняя узкую задачу преобразования средств, т. е. инструментально-технологического уровня культуры, он стимулирует пересмотр и целей. Открывая шлюзы потокам утилитаризма, а следовательно потокам инноваций, религия вынуждена перестраиваться и сама. Развитие утилитаризма стимулирует модернизацию, либерализацию религии. Модернизация религии — процесс параллельный модернизации нравственности. А. Бергсон, например, наряду со статической «закрытой» и динамической «открытой» моралью, выделяет статическую «закрытую» и динамическую «открытую» религию[16]. В целом, модернизация религии — процесс в определенном смысле неизбежный, он является реакцией на изменяющиеся условия жизни, рост многообразия и сложности мира. Одним из главных импульсов формирования «открытой» религии служит утилитаризм, притягивающий религиозное внимание к проблемам посюсторонности, изменения которой заставляют реинтерпретировать религиозные истины. Малая восприимчивость религии к утилитарным смыслам создает значительные препятствия на пути динамики культуры в целом. Утилитаризм не только способствует модернизации религии, но и является первоначальной основой свободомыслия. Характерна в этом смысле судьба протестантского мирского аскетизма, который, секуляризируясь, превратился в капиталистический утилитаризм: религиозная форма умерла, но дух развитого утилитаризма продолжал существовать — служение Богу превратилось в служение капиталу. М. Вебер писал об этом: «Семнадцатое столетие — эта эпоха кипучей религиозной жизни — завещала своему наследни-

ку — утилитаристу чудовищно спокойную, фарисейски спокойную совесть в процессе наживы денег»[17]. В целом, достигая определенных масштабов, утилитаризм провоцирует кризис культуры теоцентризма. Развитие утилитарного микрорационализма уже в недрах религии стимулировало развитие рационализма как такового. Эпоха кризиса теоцентризма, который в той или иной мере свойствен, по сути, всем религиям на разных этапах развития, становится точкой формирования новых ценностей, нового типа культуры. Этот процесс на Западе совпал с эпохой Возрождения; на Востоке теоцентрический тип культуры начинает уступать свои позиции значительно позднее, в XIX – XX вв. М. Вебер полагал, что мирская аскеза — «дух капитализма» — явление, присущее исключительно этике протестантизма. Однако позднее в социально-философских исследованиях складывается тенденция выявления подобного рода нравственных ориентаций в других религиях. Французский востоковед М. Роденсон, например, в книге «Ислам и капитализм» выдвигает тезис, согласно которому «дух капитализма» присутствует в исламе[18].

Кризис теоцентризма в западной культуре ведет к формированию культуры-нравственности рациоцентрического типа.

Утилитаризм и рациоцентризм

Рациоцентризм — организующий принцип культуры модерна, этап развития западной цивилизации. Очевидно, что можно говорить о наличии элементов культуры рациоцентризма и в других цивилизациях, однако в своем ярко выраженном виде она существовала только на Западе.

Рациоцентризм характеризуется полаганием Разума в качестве высшей ценности, метасмысла. Его

нельзя безоговорочно отнести ни к традиционному, ни к либеральному типу. Свойственный культуре рациоцентризма принцип опоры на авторитет некоторого абсолютного или объективно-научного Разума указывает на определенную долю традиционалистских смыслов в культуре рациоцентризма. Вместе с тем выдвижение Разума в качестве верховного начала сообщает культуре черты динамизма и творчества, делает человека не послушным исполнителем, но активным созидателем культуры, что свидетельствует о значительной доле либеральных смыслов в культуре рациоцентризма. Культура рациоцентризма, таким образом, являет пример культуры гибридного типа. Ведущую роль в культуре такого типа исполняет утилитаризм, связывающий и соединяющий контрастные смыслы в единое целое.

Типичная для утилитаризма направленность на земное благополучие, измеряемое принципом пользы, пронизывает культуру модерна. Ее герой, homo faber, — человек производящий, обязанный своим благополучием не наследуемым сословным привилегиям, а своему труду, бережливости, предприимчивости и изобретательности, — видел мир сквозь призму утилитарной нравственности. Многие идеи культуры модерна вытекают из утилитарной ориентированности ее нравственной парадигмы. Например, утилитарная модальность отношения к миру как набору средств ярко проявлялась в отношении нововременного человека к природе как неисчерпаемому источнику ресурсов, предназначенному для удовлетворения его растущих потребностей. С утилитарных позиций оценивалась наука как средство обретения власти над природой. Теоретическую форму эти идеи получили в философии Ф. Бэкона, который видел в знании силу, открывающую путь обретения власти над вещами, природой.

Основанное на чувстве неудовлетворенности миром утилитарное отношение к миру способствовало формиро-

ванию особого инструментального разума. Его специфика заключалась, во-первых, в дистанцировании от трансцендентных смыслов, ценностей, во-вторых, в абсолютизации инструментально-технологической сферы культуры как базисной, основополагающей, в-третьих, в направленности на технологическое усовершенствование природной и социальной окружающей среды.

Дистанцирование от традиционных ценностей достигалось за счет секуляризации культуры, которая принимала разные формы, имела различную интенсивность. Крайним проявлением независимости морали от истин религиозного откровения был атеизм. Однако более распространен был иной вариант секуляризации морали, основанный на идее параллельного существования двух типов нравственности — авторитарного и утилитарного. Онтологическим фундаментом морального дуализма становится минимизирующий функции религиозных догм деизм.

Абсолютизация инструментально-технологического уровня культуры обуславливалась утилитарным представлением о прогрессе как усовершенствовании материальных условий жизни. Отправной точкой рассуждений служил утилитаристски объектно-вещный взгляд на Вселенную как гигантский механизм. Механистический материализм как дисциплинарная матрица изучения природы, общества был неотделим от утилитарной ориентации на технологическое усовершенствование мира, природы, общества: «Механика представлялась Декарту чем-то вроде "универсальной математики", с помощью которой можно провести полный анализ физической Вселенной, чтобы затем, уверенно и умело обращаясь с нею, поставить ее на службу человеческому здоровью и благоденствию»[19]. Опирающийся на союз науки и практики инструментальный разум мерилом ценности знания полагал приносимую им практическую пользу. Абсолютизация инструментально-технологической сферы культуры вела к формированию новых культов — культа

науки и техники. Концептуальные формы эти типично утилитаристские культы обретали в русле моральной философии Нового времени. Например, своего апогея культ науки достигает в философии О. Конта — родоначальника новой, упраздняющей Бога «Религии Человечества», священниками которой должны стать ученые — философы и социологи[20].

Ростки техницизма можно обнаружить в учениях французских просветителей. Оригинальной особенностью «Энциклопедии», например, было повышенное внимание к технике, ремеслам, применению научных открытий и изобретений в промышленности. Д. Дидро принадлежит заслуга развенчания предрассудка, согласно которому занятия материально осязаемыми предметами умаляют достоинства человека. Энциклопедисты пересмотрели моральный статус занятий механическими искусствами, в предисловии к энциклопедии сказано: «если общество справедливо уважает великих гениев, которые его просвещают, открывая ему истину, то оно и не должно принижать руки, которые его обслуживают»[21].

В целом в рамках типично утилитарной направленности на технологическое усовершенствование окружающей среды осуществлялся решительный переход от созерцательного идеала жизни к деятельностному. Слова Гете: «В начале было дело, В деянии начало бытия», — могли бы служить эпиграфом культуре Нового времени. Деятельностная парадигма становится основой нравственной переоценки ценности труда. По мнению Шпенглера, «Труд делается великим словом в этических размышлениях. В XVIII в. во всех языках он утрачивает презрительный оттенок»[22]. Родоначальником деловой этики можно считать Ф. Бэкона, его девиз: «Что в действии наиболее полезно, то и в знании наиболее истинно», — был моральным движителем научной и промышленной революции Запада. При этом не только элитарное, но и массовое сознание приобретало рассу-

дочно-прагматический характер — «здравый смысл», предпринимательский успех, «деловая инициатива» и трезвый расчет вытесняли высокую мораль и подчиненность религиозным догмам.

В сфере общественных отношений актуализация утилитарной нравственности стимулирует переход от теологического мировоззрения к юридическому[23]. Теория «естественного права», например, во многом являлась продуктом утилитарной культуры. Она возникла в результате стремления узаконить такие порожденные развитием массового утилитаризма явления, как индивидуализм, предпринимательство, частная собственность, промышленное производство и т. д. Идеологи «естественного права» выступали против религиозно-феодального отношения к телесным потребностям человека как постыдным. В их представлении человек — это тело природы, «принужденное» законами природы удовлетворять свои естественные потребности, следовательно, удовлетворение таких потребностей — «верховное естественное право» человека. Апелляция к «естественному», «телесному», «доисторическому» человеку, его подлинной природе и базовым потребностям служила средством развенчания консервативных форм морали и социальной организации — божественного, традиционного «сверхъестественного» права, и обоснования новых, отвечающих запросам поднимающейся буржуазии норм социальной организации, таких как право на жизнь и частную собственность, право добиваться и достигать благополучия и безопасности, право на свободу конкуренции. Эти права объявлялись естественными, происходящими от природы вещей, изначально присущими человеку, тогда как противными естественному порядку объявлялись сословные ограничения, посягательства на частную собственность, достоинство и свободу индивида. Конечно, эти права вовсе не вытекали из естественных потребностей доисторического че-

ловека, скорее, они были отражением потребностей европейца Нового времени. Тем не менее такого рода натуралистические аргументации имели огромное значение, например, провозглашение эгоизма атрибутивным качеством человеческой природы лежало в основании требований эмансипации индивида в качестве члена гражданского или правового строя[24]. Концепция «естественного права» имела вполне практическое назначение: ее задачей было построение общества всеобщего благоденствия, она зиждилась на принципе просветительского утилитаризма, который гласил: salus populi — suprema lex («благо народа — высший закон»). И это были не просто слова — в русле этой концепции происходило отпочкование юриспруденции от традиционной моральной философии, формировался гражданский правовой идеал, ставший фундаментом теории прав человека, выраженный, например, в Декларации прав человека и гражданина (1789 г.). Таким образом, представляется наглядным движение к либеральным ценностям посредством утилитаризма, через утилитаризм, который, отрицая традиционные ценности, служил основой формирования либеральных. Вместе с тем в русле общей направленности на социальное преобразование складывались и иные тенденции. Заметное место в общественно-политической мысли Нового времени получают идеи социализма и коммунизма, лежащие в русле смысловых интенций умеренного утилитаризма. Однако специфической особенностью западного социализма была его мирная ориентация, направленность на межклассовое примирение, социальный консенсус, которые определили его в определенном смысле счастливую судьбу. Абсолютизации этой моральной доктрины, ее возведения в ранг социальной истины не произошло, что было обусловлено широким распространением идеалов развитого утилитаризма и значительным ослаблением влияния традиционных ценностей.

Итак, важнейшим следствием выдвижения утилитаризма на первый план в культуре западного модерна был беспрецедентный в мировой истории прогресс инструментально-технологического уровня культуры. Ориентация на принцип пользы снимала практически все ограничения и табу на инновации, стимулировала рост потребностей, повышение эффективности деятельности, рождала новый тип человека — новатора-предпринимателя, для которого интенсификация технологий деятельности являлась предметом постоянной заботы. В то же время утилитарное отношение к миру западного модерна имело и негативные стороны, которые высвечивались по мере разворачивания его идей. Потребительский подход к природе, обществу, человеку как к средству достижения материального и социального благополучия становится источником социальной напряженности, политической нестабильности, экологического дисбаланса, несущих угрозу деградации и разрушения культуры, общества, внешней среды. Шаг за шагом утилитаризм раскрывал свою недостаточность, ущербность, свою неспособность быть нравственным фундаментом социального консенсуса, служить основой принятия масштабных решений. Осознание недостаточности инструментального разума, узости утилитарного «гуманизма», антропоцентризма, примитивности линейных схем инструментального прогресса рождали настроения разочарования в идеалах нововременного рациоцентризма.

Кризис культуры рациоцентризма наступает как результат несостоятельности претензий утилитаризма на роль универсального способа решения всех проблем. Уродливые стороны утилитаризма особенно наглядны в таком явлении культуры модерна, как массовая поп-культура и ее герой — одномерный человек. Прогресс технологической рациональности, по мнению Г. Маркузе, вел к десублимации высокой культуры, которая становилась жертвой репрессивных потребностей[25]. В конечном

итоге абсолютизация утилитаризма оборачивалась восстанием масс — сытой, безликой агрессивной толпы, которая, вырастая на ферменте технического прогресса и демократизации, превращалась в разрушителя культуры.

Кризис рациоцентризма стимулировался еще и тем, что утилитаризм начал перерастать, переплавляться в иное качество — в культуру либерализма. Нововременной либерализм носил усеченные утилитаристские формы и требовал своего более полного раскрытия. Рамки утилитаризма стали для него слишком узки.

Утилитаризм и диалогизм

В числе ключевых терминов современных дискурсивных практик можно назвать лексему «диалог». Выделившись из литературно-философской среды, она заняла лидирующие позиции в самых различных сферах дискурса — научной и художественной, политической и обыденной. Заметной тенденцией современности становится превращение диалогизма в некоторый смысловой центр, стягивающий, объединяющий и организующий пространство культуры в единое целое. Конечно, утверждать, что эта тенденция реализована во всей своей полноте, едва ли возможно: как метасмысл диалогизм находится в стадии становления, кристаллизации. Сформированный и освоенный какими-то слоями социума, он не стал пока всеобщим его достоянием, не превратился в доминанту мировоззрения эпохи, стержневой смысл культуры. В то же время, как явствует из анализа различных текстов, именно диалогизм представляется той спасительной стратегией, которая выведет человечество из лабиринта тупиковых направлений эволюции: «Именно диалог... является альтернативой войн, революций, всяческого насилия человека над человеком...»[26].

Сегодняшнее состояние культуры можно описать как состояние освоения и осмысления этого принципа. Происходит процесс структурации культуры, которая, притягиваясь этой стержневой идеей, складывается как системное единство. Ценностно-смысловым фундаментом культуры диалогизма является нравственность либерального типа, этика культуротворчества и самоорганизации. Место утилитаризма в культуре диалогизма определяется направленностью диалогической культуры на синтез смыслов, культуротворчество. Утилитаризм в таком контексте приобретает статус одного из смыслов, одного из компонентов культурной реальности. Диалогизм не игнорирует и не абсолютизирует утилитарные смыслы бытия человека, но включает их в качестве составляющей в процесс смыслопорождения. Отказываясь от идеалов утилитарного антропоцентризма, диалогизм тем не менее не лишает человека статуса субъекта культуры, творца смыслов. По словам Т. де Шардена: «Человек не центр универсума, как мы наивно полагали, а, что много прекрасней, уходящая ввысь вершина великого биологического синтеза»[27]. Формой существования этого синтеза может быть только коэволюция человека и биосферы[28].

Утилитаризм как смысловая основа антиэнтропийных механизмов культуры

Важнейший вывод, кристаллизующийся в процессе анализа исторической динамики культуры, связан с определением утилитаризма как смысловой основы антиэнтропийных механизмов культуры. Эволюция культуры как формы жизнедеятельности людей складывается как бесконечный процесс смены форм, который обусловлен необходимостью поиска новых и новых отвечающих постоянно нарастающей сложности мира программ жизнедеятельности. В контексте парадигмы глобального эволюционизма идея необратимости развития культуры и общества обретает аксиоматический смысл. Становится очевидным, что не существует и не может существовать совершенной культурной формы — любая подвержена износу, старению, разрушению. Таким образом, динамика культурных форм — не самоцель, но безальтернативный способ выживания человека и самой культуры. Вместе с тем такова специфика механизмов развития культуры каждая ставшая форма всегда стремится к стабилизации, упрочению своего господства, консервации своих ценностей и смыслов, герметизации своего смыслового пространства и блокированию потоков инноваций. Это стратегия без перспектив, любая закрытая система, рано или поздно истощив свой энергетический запас, подлежит деструкции, дезорганизации, энтропии. Единственный способ противостояния энтропии — разгерметизация культуры, ее превращение в открытую, притягивающую потоки инноваций систему. Важнейшим механизмом разгерметизации культуры является утилитаризм — он создает первые прецеденты «открытости» и стимули-

рует формирование специфического открытого типа культуры. Концентрация утилитарных смыслов вокруг центральной идеи — блага человека — определяет такие качества утилитаризма, как, во-первых, его восприимчивость к изменениям внешний условий существования человека, динамике материального мира, во-вторых, направленность на улучшение этих условий. Утилитаризм есть смысл культуры, ориентирующий человека на постоянный пересмотр технологий деятельности и социального взаимодействия, с целью их улучшения, повышения эффективности во имя удовлетворения материальных и социальных потребностей. Пространство утилитарных смыслов является полем верификации ставших культурных форм, сферой критики сложившейся культуры. Утилитаризм выступает как импульс культурных изменений. В определенном значении его можно считать наиболее ранним смыслом культуры. Генезис культуры, условно представленный как единократное происхождение культуры и как совокупность постоянно протекающих инновационных процессов в культурах всех времен и народов, обязательно включает некоторую первоначальную «утилитарную» стадию, на которой поиск новых способов жизнедеятельности и социального взаимодействия приобретает первостепенную значимость, осмысляется как проблема, в результате чего, условно говоря, формируется «социальный заказ», выявляются «заказчики» и «исполнители»[29]. Наиболее результативные продукты «изобретательской» деятельности последних накапливаются в качестве опыта культуры. Обобщение и сублимация этого опыта отливается в форму ценностей, которые, подкрепляясь онтологическими объяснительными конструкциями, складываются в целостную мировоззренческую систему. Таким образом, ценности и смыслы рождаются как продукт сублимации, обобщения и упорядочения форм (программ) деятельности, социального взаимодействия, сформированных под нажимом утилитаризма.

Вместе с тем между опытом культуры, упорядоченным при помощи системы ценностей, и утилитаризмом, некогда стоявшим у истоков этих ценностей, складывается противоречие. Всегда восприимчивый к изменениям мира, отвергающий любые авторитеты кроме пользы, утилитаризм вносит поправки в существующий опыт, тем самым, с одной стороны, наращивая его масштаб, с другой стороны, постепенно расшатывая его упорядоченное единство. Последствием действия утилитаризма становится необходимость реорганизации культурного опыта, поиска новых, отвечающих развившейся сложности накопленного информационного материала упорядочивающих идей, новой системы ценностей. Необходимо отметить, что отношения опыта как традиции и утилитаризма как механизма притяжения инноваций в процессе исторической динамики культуры претерпевают значительные изменения. В рамках традиционализма, являющего собой образец культуры «закрытого» типа, опыт — традиция занимает господствующее положение, тогда как утилитаризм отодвинут на нижние этажи культуры, как второстепенный смысловой блок. Однако такое распределение ролей изменяется по мере внутренней динамики утилитаризма. Рождаясь как один не вполне четко осознаваемый смысл, он разрастается, оформляясь в систему смыслов. Параллельно происходит возрастание влияния утилитаризма в культуре — из побочного смысла он превращается в полноправную ценностно-смысловую систему. В рамках культуры гибридного типа, являющей собой образец промежуточности между «закрытостью» и «открытостью», опыт, абсолютизирующий традиции, и утилитаризм, притягивающий инновации, сосуществуют на паритетных началах как антиномия двух полярных смысловых систем (историческим примером такого антиномичного соединения является культура рациоцентризма). Существование культуры, имеющей в своем основании антиномию вза-

имоисключающих смыслов, проблематично, полярные смыслы разрушают друг друга: утилитаризм разъедает традиционализм, традиционализм стремится ассимилировать утилитарные смыслы, формируя осовремененные свои разновидности — псевдосинкретизм, псевдотрадиционализм. Логическим итогом противостояния утилитаризма и традиционализма становится кризис культуры гибридного типа. В рамках культуры либерального, «открытого» типа осуществляется «снятие» контрастных смыслов, формируется их синтез. Культура диалогизма не отрицает значимости опыта-традиции, она не отказывается и от утилитаризма как проводника инноваций. Ценности либеральной культуры формируются в зоне между традицией как опытом культуры и новацией как продуктом утилитаризма. Таким образом, движение от «закрытости» культуры к ее «открытости» осуществляется под непосредственным влиянием утилитаризма. Однако не только направленность утилитаризма на разблокирование инновационных потоков способствует такому перерождению культуры. Разгерметизация культуры связана с появлением нового субъекта культуры, ориентированного на культуротворчество и самоорганизацию. Утилитаризм выполняет важную позитивную роль в процессе воспитания такого субъекта. Как показал анализ, развитие утилитаризма параллельно процессу автономизации субъекта культуры.

На начальном этапе этого процесса приоритет опыта-традиции означает полное нивелирование человека как субъекта культуры, отчуждение продуктов его поисковой деятельности как культурного опыта и подчинение его этому опыту. Однако уже в контексте традиционной культуры утилитаризм инспирирует прецеденты нравственной автономии индивида. Качественный рост утилитаризма, формирование утилитарной системы ценностей означает победу утилитарной индивидуальности, которая декларирует полное освобождение от оков опыта, традиции. Однако это освобождение

оборачивается моральным релятивизмом, вседозволенностью, легко переходящей в «войну всех против всех». Следующий этап связан с построением «срединной культуры» — синтеза между традиционалистским синкретизмом и утилитарным индивидуализмом. Этот синтез ведет к формированию культуры личности, которая строится как диалог общих и индивидуальных смыслов бытия, как взаимопроникновение ценностей единства и отдельности. Понимание культуры личности как синтетической культуры содержит, например, философия Т. де Шардена, который полагал, что «Вершина нас самих, венец нашей оригинальности — не наша индивидуальность, а наша личность, а эту последнюю мы можем найти, в соответствии с эволюционной структурой мира, лишь объединяясь между собой. Нет духа без синтеза»[30]. Разумеется, при всех позитивных характеристиках утилитаризма от внимания не должны ускользать и его «слабые места». Абстрагируясь от частностей, можно сказать, что «ахиллесовой пятой» утилитарной логики культуры является ее неспособность к масштабным причинно-следственным обобщениям, следовательно — неспособность к широкому видению проблем, принятию стратегически дальновидных решений. Потребительское отношение к окружающему миру как средству благосостояния, которое может распространяться на природу, общество, человека, культуру, есть одно из проявлений такого рода недальновидности. Ориентация на сиюминутный успех, иезуитская установка на приемлемость любых средств для достижения материального и душевного комфорта, обывательская неразборчивость в способах удовлетворения потребностей могут направить человека и общество по пути деградации, самоуничтожения. Одним из последствий утилитаристского антропоцентризма, нравственно санкционирующего эк-

сплуатацию природной среды, может быть экоцид, тотальное разрушение природы. Утилитаристский индивидуализм как стадия становления культуры личности также не является однозначно положительным явлением. Направляя свои усилия на разрушение традиционалистского коллективизма, синкретизма, он несет опасность дезорганизации, атомизации общества. Выход из этого сложного переплетения позитивных и негативных аспектов утилитаризма следует искать в развитии рациональности. Только на основе подлинного рационализма возможно гармоничное сочетание традиции и новации, коллективизма и индивидуализма, ситуационной пользы и долговременных позитивных результатов.

В целом, предлагаемая теоретическая, концептуальная модель утилитаризма может служить методологической основой анализа различных исторических, цивилизационных форм утилитаризма. Конечно, интерпретировать ее следует не как реальную, а как идеальную, схематическую инструментальную модель процесса познания реальности[31].

Часть II

УТИЛИТАРИЗМ В РОССИИ

Утилитарные ценности в той или иной мере присутствуют в смысловом пространстве любой культурно-цивилизационной общности, однако доля этого присутствия, его качественный уровень, характер сочетания с ценностями других типов, степень проникновения в различные субкультуры, а также масштаб легализации утилитарных ценностей высокой культурой — философией, литературой, религией — являются важнейшими показателями самобытности развития культуры-цивилизации.

В русском культурном архетипе утилитарные ценности не являются определяющими. Тезис об антиутилитарной сущности русского — иоанновского, мессианского человека, не приемлющего самоценности земного существования, со времен славянофилов получил статус аксиомы. Однако аксиоматичность этого тезиса достоверна лишь в том случае, если под утилитаризмом подразумевать ту его форму, которая получила распространение на Западе. В рамках российской цивилизации исторически сложились иные формы утилитаризма, которые не только определяли специфику развития российской цивилизации в прошлом, но, вероятно, во многом будут определять своеобразие цивилизационного пути России в будущее.

Теоретическая модель утилитаризма отличается необычайной многоликостью, что отражает поливалентность его социокультурных форм. В рамках российской цивилизации можно выделить целый ряд социально-исторических типов утилитаризма — массовый, элитарный, интеллигентский, большевистский утилитаризм. Перефразируя слова О. Шпенглера, констатирующего уникальность моральной основы каждой культуры, можно сказать, что, несмотря на общие формальные признаки утилитаризма как типа культуры, в мире существует столько утилитаризмов, сколько культур, не больше не меньше.

Глава 1

Утилитаризм масс и правящей элиты (досоветский период)

Исторически наиболее ранними разновидностями утилитаризма в России можно считать массовый утилитаризм и утилитаризм правящей элиты. Развитие этих двух социокультурных вариантов утилитаризма во многом было взаимообусловлено и взаимосвязано. Историческая динамика массового и элитарного утилитаризма имела волнообразный характер — периоды «утилитарного подъема» сменялись спадами и стагнацией. Тем не менее общая траектория развития приобрела восходящий вектор. Важнейшие вехи в истории утилитаризма в России — становление государственности, принятие христианства, петровские реформы, а также реформы XIX в. — указывают на важнейшие судьбоносные события в истории российской цивилизации.

Динамика утилитаризма в пространстве языческой архаики (Киевская Русь)

Первые ростки утилитаризма появляются в недрах архаичной языческой культуры древних славян. Заметным свидетельством реализации основанного на принципе практической пользы утилитарного императива становятся появление и развитие эксплуатации, имущественного расслоения, ремесла, торговли, урбанизации. В утилитарные тона окрашена эпопея становле-

ния первого русского государства. Вытесняя характерный для архаической культуры «нормальный» геноцид[1] — массовое истребление чужаков, — утилитаризм как исторически первая нравственная основа межплеменного компромисса способствовал расширению границ групповой идентификации, сложению союзов (VI в.) и суперсоюзов (VIII в.) славянских племен. Следы утилитарных мотиваций различимы в таких исторических деяниях, как призвание князей варяжских в Россию, образование великого княжества Киевского. Например, в утилитарных категориях интерпретирует историю «вызова варягов из-за моря» Нестор: «Нужда в благоустройстве и тишине велела забыть народную гордость, и Славяне... потребовали властителей от Варягов»[2]. Эпопея образования великого княжества Киевского также не лишена была утилитарных мотиваций: «...удобность иметь сообщение, торговлю или войну с разными богатыми странами... пленили Олега, и сей Князь сказал: Да будет Киев материю городов Российских»[3]. Таким образом, способствуя усложнению социальной структуры, стратификации и иерархизации общества, утилитаризм подготавливал и приближал стадию государственности. Одновременно, как импульс развития и усложнения общества, он стал косвенной причиной образовавшегося в результате этого усложнения противоречия между новой системой оциальных отношений и архаичной родоплеменной культурой. Стремление преодолеть это противоречие инициировало, условно говоря, реформацию древнерусского язычества, его реорганизацию на основе абсолютизации одного из языческих богов (культ Перуна). Однако эта реорганизация не увенчалась значительным успехом: попытки «растянуть» родоплеменную, земледельческую мифоритуальную систему до размеров монотеистической религии при помощи простой экстраполяции ее ценностей на новые формы социальной жизни не давали желаемых результатов. Возникший вследствие этого в определенных сфе-

рах жизни общества нормативный вакуум открывал шлюзы потокам смысловых интенций примитивного, потребительского утилитаризма, превращая его в один из господствующих нравственных идеалов. В реальности это отражалось в таких явлениях, как грабежи, насилие, торговля рабами — своими же соплеменниками, нарастающая дезорганизация общества. Возникала критическая ситуация, единственным выходом из которой был поиск новой интегративной идеологической основы общества.

Таким образом, общая фабула процесса «утилитаризации» культуры языческой Руси внешне была подобна аналогичным процессам других культур, цивилизаций: возникая в лоне традиционализма-космоцентризма, утилитаризм постепенно изнутри разлагал архаичную культуру, способствовал ее хаотизации и кризису. Тем не менее под внешней универсальностью процесса «утилитаризации» культуры языческой Руси скрывались некоторые специфические черты. Важнейшая из них — асинхронность и диспропорциональность развития утилитаризма массы и правящей элиты — княжеско-боярской верхушки. Представители последней, по словам Карамзина, «грабя Империю, где царствовала роскошь, узнали новые удовольствия и потребности...»[4] Развитие утилитаризма правящей элиты было инициировано демонстрационным эффектом. И. В. Киреевский интерпретировал этот феномен в негативном ключе: «Роскошь проникала в Россию, но как зараза от соседей»[5]. Воспринятый извне вкус к роскоши и комфорту стимулировал стремление к обогащению, вызывал к жизни новую потребность — потребность наращивания благосостояния. Однако рост благосостояния понимался ограниченно — ставка была сделана не на производство желаемых благ, но на их приобретение путем эксплуатации, обмена, торговли. Русская внешняя торговля периода первых Рюриковичей — это торговля либо транзитная, «из варяг в греки», либо торговля

продуктами, добытыми у природы, а не произведенными. «Кроме рабов русскими товарами в Константинополе считались воск и меха», — указывает С. М. Соловьев[6]. Таким образом, утилитаризм правящей элиты отливается в умеренные, непроизводительные формы. Что касается массы крестьянства, иноземный дух стяжательства, жажда богатства почти не проникали в толщу народной культуры. Локальные крестьянские миры оставались во власти архаичных представлений. Низкий стандарт жизни, аскетизм быта обуславливал специфический минималистский тип трудовой этики, ориентированный на удовлетворение самых скромных запросов. Самоценность труда, в сущности, отсутствовала, поскольку трудовые процессы были синкретически слиты с ритуалом, деятельность крестьян вписывалась в формулу: «Не сеют и жнут, а миф инсценируют и разыгрывают»[7]. Неприязненное отношение к всякого рода инновациям, жесткое подчинение обычаю свидетельствовали о подавляющем влиянии традиционализма в крестьянской культуре. Конечно, утилитаризм и здесь пустил свои ростки, но его масштабы были несопоставимы с утилитаризмом правящей элиты. Важнейшим следствием опережающего развития утилитаризма правящей элиты стало ее превращение в ведущего субъекта трансформационных процессов русской культуры. По сути, именно в рамках субкультуры правящей элиты определялись тактика и стратегия культурных преобразований. П. Я. Чаадаев писал об этом: « ...наши государи... почти всегда вели нас за руку... почти всегда тащили страну на буксире, без всякого участия самой страны»[8]. Так, например, процесс осмысления необходимости новой консолидирующей нравственной основы, идеологической платформы государства не был массовым, он осуществлялся в рамках культурного слоя, наиболее заинтересованного в обеспечении социальной интеграции — правящей элитарной субкультуры. Осознание потребности новой объединяющей идеи в целом

можно оценивать как первые робкие проблески рефлексии. Однако эта рефлексия не выходила за рамки утилитарного микрорационализма, воспринимающего мир как набор средств, следовательно, не поднималась выше идеи заимствования готовых, сформированных другими культурами средств. Главным критерием выбора новой общегосударственной религии стала реальная практическая польза последней. Великий князь Владимир сделал свой выбор, руководствуясь по преимуществу прагматическими соображениями. Конечно, этот выбор определялся комплексом факторов — стратегическими, политическими, социальными, экономическими, эстетическими, — но все они рассматривались в типично утилитарном ключе. Что касается содержательной стороны православия, его духа и сущности, то, по-видимому, они не играли существенной роли в процессе заимствования. Известно, например, что по традиционному языческому представлению христианство казалось ущербной, ложной, юродской верой. По замечанию. С. Соловьева: «кто хотел креститься, тому не запрещали, а только смеялись над ним»[9]. Кроме того, содержание Библии, Ветхого и Нового Заветов не только массы крестьян, но и сам реформатор, и его единомышленники знали лишь поверхностно. Таким образом, уже на этом раннем этапе развития русской культуры-цивилизации определились некоторые специфические черты русского утилитаризма. Важнейшие из них — асинхронность и диспропорциональность развития утилитаризма массы и правящей элиты. Если более продвинутая по пути освоения утилитарных смыслов бытия элита становится субъектом трансформационных процессов, то менее утилитаризированную массовую культуру следует определить скорее как объект этой трансформации. Можно предположить, что уже в этот период развития русской культуры закладываются основания раскола двух ее субкультур — правящей элиты и массы. Другой не менее важной специфической чертой русского

утилитаризма стала ориентация на культивирование его умеренных форм. Умеренный утилитаризм превращается в нравственный стержень трансформации русской культуры, универсальный способ решения проблем. В результате само развитие приобретает форму революционного скачка — нигилистического отторжения старого порядка и насаждение нового, заимствованного извне. Утилитарная логика, с присущим ей ценностным релятивизмом и практицизмом, способностью отвергать и использовать любых богов во имя блага государства определяла специфику «русского пути» в пространстве осевого времени: христианство осмысляется не как цель, но как средство решения социальных проблем. Это обуславливало формальное восприятие христианской догматики, приверженность религиозной букве, но не духу. Для правящей элиты христианство, выражаясь языком современной науки, было прежде всего сводом более эффективных технологий деятельности и социального взаимодействия. Сущностные смыслы христианства, его ценности и идеалы оставались за границей внимания культурных реципиентов. Следовательно, отсутствовали условия для формирования феномена переоценки ценностей, что означало и отсутствие механизма «снятия» в культуре — языческое мировоззрение не вытеснялось христианским, не «снималось» им, но продолжало на равных существовать с христианством, где-то вписываясь, а где-то искажая суть христианства, постоянно создавало угрозу архаизации культуры и общества.

Динамика утилитаризма в условиях господства правoславия (Московская Русь)

Важной вехой в истории развития утилитаризма правящей элиты и массы стала эпоха становления и укрепления русской монархии. В плане исследования утилитаризма она может быть названа определяющей, по-

сколько специфически русские особенности и проблемы развития утилитаризма проявляются именно в этот период.

Господствующим типом культуры-нравственности по-прежнему был традиционный, однако изменивший свое смысловое наполнение. Организующим принципом культуры становится теоцентризм. Религия православия выдвигается как ведущая форма русской культуры этого периода. Конечно, такая классификация очень схематична и нуждается в уточнениях. Специфика перехода русской культуры от космоцентрического (языческого) к теоцентрическому (религиозному) типу была таковой, что новая форма не вырастала из старой, новые ценности и смыслы не были продуктами рефлексии, синтезирующей логики — медиации. Следовательно, в культуре отсутствовал механизм «снятия» — новые смыслы наслаивалась, накладывалась на старые, создавая феномен двоеверия. Процесс ассимиляции религиозных православных идеалов затянулся на долгие годы и в разной степени затронул различные субкультуры (процесс организационного оформления автокефальной Русской Православной Церкви во главе с патриархом завершился лишь к XVII в.). В результате в России сложился не один, а несколько очень отличных друг от друга социокультурных вариантов православия. Исследование динамики утилитаризма в рамках православно ориентированной культуры должно исходить из наличия некоторых общих и особенных для различных субкультур тенденций.

В целом православие в сравнении с язычеством содержит значительно бульшую долю утилитарных смыслов. Так, в рамках православия, подобно другим мировым религиям, происходит выделение сферы утилитарных смыслов в отдельную область, формируется определенное оценочное отношение к ним. При этом в различных формах православия — монашеской и мирской, — а также в разных его социокультурных типах — православии крестьянства, городских сословий, правя-

щей элиты — эта оценка могла быть весьма различной.

Предельно негативную оценку утилитарные смыслы бытия получают в рамках официальной моральной доктрины монашеского православия. Слова: «Дети, не любите мира, ни того, что в мире» апостола Иоанна Богослова служили нравственной максимой монашеской Руси. Менее нетерпимо к утилитарным нуждам человека было мирское православие. Однако и здесь существовали свои сложности. Важнейшая из них — отсутствие в моральной доктрине православия специфической мирской этики. Религиозным идеалом православия являлся монашеский идеал: православие как религию мироотрицания, полагающую высшей формой духовной жизни созерцание, молитвенный подвиг, не интересовали проблемы мирской жизни. Исследователи отмечают: «Задача личного спасения монаха не дополнялась задачей спасения грешного мира и лежащего возле общества. За исключением св. Иоанна Златоуста мы не найдем никаких рассуждений о преобразовании мирской жизни, светской культуры, социально-экономической действительности на христианских идеалах, никакой проповеди аскезы для мирян»[10]. Отсутствие в моральной доктрине православия ориентированных на повседневность мирских этических норм обуславливало специфически неоднородный, эклектичный ценностно-смысловой состав мирского православия, который включал как элементы язычества, так и немирские монашеские идеалы, причем объединяющей основой этого микста стал ритуал. Примером невероятного смешения язычества, отдельных немирских монашеских идеалов и ритуализированных форм может служить массовая крестьянская народная религия. Доля языческих смыслов в ней чрезвычайно высока, что объясняется не только слабой христианизацией крестьянства, но и всем строем крестьянской, связанной с природой и зависимой от природных явлений, жизни. Наряду с языческими представлениями достаточно глубокий след в кре-

стьянском менталитете оставили православные монашеские идеалы. Наконец, формой, в которую отливается эта смесь, становится «обрядоверие».

Важно, что в результате такой комбинации ценностей и идеалов сформировалась религиозная культура, не только блокирующая динамику утилитаризма, но и вообще чрезвычайно ограниченно освещающая утилитарные смыслы бытия. «Обрядоверие», ограниченное отправлением культовых ритуалов, быть может, способствуя частичному усовершенствованию культуры повседневности, тем не менее создавало новые преграды на пути развития направленных на рост благосостояния идеалов утилитаризма. Например, Б. Н. Миронов замечает: «Православные русские люди имели большее число праздников, чем протестанты, католики, мусульмане, жившие с ними бок о бок, вместе с воскресными днями от 120 до 140 в год против 80 – 120 у других народов, причем большинство из них приходилось на весну и лето»[11]. Что касается влияния монашеских религиозно-этических идеалов, то оно выражалось в возведении в статус идеальной модели праведной жизни монашеского общежития — киновии. Общая собственность и общее трудничество, культ опрощения и аскетизм, почитание бедности и осуждение богатства, пресечение гордыни и проповедь смирения, эсхатологическое упование на наступление Царства Божьего, убеждение, что все самое главное впереди, — вот основные идеи монашеского православия, наложившие отпечаток на ментальность российского крестьянства. Православные идеалы способствовали упрочению негативного отношения крестьян к накоплению собственности, которая представлялась источником вражды и междоусобиц. Свойственную русскому человеку сакрализацию бедности отмечал И. В. Киреевский: «Русский человек больше золотой парчи придворного уважает лохмотья юродивого»[12].

Идеи уравнительной справедливости вырастали из представлений о земле как Божьем даре, общем до-

стоянии, тех, кто ее обрабатывает, поэтому «нарушение равенства воспринималось не только как материальный ущерб, но моральное оскорбление»[13]. Аскетизм быта и идеи уравнительной справедливости консервировали минималистский тип трудовой этики, ориентированный на удовлетворение самых скромных материальных притязаний. Согласно А. В. Чаянову, целью семейного крестьянского хозяйства являлось удовлетворение жизненных потребностей всех членов семьи как «едоков», поэтому «объем хозяйства семьи зависит всецело от числа едоков, а отнюдь не от числа работников»[14]. В целом влияние монашеского православия негативным образом сказалось на развитии массового крестьянского утилитаризма. Наложение христианского идеала мироотрицания на языческий идеал утилитарного минимализма в массовой крестьянской культуре создавало мощное противодействие «утилитаризации» крестьянской культуры. Довлеющее значение в массовой крестьянской культуре играли традиционные ценности. Традиционалистское пассивно-фаталистское отношение к миру как незыблемому условию существования обуславливало такое качество, как конформизм — умение молча приспосабливаться к самым невыносимым условиям существования. Поразителен в этом смысле, например, тот факт, что за 250 лет татарского господства не было создано инициативного народного ополчения. Инициаторами борьбы с монголами стали московские князья, а не крестьянство. Массовая крестьянская культура была в целом культурой традиционного, «закрытого» типа, блокирующего развитие утилитаризма. Конечно, ростки утилитаризма несмотря ни на что пробивались сквозь толщу традиционной культуры, но они отторгались религиозным должным как греховное нарушение нравственных устоев. Несанкционированный религиозной нравственностью утилитаризм существовал на нелегальном положении, облекаясь в форму должного «среднего уровня» — житейской мудрости, здра-

вого смысла, «низких истин». Так складывался дуализм русской души, о котором выразительно писал Н. Бердяев: «Русский человек будет грабить и наживаться нечистыми путями, но при этом он никогда не будет почитать материальные богатства высшей ценностью... Святая Русь имеет коррелятив в Руси мошеннической»[15]. Особенно наглядным этот феномен двойного стандарта поведения проявляется в культуре городских сословий — крупных купцов, мелких торговцев, ремесленных мастеров, рабочего люда, которые в большинстве своем были выходцами из крестьян. Новые формы жизнедеятельности предполагали и новое смысловое наполнение бытия. В культуре русского купечества, например, богатство, накопительство, частнособственнические интересы занимали очень значительное место. О боярине Борисе Ивановиче Морозове, например, современники говорили, что у него жажда золота была «как обыкновенно жажда пить»[16]. Однако они существовали вне православной ценностной иерархии, не вписывались в нее, составляя второй план культуры, ее второе лицо. По мнению И. В. Киреевского, роскошь никогда не имела в русской культуры статуса ценности: «В ней извинялись, ей поддавались, как пороку, всегда чувствуя ее незаконность, не только религиозную, но и нравственную и общественную»[17]. Эта раздвоенность, расколотость культуры, во многом обусловленная спецификой православной доктрины, была типична для русских предпринимательских кругов и в последующие периоды развития культуры России. Православие стойко противостояло проникновению в лоно своей моральной доктрины буржуазных добродетелей. Н. А. Бердяев сравнивал: «Европейский буржуа наживается и обогащается с сознанием своего большого совершенства и превосходства, с верой в свои буржуазные добродетели. Русский буржуа, наживаясь и обогащаясь, всегда чувствует себя немного грешником, немного презирает буржуазные добродетели»[18]. С позиций христианской морали сама

деятельность русского предпринимателя — купца, торговца — оценивалась как аморальное служение мамоне. Ответом на регулярные нарушения моральных заповедей была благотворительность, принимающая по мере роста русского предпринимательства все более широкий размах. Тем не менее благотворительность не могла до конца снять напряжение раздвоенности культуры, которая была одной из причин медленных темпов роста утилитаризма. Утилитаризм русского предпринимательства был по преимуществу умеренным. К XVI в. история русского купечества насчитывала уже не одну сотню лет, тем не менее главной сферой его деятельности по-прежнему оставалось торговое предпринимательство. И только в XVII в. появились зримые черты перехода купеческого капитала в область производства[19]. Однако и тогда идеалом разбогатевшего купца по-прежнему оставалась комфортабельная, шикарная, полная экстравагантных развлечений тщеславная жизнь, но не деятельность в духе мирской аскезы, целиком сосредоточенная на преумножении капитала, развитии производства.

Иной вариант мирского православия являет государственная официальная религия, развивавшаяся в русле субкультуры правящей элиты. Масштаб легализации утилитарных смыслов в рамках этой разновидности православия значительно превосходил уровень «утилитаризации» массовой крестьянской культуры, одновременно он качественно отличался от утилитаризма городских сословий, ориентированного на благо семьи или отдельного человека. Органичной частью официального православия, изначально выполняющего функцию государственной идеологии, была утилитарная по своей сути идея блага государства. В сущности, само православие едва ли не с самого начала существовало на Руси как государственная религия.

С. М. Соловьев полагал, что православная церковь способствовала замене родовых отношений госу-

дарственными и тем самым утверждению самодержавия[20]. Особенно широкую моральную санкцию идеям государственного утилитаризма давало учение «иосифлян», ставшее господствующим течением в официальной идеологии на длительный период существования российской монархии. Иосиф Волоцкий был идеологом «теократического абсолютизма» — идейно-политического союза церкви и государства, «симфонии» православия и самодержавия. Идеалы государственной пользы облекались в его интерпретации в своеобразную форму православной государственной аскезы: «Обрядовая суровость, самоотречение, аскетизм в трактовке «иосифлян» были направлены... на благо централизованной власти — церковной и государственной, социальной и духовной, на религиозное и национальное возвышение, избранничество Руси»[21]. П. Н. Милюков комментирует политику И. Волоцкого в этатистско-утилитарном ключе: «Иосиф готов был считать торжество московских государственных порядков — торжеством самой церкви и содействовал ему всеми возможными средствами»[22]. Тенденция политизации монашеской идеологии, достаточно ярко проступающая в сочинениях Иосифа Волоцкого, была обусловлена стремлением укрепить единый механизм государственно-церковной политической организации[23]. Таким образом, государственный утилитаризм не только не переходил границ традиционализма, но опирался на него, использовал его для укрепления своих идеалов. С целью регламентации и унификации частной жизни подданных российского государства был создан «Домострой» — свод практических советов и наставлений о праведной жизни. «Домострой» — яркая иллюстрация сопряженности ценностей традиционализма и умеренного утилитаризма: принцип подчинения авторитету традиции соединяется в нем с типичным для утилитаризма микрорационализмом — ориентацией на экономию, бережливость, расчетливость, повседневный практицизм: «А в своем повседневном расходе: и в лавке, и в товаре любом, и на

погребе, в комнатах, и во всяком припасе дома или в деревне, и в ремесле, и в приходе-расходе, в займах-долгах, — все заранее распределить, а потом уж и жить, дом ведя согласно приходу и расходу»[24]. Очевидна ограниченность этого практицизма, представляющего собой практицизм потребительской, но не производящей экономики: «Прибыль получается от умения вовремя сделать припасы, сэкономить, перепродать дороже, но за этот узкий круг натурального личного хозяйства не выходит»[25].

Следовательно, при всем различии массового утилитаризма и утилитаризма правящей элиты, развивающихся в условиях господства православия, их объединяло преобладание умеренных форм, а также спаянность с традиционными ценностями.

Динамика каждого из названных социокультурных типов утилитаризма в период становления и укрепления Московского царства была обусловлена не только внутренней предрасположенностью или непредрасположенностью к развитию, но внешними факторами, среди которых на первом месте стояли взаимоотношения массовой и элитарной государственной субкультур. Эти отношения представляли собой сложный клубок противоречий, причем, как представляется, фокусом этих противоречий был конфликт интересов — утилитарных устремлений разных субкультур. Диспропорциональность и асинхронность развития утилитаризма массы и правящей элиты не только не была преодолена в этот период, но напротив, разрыв еще более увеличился. Вдохновляющая правящую верхушку идея блага государства для крестьян как носителей «догосударственного сознания» (А. Ахиезер) была абстрактной, отвлеченной идеей. Крестьянству в его основной массе была чужда идея наращивания благ вообще для чьей-либо пользы; максималистский, ориентированный на прибыль тип этики труда не получил сколько-нибудь заметного распространения в крестьянской среде. Так возникало трудно разрешимое противоречие между новыми возросшими по-

требностями государства и архаичной культурой крестьянского производства, вернее сказать — недопроизводства продуктов. Выход из сложившегося затруднения правящая элита находит в прибегании к внеэкономическому принуждению, которое получает форму закрепощения. Это не способствовало развитию утилитаризма крестьян, а напротив, чрезвычайно его тормозило. Складывался замкнутый круг, в движение по которому русская культура будет втянута на протяжении всего своего исторического пути.

Не менее противоречивыми были отношения правящей элиты с предпринимательскими кругами. Однако этот конфликт имел иной вектор. Если крестьянский утилитаризм в сравнении с утилитаризмом правящей элиты был менее развит и государство было вынуждено прибегать к силовым методам интенсификации крестьянского труда, то утилитаризм предпринимательского слоя России был не только достаточно высок, но и содержал потенции к развитию индивидуализма, свободолюбивого духа предпринимательства, а следовательно, нес угрозу стабильности традиционной государственной системы. По отношению к этому слою государство использует двойственную политику поощрения и сдерживания. С одной стороны, заинтересованное в получении благ, повышении международного престижа государство в известной мере поощряло развитие предпринимательства. Поддержка выражалась, например, в выгодных казенных заказах, привилегиях на производство и сбыт той или иной продукции, откупах, протекционистской таможенной политике, а также мерах по ограничению иностранной конкуренции[26]. Однако не менее действенными были мероприятия, направленные на сдерживание предпринимательской активности. Важнейшим средством обуздания свободолюбивого предпринимательского духа выступал традиционный сословно-иерархический строй российского общества, лишающий участников торговой деятельности

равных возможностей как необходимого условия предпринимательства буржуазного типа. Усилиями правящей элиты этот строй укреплялся и культивировался. Ростки городских вольностей, какие существовали, например, в Новгороде, Пскове, Вятке, Смоленске, жестоко подавлялись — вслед за присоединением к Москве этих важных центров последовали насильственные переселения купцов. После такой пертурбации купечество было поставлено на службу российскому централизованному государству: «Представители купечества рассматривались московскими властями как государевы слуги, обязанные выполнять любые поручения и беспрекословно подчиняться великокняжеским указам»[27]. Помимо сословных ограничений правящая элита вводит и другие, сужающие рамки торгово-предпринимательской активности, такие как государственная монополия на торговлю определенными товарами, право на первоочередную закупку ввозимых в страну товаров и т. д. Способствуя монополизации внутреннего рынка, государство и само было крупнейшим монополистом. Потребительская, меркантилистская политика правящей верхушки, ставящая эгоистические интересы казны выше интересов развития экономики государства, рассматривающая купеческий капитал как источник прибыли, сковывала рост предпринимательского утилитаризма. Далекая от духа свободного предпринимательства атмосфера повсеместного государственного контроля, мелочной регламентации, репрессивного нажима накладывала негативный отпечаток на психологию русского предпринимателя — политический конформизм и общественная пассивность становятся неотъемлемой частью его ментальности.

Еще один узел противоречий, определяющих динамику утилитаризма в России, — конфликт крестьянского утилитаризма и утилитаризма предпринимательских слоев. С одной стороны, эти две социокультурные группы имели общие культурные корни, с дру-

гой — разрыв в темпах развития утилитаризма не мог не вызвать негативных последствий. Обогащение торговцев вызывало в народной среде негативные эмоции, выплескивающиеся в широкие народные движения антикупеческого характера.

Итак, специфика развития утилитаризма в период становления и развития централизованного государства — Московской Руси — определялась господствующим положением традиционализма в культуре. Во власти традиционных православных и языческих представлений находилась масса крестьянства. Ее утилитаризм был очень невысок. Государственная субкультура и формирующаяся субкультура российского предпринимательства были значительно более утилитаризированны, однако рост утилитаризма не поднимался выше умеренной формы, следовательно, существенно не нарушал авторитарные интенции традиционализма. Хранителем последних выступало государство, регулирующее динамику предпринимательского утилитаризма. В результате недальновидной, руководствующейся сиюминутной пользой политики государства происходит консервация непроизводительных, хищнически приобретательских форм утилитаризма в ущерб производительным, добывающим.

Утилитаризм как основа формирования культуры гибридного типа (петровские реформы)

Следующей вехой в истории развития утилитаризма в России стала петровская эпоха. Этот период отмечен превращением утилитаризма в высшую ценность и основу государственной идеологии, что означало частичный отход от традиционализма и ориентацию на модернизационные стратегии развития. Конечно, речь идет только о первых шагах модернизации — протомодернизации, первых ростках либерализма. Тем не ме-

нее их появление позволяет говорить о тенденции зарождения нового типа культуры — гибридного. Гибридный тип культуры — явление чрезвычайно разноликое, подвижное. Соединяя полярные смыслы и ценности, он находится в состоянии постоянной неустойчивости — то устремляется вперед к либеральным идеалам, то откатывается назад к традиционным. В исторической реальности эти колебания приобретают форму противоречивых, порой взаимоисключающих деяний, непредсказуемых решений. Главенство утилитарного принципа ситуационной пользы делает возможным соединение несоединимых идей, форм жизнедеятельности. В России свойственная в целом гибридной культуре неустойчивость была отягощена необычайной разнородностью культурных ориентаций разных социальных слоев, полярной противоположностью ценностно-смысловых приоритетов разных субкультур. Возможно, поэтому процесс модернизации России сплетался как цепочка апорий и парадоксов. Особенно наглядно эту противоречивость демонстрирует социально-экономический коррелят модернизации — индустриализация, которая в России приобрела уникальные симбиотические формы, причудливо соединяющие социально-экономические элементы обществ аграрного и индустриального типов. Цивилизационная особенность русского утилитаризма — опережающее развитие государственного утилитаризма в сравнении с массовым — в петровскую эпоху обретает наиболее зримые черты. Как массовый — крестьянский, так и частный — предпринимательский утилитаризм по-прежнему находились под жестким давлением государства, тогда как ничем не скованный в своем развитии государственный утилитаризм, оформляясь в целостную ценностно-смысловую систему, выдвигается на первый план культуры, подминая под себя традиционные ценности, делая их одновременно объектом критики и предметом утилитарного манипулирования. Важнейшая примета эпохи Петра I — секу-

ляризация государства и культуры — в целом являлась свидетельством этого наступления на традиционализм. Целью петровских церковных реформ была необходимость моральной автономизации государства от церкви, подчинение его деятельности не религиозным, но утилитарным принципам. Превращение высшего органа управления церковью, получившего впоследствии наименование Священного Синода, в бюрократическую инстанцию, подотчетную императору, — наглядное доказательство этой смены приоритетов. Пример не просто критического, но сатирического отношения к церкви — созданная на забаву Петру гротескная пародия на церковные обряды — «всешутейший и всепьянейший собор». Утилитарная идея общего блага была впервые всенародно высказана Петром I в 1702 г. в Манифесте о призыве иностранцев на русскую службу. В этом документе государь всея Руси высказывал намерение управлять Россией таким образом, чтобы «сяк и каждый» из его верных подданных чувствовать мог, какое у него «единое намерение есть о их благосостоянии и приращении пещися»[28]. Монархия Петра I вдохновлялась типично утилитарными целями: «попечения о всеобщем благе подданных, чтобы они более и более приходили в лучшее и благополучнейшее состояние». Однако представления об «общем благе» великого российского реформатора носили специфический этатистский, ограниченный идеей государственного блага характер. Пафос петровского утилитаризма питался исключительно идеями государственной пользы: рост военного могущества страны, повышение ее международного авторитета, расширение территории, развитие промышленности и торговли, обеспечение безопасности границ и целостности страны, — вот основные задачи петровских реформ. Этот перечень благ, которые необходимо было возобладать в кратчайший срок, не учитывал «человеческий фактор». В нем, вообще говоря, отсутствовала идея блага человека. И это была не случайность, но закономерное след-

ствие ограниченности логики петровских реформ, нравственной подоплекой которой был умеренный утилитаризм, предполагающий, что польза целого — благо государства автоматически влечет удовлетворение интересов части — блага человека. Историческая реальность бесконечное количество раз показывала несостоятельность такого сведения гуманизма к этатизму. Впрочем, по словам А. Ахиезера, «правящая элита не была ориентирована на социальные улучшение и, в сущности, вряд ли подозревала, что к этому нужно стремиться»[29]. Собственно говоря, необычайный всплеск утилитаризма в петровскую эпоху был обусловлен не столько неудовлетворенностью качеством жизни масс, сколько неудовлетворенностью правящей элиты состоянием государства, осознанием его политической, военной, экономической слабости, неспособности соперничать с ведущими государствами Европы. Именно в русле этой неудовлетворенности родилась идея развития, изменения, усовершенствования различных сфер государственной жизни. Вместе с тем представления о государственном развитии первого императора России носили ограниченный характер — речь шла о развитии инструментальном, технологическом. Утилитарная установка Петра I на преобразовательную активную деятельность имела односторонний, ограниченный сферой организационно-технологических преобразований государства прикладной, но не содержательный характер. Здесь коренилось главное противоречие и ограниченность петровского понимания прогресса, которое, концентрируя внимание на совершенствовании средств, оставляет за пределами своих интересов изменение целей, высших ценностей, остававшихся, следовательно, неизменными — традиционными. По мнению Ахиезера, в концепции Петра I проступали черты общества-машины, где человек представал объектом манипулирования, деталью механического целого[30].

Взгляд на общество как на механизм, который можно усовершенствовать при помощи реконструкции

отдельных его частей, лежал в русле присущего утилитаризму механицизма. Тем не менее в отличие от западного механицизма, который стимулировал развитие науки, техники, вызвал всплеск изобретательства, предпринимательской инициативы, механицизм Петра I был ограничен идеей заимствования необходимых для усовершенствования государственного механизма средств. Стержневая идея петровских реформ — идея использования некоторых готовых средств, технологий производства безусловных человеческих благ — строилась по логике умеренного утилитаризма: европейская культура оценивалась реформатором как источник средств для достижения сложившихся целей. Такого рода инструментальная модернизация культуры носила ограниченно противоречивый характер, поскольку касалась лишь формальной, технологической, но не субстанциональной, ценностной стороны культуры, делала ставку не на стимулирование почвеннической инициативы, но на заимствование готовых образцов деятельности. В сущности, такая преобразовательная деятельность несла в себе значительную долю традиционных смыслов, например веру в иностранный разум как источник более продуктивных образцов жизнедеятельности. Однако европеизация России для Петра I являлась не самоцелью, а лишь средством ускоренного развития страны. Не либеральные идеалы — права и свободы — привлекают внимание первого русского императора, но технологии горного, оружейного, ювелирного и прочих видов производства. Более того, такого рода сотрудничество с Западом Петр I рассматривал как временную меру, утверждая, что «нам нужна Европа на несколько десятков лет, а потом мы к ней должны повернуться задом»[31]. В характере Петра I, казалось, постоянно сталкивались две идеи — авторитарная и утилитарная, причем верх держала то одна, то другая. Например, свою власть император трактовал как цареву должность, данную для служения во благо государства, народа. Однако эта

утилитарная установка, «к несчастью, блокировалась деспотическим стилем его действования... Порядок вводил он бесправием, свободу принуждением»[32]. Противоречивость петровских реформ заключалась не столько даже в идее заимствования и насаждения западных образцов деятельности в отрыве от ценностей, освещающих эти образцы. Чрезвычайно противоречивой была сама форма, в которую отливались западные технологические идеи на русской почве. Старинная проблема России — проблема асинхронности и диспропорциональности развития утилитаризма правящей элиты и массы — решается Петром I не утилитарными, а типично традиционалистскими авторитарными способами. В первую очередь это касалось массы крестьян. Крестьянство рассматривалось правящей элитой как человеческий материал, как средство достижения государственного блага. Иллюстрацией этого тезиса может служить система налогообложения. Податное обложение населения при Петре I увеличилось в три раза, при этом сам механизм установления налогов был далеко не рыночным, продиктованным ситуационным эгоистическим государственным интересом и удобством: «Выясняли примерно необходимую сумму расходов, потом... количество дворов или душ тяглового населения, и разверстывали всю сумму на все тяглое население... Доходность хозяйственной деятельности не учитывалась»[33]. Едва ли не все преобразовательные устремления Петра оборачивались ростом налогов; решение строить морской флот, например, сопровождалось обложением податного населения морской повинностью. Меркантилистская налоговая политика Петра I не только не способствовала динамике массового утилитаризма, но, напротив, снижала и без того низкий уровень утилитарной заинтересованности масс в развитии хозяйства, предпринимательства. Самым большим пороком петровской модернизации было усилившееся в период реформ крепостничество. Как это ни парадоксально, но усилению

крепостничества на Руси способствовал именно утилитаризм, поскольку в основании разрастающегося крепостного гнета лежала все та же идея блага государства. Появление новых категорий подневольных людей, например людей, прикрепленных к предприятиям, обязано утилитарным целям наращивания государственной мощи, богатства, престижа. Конечно, такое усиление рабства можно оправдать отсутствием иных, кроме внеэкономического, способов принуждения к труду в условиях слабого развития утилитаризма, незаинтересованности работников в результатах труда. Однако, возможно, это был и кратчайший, но зато самый недальновидный путь достижения поставленных честолюбивых целей. Расчет был сделан не на развитие буржуазного духа масс, а на покорность и повиновение. Таким образом, закреплялись их инертность, косность, консерватизм. А. Ахиезер, например, замечает: «Ничего не было сделано для выработки культурных мутаций, открывающих возможности новых путей развития самосознания людей»[34].

Власть не просто не могла, но и не хотела разговаривать с массами на языке утилитаризма. Скажем, если в развитых странах Запада социальные преобразования опирались на концепцию «естественного права», суть которой заключалась в устранении сословных перегородок, препятствующих росту деловой активности, то социальные преобразования Петра I опирались, условно говоря, на концепцию «искусственного права», что выражалось в ужесточении существовавших и введении новых сословных ограничений, учреждении паспортов, привязывающих к месту жительства, усложнении перехода из деревни в город. Показательно, что в то время как в европейских странах процесс стирания сословных различий набирает силу, в России сословные представления все глубже пропитывают социокультурный организм, заражая даже такую генетически не предрасположенную к сословным предрассудкам его

часть, как предпринимательские круги. Сословные привилегии и ограничения, предоставляя «оранжерейные» условия одним и строя преграды на пути других, не могли не тормозить развитие «духа предпринимательства», достижительности — развитого утилитаризма. В сущности, Петр I действовал одновременно в разных направлениях: модернизация сопровождалась традиционализацией, развитие предпринимательства — ужесточением крепостничества. Разнонаправленные, противоречащие друг другу действия правящей элиты свидетельствовали о ее неспособности к масштабному видению причинно-следственных связей, неразвитости рефлексии, подлинного рационализма. Утилитарный микрорационализм, измеряющий эффективность действия достижением успеха здесь и сейчас, как главный движитель петровских реформ и был главной причиной их необычайной непоследовательности и антиномичности. Реформы Петра I не складывались в единую продуманную систему, но представляли собой цепочку спонтанно, под давлением умеренного утилитаризма возникших не связанных между собой мероприятий. Например, стратегия соединения индустриализации и крепостничества родилась стихийно: для достижения главной цели — блага государства — были использованы те человеческие, трудовые ресурсы, которые оказались под рукой на их улучшение, а тем более преобразование не было ни времени, ни желания.

В целом главной причиной противоречивой модернизационной политики государства было отсутствие буржуазного духа — развитого утилитаризма — не только у массы, но, в первую очередь, у самуй правящей элиты, действия которой постоянно сбивались на мелкий меркантилизм, потребительски хищническое приобретательство. Таким образом, нарождающийся в России капитализм приобретал контуры государственно-монополистического торгово-спекулятивного, авантюрно-потребительского капитализма[35]. Особенно выпукло

эти контуры обозначились в такой сфере, как крупное промышленное производство. «Промышленная революция» петровской эпохи значительно отличалась от своего западного аналога. Главным инициатором, социальным заказчиком и исполнителем российского промышленного переворота был не предприниматель — буржуа, частный собственник, но государство. В. О. Ключевский, например, определял политику Петра I в отношении мануфактур как «казенно-парниковое воспитание промышленности»[36]. Ирония истории заключалась в том, что некогда жестоко подавленный свободолюбивый предпринимательский дух теперь приходилось культивировать, искусственно создавая мануфактуры за казенный счет и передавая их частным владельцам. Государственная поддержка торговому и промышленному предпринимательству в эпоху Петра I приобретает широкий масштаб, включая такие меры, как предоставление беспроцентных ссуд, обеспечение надежного сбыта продукции, освобождение от податей, служб, внутренних пошлин, защита от иностранной конкуренции[37]. Однако ориентация на тактику стимулирования предпринимательского духа парадоксальным образом не означала отказа от тактики его жесткого контроля. Всесторонняя поддержка предпринимателей в организации крупного производства сопровождалась столь же всесторонним ограничением их свободы. Были созданы Берг- и Мануфактур-коллегии, наблюдавшие за работой промышленных предприятий. Регламентировалось качество и номенклатура выпускаемых промышленных изделий, специальными указами предписывались определенные технологии[38]. Мануфактур-коллегия была, по сути, реальным хозяином фабрик, мануфактур, рудокопных заводов: частные предприниматели не только обязаны были брать разрешения по их устройству, но и ежегодно доставлять образцы своих изделий, а также уплачивать казне десятую долю прибыли. Таким образом, как и в былые времена, государственная по-

литика в отношении крупного предпринимательства строилась на соединении тактики поощрения и сдерживания. Важно, что и та, и другая едва ли играла на пользу развитию подлинного рационального предпринимательского духа, полагающего главной ценностью высокопроизводительный труд. Ни искусственно созданные тепличные условия, ни жесткая регламентация деловой активности не могли изменить нравственный облик русского предпринимателя — фабриканта, купца, мелкого торговца, основу которого по-прежнему составлял умеренный утилитаризм, подкрепленный значительной дозой традиционализма. Конечно, в этот период появляется стремление купеческого капитала к овладению производством, вызванное ростом внутреннего утилитаризма, но продвижению этих стремлений препятствовала сама политика государства, которое, играя на пробуждении частного предпринимательского интереса, в то же время постоянно противопоставляло ему государственный интерес.

Таким образом, возникала типичная для утилитарной культуры ситуация конфликта интересов, столь детально описанная классиками утилитаризма И. Бентамом и Дж. Ст. Миллем. Однако этот конфликт на русской почве решался не в пользу гармонии частного и общественного интересов, и тем более не в пользу приоритета частного интереса. Первостепенной в условиях русской культуры однозначно считалась польза государства. В литературе по этому поводу существует мнение о том, что «индивидуализм как наиболее общая и наиболее устойчивая черта миросозерцания нового, буржуазного общества носил в России своеобразный характер: энергия людей, высвобождавшаяся из-под спуда традиционной культуры, была поставлена на службу "общему благу", источником которого выступало само абсолютистское государство»[39]. Принцип забвения частных интересов во имя государственного на идеологическом уровне артикулировался как идея патрио-

тического служения Отечеству. Эта идея обладала огромной мобилизующей силой. Она отвечала самому строю русской хозяйственной культуры, мобилизационный характер которой берет свое начало в традициях экстремального, нерегулярного труда архаичной русской крестьянской общины. Идея патриотического служения Отечеству, предполагающая полную самоотдачу, самозабвение, несомненно давала положительные результаты, однако они не могли быть продолжительными, поскольку эта идея не могла заменять иных — экономических, утилитарных форм стимулирования деловой активности, предприимчивости, трудолюбия, наращивания богатства. Это видно на примере реформ Петра I, культурный эффект которых, при всей их противоречивости, был значителен, однако догнать Европу так и не удалось, более того — вслед за реформами наступил застой, спад, стагнация.

Основной вывод, напрашивающийся в заключение рассуждений о развитии утилитаризма в петровскую эпоху, должен, по-видимому, сводиться к констатации того, что исторический выбор был сделан правящей элитой и под ее руководством обществом в целом в пользу умеренного утилитаризма. Это было обусловлено как субъективными, так и объективными причинами. В сущности, механизмы реформаторской деятельности Петра I не были его изобретением, они сформировались задолго до его появления. Великий реформатор находился во власти исторической инерции уже апробированных методов развития. Использование иностранного культурного опыта, ориентация на инструментальное технологическое усеченное развитие, широкое использование авторитарных методов, традиционалистских стратегий деятельности, — все эти явления были изобретены до Петра. Поэтому главным недостатком реформ было, условно говоря, отсутствие реформ, т. е. отсутствие инновационных способов преобразования культуры. Новаторство Петра I носило внешний характер внут-

ренние механизмы динамики культуры оставались прежними. В России внедрялись продукты развитого утилитаризма — передовые военные, административные, финансовые, бытовые технологии, однако сам развитый утилитаризм, «дух капитализма» оказался за бортом этого корабля, взявшего курс на принудительную вестернизацию: «...всякий шаг движения вперед давался России только через давление сверху через принуждение, через нажим, через "крепостное право"»[40]. Одним из негативных следствий петровских преобразований стала проблематичность динамики почвенного утилитаризма, становления более продвинутых его форм — развитого утилитаризма, ориентированного на совершенствование, интенсификацию средств производства, повышение эффективности деятельности, частную инициативу: «Не затронув основ старой, московской Руси, реформы Петра I при всей их внешней радикальности не вывели ее на европейский путь развития... Народный труд оставался по-прежнему заключенным в тяжелые оковы феодального хозяйств, более того, они стали еще тяжелее»[41].

Специфика гибридного типа культуры в России (Россия XIX – начала XX вв.)

Гибридный тип культуры — понятие условное; на самом деле может быть множество гибридных типов культуры, поскольку возможно бесчисленное множество комбинаций различных идеалов, его составляющих. На западе гибридная культура приобрела форму рациоцентризма, что говорило о большой дозе либеральных смыслов в ее структуре. Постановка в центр мироздания Разума, представление о том, что все действительное разумно, а разумное действительно, свидетельствовало о развитии человеческого рационализма — аналитического, критического мышления. Идея рациональной организации мира, общества, деятельности человека слу-

жила оружием борьбы с иррациональной заданностью традиционных форм жизни, несла пафос созидательности, преобразования мира на разумных началах. Стержневым смыслом западной модели гибридной культуры был развитый утилитаризм. Именно этот идеал вызвал к жизни капиталистическую форму экономики, классовую форму социальной стратификации, наконец, демократическую форму политической организации общества, которое также под влиянием утилитаризма становится гражданским. Конечно, перечисленные феномены были уже либеральными образованиями, однако сам процесс их зачатия и рождения был инициирован развитым утилитаризмом. В России исторически сложилась иная структура гибридной культуры. Ее специфика может быть эксплицирована посредством введенного А. Ахиезером определения «застрявшая». Пунктом этого «застревания» стал переход от умеренного утилитаризма к развитому. Проблема заключалась в том, что исчерпавший свой продуктивный потенциал умеренный утилитаризм тем не менее не сдавал позиции развитому, который был слишком слаб для того, чтобы вытеснить своего предшественника. Феномен «застревания» определял особенности модернизационных стратегий культуры, которые складываются в формулу «шаг вперед, два шага назад». Идея рациоцентризма не стала метасмыслом культуры, как, впрочем, уже не была им и идея теоцентризма. «Застревание» между умеренным и развитым утилитаризмом означало «застревание» между феодальным и капиталистическим типами экономики, между сословным и классовым типами социальной стратификации, между традиционным и гражданским типами общественного устройства и, наконец, между монархическим и демократическим типом государственной власти. В исследованиях о России можно обнаружить множество замечаний по поводу этой полубуржуазности, полуфеодальности России XIX в. Одной из ведущих причин «застревания» модерниза-

ции в промежуточном состоянии была неспособность субъекта модернизации — правящей элиты — выполнить возложенную на нее историей роль. В сущности, дальнейшее развитие утилитаризма упиралось в необходимость преодоления узости понимания утилитаризма как блага государства, введения в смысловое поле культуры идеи блага человека. Однако апелляция к принципу пользы человека означала не только ограничение принципа пользы государства, но в перспективе вела к изменению самой формы государства, смене монархического устройства демократическим. Понадобилось значительное количество времени, чтобы российская правящая элита согласилась пойти на такой решительный слом. Другой не менее важной причиной «зависания» модернизации в промежуточном состоянии была неравномерность утилитаризации различных субкультур. Разрыв в степени овладения утилитарными смыслами массовой и элитарной субкультур был столь велик, что если даже последняя решалась на либерализацию культуры, то первая была к ней совершенно не готова. Для массового сознания либеральные ценности оставались отвлеченными понятиями. Г. Вернадский приводит, например, такой казус: поднятые на восстания декабристами солдаты по простоте своей думали, что Конституция — это имя жены брата императора Александра I — Константина[42].

Нарисованная общая картина развития утилитаризма в России XIX в. отличается известным схематизмом, поэтому нуждается в дополнениях и пояснениях, которые вытекают из анализа частных разновидностей утилитаризма — массового и элитарного. Собственно говоря, понятие «массовый утилитаризм» применительно к русской культуре XIX в. чрезвычайно обще и едва ли отвечает уровню сложности сложившейся к этому времени социокультурной реальности. Если, условно говоря, до середины XIX в. синонимом массовой народной культуры можно было считать крестьянскую куль-

туру, а культура городских сословий отличалась от нее лишь нюансами, то во второй половине XIX в., массовая культура уже не предстает столь однородным образованием — рост утилитаризма катализирует процесс классового деления, формирования субкультур сельской, городской буржуазии, рабочих. Утилитаризм этих социальных страт уже значительно отличается друг от друга от утилитаризма крестьянства, при этом можно говорить и об отличии и внутри этих страт, например сельской буржуазии и бедноты. Однако не следует и преувеличивать эти различия, поскольку сам процесс перехода от сословной стратификации к классовой носил в России паллиативный характер, границы между различными субкультурами были достаточно размытыми. Учитывая эти нюансы, остановимся на характеристике утилитаризма четырех социокультурных групп — крестьянства, рабочих, буржуазии, правящей элиты.

Крестьянство

Для субкультуры крестьянства, а оно, согласно переписи 1897 г., составляло 71,1 % общего населения России, характерно изменение внешнего облика культуры: повышение качества и разнообразия материальной культуры, усовершенствование культуры повседневности и быта, за которым стояло изменение потребностей, что, в свою очередь, было следствием значительно более обширного освоения утилитарного пласта культуры.

Особенно наглядно эти новые интенции крестьянского менталитета отразились в народной литературе, смысловое содержание которой концентрируется вокруг идеи материального и социального благополучия. При этом основными качествами, способствующими достижению такового в видении русского крестьянина, были смелость, смекалка, хитрость, удача. По

свидетельству Б. Н. Миронова, в крестьянском фольклоре XIX в. появляется новый герой. Главное его отличие от традиционных сказочно-былинных персонажей — активная деятельностная позиция, стремление собственными усилиями, не уповая на помощь волшебных сил, добиться желаемого благополучия. Однако подобного рода достижительность в крестьянской культуре носила ограниченно-потребительский характер. Осмысление путей достижения жизненного успеха по-прежнему лежало в сфере приобретательских, но не производительных ориентаций: усыновление богатым покровителем, получение статуса купца, удачная женитьба на богатой невесте, приобретение капитала, получение дворянства — вот способы, при помощи которых в представлении русского крестьянина можно было достичь славы и богатства. Земледельческий труд, а также работа фабричного рабочего не входили в перечень выгодных, несущих успех деяний[43]. Невысокая оценка труда, отсутствие смысловой связи между упорным трудом и жизненным комфортом мало способствовали интенсификации трудовой (земледельческой и фабрично-заводской, отходнической) деятельности. Конечно, отдельные сдвиги происходят и в этой «малопрестижной» сфере, например, исследователи отмечают рост урожайности в XIX в., применение новых, более эффективных сельскохозяйственных технологий, но они значительно уступали аналогичным процессам в западных странах и США[44]. Рост утилитаризма происходил скорее вширь, чем вглубь, по-прежнему сильны были идеалы умеренного утилитаризма, тогда как развитый возникал лишь фрагментарно. В определенной мере этому способствовала антибуржуазная пропаганда народников и в целом русской интеллигенции. Однако основным тормозом обуржуазивания деревни по-прежнему были уравнительные коллективистские идеалы общинной жизни, христианские добродетели, которые гасили вспышки развитого утилитаризма, индивидуализма. Ситуация

значительно изменяется во второй половине XIX – начале XX вв., когда процесс развития утилитаризма начинает культивироваться и стимулироваться правящей элитой. Некоторые паллиативные меры принимались и раньше, например, ограничения крепостного права, введенные указом 1791 г., устанавливавшим трехдневную в неделю работу на помещика, а также указом «О вольных хлебопашцах» 1803 г., дающим право освобождения крестьян с землей по желанию владельцев имений. Однако эти мероприятия, так же как и реформа 1861 г., не ликвидировали главную помеху на пути развития буржуазного индивидуализма в деревне — крестьянскую общину. В этом смысле эпохальным событием в истории развития утилитаризма в России стали реформы П. А. Столыпина. Конечно, утверждение института частной собственности в деревне «декретом сверху» имело неоднозначные результаты. Часть крестьян взяла курс на выделение из общины и развитие индивидуального хозяйства, другая часть, причем бульшая, не только категорически отказалась расстаться с общиной, но встала в оппозицию отрубщикам и выделенцам. В конечном итоге отношения между сторонниками крестьянского коллективизма и индивидуализма приобретали форму раскола. В исторической реальности это выражалось в обострении отношений между общинниками и отрубщиками, хуторянами. Столыпинская аграрная реформа расколола крестьянство на два враждебных лагеря. Общинники запрещали пользоваться выделенцам общими выгонами скота, общинными водоемами. Широкие масштабы в годы проведения реформы прибрел такой метод борьбы, как отказ избирать выделенцев в органы сельского самоуправления и отстранение от должности лиц, вышедших из общины. Выделенцы для решения своих вопросов созывали свои сходы. Однако крестьяне разгоняли сходы отрубщиков и хуторян, избивали их. На съездах Всероссийского крестьянского союза, состоявшихся в августе и ноябре

1905 г., постановлялось: вся земля должна принадлежать крестьянам на началах уравнительного распределения и семейной обработки без использования наемной рабочей силы; частную собственность на землю и продажу земли необходимо запретить[45]. Таким образом, кулачество было усилено экономически, но ослаблено политически. Впрочем, суть проблемы заключалась не столько в политической слабости «единоличных хозяев», сколько в сложившихся веками ментальных стереотипах, согласно которым деятельность крестьян-индивидуалистов была аномальным явлением. Таким образом, индивидуализм и производительная достижительность как новые формы деятельности и социального взаимодействия не были до конца освоены и нравственно освещены культурой крестьянства. Идеалы развитого утилитаризма не пустили корни в крестьянской культурной почве. Запоздалые социальные и экономические реформы изменяли лишь внешние — социальные, экономические — пласты народной жизни, тогда как глубинный культурный пласт оставался почти неизменным. Последующая летопись истории крестьянского утилитаризма связана с ожесточенной борьбой носителей индивидуалистских и коллективистских ориентаций. Победу в этой нелегкой борьбе одержали общинники — сторонники умеренного утилитаризма, что было закономерным итогом не только их численного преимущества, но и, условно говоря, идейной зрелости: ценности умеренного утилитаризма были освоены, систематизированы, вписаны в систему традиционных норм. Сторонники индивидуализма, достижительности — развитого утилитаризма — не имели столь цельной, оформленной программы, новые идеалы едва заявили о себе в русской массовой крестьянской культуре. Значение этой победы трудно преувеличить. По мнению А. Ахиезера, именно она предопределила дальнейшую судьбу России.

Рабочие

Процесс выделения класса индустриальных рабочих в России XIX в. находился в начальной стадии. Их численность в конце XIX в. составляла немногим более 1 %. Большей частью это были выходцы из крестьянского сословия, и даже по паспорту они числились как крестьяне, т. е. при желании могли возвратиться назад, в свою деревню, где сохранялись их наделы земли. Ценностный статус фабричной профессии был низок, в народной культуре она не фигурировала в качестве престижной формы деятельности, тем более не оценивалась в категориях призвания, предназначения. Процесс урбанизации и формирования городского пролетариата стимулируют столыпинские реформы, одним из важнейших итогов которых было расширение свободного рынка наемного труда людей, лишенных средств производства и живущих исключительно продажей своей рабочей силы. Численность рабочих начинает расти, при этом качественно изменяется состав этой социальной общности: утрачивая связи с деревней, общиной, продавая свои наделы, рабочие постепенно превращаются из полукрестьян в городских жителей, пролетариев. Однако свое культурное «лицо» эта социальная страта обретает далеко не сразу. Утрачивая крестьянские ценностно-смысловые ориентации, они не обретают новых. Вследствие чего рождается состояние аномии, ценностно-нормативного вакуума. Маргинальное положение рабочего класса в российской культуре делает эту социокультурную общность открытой для различного рода влияний. Образовавшаяся ценностная пустота достаточно скоро заполняться социалистическими идеями, которые усиленно внедряются в пролетарскую среду революционной интеллигенцией. Восприимчивость русских рабочих к идеям интеллигентского утилитаризма — социализма объясняется необычайной созвучностью этих идей идеалам крестьянской культуры, т. е. той культу-

ры, носителями которой они были еще вчера. Смысловой изоморфизм крестьянских и социалистических ценностей вытекал из однотипности их нравственных основ, которыми были умеренный утилитаризм и традиционализм, с той лишь оговоркой, что социалистическая идея представляла собой модернизированный вариант этих интенций. Идеи блага народа, общественной собственности, уравнительной справедливости легко ложились на подготовленную культурную почву — само приобщение к идеалам социалистической доктрины приобретало форму обретения утраченной Правды. Этот процесс хорошо показан М. Горьким в романе «Мать». Тем не менее ценностно-смысловая система социалистической идеологии частично отличалась от крестьянской; главным отличием был, несомненно, больший объем утилитарных смыслов. Главенствующая роль в революционной социалистической доктрине нравственных идеалов умеренного утилитаризма, ориентирующих на повышение благосостояния народа, определяла новую направленность культуры на преобразование, усовершенствование. Однако основной стратегией этого преобразования представлялось присвоение и уравнительное перераспределение существующих благ. Таким образом, субкультура рабочих накапливала агрессивные, захватнические установки. Собственно говоря, популярные в пролетарской среде революционные идеи базировались на нравственном фундаменте умеренного утилитаризма, нацеленного на получение желаемых благ здесь и сейчас, но не на кропотливую работу по их созиданию.

Буржуазия

Подобно процессу становления пролетариата, классообразование буржуазии в России XIX в. не было завершено. Сословный состав нового, формирующегося класса был чрезвычайно пестрым, в него входили крес-

тьяне, мещане, значительную часть составляло купечество. Что касается культуры российского предпринимательства, то в середине XIX – начале XX вв. она претерпевает значительные качественные сдвиги. Долго сдерживаемый правящей элитой «дух капитализма» — развитый утилитаризм прорывается наружу, постепенно занимая главенствующие позиции в системе ценностных координат российского буржуа. Однако, как и в других субкультурах, этот процесс перехода от умеренного утилитаризма к развитому не был завершен, «завис» в промежуточном состоянии. Груз исторического опыта тяготел над умами российской буржуазии. Культурное наследство — политическая аморфность, социальный конформизм, привычка к государственной опеке — создавало серьезные препятствия на пути перехода от допромышленных, доиндустриальных, потребительски-приобретательских форм капитализма — умеренного утилитаризма к производительному, промышленному капитализму — развитому утилитаризму. Чаша весов, быть может, уже качнулась в пользу развитого утилитаризма, но до окончательного перевеса было еще далеко. Приметы развитого утилитаризма в культуре российского предпринимательского слоя предреволюционной поры можно обнаружить повсюду. Развитие частных промышленных предприятий и финансовых институтов, интерес к образованию и науке, экономическое просвещение и повышение общего культурного уровня — все это значительно отличало предпринимательский мир конца XIX – начале XX вв. от купеческого «темного царства» прошедшего столетия. Ставка на расширенное воспроизводство: усовершенствование технологий, рационализация производства, использование науки и техники, усложнение финансовых операций, — становится не исключением, а нормой предпринимательской деятельности. Деловой стиль поведения и менеджерская форма организации предпринимательской деятельности постепенно вытесняют традиционные купе-

ческие ритуальные формы упорядочения хозяйственной жизни. Сама «профессия» предпринимателя-заводчика и фабриканта — постепенно переходит из разряда второсортных в разряд престижных. Конечно, ненависть крестьянства и рабочих к «буржуям» в этот в предреволюционный период не только не уменьшается, но, напротив, под нажимом интеллигентской пропаганды возрастает, а это ненависть низших классов в высшим, благополучным, престижным.

Прогрессивная динамика утилитаризма в культуре предпринимательских кругов России XIX в. была вызвана не только внутренними стимулами, она в значительной степени инициировалась государством, чья экономическая политика взяла курс на развитие капиталистических отношений в России. Симптоматичен, например, такой факт, как перевод на русский язык по приказу министра финансов графа Васильева трудов одного из классиков научного утилитаризма А. Смита, чьи идеи в русском обществе и правительственных кругах приобретают широкую популярность[46]. Вместе с тем правящая элита далеко не всегда была последовательна в своем стремлении стимулировать отечественное предпринимательство. Хотя, очевидно, было бы абсурдным требовать от нее такой последовательности. Растущее «третье сословие» представляло собой ту силу, которая, хотела она того или нет, была направлена на разрушение абсолютистского государства. Сама антитрадиционалистская, антиавторитарная сущность предпринимательской деятельности составляла альтернативу существующему порядку, вносила в его строгую иерархию элементы дезорганизации — изменения, инновации, которые лишь до определенных пределов могли быть освоены этим порядком, в перспективе же необходима была иная, более сложная и более совершенная политическая форма организации общества. Таким образом, конечным пунктом инновационной активности буржуазии рано или поздно должно было бы стать само абсо-

лютистское государство. Поэтому последнее, вынуждаемое острой потребностью в наращивании жизненных благ, в определенной мере стимулировало рост предпринимательства, одновременно допуская его лишь в строго дозированной норме. Практикуемый правящей элитой в отношении российского предпринимательства метод «кнута и пряника» был действенным средством нейтрализации политической инициативы: «Правительство самым широким и щедрым образом поддерживало и поощряло крупную промышленность и этим самым приучало промышленную буржуазию к политическому смирению, убивало в ней стремление к политическому переустройству страны»[47]. Важнейшим рычагом контроля стала система разрешительного акционерного учредительства, согласно которой устав любой акционерной компании должен был утверждаться в министерстве финансов, т. е. зависел от чиновничьего усмотрения[48]. Призванная выполнять ограничительные функции бюрократизация страны ставила предпринимательский успех в зависимость от личных связей с канцеляриями, особенно это касалось различных заказов и концессий, например в железнодорожном строительстве. Оживляя и культивируя дух предпринимательства, правительство одновременно старалось втиснуть его прокрустово ложе сословно-иерархической традиционалистской государственной машины, навязывая и утверждая сословные идеалы. Например, высшей формой поощрения купцов и промышленников в России было введение во дворянство. Продуктом воспитательных усилий государства, направленных на формирование некоторого искусственного вида предпринимателя, одновременно инициативного и послушного, стал политический конформизм русской буржуазии, который выражался в стремлении вписаться в существующие социальные и политические структуры, не нарушая их, что означало шаг назад, отход от стратегий расширенного воспроизводства, консервацию сложившихся форм деятельнос-

ти. В политической реальности это вело к серьезным необратимым последствиям. Исследователи российского предпринимательства констатируют: «В результате жесткого контроля со стороны правительственной власти российская буржуазия подошла к революции, не имея ни единой представительной организации в масштабах всей страны, ни тем более общей политической партии, которая могла бы выражать интересы этого быстро растущего слоя российского общества[49]. Позднее, после революции 1905 г. «третье сословие» выходит на политическую арену, однако отсутствие опыта политической деятельности дает о себе знать. В 1906 г. крупнобуржуазные партии провели в Думу всего 16 своих депутатов. Таким образом, «дух капитализма» — развитый утилитаризм, носителем которого была русская промышленная буржуазия, носил усеченный характер, вне его воздействий оказалась политическая культура российской буржуазии, которая оставалась традиционалистской и авторитарной. Любопытно, что стагнация политической культуры российского буржуа была следствием влияния утилитарных установок, причем умеренных форм. Сиюминутная польза, которую давало государство (протекционистская политика, кредиты, заказы, льготы), казалась российским предпринимателям более важной и выгодной, нежели буржуазные свободы. Это еще раз свидетельствовало об утилитарной незрелости российского предпринимательства, недальновидности и нерациональности его решений. Необходимо отметить, что такого рода ущербность, социальная и экономическая неэффективность российской буржуазии отнюдь не была исключительно национальным явлением, но являлась отражением некоторых типических для национальной буржуазии стран «неклассического», «вторичного» капитализма, где буржуазные отношения не столько зарождаются внутри общества, сколько внедряются извне. Льготы и привилегии, искусственно устраняющие свободную конкуренцию, как

свидетельствует мировой опыт, приводят к раннему, искусственному образованию монополий со свойственной им тенденцией к застою[50].

Правящая элита

История развития утилитаризма правящей элиты XIX – начала XX вв. — яркий пример того, как изменение инструментального уровня культуры — средств влечет кризис и необходимость пересмотра ее ценностного уровня — целей. Высшей ценностью субкультуры правящей элиты, цементирующей идеей была идея самодержавия — представление о централизованной авторитарной власти как нерушимой, завещанной предками форме политической жизни общества. Эта идея еще со времен Московской Руси вдохновляла всех российских правителей. Царствующие особы XIX – начала XX вв. не исключение: даже самые пролиберально настроенные русские государственные лидеры были носителями этой, ставшей национальной идеи. Незыблемость самодержавной идеи не мешала представителям правительственной элиты быть настроенными на реформы, реконструкцию государственной машины. Ориентация на реконструкцию стимулировалась факторами негативного характера — экономической, военной, культурной отсталостью России, падением ее международного престижа. Обострение противоречий между потребностями общества и сложившимися в Российской империи социально-экономическими порядками требовало изменений, модернизации последних. При этом преобразовательная активность правящей элиты ограничивалась сферой технологических в широком смысле улучшений — частичной реорганизацией экономической, социальной, политической системы; традиционный ценностный фундамент власти при этом мыслился как незыблемая святыня. Таким образом, складывается феномен усеченной модернизации, полу-

чивший в современной литературе наименование «консервативной модернизации»[51]. Нравственной основой консервативной модернизации был утилитаризм. В XIX в. происходят значительные метаморфозы утилитарной нравственности правящей элиты. Это проявляется в первую очередь в расширении его смысловых интенций. Принцип блага государства наполняется новым содержанием, рождаются новые его интерпретации как блага подданных, народа, наконец пробиваются ростки идеи блага человека. Собственно говоря, тенденция расширенного понимания блага государства как «блаженства» подданных, благополучия граждан зарождается еще в период правления Екатерины, следствием этой тенденции становится частичное смягчение государственной власти для ограниченной части общества — дворян[52]. В конце XIX – начале XX вв. эта тенденция приобретает новое звучание — в ней появляются нотки гуманизма, что выражается в направленности на усовершенствование жизни народа, улучшение условий его существования. Приметой государственной жизни второй половины XIX – начале XX вв. становятся социальные программы, ориентированные на развитие просвещения, здравоохранения, повышение материального благосостояния народа. Идея блага народа вызвала к жизни социальный институт земства. Конечно, не стоит преувеличивать степень гуманизации субкультуры правящей элиты, поскольку этот гуманизм носил ограниченный рамками утилитаризма профанный характер — принцип государственной пользы угадывался за всеми благотворительными деяниями российской государственной верхушки. Важнейшим показателем динамики утилитаризма правящей элиты становится его переход от умеренной формы к развитой. Две ключевые идеи развитого утилитаризма — идея интенсификации и рационализации деятельности и идея индивидуализма — становятся сначала скрытыми, а затем и явными лейтмотивами реформ XIX – начала XX вв. Конечно, в своем

артикулированном виде эти идеи появляются в правительственных решениях не сразу — скажем, в первой половине XIX в. рождаются лишь их ростки, — тем не менее постепенно они все более овладевают вниманием государственных умов, которые начинают видеть в них способ решения назревших проблем. Можно проследить динамику утилитаризма правящей элиты, его движение от умеренной формы к развитой именно по степени раскрытия идей индивидуализации и интенсификации деятельности. Прорывом идеалов развитого утилитаризма и либерализма в истории культуры России можно назвать творчество М. М. Сперанского, выдвигавшего в качестве ведущего способа решения проблем экономического развития России создание экономически независимого сословия, всемерное расширение института частной собственности, формирование конституционного правового государства, гражданского общества[53]. Реформы Александра I, который, будучи самодержцем по рождению, благожелательно относился к конституционным формам правления и даже вел по этому поводу переписку с президентом США Джефферсоном, в целом были, быть может, небольшим, но продвижением по пути разгерметизации российской феодально-крепостнической социально-экономической системы. Указ «О вольных хлебопашцах», прекращение практики раздачи государственных крестьян в крепостные дворянам, замена устаревшей системы «коллегий» Петра Великого на централизованное управление с министерствами — все это были шаги, пусть робкие, по пути технологического усовершенствования социально-экономического механизма российского государства, частичной легализации частного предпринимательства.

Еще дальше в этом направлении пошел, сторонник идеалов просвещенного абсолютизма Александр II. Отмена сковывающего развитие производительных сил крепостного права открывала определенные возможности развития буржуазных отношений в России. Созда-

вая ситуацию конкуренции между буржуазными элементами и помещиками, в результате которой большинство последних постепенно уступали место более предприимчивым соперникам, она способствовала развитию частной инициативы. Одновременно земская и судебная реформы закладывали основы самоуправления и правовой культуры, что также способствовало продвижению идеалов развитого утилитаризма. Свою лепту в дело реконструкции социально-экономической базы российского государства внес Александр III. Твердо убежденный в истинности принципа самодержавия, он тем не менее заложил основы трудового законодательства в России. Введенная в годы его правления правительственная инспекция на фабриках ставила своей задачей урегулирование труда рабочих. Разумеется, не стоит преувеличивать эту тенденцию поощрения частного предпринимательства правящей элитой — историки справедливо отмечают противоречивость и половинчатость реформ XIX в., которые одновременно были направлены на консервацию и реконструкцию традиционных форм государственного устройства. Половинчатость экономических и социальных реформ, усугубляющаяся постоянными отступлениями назад, контрреформами, была обусловлена не столько личными качествами — талантом или бездарностью — российских государственных деятелей, сколько сложностью поставленной перед ними задачи соединить несоединимое: сохраняя принципы самодержавия, развивать частную инициативу и совершенствовать административный аппарат. Иллюстрацией этой раздвоенности логики культуры могут служить слова С. Ю. Витте: «Сердцем я за самодержавие, умом за конституцию, самодержавию я всем обязан и люблю его, а умом понимаю, что нам нужна конституция»[54]. Реформы Витте и Столыпина можно считать вершиной развития утилитаризма правящей элиты. Убежденный сторонник частной собственности на землю, Витте рассматривал общинное земле-

владение как начальную стадию народной жизни, на смену которой должна прийти индивидуальная собственность; искусственное сдерживание этого процесса ведет к общему упадку экономики. Призывая к свободному выделению крестьян из общины, С. Витте, утверждал, что «поступательное движение материальной культуры основано на личной предприимчивости, личной трудоспособности, личном умении и личном расчете»[55].

Призванная оживить интерес крестьян к труду, повысить культуру земледелия, интенсифицировать сельское хозяйство и поднять его на качественно новый, более высокий уровень, аграрная реформа П. А. Столыпина в целом вдохновлялась идеалами развитого утилитаризма. Важнейшим показателем «утилитарной зрелости» правящей элиты можно считать ее критическое отношение к общинным формам жизнедеятельности. Эта критика была конструктивной, сопровождалась широкой пропагандой новых начал в сельской жизни: «На эту тему издавали брошюры и красочные плакаты, устраивали выставки, были организованы образцово-показательные хозяйства частновладельческого типа. Сотни тысяч рублей израсходовало правительство на рекламу хуторских и отрубных хозяйств и разъяснение их преимуществ пред общинным землепользованием»[56]. Вместе с тем критика общинных начал народной жизни была делом очень серьезным, содержала в себе зародыш критики самодержавия, поскольку эти две формы социальной организации имели общую — традиционалистскую ценностно-смысловую основу. Таким образом, реформы, изначально мыслимые как средство укрепления самодержавной власти, постепенно оборачивались средством ее разрушения, поскольку «несли урон схеме самодержавия»[57]. Итогом реформаторской инициативы правящей элиты стало постепенное стихийное перерождение консервативной модернизация в модернизации, условно говоря, либеральную, не ограничивающуюся изменением средств, но направляющую

свои усилия на либерализацию ценностей. Финалом реформаторской эпопеи становится кризис самодержавной идеи. Декларирующий новые либеральные формы политической организации общества октябрьский Манифест 1905 г. был документальным свидетельством этого кризиса. Кризис политической власти в России начала XX в. — закономерный итог роста утилитаризма. Последний, стимулируя накопление инноваций в культуре, довел их объем до критического уровня, на котором произошли крушение старого порядка — традиционной абсолютистской ценностной модели государственного устройства — и замена его новым, либерально-демократическим.

Однако этот переходный процесс, подобно аналогичным процессам в других субкультурах, был половинчатым, т. е. традиционалистские формы не были вытеснены полностью, равно как либеральные не утвердились во всей своей полноте. Одной из причин «застревания» в промежуточном состоянии была асинхронность и диспропорциональность развития массового и элитарного государственного утилитаризма. Другой — блокирование процесса круговорота правящих элит. Сходя с политической сцены, старая самодержавная элита не подготовила себе преемника — новую демократическую элиту. Это было следствием ориентации правящей элиты на консервативную модернизацию. Стремление сохранить незыблемым самодержавный строй рождало специфическую стратегию ограничения инновационной активности общества сферой социально-экономических преобразований и блокирования любой политической инициативы, модернизации. Отсутствие свободы политического самовыражения вело к тому, что большинство политических партий в России были нелегальными и существовали как подпольные организации. Не имея возможности заниматься легальной политической деятельностью, они сконцентрировали свое внимание на теоретической полемике и непарламентских мето-

дах борьбы — терроре. Политическая незрелость, отсутствие опыта политической работы, специфический стиль политической деятельности, рассчитанный не на мирную деятельность, но на революционную борьбу, вели к дезорганизации, распаду органов государственного самоуправления. В результате Россия не смогла стать парламентским государством.

Алгоритмы развития утилитаризма масс и правящей элиты в России

Анализ истории развития утилитаризма масс и правящей элиты в досоветской России позволяет эксплицировать важнейшие ее алгоритмы. Ключевой особенностью развития утилитаризма в России можно назвать асинхронность и диспропорциональность динамики утилитаризма массы (крестьянства) и правящей элиты (государства). На протяжении всего досоветского периода российской истории утилитаризм правящей элиты развивался опережающими темпами. Будучи реципиентом более продвинутых форм утилитаризма, воспринятых извне от других культур-цивилизаций, правящая элита в России выступала в качестве носительницы идеи прогресса, субъекта модернизации культуры. Что касается массы (крестьянства), идея прогрессивного развития не стала элементом ее культуры, массовый утилитаризм значительно отставал от элитарного. Несовпадение уровней утилитарной зрелости массы и правящей элиты, таким образом, оборачивалось несовпадением выдвигаемых ими стратегий социокультурного воспроизводства: если правящая элита делала ставку на расширенный тип воспроизводства культуры и социальных отношений, то масса ориентировалась на простое воспроизводство. В результате складывалась ситуация, образно говоря, существования двух миров в рамках единого пространства. В качестве ведущего спосо-

ба снятия сложившегося противоречия правящая элита выдвигает насильственную модернизацию, вестернизацию. Выбор такого пути развития свидетельствовал о том, что утилитаризм правящей элиты, в целом продвинутый гораздо более утилитаризма масс, тем не менее не дорос до развитых форм и представлял собой некоторый паллиатив умеренного утилитаризма и отдельных вкраплений развитого, при этом базовую основу ценностно-смыслового гибрида составлял традиционализм. В русле таких мотиваций развитие и прогресс осмыслялись ограниченно, как процесс заимствования и насаждения западных технологий, но не формирование своих собственных.

Отсутствие в рамках программы насильственной модернизации ориентаций на развитие почвенного массового (крестьянского) утилитаризма, на проращивание местной инициативы порождало такой феномен, как взаимоотрицание утилитаризма массы и правящей элиты. Вынужденная в условиях низкой утилитаризации массовой культуры прибегать к неутилитарным методам принуждения, элита тем самым блокировала развитие массового утилитаризма, замораживала его динамику. Вместе с тем примитивный, незрелый уравнительно-потребительский утилитаризм масс нес потенциальную и реальную опасность российской государственности. Именно он стал силой, инспирирующей восстание масс, дискредитирующей самодержавную государственную идею, а вместе с ней и идеалы государственной пользы. Запоздалые попытки интенсификации почвенного массового утилитаризма, предпринятые реформаторами второй половины XIX – начала XX вв., не принесли положительных результатов.

Продуктом насильственной модернизации в России было «третье сословие» — российская буржуазия. Утилитаризм этой социокультурной общности, являясь отражением утилитаризма правящей элиты, представлял собой невероятное соединение элементов развитых

и умеренных форм — «духа капитализма» и «духа феодализма». Во многом обязанная своим возникновением и существованием государству, крупная российская буржуазия не противопоставляла частный предпринимательский интерес государственному, но стремилась вписать его в сословно-иерархическую структуру традиционного государства. Тем не менее соотношение утилитаризма правящей элиты и формирующейся экономической элиты в России также постепенно оформлялась в форму взаимоотрицания. Государство, вдохновляемое по преимуществу фискальными интересами, ограничивало, урезало деятельность экономической элиты, последняя постепенно начинала осознавать государственное давление как главное препятствие на пути реализации собственных планов. Конечно, это противостояние интересов не было столь острым, как конфликт государства и крестьянства, однако и оно внесло свой вклад в общую деструктивную ситуацию.

Наконец, еще одним продуктом насильственной модернизации можно считать класс российского промышленного пролетариата. В сущности, классом эта социокультурная общность может быть названа условно. Оторванные от традиционных корней, утратившие ценностные ориентиры вчерашние крестьяне, по сути, так и не стали промышленными рабочими, не обрели своей специфической ценностно-смысловой мировоззренческой опоры. Не будет преувеличением утверждение, что именно здесь умеренный утилитаризм приобретает наиболее агрессивные формы. Взаимоотрицание утилитаризма правящей элиты и рабочих вырастает до размеров вооруженного конфликта.

Таким образом, соотношение интересов различных социокультурных групп в России в силу специфики избранного способа развития — насильственной модернизации — приобретает не просто форму конфликта, но форму взаимоотрицания. Это означает, что удовлетворение интересов одной из социокультурных

групп блокирует возможность удовлетворения интересов другой. Однако специфика динамики утилитаризма в досоветской России заключалась даже не столько в наличии конфликта интересов как такового, а в том, как этот конфликт разрешался. Ценностной основой урегулирования конфликта интересов служил отнюдь не развитый утилитаризм — идея «максимального счастья для большего числа людей» не получила развития на русской почве. Урегулирование интересов осуществлялось по традиционалистской формуле иерархии интересов. Главенствующие позиции получил государственный интерес, а это означало, что конфликт интересов не снимался, а загонялся вглубь, создавая постоянную угрозу деструкции сложившейся пирамиды интересов. Это, в свою очередь, вело к тому, что существование на российской почве развитого утилитаризма было чрезвычайно проблематичным, преобладающей формой стал умеренный утилитаризм. Можно утверждать, что вплоть до начала XX в. развитый утилитаризм не был ассимилирован русской массовой культурой, его соединение с национальной идеей не состоялось. Преобладание умеренных форм утилитаризма, сопряженных с традиционализмом и синкретизмом, определило дальнейшую социалистическую судьбу России.

Глава 2

Этико-философские рефлексии утилитаризма в России

Для понимания специфики развития утилитаризма в России особо важное значение имеет анализ такой сферы русской культуры, как философия. Именно здесь, на уровне самосознания культуры, определялся моральный статус утилитаризма, складывались его этические формы. Пожалуй, философия — единственная область, в которой оценка утилитарной нравственности предстает в артикулированной, аргументированной и четко фиксированной форме. Поэтому, возможно, именно здесь следует искать ключ к разгадке тайн русской души, в которой столь неоднозначный смысл обретали утилитарные идеи.

Этико-философская рефлексия утилитаризма в России отличается от западной традиции многими параметрами. Во-первых, это стилистические особенности русской философии, которая располагала своим специфическим концептуальным аппаратом, включающим значительную долю богословских понятий. «В России философия появилась изнутри богословия, — утверждает И. И. Евлампиев, — христианское мировоззрение подчинило себе все остальные сферы культуры»[1]. Утилитарная тема в русской философии одета в иные словесные одежды, чем на Западе. Во-вторых, это сопряженность утилитарной проблематики с проблемой межкультурных взаимодействий. Влияние западного утилитаризма — обыденного и рефлективного — на русскую куль-

туру — одна из сквозных идей русской философии. В-третьих, это необычайная полярность оценок утилитаризма различными философскими школами, от полной его дискредитации как антиидеала до абсолютизации как оптимального принципа нравственности. Важно, что при этом в России фактически отсутствовала типичная для Запада тенденция сближения, синтеза этих противоположностей, что значительно тормозило формирование либеральной этической теории. Наконец, в-четвертых, специфика русского этико-философского утилитаризма заключается в его революционаризме — направленности на радикальное преобразование общества: именно Россия стала родиной «реального социализма».

Что касается сравнения русского этико-философского утилитаризма с восточной традицией, то здесь также можно обнаружить целый ряд различий, вытекающих из различий религиозных оснований культуры, степени влияния западных идей и т. д.

Этико-философская рефлексия утилитаризма в России — явление достаточно неоднородное. В русской моральной философии существовал определенный плюрализм точек зрения на утилитаризм как тип обыденной нравственности и этической рефлексии, однако различие мнений не исключает возможности выделения некоторых общих тенденций морального философствования о предмете места и роли утилитарных смыслов в жизни человека и общества. В пространстве русской этико-философской мысли можно выделить ряд направлений в оценке утилитарной нравственности, в сущности эти направления совпадают с определенными философскими школами. Обратимся к их рассмотрению.

Утилитаризм как предмет православного богословия

Исследование православных богословских рефлексией утилитаризма имеет особенное значение не только потому, что православие составляло органичную часть русской культуры, но еще и потому, что именно в недрах православного богословия в основном родились первые ростки русской моральной философии. Будучи фундаментом, на котором воздвигается все здание самобытной русской философской традиции, православное богословие закладывает и некоторые специфически русские традиции моральной оценки утилитаризма, которые превращаются в своеобразные культурные архетипы, довлеющие над умами русских мыслителей разных времен. И. В. Киреевский писал по этому поводу: «Учения св. отцов православной церкви перешли в Россию, можно сказать, вместе с первым благовестом христианского колокола. Под их руководством сложился и воспитался коренной русский ум...» [2].

Этическая доктрина православия содержит все компоненты морали традиционного типа: принцип опоры на авторитет традиции; идею партиципации к трансцендентным, абсолютным, сакральным, потусторонним смыслам бытия и отчуждения от имманентных, относительных, профанных, посюсторонних; квалификацию морального закона как отражения единого, высшего, универсального закона Божьего; фиксированную форму морального долженствования как Божественных заповедей. Православная мораль являла собой пример крайнего консерватизма, сам термин «православие», звучащий на греческом как «ортодоксия», был символом незыблемости установленного порядка. Характер

восточной церкви вообще отличался от западной своим неприятием инноваций. Пафос православной веры концентрировался вокруг охранительной идеи: «Сокровищница церкви достаточно полна и речь может идти не о дальнейшем ее пополнении, а об охранении накопленных богатств от расхищения и порчи»[3]. Ретроградную позицию, согласно которой период духовного творчества для православия давно закончен и задача заключается в том, чтобы сберечь в неприкосновенности данное, ярко иллюстрируют слова петербургского митрополита Серафима: «Наша церковь не имеет развития»[4].

Парализованная абсолютизацией авторитета традиции, восточная церковь в отличие от западной не нуждалась в верховном органе духовного законодательства, по той простой причине, что для нее не существовало вопросов, не освещенных в писаниях отцов церкви. Консерватизм православной духовной традиции имел глубокие сущностные корни, в его основе лежал специфический, созданный в рамках восточно-христианской духовной традиции образ потустороннего Бога, закрепленный в догмате об исхождении Духа Святого только от Отца через Сына. Развивающаяся в западном крыле христианства идея посюстороннего Бога, Богочеловека, ростки которой содержались в католическом принципе filioque, согласно которому Дух Святой исходит не только от Отца, но и от Сына, была чуждой православному миросозерцанию. Религия потустороннего Бога, по словам А. П. Давыдова, «развела Бога и русского человека в разные стороны, одного — на небо, другого — на землю, поставила русского человека на колени перед церковью и государством, уложила ниц перед традицией, стала одним из мощных факторов сохранения и укрепления раскола в русской культуре»[5].

Религия потустороннего Бога стала мощным фактором торможения дифференционных процессов в культуре, заслоном на пути усложнения культурного универсума. Важнейшим механизмом блокирования потоков

инноваций в культуре служило отторжение утилитарных смыслов бытия как ложных, греховных, обесценивание посюсторонности, повседневности, мирской активности. Исследователи указывают: «Аскетические идеалы восточных отцов церкви, да и вообще восприятие христианских идеалов как идеалов монашеских, связаны с тем, что мир рассматривался ими как греховный и опасный... В этом одна из причин разъединения мира и клира»[6].

Противопоставление утилитарных профанных смыслов бытия — телесно-душевного блага человека сакральным духовным смыслам в рамках православия приобретает манихейские формы. В «Повести временных лет», например, волхвы повествуют о сотворении человеческого тела дьяволом, а души богом. Такого рода субстанциональный дуализм — представление о материальном мире как творении дьявола, а духовном как творении Бога — отличает восточную христианскую традицию от западной, в которой противостояние града земного и града небесного осмыслялось как проблема внутреннего выбора человека. Нравственным коррелятом дуальной оппозиции «небесное — земное» в русской православной культуре была оппозиция «правда — кривда». Памятник древнерусской духовной поэзии «Голубиная книга» содержит строки, иллюстрирующие представления о сопряженности небесного с правдой, а земного с кривдой:

Правда пошла на небеса,
К самому Христу, Царю небесному;
А Кривда пошла у нас по всей земле,
По всей земле по свет-Русской,
По всему народу христианскому[7].

Презрение к соблазнам мира и устремленность к высшей правде наиболее ярко воплощены в таком атрибуте русской православной религиозности, как юродство.

Антиутилитаризм православной доктрины предстает в юродстве в концентрированном виде: «Юродивые презирают все земные удобства, поступают часто вопреки здравому рассудку — во имя высшей правды», — указывает православный мыслитель В. В. Зеньковский[8]. Если учесть, что юродство на Руси выступало не только как религиозный институт, но как атрибут культуры — культурный архетип, то становится очевидным, что оно составляло своеобразную ценностно-смысловую преграду на пути развития утилитаризма в России.

По мере развития профессионального богословия — «религии виртуозов» (М. Вебер) — манихейские дуалистические представления вытесняются монистическими, однако утверждение примата духа, управляющего инертной материей, грешной плотью, всем вещным приходящим миром, остается незыблемым. Иллюстрацией этого тезиса могут служить взгляды одного из последователей религиозно-философского учения исихазма, лидера течения «нестяжателей» Нила Сорского, который определял восемь человеческих пороков: чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость, — которым противопоставлял восемь добродетелей: пост, целомудрие, нестяжательство, милосердие, веру, терпение, скромность, смирение. Умерщвление плоти характеризовалось мыслителем в самых позитивных терминах как почва для совершенствования духа, душеврачующее средство[9]. Позитивной чертой учения исихазма применительно к проблеме динамики культуры была его ориентация на идеалы самосовершенствования, однако последнее рассматривалось в отрыве от мирской жизни; «умное делание» было достоянием монахов и не содержало идей преобразования греховной посюсторонности: «Блаженный Исихий Иерусалимский четыре способа предлагает в делании умном: или прилогов остерегаться, или сердце иметь глубокое, не внимающее разным помыслам, и молиться; или Господа Иисуса Христа на помощь призывать; или память

о смерти иметь», — писал Нил Сорский[10]. Амбивалентность роли исихазма в истории культуры России заключалась в том, что, открывая определенные возможности преодоления консерватизма православной догмы, исихазм одновременно был закрытым, узкоэлитарным духовным течением. Отрешенность от мирской суеты, стремление к освобождению от власти повседневности и посвящение себя всецело духовной деятельности сообщали учению нестяжателей особый потусторонний характер. Исихастские идеи абсолютизации духовного творчества как единственного пути постижения истины и неприятия посюсторонней мирской творческой активности эхом отзовутся в философии российских мыслителей более поздних времен. Внутри исихастской традиции можно обнаружить тенденцию преодоления однозначно негативной оценки утилитарных смыслов бытия. Например, один из представителей исихазма византийский автор XI в. Филипп Пустынник трактовал соотношение души и тела как диалог, гармонию двух начал[11]. Однако эта идея на русской почве не получила развития.

В большей степени влиянию духа практицизма было подвержено учение Иосифа Волоцкого. Помыслы и заботы церковного иерарха были направлены по преимуществу к целям прикладным, практическим. Его внимание занимала идея социального предназначения монашества. Отвергая стяжание как средство личного обогащения, Иосиф Волоцкий отстаивал принцип богатства монастырской общины, рассматривая его как средство благотворительности[12]. Создание образцовой обители, тесно связанной с миром, поддерживающей великокняжескую власть и ведущую просветительную работу, — вот цель, которую ставили «иосифляне». Однако практицизм «иосифлян» не выходил за рамки церковных догм, не изменял иерархии ценностей, в которой утилитарные смыслы по-прежнему стояли на последнем месте. Более того, иосифлянство являло собой более жес-

ткую по сравнению с нестяжательством систему подчинения авторитету традиции. Его лидеры — Иосиф, Макарий, Даниил — были типичными представителями русского благочестия, для которого не было большего зла, чем критическое отношение к установившейся традиции. «Всем страстям мати — мнение; мнение — второе падение», — писал один из учеников Иосифа[13].

Итак, христианские мыслители были в целом единодушны в своей оценке утилитаризма как антиидеала. В отличие от западной церкви, которая постепенно ассимилировала утилитарные смыслы, восточная прочно противостояла вкраплению утилитарных смысловых элементов в ценностно-смысловое пространство православной догматики.

Рефлексии утилитаризма в русской интеллектуальной культуре XVIII столетия

Важнейшая особенность русской интеллектуальной культуры — спаянность философской и богословской мысли — имела большое значение для развития этико-философской рефлексии утилитаризма в России. Приоритет религиозно ориентированных этических учений означал забвение утилитарных, поскольку типичная для религиозной нравственности партиципация к трансцендентному, абсолютному, сакральному уводила философскую мысль от проблем практических, повседневных, посюсторонних в сферу потусторонности, надмирности. Зародившись в России благодаря принятию христианства, философия и богословие длительное время шли рука об руку, и даже после институционального размежевания науки и религии, начало которому было положено в эпоху Петра I, сохраняли родственные отношения.

Примером такого рода симбиоза моральной философии и богословия является творчество Г. С. Сковороды, почитаемого как первый русский самобытный

философ. Взгляды Сковороды на утилитарные смыслы бытия представляют собой оригинальную смесь платонизма, народного юродства, резонирующего опрощенства и христианского дуализма. Народный философ, например, утверждал, что «два Мира — един Мир составляющие — Мир видный и невидный, живый и мертвый, целый и сокрушаемый, Сей риза, а тот тело. Сей тень, а тот древо. Сей вещество, а тот ипостась...»[14] Следуя православной традиции, Сковорода отвергал утилитарные смыслы бытия как ложные: «...пускай никто не ожидает щастия ни от высоких наук, ни от почетных должностей, ни от изобилия... Оно зависит от сердца, сердце от мира, мир от звания, звание от Бога»[15]. Истинный смысл человеческой жизни для мыслителя заключался в том, чтобы угадать свое «звание» — божественное предназначение — и жить в соответствии с волей Бога: «Лучше быть натуральным котом, нежели с ослинною природою львом»[16]. Утверждение наличия у каждого человека заданной Богом и не подлежащей изменению природы, которая определяет его место в общественной иерархии, было ничем иным как способом моральной аргументации традиционной сословно-иерархической социальной структуры и одновременно способом этического табуирования достижительных ориентаций.

Отталкиваясь от богословия, Сковорода закладывает основные традиции русской религиозно ориентированной, моральной философии, отзвуки его идей можно обнаружить в этике многих русских религиозных философов. Вместе с тем в описываемый период закладываются и иные этико-философские традиции. Прецеденты отпадения интеллектуальной мысли от религиозных идеалов появляются в эпоху Петра I. Тогда же в пространстве русской философии зарождается специфически утилитарная ветвь морального философствования. Поначалу она представляла собой лишь робкий росток, который, постепенно набирая силу, разветвлялся, образуя достаточно

обширную систему идей. Начало утилитарной теории нравственности в России кладут идеологи утверждающейся Российской империи. Пример политического утилитаризма — учение одного из лидеров петровской «ученой дружины» — Феофана Прокоповича. Концептуальной идеей сформированной Прокоповичем идеологической доктрины была идея блага государства: соединение идеалов умеренного утилитаризма и традиционализма осуществлялось посредством принципа «монократии» — единовластия монарха, служащего пользе Отечества. Идея государственной пользы вдохновляла в эпоху Петра I многих государственных и ученых мужей — например, В. Н. Татищева, названного Милюковым «сознательным и последовательным утилитаристом»[17]. Стержневыми идеями его главного труда «Разговор о пользе наук и училищ» были модные в этот период заимствованные на Западе идеи естественного права, естественной морали, естественной религии[18].

Ограниченность толкования идеи блага России как эгоистической пользы правящей элиты не проходит незамеченной учеными современниками. Один из них — И. Т. Посошков в своей «Книге о скудости и богатстве» выступил против этатистского толкования идеи блага отечества, противопоставляя ему идею всеобщего блага. Основой преуспевания страны Посошков считал не царскую грузом лежащую казну, а благосостояние граждан, налаженное хозяйство, оживленную торговлю: «не то царственное богатство, еже в царской казне лежащие казны много, ниже то царственное богатство, еже синклит Царского Величества в златотканых одеждах ходит, но то самое царственное богатство, ежели бы весь народ по мерностям своим богат был...»[19]. Теория Посошкова содержала ростки критики идеалов умеренного утилитаризма с позиций развитого: «Крестьянское житие скудостно ни от чего иного, токмо от своея их ленности...»[20]. Посошков, например, предлагал законодательно ограничить произвол помещика,

упорядочить размеры барщины и оброка, вдвое снизить налогообложение крестьян. Путь к процветанию России, в видении Посошкова, лежал через освобождение крестьян, введение в деревне института частной собственности, образование и просвещение народа «Я, истинно, о сем много размышлял, како бы право крестьянские поборы с них собирать, чтобы Его Императоскому Величеству было прибыльно, а им бы было не тягостно, и сего здравия не обертох: то прежде расположить крестьянские дворя по владению земли им данные, чем кой владеет, и колико он на той земле хлеба высеет про себя»[21].

Идеи, созвучные мыслям Посошкова, пропагандировал профессор Московского университета С. Е. Десницкий. Получивший образование в университете Глазго, где читал лекции А. Смит, он выступал выразителем интересов нарождающегося в России «третьего сословия». Причину успеха и процветания передовых европейских наций, которые он рассматривал как вершину человеческой истории, Десницкий видел в «коммерческом состоянии», активной предпринимательской и социальной деятельности[22].

Наконец, кульминационной точки критическая струя, направленная против однобоко понимаемого национального интереса как интереса государства, достигает в творчестве А. Н. Радищева. В «Путешествии из Петербурга в Москву» вдохновленный идеями естественного права, общественного договора, просвещения и свободы лидер русского вольнодумства формулирует идею национальной пользы как гармонии пользы народной и государственной: «Блаженство гражданское в различных видах представиться может. Блаженно государство, говорят, если в нем царствуют тишина и устройство. Блаженно кажется, когда нивы в нем не пустеют и во градех гордые вздымаются здания. Блаженно называют его, когда далеко простирается власть оружия своего и властвует оно вне себя не токмо силою

своею, но и словом своим над мнением других. Но все сие блаженства можно назвать внешними, мгновенными, преходящими, частными и мысленными... Смотри всегда на сердца сограждан. Если в них найдешь спокойствие и мир, тогда сказать можешь воистину: се блаженны»[23].

Отмечая позитивные сдвиги в плане освоения интеллектуальной мыслью России идеалов развитого утилитаризма, нельзя не отметить того факта, что эти сдвиги были инициированы не столько рефлексией почвенного утилитаризма, сколько общей волной вестернизации русской культуры, на гребне которой и рождается увлечение западными утилитарными идеями. Не имеющая корней в почвенной культуре, мода на западный утилитаризм вскоре проходит, сменяясь охранительными тенденциями, активизацией консерватизма и национальной идеи. Наиболее ярко эти интенции проявились в славянофильстве.

Критика развитого утилитаризма в рамках философии славянофильства и западничества

В философии славянофилов и западников утилитаризм как тип культуры получает достаточно широкую интерпретацию. Рефлексии утилитаризма в рамках этих глобальных течений русской философии имели свою специфику. Объектом внимания как славянофилов, так и западников был по преимуществу западный утилитаризм. Утилитаризм в целом оценивался обоими направлениями русской философской мысли как феномен западной культуры.

Что касается славянофилов, то характерной особенностью их культурфилософского дискурса было сведйние западной культуры, как таковой, к утилитаризму, взгляд на утилитаризм как сущностное основа-

ние западной культуры, как определяющую характеристику западного человека. Соответственно, утилитаризм играл роль своего рода индикатора национальной самобытности русской культуры — оригинальность русского национального характера определялась посредством определения его сущности как антиутилитарной. Критика западного утилитаризма в трудах славянофилов являлась формой борьбы за национальную самобытность, самоценность.

Традицию однозначно негативной оценки утилитаризма как типа нравственности развивает И. В. Киреевский, который черпает антиутилитаристский пафос своих сентенций в моральной доктрине православного богословия, а также в культурфилософских идеях славянофилов старшего поколения — К. С. Аксакова, Ю. Ф. Самарина. Острие критики русского мыслителя нацелено на «разрушительную рассудочность западного человека», его веру в то, что «собственным отвлеченным умом может сейчас же создать себе новую разумную жизнь и устроить небесное блаженство на преобразованной им земле»[24]. Корни ущербной рассудочности, практицизма и индивидуализма западного человека Киреевский находит в римской культуре, «нравах римских», где «высоко ценилась внешняя деятельность человека и так мало обращалось внимания на ее внутренний смысл; где гордость была добродетелью; где личное логическое убеждение каждого было единственным руководством его действий; где потому каждая личность сознавала себя не только за нечто особое, но и за нечто отличное от других личностей и не понимала к ним иных отношений, кроме отношений, логически выведенных из наружных условий жизни. Потому римлянин не знал почти другой связи между людьми, кроме связи общего интереса...»[25] Идущая от римской культуры односторонняя внешняя рассудочность подчинила себе, по мнению Киреевского, всю западную культуру. Ею пропитана западная церковь, которая, поставив веру перед судом логического рассуд-

ка, таким образом положила внутри себя неминуемое семя реформации. Узы ограниченного инструментального разума, в представлении Киреевского, опутали мышление европейских философов Нового времени Бэкона, Декарта, Спинозы, Лейбница, сковали западную мысль, неспособную более двигаться вперед. Русская культура, полагает мыслитель, отличается многими преимуществами перед западной, главное из которых то, что она сохраняла во всей чистоте и полноте учение христианское, а также философско-богословский способ мышления, которому лишь одному открывается истина во всей ее полноте. Философ утверждал, что глубокомысленные писания восточных отцов церкви, исполненные высших богословских и философский умозрений, «едва ли каждому немецкому профессору любомудрия придутся по силам мудрости (хотя, может быть, ни один не сознается в этом)»[26]. Не лишенная определенных элементов этнического снобизма критика утилитарного рационализма, с которой выступил И. В. Киреевский, не только продолжала традиции православных отцов церкви, но и определенным образом развивала их, усиливая и без того неприязненное отношение к утилитарным смыслам бытия нотками ксенофобии, антизападничества.

Православно-богословская дилемма телесно-душевного начала человека как ложного и духовного как подлинного в прочтении славянофилов обретает национальную конкретизацию: «Западный человек искал развитием внешних средств облегчить тяжесть внутренних недостатков. Русский человек стремился возвышением над внешними потребностями избегнуть тяжести внешних нужд»[27].

К страстной проповеди И. В. Киреевского, направленной на развенчание утилитарных идеалов как «западной заразы», разрушающей русскую духовность, братский коллективизм, присоединяет свой голос А. С. Хомяков: «Запад... утратил духовное общение молитвы; поэтому и должен он был заменить высокое учение

об органическом единстве в Иисусе Христе тощею и нелепою системою патронатства и клиентства; на место любви поставить утилитаризм, а на место братства — ассоциацию»[28]. Острие критики мыслитель направляет на западное христианство, исказившее, по его убеждению, подлинные христианские идеалы вследствие разрушительного влияния утилитаризма: «Нам ли с созерцательной высоты, на которую возводит нас Церковь, опускаться в топь рационализма и его утилитарных учений, выработанных расколом? Осмелятся ли даже звать нас туда наши западные братья?.. Может быть, они сами остановили бы нас, если бы мы способны были на подобное безумие; они почувствовали бы, что, отложившись от Царя Церкви, мы тем самым лишили бы все человечество наследия в славнейшем из его упований и похитили бы у него навсегда самую возможность веры»[29]. Таким образом, антипрагматическая идея соединяется с идеей мессианской: русская культура, православная церковь наделяются статусом силы, способной противостоять разлагающему действию утилитаризма, погружающему мир в состояние бездуховности и вражды. Партиципация к православным антиутилитарным идеалам в рамках славянофильства рождалась одновременно как способ национального самоутверждения, как манифестация культурной самоценности, как фактор противостояния вестернизации, культурной унификации. Однако этот путь вел в тупик — консерватизм православной догмы едва ли мог способствовать развитию и процветанию русской культуры.

В сущности, в русле культурфилософского дискурса славянофилов артикулируется одна из важнейших смысловых оппозиций русской культуры — оппозиция «русская духовность — западный утилитаризм». Место этой оппозиции в культуре столь велико, что она приобретает архетипические формы, превращается в важнейший атрибут национальной идеи. По-видимому, именно архетипическая заданность этой оппозиции —

а ее истоки необходимо искать в православии — определяет такой феномен как ускользание от внимания ее алогичности: западный утилитаризм соотносится с русской духовностью, тогда как очевидным было бы соотнести его с русским утилитаризмом. Н. Бердяев комментирует этот феномен следующим образом: «Русские любят противополагать своеобразие русского духа западной материальной культуре, основанной на механичности и машинности... это грубое смешение плоскостей и планов, поскольку более развитой технике и хозяйству следует противополагать не высокую духовность, а хозяйство и технику менее развитую»[30].

Любопытно, что противопоставление западному утилитаризму русского утилитаризма все же присутствует в учении славянофильства, хотя и в нерефлектированной форме. Анализ воззрения славянофилов показывает, что они отнюдь не были радикальными антиутилитаристами. Например, славянофилы вовсе не отрицали пользы развития промышленности. Однако не всякая промышленность, по их мнению, служит интересам народа. Наиболее органичной формой производства славянофилы считали мелкую сельскую кустарную промышленность, которая квалифицировалась как исконно русская национальная форма производства жизненных благ. Городская промышленность и в целом городской образ жизни представлялся как разлагающий, безнравственный и несвойственный русскому быту. Конечно, славянофилы не могли отрицать необходимость существования городов и фабрик как таковых, однако последние рассматривались как проявления излишества и, в видении славянофилов, могли существовать при условии сохранения патриархальных отношений, что, естественно, было невыполнимым[31].

Таким образом, на самом деле славянофилы отрицали лишь развитые формы утилитаризма, в то время как умеренные его формы достаточно органично соединялись с выдвигаемой ими охранительной идеей.

Дискредитация развитого утилитаризма, его квалификация как феномена чужеродного в рамках философии славянофильства в целом наносила большой ущерб распространению «духа промышленного, производительного капитализма» в России.

Как это ни странно, но единомышленниками славянофилов в вопросе критики западного утилитаризма — промышленного капитализма были западники. Элементы такой критики можно обнаружить на страницах произведений П. Я. Чаадаева, интерпретирующего западный утилитаризм как языческую «обособленность умов и душ». Негативно оцениваемому западному утилитаризму философ противопоставляет западную же католическую духовность, таким образом раскрывая свою верность традиционалистскому принципу примата духовного над материальным.

Крайне нетерпим к западному утилитаризму был А. И. Герцен. Раковой опухолью современного ему западного мира русский мыслитель считал дух мещанства. «Под влиянием мещанства все переменилось в Европе, — писал Герцен. — Рыцарская честь заменилась бухгалтерской честностью, изящные нравы — нравами чинными, вежливость — чопорностью, гордость — обидчивостью, парки — огородами, дворцы — гостиницами...»[32]

В оценке утилитаризма солидарен с вождем западников В. Г. Белинский, сетовавший: «Горе государству, которое в руках капиталистов. Это люди без патриотизма, без всякой возвышенности в чувствах... Торгаш есть существо по натуре своей пошлое, дрянное, низкое и презренное. Торгаш — существо, цель жизни которого - нажива, поставить пределы такой наживе невозможно... Торгаш не может иметь интересов, не относящихся к его карману... Торгашу недоступны никакие человеческие чувства»[33]. В отличие от славянофилов, западники не сводили западную культуру к утилитаризму, утилитаризм оценивался скорее как один из пороков западной куль-

туры, от которых необходимо уберечь русскую культуру.

Итак, развитый утилитаризм, понимаемый как «дух стяжательства и индивидуализма», решительно отвергался как западниками, так и славянофилами. Для первых он был олицетворением чуждого русской культуре западного рассудочного духа, для вторых — аморальным, деструктивным элементом западной культуры, ведущим к деградации, распаду.

Апология умеренного утилитаризма в учениях идеологов популизма

Отказ от идеалов развитого утилитаризма Запада вовсе не означал неприятия иных его форм. Внимание значительной части русских мыслителей второй половины XIX в. поглощают учения западного утопического социализма. Всплеск социалистической идеи в русской интеллектуальной мысли во многом был обусловлен инверсионным перепадом — отчуждением от идеалов богословского антиутилитаризма и партиципацией к идеалам позитивистского утилитарного максимализма. В рамках этой инверсии произошло переворачивание традиционалистской богословской ценностной иерархии — утилитарные смыслы переместились на верхний уровень, тогда как высшие ценности стали представляться явлением вторичным, определяемым материальным базисом.

Инверсионный механизм внедрения социалистических идей в интеллектуальную культуру России наглядно иллюстрируют слова В. Г. Белинского, писавшего в одном из писем: «Ты знаешь мою натуру: она вечно в крайностях и никогда не попадает в центр идеи, я с трудом и болью расстаюсь с старою идеею, отрицаю ее до нельзя, а в новую перехожу со всем фанатизмом прозелита. Итак, я теперь в новой крайности, — это идея социализма»[34]. Необходимо подчеркнуть, что соци-

алистический идеал осмыслялся интеллектуальной мыслью России изначально как идеал этический, социализм интерпретировался не столько в экономических, сколько в этических категориях — как общество справедливости, равенства, братства. Под влиянием идей западного утопического социализма в русской культуре формируется такой феномен, как популизм.

Популизм — понятие многогранное, используемое для обозначения философских, социологических, экономических теорий, идеологических доктрин, политических и общественных движений; обобщенно говоря, популизм — это тип культуры, система ценностей, смыслов, нравственных идеалов. Возникая на рубеже двух суперцивилизаций — традиционной и либеральной, он являет собой один из вариантов культурной гибридности. Определяющее значение в ценностно-смысловом гибриде популизма имеют идеалы умеренного утилитаризма и традиционализма, которые обуславливают специфику модернизационных стратегий культуры и общества. В основании этих стратегий лежит социалистический проект, причем речь идет о специфическом типе социализма — крестьянском или аграрном социализме. В сущности, популизм есть реакция традиционализма, аграрного общества на «обуржуазивание» культуры — появление разрушающих традиции коллективизма индивидуалистических, частнособственнических установок, конкуренции. Специалисты дают следующее определение популистским движениям: «Движения, стремящиеся к власти для блага народа в целом, возникающие в результате реакции общественных элементов (чаще всего это интеллектуалы, отчужденные от существующей структуры власти) на напряжение, связанное с быстрыми экономическими, социальными, культурными и политическими изменениями. Эти движения характеризуются верой в реставрацию (или адаптацию) простых традиционных форм и ценностей, укоренившихся в народе, в частности у наибо-

лее архаических групп народа, которые мыслятся как средоточие добродетелей[35].

Популистские тенденции свойственны всем культурам, вступившим на путь модернизации. Например, одним из идейных отцов популизма справедливо считают Ж.-Ж. Руссо. Однако если в интеллектуальной культуре Запада популистские идеалы занимали периферийное место, то в России популизм превращается в один из ведущих типов ценностно-смысловых ориентацией интеллектуальных слоев общества. Во многом это определялось специфическим характером модернизации русской культуры и общества, которая в силу исторически сложившихся противоречий между массовым и государственным утилитаризмом протекала в русле нравственных интенций умеренного утилитаризма. Приоритетной областью развития буржуазных отношений в России стала сфера обращения, тогда как сфера производства развивалась гораздо более медленными темпами. В результате российский капитализм приобрел торгово-ростовщический, хищнически-приобретательский характер. Стагнация национальных производительных сил в условиях роста торговли вела к массовому разорению мелких производителей. Таким образом, свойственная в целом для переходного периода социальная напряженность в России получала необычайную остроту. Дискомфортное состояние, порожденное бесчеловечностью новых буржуазных порядков, крушением традиционных культурных институтов, вызвало к жизни идейное течение популизма.

Российский популизм содержал весь набор идеалов умеренного утилитаризма. На вершине его ценностной пирамиды возвышалась идея блага народа, причем под словом «народ» подразумевалось русское крестьянство. Основным средством построения общества народного благоденствия виделось соединение архаичных коллективистских форм крестьянской жизни с современной западной техникой. Возрождение общин-

ного принципа уравнительного распределения благ определялось как важнейший способ улучшения условий народной жизни. Наконец, универсальным критерием и целью всех форм деятельности — политической, экономической, художественной — устанавливался принцип народной пользы. Прообразом популистских утопий, вероятно, могли бы служить народные социальные утопии Ермолая-Еразма, Феодосия Косого и др.[36], которые также несли в себе мощный заряд традиционализма и умеренного утилитаризма.

Один из теоретиков русского популизма — крестьянского социализма А. И. Герцен выдвинул тезис о социальной однотипности русской крестьянской традиционной общины и социализма. Крестьянская община с ее уравнительным землепользованием, «мирским» самоуправлением и идеалами коллективизма, по мнению философа, содержала зародыш социалистического будущего России: «Община спасла русский народ от монгольского варварства и от императорской цивилизации, от выкрашенных по-европейски помещиков и от немецкой бюрократии и... благополучно дожила до развития социализма в Европе», — писал А. Герцен[37]. Социализм понимался Герценом как закономерный этап всемирного исторического процесса, следующая после капитализма более высокая ступень социального развития. Подобно западным социалистам-утопистам, главной виновницей всех народных бед русский философ считал цивилизацию: «Одним из самых жестоких ударов, перенесенных русским народом, был удар цивилизации, которая пыталась лишить нас национальности...»[38]. Выводы Герцена были однозначны: Россия, развивая имеющиеся в ней зачатки социалистических отношений, может миновать стадию капиталистического развития, противоречия которой выявились на Западе, и построить социализм по заранее разработанным разумным основаниям. Конечно, соединение несоединимого — консерватизма и модернизации — даже в теоретическом виде не всегда

выглядело логически безупречным. Герцен, например, был озабочен идеей как, сохраняя общинное начало, избежать нивелирования личности.

Единомышленником А. И. Герцена был Н. Г. Чернышевский, который также полагал, что, используя русскую сельскохозяйственную общину можно «перепрыгнуть» через капитализм и установить социалистические отношения. Н. Г. Чернышевского можно считать одним из основателей российского этического утилитаризма. Центральный тезис его концепции: «польза — превосходная степень удовольствия, добро — превосходная степень пользы»[39], созвучен идеям И. Бентама и Дж. Ст. Милля. Однако утилитаризм Чернышевского окрашен в иные тона. Русский мыслитель вдохновляется отнюдь не идеей гармонии интересов, но идеей принесения личного интереса в жертву общественному. Вопреки утверждениям идеологов марксизма-ленинизма о несовместимости утилитаризма и идеалов общественной пользы, философия Чернышевского была пропитана утилитарными смыслами. Она способствовала распространению идей утилитаризма в русской интеллектуальной культуре. Чернышевскому, например, принадлежала идея экспансии утилитарных принципов в сферу теории искусства.

Последователем Чернышевского в этом вопросе стал Д. И. Писарев. Сформулированная им теория реализма была на деле теорией утилитаризма, Писарев писал: «Реалисты, построившие всю жизнь на идее общей пользы и разумного труда, относятся презрительно и враждебно ко всему, что... отвлекает человека от общеполезной деятельности»[40]. Писарева можно считать также одним из теоретиков русского нигилизма, который в сущности был лишь одной из ипостасей умеренного утилитаризма, направленного на отторжение абсолютных ценностей, высокой культуры как явлений бесполезных с точки зрения реального материального благополучия народа.

Значимой формой рефлексии идеалов умеренно-

го утилитаризма в русской интеллектуальной культуре был анархизм. Идейный вождь анархизма, непримиримый противник всех форм авторитаризма М. А. Бакунин видел в утилитаризме революционную силу, способную разрушить диктат государства и религии: «Логика интересов, нужд и потребностей жизни сама по себе так ясна, так сильна, что если бы ей дали только волю и не воздерживали ее постоянным насилием от фактической постановки вопросов, она была бы способна разбить все кумиры в народном воображении и сердце, что имело бы опять непременным последствием уничтожение всех привилегий ныне повсюду царящего меньшинства»[41].

Важно подчеркнуть, что оба идеологических течения — нигилизм и анархизм — концентрировали свои устремления на проблеме разрушения существующего порядка, в то время как проблема созидания нового находилась на периферии их интересов.

Одним из способов консервации идеалов умеренного утилитаризма в рамках популизма становится новая транскрипция идей западного этического утилитаризма.

Например, популистские коннотации в интерпретации Н. Г. Чернышевского — такой же типичный феномен буржуазной культуры, как популярная в европейской моральной философии XVIII в. теория «разумного эгоизма». Принцип «разумного эгоизма» понимается Н. Г. Чернышевским как принцип сознательного подчинения личной пользы интересам революционной борьбы. Таким образом, принцип «разумного эгоизма» превращался в свою противоположность — принцип самопожертвования личности во имя счастья людей.

Идеи Чернышевского находят продолжение в этической концепции П. А. Кропоткина. Оперирующая концептуальным аппаратом западного классического утилитарного дискурса моральная философия П. А. Кропоткина тем не менее является типичным

продуктом отечественной интеллектуальной культуры. Путь достижения «наибольшего счастья для наибольшего числа людей» конкретизируется Кропоткиным посредством утверждения трех основных принципов нравственности: примата общественной пользы, справедливости и самопожертвования[42].

В духе уравнительных идеалов умеренного утилитаризма реинтерпретирует идеи классического западного утилитаризма П. Н. Ткачев. Если классический западный утилитаризм как этическая теория строился на выведении альтруизма из эгоизма, утверждении первичности индивидуализма и вторичности солидаризма, то у Ткачева принцип индивидуальной пользы опускается, как опускается и капиталистическая стадия развития общества: общественное благо определяется как единственно истиннный критерий нравственности. Аргументации философа достаточно просты — коль скоро динамика общества, следуя гегелевской триаде «синкрезис — анализ — синтез», развивается от коллективизма к индивидуализму и обратно к коллективизму, то можно, минуя индивидуалистскую стадию, сразу перейти к коллективистской. Исходя из этих соображений, П. Н. Ткачев определяет критерий общественного прогресса: «Все те формы, все те явления общественной жизни — встречается ли она с ними в политической, юридической, экономической или нравственной области, — в которых обнаруживается тенденция уравнять индивидуальности и установить гармонию между потребностями и средствами к их удовлетворению, должны быть рассматриваемы... как прогрессивные»[43].

Единомышленником П. Н. Ткачева был Н. К. Михайловский. П. Б. Струве писал: «...в социологической и этической доктрине г. Михайловского не только постулат индивидуальности стушевывается перед постулатом равенства, но последний понимается даже в смысле, исключающем первый»[44].

Русская народническаяя интеллектуальная мысль

по-своему, на свой лад переиначивала теоретические принципы классического западного утилитаризма. Собственно говоря, по-другому и не могло быть, поскольку эталоном социального бытия популизм объявлял нормы народной жизни, которые в России зиждились на нравственном фундаменте традиционализма и умеренного утилитаризма. Негативное отношение к социальным и экономическим проявлениям развитого утилитаризма народники аргументировали их несоединимостью с идеалом народной пользы. Н. К. Михайловский, например, утверждал: «Кредит, промышленность, эксплуатация природных сил страны — все это вещи сами по себе прекрасные... Но, тем не менее, все эти прекраснейшие сами по себе вещи, если они направлены не ко благу непосредственно трудящихся, а ко благу пирамидального целого, дают прискорбнейшие результаты... Поэтому всякому понятно, что вся публицистика, ратующая за развитие кредита в нашем отечестве, за умножение акционерных обществ в России, за развитие отечественной промышленности ратует за нищету и гибель русского народа»[45].

Экономическая программа народничества, разработанная в учениях В. П. Воронцова, Н. Ф. Даниельсона, П. П. Червинского, И. И. Каблиц, основывалась на идее соединения общинных начал хозяйствования с современной техникой посредством «артельного принципа», который, в видении экономистов-народников, представал как универсальный способ организации промышленного и сельскохозяйственного производства. «Русский народ не нуждается в капиталистическом кнуте для развития в себе способности сообща владеть орудием производства... Наша история дала нам для развития социальных чувств более целесообразное и вместе с тем только полезное, а не гибельное для многих поколений средство — общину, артель», — писал И. И. Каблиц[46]. Важнейшим условием некапиталистического развития России — «государственной индуст-

риализации» — экономическая теория народничества полагала сочетание промышленного прогресса и развития «мелкого народного производства». Экономический популизм внес свою лепту в критику идеалов развитого утилитаризма. Д. И. Менделеев утверждал: «...в общинном и артельном началах, свойственных нашему народу, я вижу зародыши возможности правильного решения в будущем многих из тех задач, что предстоят на пути при развитии промышленности и должны затруднять те страны, в которых индивидуализму отдано окончательное предпочтение, так, по моему мнению, после известного периода предварительного роста скорее и легче совершать все крупные улучшения исходя из исторически крепкого общинного начала, чем идя от развитого капитализма к началу общественному»[47]. Предложения народников по реализации самобытного некапиталистического пути России, многоукладной экономике, возможно, содержали зерна рационализма[48]. Однако основу популистского проекта составлял утопический идеал «возвращения в рай первозданный».

Особое значение в плане утверждения идеалов умеренного утилитаризма и превращения этих идеалов в программу политического преобразования общества представляет субъективная социология П. Л. Лаврова и Н. К. Михайловского[49]. Ее можно назвать теоретической базой идеологии российской революционной интеллигенции. Именно в ней были сформулированы важнейшие постулаты идеологической доктрины русской радикальной интеллигенции. Ведущий из них — квалификация интеллигенции как субъекта революционного преобразования общества. Такая оценка интеллигенции аргументировалась тем, что именно интеллигенции, «критически мыслящим личностям», «работникам умственного труда» открыта подлинная польза народа, истинные пути достижения народного благополучия. Установку, согласно которой лишь избранные определяют способы достижения всеобщего благоденствия, хорошо выражают сло-

ва В. Г. Белинского: «Люди так глупы, что их насильно надо вести к счастью»[50]. Так осуществлялось своего рода разделение ролей: главной задачей интеллигенции была выработка стратегий развития, исходя из универсального критерия народной пользы, тогда как самому народу предписывалась следовать воле просвещенной интеллигенции. Таким образом, в рамках субъективной социологии утилитарные и авторитарные интенции — принцип пользы и принцип опоры на авторитет, в данном случае авторитет интеллигенции — обретали форму революционной программы.

Обобщая многообразные формы моральной легитимации идеалов умеренного утилитаризма в рамках философского, научного популизма, можно констатировать, что усилиями народников-теоретиков присущие русской массовой культуре идеалы умеренного утилитаризма обретают новое рождение. Отливаясь в обновленную модернизированную форму социализма, нигилизма, анархизма, утилитарные идеалы народной пользы, уравнительной справедливости получают статус моральных норм, высоких принципов, целей общественного прогресса. Популизм как этическое и социальное учение не только артикулирует и упорядочивает утилитарные смыслы в целостную систему ценностей, норм, но аргументирует преимущества нравственности умеренного утилитаризма, ее истинность, подлинность в отличие от других типов морали, которые предстают как ложные.

Критика утилитаризма в русле моральной философии либерализма

Качественный рост массового утилитаризма, утверждение в культуре его развитых форм во многом обусловлены наличием критики умеренного утилитаризма как формы нравственности, морали с позиций развитого утилитаризма. В рамках этой критики происхо-

дит осмысление узости, ограниченности идеалов умеренного утилитаризма, рождается убеждение в неэффективности, контпродуктивности сформированных на его основе программ деятельности и социального взаимодействия. В моральной философии Запада такого рода критическая струя возникает в начале XVIII в., ее основателями были Б. Мандевиль, Д. Юм и др. В русской моральной философии критика умеренного утилитаризма с позиций развитого длительное время отсутствовала, ее робкий росток, пробивающийся в трудах просветителей XVIII в. был раздавлен как сверху — официальной государственной идеологией, так и снизу — интеллигентской идеологией популизма. Зерна критики умеренного утилитаризма содержала философия П. Я. Чаадаева; в одном из философических писем есть, например, такие строки: «Одна из самых поразительных особенностей нашей своеобразной цивилизации заключается в пренебрежении всеми удобствами и радостями жизни. В этом безразличии к жизненным благам, которое иные из нас вменяют себе в заслугу, есть по истине нечто циничное. Одна из главных причин, замедляющих у нас прогресс, состоит в отсутствии всякого отражения искусства в нашей домашней жизни»[51]. Однако эти зерна не дали полноценных всходов. В результате не только обыденный, массовый, но и рефлективный, элитарный развитый утилитаризм не получил в России сколько-нибудь заметного развития. Впрочем, существование этих двух ипостасей развитого утилитаризма было взаимосвязано и взаимообусловлено. Сферами не проработанными, не освоенными русской интеллектуальной мыслью остались деловая этика и философский прагматизм, вследствие чего предпринимательство в России не получило полноценного морально-этического фундамента.

Критическое осмысление идеалов умеренного утилитаризма в русской интеллектуальной культуре появляется достаточно поздно — в начале XX в. Крити-

ке умеренного утилитаризма — социализма, нигилизма, большевизма, анархизма — посвящены знаменитые сборники «Вехи», «Из глубины», в которых дан анализ важнейших социокультурных разновидностей умеренного утилитаризма в России — интеллигентского, большевистского утилитаризма.

Значительный вклад в дело развенчания идеалов умеренного утилитаризма внес Н. А. Бердяев. Предметом критической рефлексии философа был утилитаризм русской радикальной интеллигенции, который он квалифицирует как «элементарный», отмечая его приоритетную направленность на распределение, но не производство: «интересы распределения и уравнения в сознании и чувствах русской интеллигенции всегда доминировали над интересами производства и творчества»[52]. Бердяев выделяет антиличностную направленность интеллигентского утилитаризма, свойственное ему упразднение личности, ее растворение в социуме, подавление коллективистским началом, «заслонение классом»: «Человеческий род механически подчинил себе человека, поработил его своим целям, заставил служить его своему благу, навязал ему свое общее и как бы объективное сознание»[53]. Развенчанию подвергается и сама идея социализма: «Это все та же инфернальная страсть к всемирному уравнению, все тот же бунт против Бога во имя всемирного счастья людей, все та же подмена царства Христова царством антихриста»[54].

Вместе с тем критика умеренного утилитаризма в русской философии осуществлялась не с позиций развитого утилитаризма, а с позиций либерализма. При этом сам либерализм как этико-философское учение приобрел в России своеобразный вид. Его становление происходит лишь в конце XIX – начале XX вв., кроме этого он отливается в специфические религиозно-мистические формы. Либеральная идея нравственной автономии личности вырастала в России на религиозном фундаменте. С. И. Булгаков, например, следующим образом формулирует задача интеллектуальной культуры: «Осоз-

нать себя со своей исторической плотью в православии и чрез православие, постигнуть его вековечную истину чрез призму современности, а эту последнюю увидеть в его свете»[55]. Для духовной элиты России в целом типичен был такой феномен, как выход к либеральным ценностям, минуя стадию утилитаризма. Русский философский либерализм рождался как продукт внутренней элитарной логики культуры, как результат интеллектуального диалога с культурой Запада, но не как итог рефлексии почвенной культуры. Доля религиозных смыслов в русском этико-философском либерализме была чрезвычайно высока. Это не могло не сказаться на оценке утилитаризма, в том числе и развитого. Даже в рамках диалогической по своей сути либерально ориентированной этической мысли он получает односторонне негативные характеристики. Для русских мыслителей либерального толка типична критика как умеренного, так и развитого утилитаризма не только как нравственности несамодостаточной, неспособной принять на себя всю полноту власти над поступками человека, но и как нравственности ущербной, греховной, низменной. В рамках такой критики утилитарные смыслы не отторгались однозначно, как это происходило в условиях традиционализма, однако их статус осмыслялся как вторичный; душевно-телесное начало, в видении философов-моралистов либерального плана, должно подчиняться духовному.

В. С. Соловьев утверждал: «Преобладание духа над плотью необходимо для сохранения нравственного достоинства человека. Принцип истинного аскетизма есть принцип духовного самосохранения»[56].

На религиозно-трансцендентном фундаменте зиждется этико-философская концепция Н. Бердяева. Подлинный мир, по Н. Бердяеву, противоположен всякому быту, это Вселенская Церковь, град Божий: «“Мир сей” не есть космос, он есть космическое состояние разобщенности и вражды»[57]. Пафос моральной философии Бер-

дяева концентрируется в идее духовной устремленности к высшему трансцендентному благу — «божественному Космосу».

Центральная идея этики творчества Бердяева — идея освобождения человеческого духа из плена «мира сего», прорыв к единству с Богом — была квинтэссенцией нравственных представлений российской интеллектуальной элиты конца XIX – начала XX вв. «Лучшие, наиболее культурные и мыслящие люди XIX в. не жили в настоящем, которое было для них отвратительно, они жили в будущем или прошлом»,[58] — комментировал этот феномен Бердяев.

В сущности, типичная для интеллектуальной элиты России неотмирность была свидетельством необычайной стойкости заложенных православием представлений о потусторонних смыслах существования человека как подлинных и посюсторонних как ложных. Сам механизм актуализации критического отношения к утилитаризму в интеллектуальной культуре «серебряного века» имел инверсионную природу: отчуждение от идеалов умеренного утилитаризма популизма и партиципация к антиутилитаризму православной идеи были обусловлены обратной инверсией, разочарованием в популистских, социалистических и атеистических идеалах и Ренессансом идеалов православных. Эту тенденцию хорошо иллюстрируют сентенции отечественных либералов. «Утилитаризм, — писал Б. Н. Чичерин, — не что иное, как замаскированная теория эгоизма, которая, с помощью неясности выражений, старается превратить личное начало в общее, но через это впадает в еще большие противоречия... Во всем духовном мире закон один и тот же, и везде частные отношения разумных существ являются выражением единого нравственного порядка. Спрашивается: где же источник этого мирового закона? Источником единого и абсолютного закона не может быть сознание рассеянных и разрозненных единиц, находящихся между собой в случай-

ных отношениях. Источником его может быть только единый, абсолютный Разум, которого все разумные существа являются причастниками. Следовательно, существование нравственного мира и господствующего в нем нравственного закона, необходимо приводит нас к признанию единого верховного Разума, составляющего сосредоточие этого мира и источник этого закона. Это — один из видов нравственного доказательства бытия Божьего»[59]. П. И. Новгородцев высказывал аналогичные мысли: «Путь автономной морали и демократической политики привел к разрушению в человеческой душе вечных связей и вековых святынь. Вот почему мы ставим теперь на место автономной морали теономную мораль и на место демократии и народовластия — агиократию, власть святынь»[60].

Возникающая на волне инверсии либеральная мысль России не доросла до идеи гармонии сакральных и профанных смыслов бытия — отечественные либералы были убеждены, что в эпоху мирового кризиса необходимо утвердить примат духовной культуры над внешним устройством жизни[61]. Для сравнения — в западной ветви иудейско-христианской культуры развивается иная логика: конфликт греховной посюсторонности с божественной потусторонностью разрешается в нахождении третьего — содержащей божественное повседневности[62].

В сущности, либерализм в России был отягощен значительным количеством рудиментов традиционализма. Современные исследователи утверждают, что, вдохновляясь идеей морально суверенной личности, русская моральная философия стремилась обосновать эту идею без отказа от метафизики морали и от изначальной коллективности человеческого существования: «И то, и другое приобретает в ней религиозно-мистические формы: основания морали усматриваются в божественном Абсолюте, коллективность интерпретируется как соборность, общинность»[63]. Попытка перехода к либераль-

ным ценностям, минуя стадию утилитаризма, в русской моральной философии обернулась тем, что не сработал механизм «снятия» традиционных смыслов, которые присутствуют в русском либерализме как некоторый второй план, создавая феномен раздвоенности культуры.

В мировоззрении В. С. Соловьева постоянно борются два подхода к объяснению реальности: первый основан на традиционном представлении о реальном мире как порождении Бога-Абсолюта и о человеке как подчиненном Богу элементе мира; второй подход содержит представление о человеческой личности как истинном Абсолюте и единственном источнике всей реальности[64].

Парадоксальность и внутренняя противоречивость взглядов Н. А. Бердяева состоит в том, что, полагая личность абсолютным центром бытия (радикальный персонализм, антропоцентризм), он одновременно пытался сохранить традиционные христианские представления — доказать, что Бог по онтологическому статусу стоит выше человека[65].

Двойственную характеристику получает идея Абсолюта у С. Франка. Утверждая, что абсолютный характер носит только творческое начало личности, он одновременно постулирует сверхчеловеческое, универсально-космическое значение конечных целей и ценностей человеческой жизни, их трансцендентное происхождение[66].

Конечно, в русле русской моральной философии либерализма дуализм сакральных и профанных смыслов бытия в определенной степени преодолевается, формируется «срединная культура». Ростки медиации присутствуют уже в философии В. Соловьева, полагающего, что «плотский человек подчиняется и отдается своей материальной жизни в ее недолжном, извращенном виде, аскет борется с плотью, чтобы подавить ее; совершенный праведник, пройдя через такую борьбу, достигает не уничтожения своей телесности, а ее преображения воскресения и вознесения. Как в личной жизни аскетизм, или

подавление плоти, так точно в общей жизни человечества борьба с внешнею природой и покорение ее, есть только переход, а не окончательная норма деятельности: нормальная деятельность есть культивирование земли, ухаживание за нею ввиду ее будущего обновления и возрождения[67].

Медиационный поиск В. Соловьева продолжает С. Булгаков. Антитеза гедонизма и аскетизма — нравственный дуализм, по убеждению Булгакова, неустраним из человеческого сознания и человеческой истории: «Контроль аскетического начала над гедонизмом, нахождение правильного соотношения между ними есть задача, постоянно вновь ставящаяся и разрешаемая как в индивидуальной жизни, так и в человеческой истории и правильностью ее разрешения обуславливается создание истинной цивилизации, которая упраздняется одинаково и односторонним аскетизмом... и односторонним гедонизмом»[68]. По мнению философа, повышение благосостояния само по себе не рождает нового, очищенного от пороков человека, не ведет к преображению мира и, следовательно, не должно определяться как цель жизни человечества, но только как ее средство. Преодолевая раскол на жизнь «светскую» и «церковную», подлинная христианская православная культура, в видении Булгакова, должна охватывать все сферы жизни общества. Средством преодоления свойственного православию дуализма земного и небесного в философии Булгакова выступает София, понимаемая как идеальный образ мира и природа всего тварного, как разум и смысл всего сотворенного, как духовность и чистота мира. София занимает положение между Богом и сотворенным им миром, «вершиной и сосредоточием» софийности является человек, всякое творчество которого есть проявление софийности[69]. Моральная философия Булгакова содержит значительный потенциал идей, направленных на преодоление дуализма православной культуры, однако утверждаемый им традиционалистс-

кий по своей сути принцип заданности ценностной иерархии свидетельствует о незрелости его либерализма. Впрочем, не только Булгакова — русский либерализм в целом отличался такого рода незрелостью, половинчатостью. Возможно, эта половинчатость со временем была бы преодолена, однако нить медиационных поисков российских либералов была прервана большевизмом.

Итак, если западный либерализм вырастал из утилитаризма, рождался как итог качественного роста утилитаризма, поэтому сам утилитаризм был органичной частью либеральной этической доктрины, то в России либерализм возник как результат движения внутренней логики интеллектуальной мысли, поэтому развитый утилитаризм остался участком, ею не освоенным, не проработанным. Моральная философия русского либерализма окрашена в религиозные тона, утилитарные смыслы в таком контексте не получали должного освещения, сама традиция негативного отношения к утилитаризму как таковому не была до конца преодолена. Связывая будущее России с историческими корнями религиозного сознания, теоретики либерализма предлагали особый национально-религиозный путь ее развития, минуя крайности капитализма и социализма[70]. Философы «серебряного века» были озабочены проблемой не допустить распространения идей «бентамизма», «мещанской бескрылости», в то время как это меньше всего грозило русской культуре, поскольку она страдала не столько от развития утилитаризма, сколько от недостаточного его развития — экономической, хозяйственной отсталости.

Утилитаризм в интеллектуальной культуре России

Русская интеллектуальная культура, философская мысль отличалась от западной многими параметрами. Одним из важнейших можно считать характер рефлек-

сии утилитарной нравственности, отношение к обыденному утилитаризму. Присущая русской культуре антиномичность распространялась на такую ее сферу, как интеллектуальная культура. Этот тезис наиболее выпукло проявляется в оценке последней утилитаризма.

Этико-философская мысль в России в своей оценке утилитаризма шла по пути абсолютизации крайностей — инверсии. Решительная дискредитация утилитарных смыслов бытия в рамках православного богословия сменилась их абсолютизацией в русле морали популизма, наконец, даже либерализм не избежал однозначных оценок утилитарной нравственности. Суммируя все многообразие русской этико-философской мысли XVIII – первой половины XIX вв., можно констатировать, что, в отличие от западной моральной философии, в ней не нашли сколько-нибудь последовательного развития идеалы развитого утилитаризма. И напротив, идеалы умеренного утилитаризма были той моральной территорией, на которой сходились оппозиционные течения.

Значение теоретизирования на утилитарные темы для русской культуры было огромно. Можно утверждать, что модели будущего России, вероятностные сценарии ее исторического пути формировались именно в рамках этого теоретизирования, которое, что является отличительной чертой русского утилитаризма, было достаточно приближенным к практике, поскольку многие теории без промедления воплощались в жизнь.

Глава 3

Утилитаризм российской радикальной интеллигенции

Утилитаризм российской радикальной интеллигенции как феномен русской культуры становится предметом специального интереса исследователей в конце XIX – начале XX вв. На страницах сборников «Вехи», «Из глубины» утилитаризм квалифицировался как основа морали русской интеллигенции, как типичный для этого слоя российского общества нравственный принцип отношения к миру. Н. Бердяев, например, писал: «Общественный утилитаризм в оценках всего, поклонение "народу", — то крестьянству, то пролетариату, — все это остается моральным догматом большей части интеллигенции»[1]. Не только Н. Бердяев, но и С. Булгаков, П. Струве, С. Франк и др., определяя интеллигентский утилитаризм как феномен, сопряженный с такими явлениями, как атеизм, нигилизм, анархизм, революционаризм, популизм (народобожие), подвергли его уничтожающей критике. Русские мыслители увидели в увлечении русской интеллигенции идеями просветительского утилитаризма (утопического социализма) тенденцию реально и потенциально опасную для общества и культуры. Утилитаризм российской интеллигенции котировался ими как разрушительная, деморализующая сила, санкционирующая насилие, преступность, направляющая общество на путь дезорганизации, катастрофы. По сути, это был первый в истории русской интеллектуальной мысли прецедент последовательной критики идеалов умеренного утилитаризма. К сожалению, российской общественностью конца XIX –

начала XX вв. эта критика не была воспринята в позитивном ключе; впрочем, если учесть необычайную приверженность российского общества к идеалам умеренного утилитаризма, едва ли можно было ожидать иного результата.

Что касается судьбы самого интеллигентского утилитаризма, то его роль в истории России была чрезвычайно значимой. Сегодня можно констатировать, что залогом политической победы большевизма были хорошо усвоенные уроки интеллигентского утилитаризма, который превратился в мощное оружие, общую стратегию и повседневную тактику большевизма.

Интеллигентский утилитаризм как культурная универсалия

Приверженность русской интеллигенции к идеалам утилитаризма отнюдь не была исключительно национальной чертой. Можно утверждать, что явление, обозначаемое термином «интеллигентский утилитаризм», — культурная универсалия. Остановимся на этом феномене подробнее.

Русским по своему происхождению словом «интеллигенция» принято обозначать определенную социальную страту, которая, в сущности, является атрибутом любого вставшего на путь модернизации большого общества. Интеллигенция — часть интеллектуального слоя общества, продукт его дифференциации, усложнения. Ее следует отличать от интеллектуальной элиты. Если последняя выступает как генератор идей, то первая — лишь как их транслятор. Местоположение интеллигенции в обществе, таким образом, определяется как середина между массой и элитой, между высшими и низшими классами, по сути, интеллигенция входит в социальное образование, именуемое «средним классом».

Утилитаризм как тип нравственности генетически присущ интеллигенции. Само появление интеллигенции, как таковой, инициировано ростом утилитаризма, включением процессов модернизации. Интеллигенция как специфическая социальная страта продуцируется обществом в ответ на потребность его развития, потребность в массовом распространении новых технологий деятельности, новых форм социального взаимодействия. Утилитарный принцип пользы человека, общества, государства выступает как нравственная мотивация профессиональной деятельности работников умственного труда — учителей, юристов, врачей, инженеров, служащих. Такого рода социальная и культурная миссия интеллигенции определяет значимость утилитарных ценностей в системе смысложизненных ориентиров ее представителей. Партиципация к посюсторонним земным смыслам существования, идеям материального и социального благополучия, достижительным ценностям во многом определяет специфику интеллигентского этоса, одним из нравственных идеалов которого является развитый утилитаризм. Однако интеллигентский утилитаризм далеко не всегда получает развитые формы. В целом развитые формы интеллигентского утилитаризма присущи обществам, в которых модернизационные процессы носят органический характер, складываются как процессы самоорганизации, саморазвития, т. е. охватывают все социальное тело. В обществах «вторичной», «догоняющей» модернизации интеллигентский утилитаризм приобретает иные качественные характеристики. Прежде всего, для обществ «вторичной» модернизации характерен такой феномен, как ценностно-смысловой разрыв между субкультурами массы и элиты. По мнению исследователей, этот разрыв в целом характерен для стран «позднего», «отсталого» капитализма[2]. Культурная ситуация в обществах «вторичной» модернизации характеризуется как противостояние европейски модернизационно-ориентированной элиты

и традиционалистски консервативно настроенной массы. Интеллигенция, не принадлежащая ни к той, ни к другой, находится между двух систем ценностей, между двух стратегий общественного развития. В таких условиях ее функция распространителя новых технологий оказывается неосуществимой. Новые технологии отторгаются традиционалистской массой как чуждые, вредные, опасные. Такая ситуация ставит перед интеллигенцией сложнейшую задачу соединения разнородных ценностей, смыслов, идеалов. В результате происходит смена амплуа — интеллигенция берет на себя роль генератора идей. Поскольку эта ноша ей едва ли по плечу, она не столько генерирует новые идеи, сколько использует старые. Предпочтение отдается идеалам традиционализма в силу их большей укорененности в ментальности интеллигенции, значительную часть которой составляют вчерашние выходцы из народа. Конфликт ценностей разрешается в пользу идеи возвращения к народу, почве. Западный опыт используется ограниченно, из него извлекается только то, что созвучно идеям традионализма, легко соединяется с ними, в частности идеи социализма. Естественно, что соединительной основой этих разнородных смыслов становится умеренный утилитаризм.

Образуемый в результате таких синтетических процедур ценностно-смысловой гибрид отливается в форму популизма, крестьянского социализма, который осмысляется как идеальная форма общественного устройства, как цель социального прогресса. Ценностный гибрид, сформированный интеллигенцией, обретает в ее глазах статус идеологии, т. е. некоторой общенародной системы идей. Интеллигентская идеология выступает альтернативой официальной, государственной идеологической доктрине. В результате деятельность интеллигенции получает антиправительственные революционные формы, ее политической программой становится завоевание власти. Итак, интеллигентский ути-

литаризм можно квалифицировать как культурную универсалию. Однако даже теоретическая модель интеллигентского утилитаризма отличается поливалентностью, полиморфизмом, что отражает культурно-историческое многообразие его типов.

Историко-культурные условия формирования ментальности российской интеллигенции

Специфика интеллигентской субкультуры в России определяется многими факторами. Важнейший из них — своеобразие исторического развития России. «Русская интеллигенция была такой, какой ее создала русская история, в ее психическом укладе отразились грехи нашей болезненной истории, нашей исторической власти и вечной нашей реакции», — писал Н. Бердяев[3]. Действительно, в ментальности российского интеллигента суммировались, соединились и переплавились многие элементы культурного развития России. Истоки интеллигентской культуры следует искать в массовой культуре, в эпопее рождения и развития массового утилитаризма.

В качестве исторически первого типа русских интеллектуальных слоев специалисты выделяют духовенство[4]. Появление духовенства было обусловлено трансформационными процессами культуры — инициируемым ростом утилитаризма, кризисом языческого мировоззрения и насаждением религиозного. Православное духовенство Киевской Руси выступало как субъект насаждения новых нравственных идеалов, новых форм социальных отношений. Оно синкретически соединяло в себе функции духовной элиты и интеллигенции. Духовенство заложило некоторые родовые черты русского интеллектуального слоя: аскетизм и жертвенность, ори-

ентацию на потусторонность и утопичность мышления, мессианизм и нетерпимость к инакомыслию. Исихасты и иосифляне внесли каждый свою лепту в собирательный образ русского интеллигента.

Значительно позднее складывается светский интеллектуальный слой. Время его рождения — петровская эпоха. Интеллектуалами петровской эпохи были получившие европейское образование молодые дворяне — «птенцы гнезда Петрова». Одним из негативных следствий петровских преобразований стал чудовищный разрыв между европейски пролиберально-ориентированной интеллектуальной элитой, погруженной в мир традиционных представлений массой и руководствующейся по преимуществу идеалами государственной пользы правящей верхушкой. Почти полное отсутствие диалога между этими частями общества рождало такое труднопреодолимое явление, как социокультурный раскол. Наиболее уязвимым слоем расколотого общества стал интеллектуальный слой, который в России, по словам Н. Бердяева, оказался «над бездной, раздавленным двумя основными силами — самодержавной монархией сверху и темной массой крестьян снизу»[5]. Нарастающее отчуждение интеллектуального слоя от государства вело к тому, что «модернизаторская» деятельность интеллектуалов приобретала нелегальные заговорщические формы. В рамках интеллектуальной культуры формировалось представление о том, что оптимальным способом либеральных преобразований должен быть вооруженный захват власти, революционный переворот. Восстание декабристов — первая реализация этой идеи.

Отчуждение интеллектуального слоя от массы рождало настроения беспочвенности, оторванности, вызывало к жизни популистские идеи, формировало психологию «кающегося дворянина». Наконец, эскалация раскола вела к распаду на оппозиционные части — западников и славянофилов и саму интеллектуальную элиту. При этом каждая из расколотых частей направ-

ляла усилия на разрешение важнейшей антиномии русской культуры — противостояния почвенничества и западничества.

В этих условиях начинается процесс расщепления интеллектуального слоя России на два социокультурных подвида — духовную элиту и интеллигенцию. Представители новой социокультурной общности — разночинской интеллигенции наследуют многие качества дворянских интеллектуалов: максимализм и радикализм, оппозиционность и революционность, мифотворческое сознание.

Середина XIX в. — важнейший рубеж в истории интеллигентского утилитаризма. В этот период в целом завершается процесс выделения русской интеллигенции как самостоятельной социокультурной страты. Происходит не только количественный рост образованного слоя России, но и его качественная модификация, обусловленная, с одной стороны, демократизацией — в этот слой начинают рекрутироваться представители низших слоев (крестьяне, рабочие), с другой стороны — отпочкованием интеллигентской субкультуры, объединенной специфической системой идей, ценностей. Русская культура, по словам С. Булгакова, достигает «интеллигентского возраста», вступает в «интеллигентскую эпоху»[6]. Интеллигентский возраст культуры — метафора модернизирующегося общества. В России начинается переход от традиционализма к либерализму. Однако этот переход оказался специфичным, отлившимся в патологические формы «застрявшей цивилизации», характеризующейся неспособностью выйти из ловушки промежуточного состояния. «Россия "застряла" между двумя суперцивилизациями, т. к. ценности этих суперцивилизаций раскололи страну», — пишет А. Ахиезер[7]. Расколотые части общества были настолько культурно различны, что казалось, находились в разных культурных эпохах: масса крестьянства пребывала в прошлом — во власти архаичных идеалов древнего синкретизма; европеи-

зированная духовная элита устремлялась в будущее — общество либерализма; правящая элита колебалась между этими крайностями.

«Застрявший» тип цивилизации формирует специфический «застрявший» тип русской интеллигенции. Промежуточное состояние между массой и элитой приобретает форму разорванности между полярными ценностями, между разными культурными эпохами. Не принадлежащая ни к одной из них интеллигенция превращается в маргинальную социокультурную группу. Кумир интеллигентской молодежи В. Г. Белинский писал: «...общество смотрит на нас, как на болезненные наросты на своем теле, а мы на общество смотрим, как на кучу смрадного помету»[8].

Задача, поставленная историей перед русской интеллигенцией, была невероятно сложна. Необходимо было соединить взаимоисключающие традиционные и либеральные ценности не только по вертикали, т. е. найти пути взаимопонимания массы и духовной элиты, но и по горизонтали, т. е. определить приемлемые пути модернизации. Эту проблему интеллигенция решает на основе формирования специфического гибридного типа культуры, в рамках которого соединяются элементы традиционной и либеральной культуры, причем если первая занимает главенствующее место, то последняя рассматривается в качестве средств, т. е. утилитарно. Основой гибридной культуры становится утилитаризм, именно он позволяет соединять несоединимое — взаимоисключающие традиционные и либеральные смыслы. Интеллигенция делает ставку на умеренный утилитаризм, тем самым продолжая давнишнюю русскую традицию приверженности идеалам этой формы утилитаризма. Значительную лепту в формирование нравственной доктрины российской радикальной интеллигенции внесли русские мыслители: А. И. Герцен, Н. Г. Чернышевский, В. Г. Белинский, Д. И. Писарев, М. А. Бакунин и др. Их усилиями стихийно формирующаяся в недрах интеллигентской суб-

культуры нравственность обретала форму логически артикулированной моральной доктрины, этического и социального учения, которое, в свою очередь, санкционировало распространение идеалов интеллигентского утилитаризма.

Мировоззрение интеллигенции становится программой ее политической деятельности, которая из посреднической превращается в руководящую. Интеллигенция начинает ощущать себя революционным авангардом общества, передовым отрядом мирового мятежа. Отныне главной целью своих деяний она считает коренное революционное преобразование России, полагая в качестве моральной основы такого рода радикалистских умонастроений умеренный утилитаризм, подкрепленный традиционализмом.

Таким образом, ментальность русской интеллигенции складывается из многих компонентов, вбирает в себя как элементы массовой культуры, так и некоторые «родовые» характеристики, присущие образованному слою России.

Структура идеологической доктрины российской радикальной интеллигенции

Самой загадочной чертой характера русской революционной интеллигенции было парадоксальное соединение несоединимых черт: истовой целеустремленности, неподкупности, стойкости и — изменчивости, мобильности, конформности. Это выражалось в согласии ценой своей жизни отстаивать свои убеждения и одновременно постоянно изменять какую-то часть из них. В исторически за более чем короткий срок интеллигентская мысль проделала путь от убеждений в необходимости народной революции, «хождения в народ» до приверженности заговорщической

деятельности, террору и, наконец, пролетарской революции. Соответственно интеллигентскими кумирами были то Н. Г. Чернышевский, то М. А. Бакунин, то П. Н. Ткачев, то К. Маркс, причем каждое из учений почиталось как откровение, догма. Если учесть, что за каждый из этих типов убеждений приходилось жестоко расплачиваться, то непостижимым кажется упорство, с каким они отстаивались. Еще более непостижимым представляется соединение в интеллигентском нравственном облике таких противоположных характеристик, как преданность благородным идеалам свободы, справедливости, убежденность в святости своей высокой революционной миссии и склонность к обману, подтасовкам, дьявольской хитрости и жестокости. Частью интеллигентской культурной атмосферы были «революционные мистификации» — мифы о несуществующих мощных революционных организациях, тайных документах. Мистификатором макиавеллиевского толка был С. Нечаев, полагавший, что революционер должен разорвать с приличиями и моралью существующего строя. Целью мистификаций было почти хлестаковское стремление произвести впечатление на публику, предать больший вес революционному движению[9]. Складывается впечатление, что в лоне интеллигентской нравственной культуры сложился какой-то фантастический симбиоз фанатизма и цинизма, высокой нравственности и аморальности. Разгадка души русской интеллигенции заключается в специфическом устройстве ее ментального субстрата. Материалом для его изучения может служить интеллигентская идеологическая доктрина.

Структура ценностно-смыслового содержания идеологической доктрины русской радикальной интеллигенции может быть представлена как двухчастная композиция.

Первая часть, которую условно можно назвать догматической, включала собственно ценности умерен-

ного утилитаризма, структурировавшие вокруг главной идеи — идеи «блага народа», «народной пользы». Идеологи российского популизма — А. Герцен, Н. Чернышевский и другие — наполняют эту абстрактную идею конкретным содержанием. Воплощением народной пользы с их подачи становится крестьянский социализм. Так однажды определенная польза народа превращается в незыблемый постулат — утилитаризм срастается с традиционализмом. Вокруг социалистической идеи организуются ведущие идеалы умеренного утилитаризма и традиционализма: принципы коллективизма, уравнительности, общественной собственности. Все проявления развитого утилитаризма решительно отвергались как проявление буржуазности, мещанства. Типичным было, например, негативное отношение к богатству, которое в духе традиционалистского стереотипа: «Нажил богатство, забыл и братство», — воспринималось как нечто нарушающее тотальное равенство. Бедность, напротив, воспринималась как явление, характеризующее ее носителей исключительно с положительной стороны. Абсолютизация коллективизма вела к полному упразднению принципа индивидуальной пользы, его подавлению принципом пользы общественной. Культ уравнительного распределения, потребления почти целиком затмил проблему производства, созидания. В конечном итоге идея социализма упрощается, схематизируется и сосредоточиваются вокруг двух ключевых положений — необходимости захвата власти и уничтожения, уравнительного перераспределения частной собственности. П. Л. Лавров, например, утверждал: «Революция... должна начаться немедленным и неуклонным обращением всякого имущества частного, имущества групп, имущества государственного и имущества вообще. Немедленно должны быть устроены центральные склады, куда будет свезен хлеб в муке и зерне, должны быть организованы общие стада и табуны под наблюдением выборных людей; должны быть образова-

ны склады одежды, склады рабочих орудий... должна быть организована раздача из складов всего необходимого для потребления, раздача орудий труда и рабочего скота для пользования...»[10] На передний план выдвигается идея революции, которая, затмевая все иные, приобретает статус суперидеи, идеи фикс. Неистощимая энергия «молодых штурманов будущей бури» питалась идеалами революционного романтизма, вдохновлялась поэтикой революционной борьбы.

Вторая часть идеологической доктрины русской радикальной интеллигенции, которую условно можно назвать релятивистской, вообще не включала фиксированных ценностей, ее основу составлял утилитаристский принцип пользы, конкретизировавший как принцип революционной пользы. Обретая статус «революционной максимы», гласящей: «нравственно то, что полезно делу революции», утилитарный принцип революционной пользы превращался в некоторую универсальную программу деятельности, поведенческий стереотип. Критерий революционной пользы, обретая универсальный масштаб, распространялся на весь окружающий мир. Он выступал мерилом истины, справедливости, добра. Н. Бердяев писал по этому поводу: «Основное моральное суждение интеллигенции укладывается формулу: да сгинет истина, если от гибели ее народу будет лучше житься, если люди будут счастливее, долой истину, если она стоит на пути заветного клича "долой самодержавие"»[11]. Сочетание фанатичной преданности одной идее и гибкости, конъюнктурности в выборе средств ее осуществления в духе старинного иезуитского принципа «цель оправдывает средства» делала революционный утилитаризм несокрушимым орудием борьбы, которое имело не только стратегическое, но и тактическое значение. Знаковой фигурой, воплощением революционного утилитаризма был С. Нечаев, который, по утверждению очевидцев, «обладал удивительной ловкостью к тому, чтобы склонять к участию в об-

ществе; он умел представить это дело в таких размерах, придать ему такой характер общего дела, что силою этих доводов увлекал за собой. Но убеждением он действовал лишь до того времени, покуда ему надо было склонить человека на согласие, а коль скоро получил это согласие, то изменялся в отношении к согласившемуся совершенно — он приказывал и требовал подчинения его указаниям»[12]. Революционный утилитаризм открывал пути общения с народом, становился мостом, соединяющим интеллигентскую и массовую субкультуры. Известно, что первые попытки «хождения в народ» были неудачны, проповедь социализма среди крестьян успеха не имела, рассказы о счастливой жизни и общем имуществе не вызывали народного энтузиазма. Однако постепенно положение меняется. Взгляд на народ как на материал, которым, по выражению Ткачева, пользуется революционное меньшинство, рождает плодотворную идею использования народных представлений, мифов, утопий для своих революционных целей, идею перевода революционных идей на язык народных нужд. Примером использования народных представлений — русской крестьянской утопии о царе-освободителе — может служить Чигиринский заговор: «Один из народников — Я. В. Стефанович, выдавая себя за крестьянина, распространял поддельное "Тайное письмо", из которого следовало, что царь освободил крестьян, отдав им землю без всякого выкупа, но поскольку дворяне и чиновники отказывались выполнять волю государя, сам царь призывал крестьян создавать "Тайные дружины" для подготовки восстания против непослушных дворян»[13]. В целом влияние на массы возрастает с ростом способностей конъюнктурно манипулировать ими.

Таким образом, именно принцип революционной пользы позволял соединять несоединимое — догматическую, почти маниакальную преданность революции и релятивистскую всеядность в выборе средств ее осуществления. Однако это соединение двух разнохарак-

терных частей интеллигентской доктрины — догматической и релятивистской — едва ли было органичным. Скорее наоборот, доведенный до крайности релятивизм постоянно вступал в противоречие с догматическим ядром интеллигентской идеологии, разрушая его элементы. Отказ от следования внутренней логике своей первоначальной идеи во имя утилитарной логики пользы со временем превратился в отречение от самоценности нравственных норм и подчинение нравственности интересам революционной конъюнктуры. Понятая однажды как первостепенное средство осуществления народного блага, революция постепенно вытесняет идею «блага народа». Происходит рокировка — революция из средства превращается в цель, тогда как сам народ становится средством, материалом для осуществления революции. В русле такого релятивистского догматизма происходит забвение идеи «блага народа», во имя «блага революции». Страдания народа начинают восприниматься как нечто в высшей степени положительное, поскольку они приближают революцию. Принцип «чем хуже, тем лучше» становится руководством к действию, «Катехизис революционера», например, гласил: «Для революционера все морально, что служит революции... Нужно увеличить страдание и насилие, чтобы вызвать восстание масс... Нужно соединиться с разбойниками, которые настоящие революционеры»[14].

Заимствуя у революционной интеллигенции принцип революционного утилитаризма, большевизм придает ему невиданные масштабы. У большевиков он превращается в образ жизни, универсальный способ решения всех проблем. Воплощением релятивистского догматизма был В. Ленин, который, по словам Н. Бердяева, «соединил в себе предельный максимализм революционной идеи, тоталитарного революционного миросозерцания с гибкостью и оппортунизмом в средствах борьбы, практической политике. Только такие люди успевают и побеждают»[15].

Псевдорелигиозность как смысловая оболочка идеологии российской интеллигенции

Свойственная утилитаризму в целом ценностная «всеядность» — способность использовать как традиционные, так и либеральные ценности, рядиться в одежды псевдотрадиционализма, псевдолиберализма — чрезвычайно наглядно проявляется в утилитаризме русской радикальной интеллигенции. Идеологическая доктрина интеллигенции досоветской России облекается в форму псевдорелигиозности. Религиозная окрашенность интеллигентской ментальности проступала как во внешних поведенческих характеристиках, так и во внутренних нравственных установках русского образованного слоя. В литературе стало общим местом сравнение русской интеллигенции с монашеским орденом, религиозной сектой со всеми присущими ей атрибутами, символикой, правилами поведения и т. д. За идеологией русской интеллигенции закрепилось несколько образных наименований, подчеркивающих ее конфессиональный колорит: «культ народного счастья», «религия служения земным нуждам», «обоготворение земного благополучия», «религия человекобожества», «народобожие». Парадоксальность этих наименований заключается в том, что далеко не потусторонние, трансцендентные, а чисто прагматические, мирские смыслы и идеи объявлялись предметом поклонения, веры. Важнейшим отличием интеллигентской идеологии от религии как таковой была ее утилитаристская нравственная сущность — в основании «религии народобожия» лежал не принцип подчинения божественному авторитету, но принцип пользы. Именно поэтому идеология интеллигенции представляла собой скорее имитацию религии, квазирелигию, направляющую сакральную энергию на профанные цели. Едва ли эта имитация была осознанным актом, скорее, русская интеллигенция интуитивно со-

здала симбиоз религиозных форм и утилитарных смыслов. Вместе с тем результат соединения сакральных форм и профанного содержания оказался необычайно плодотворным. Получая романтическую оболочку, достаточно прозаические утилитарные идеи обретали ореол благородства и святости. Утилитаризм получал статус высокой идеи, требующей фанатичной преданности и самозабвенного служения.

Н. Бердяев, М. Булгаков и другие авторы сборников «Вехи», «Из глубины» считали этот феномен следствием, образно говоря, псевдоморфозы — патологического наложения атеистического западного утилитаризма на религиозную по своей формации русскую душу. Однако такие выводы не согласуются с результатами исследований других цивилизаций, культур, согласно которым утилитаризму в целом свойственно стремление рядиться в религиозные одежды, использовать религиозные формы для выражения своих идей, направлять сакральную энергию на профанные цели. Ярким примером «утилитарной религии» можно считать, например, позитивную религию О. Конта. Спецификой русского интеллигентского утилитаризма, очевидно, является не его религиозный колорит вообще, а конкретно православный религиозный колорит. Интеллигентская утилитарная религия человекобожества в сущности была не чем иным, как вывернутой наизнанку православной религией богочеловечества.

Между этими двумя типами культур можно провести множество параллелей. Например, ключевая интенция православия — устремленность к «Небесному граду» и неприятие мирской суеты в рамках интеллигентского утилитаризма преобразуются в эсхатологическую мечту о грядущем царстве Правды и пренебрежение к будничной жизни, повседневному рациональному труду; идеи православного мессианизма и миссианизма оборачивается интеллигентской верой в светлое будущее и свое историческое призвание спасения чело-

вечества; цель жизни в духе православных традиций в рамках утилитаризма понимается как служение Абсолюту, только не религиозному, а революционному; соответственно, деятельностные усилия концентрируются не на практической созидательной, а на подвижнической, проповеднической — агитационной деятельности. Об этом не без сарказма писал М. Гершензон: «Что делала наша интеллигентская мысль последние полвека?.. Полвека толкутся они на площади, голося и перебраниваясь. Дома — грязь, нищета, беспорядок, но хозяину не до этого. Он на людях, он спасает народ, да оно легче и занятнее, нежели черная работа дома»[16].

Русская интеллигенция в целом близка была к своему культурному предшественнику — русскому православному духовенству. Такие качества, как жертвенность и мученичество, фанатичность и аскетизм в равной степени свойственны были, например, отцам русской православной церкви и русской революционной интеллигенции. Эти глубинные связи ярко отражает такой оригинальный пласт творчества русской интеллигенции, как русские революционные песни. Одной из ведущих тем этого своеобразного интеллигентского фольклора была тема страданий революционеров-подвижников. Как представляется, она необычайно близка образам житийной православной литературы:

Идешь ты усталый, а цепи гремят,
Закованы руки и ноги.
Спокойно, но грустно свой взор устремил
Вперед по пустынной дороге.
Нагрелися цепи от знойных лучей
И в тело впилися змеями,
И каплет на землю горячая кровь
Из ран, растравленных цепями.

Смысловая подоплека атеизма русской интеллигенции также находилась исключительно в сфере рели-

гиозной семантики — это была своего рода теодицея наизнанку. Ее логика основывалась на идее развенчания и отрицания Бога, порождающего зло — равнодушно взирающего на страдания народа, призывающего к терпению и повиновению. Глухой к народным нуждам, отвлекающий от борьбы, примиряющий рабов и господ Бог, в видении русской интеллигенции, подлежал уничтожению, ему объявлялась война. Религиозный атеизм, таким образом, приобретал формы богоборчества, не имеющие ничего общего с традицией критического атеизма — интеллектуального доказательства безбожия. «Революция и есть болезненно-катастрофический переход от благоговейного почитания трансцендентного к нигилистическому бунту против трансцендентного», — комментировал этот феномен Н. Бердяев[17]. Отливаясь в религиозные формы, интеллигентский утилитаризм реанимирует и некоторые языческие представления, например, обожествление материи-природы, прародительницы всего сущего. Идея возвращения к природе, в «рай первозданный» совпадает с идеей партиципации к почве — крестьянству, жизнь которого неотделима от природы и, соответственно, от язычества как религии природы. Свойственные интеллигентской среде настроения тотемистической сакрализации народа, антимещанской, антибуржуазной ксенофобии, а также позитивистские симпатии — идолопоклонническое отношение к науке, причем выборочно к естественной науке, — питались от этих языческих по своей сути корней.

В целом, в рамках идеологии русской интеллигенции происходил не столько отказ от религии православия, сколько его радикальная, приобретающая причудливые формы реформация. Консерватизм и догматизм православия, его противостояние к вкраплению любых утилитарных смыслов вели к таким крайним революционным способам модернизации русской национальной религии.

Религиозные или, точнее сказать, псевдорелигиоз-

ные традиции русской интеллигенции подхватил большевизм. Включая в пространство своего идеологического мифа интеллигентскую утилитарную «религию человекобожества», большевизм делает ее частью своей идеологии, которая со временем обрастает новыми сакральными смыслами, дополняется деталями, ритуальными нормами, превращается в целостную догматику со всеми традиционно присущими любой религии элементами.

Интеллигентский утилитаризм и нигилизм

Важнейшее свойство и атрибут интеллигентского утилитаризма — нигилизм. Это слово становится модным и входит в интеллигентский дискурс благодаря И. Тургеневу. Нигилист Базаров — «человек, ко всему относящийся с критической точки зрения», реалист, отвергающий дворянские предрассудки во имя служения людской пользе, становится кумиром интеллигентской молодежи 1850 – 1860-х гг. Мечты стать похожими на Базарова, трезвыми скептиками, утилитаристами питали не одно поколение студенчества, формируя специфический тип русского интеллигента — «базароида» и «нигилиста». Однако если «базароиды» — типично русское явление, то сама теория нигилизма — отнюдь не изобретение русской культуры. Например, М. Хайдеггер, исследуя европейский философский нигилизм, находит его корни в творчестве Фр. Г. Якоби. Классический европейский нигилизм, в представлении М.Хайдеггера, есть «перемена в прежнем полагании ценностей и "взращивание" новых ценностных потребностей»[18].

В российском социокультурном контексте сложилась иная формула нигилизма. Важнейшим ее отличием от европейской схемы была абсолютизация деструктивного начала, приоритет разрушения над созидани-

ем. Идея низвержения старого порядка вытесняла на периферию идею полагания, «взращивания» новых ценностей. Девизом русского философского нигилизма был знаменитый афоризм М. Бакунина: «страсть к разрушению есть вместе с тем и творческая страсть», однако дань этой стихии отдали и другие идеологи русского нигилизма. Д. Писарев, например, писал: «Вот ультиматум нашего лагеря: что можно разбить, то и нужно разбивать; что выдержит удар, то годится, что разлетится вдребезги, то хлам; во всяком случае, бей направо и налево, от этого вреда не будет и не может быть»[19]. Для понимания причин столь односторонней трактовки нигилизма в рамках русской философской мысли необходимо выявить всю полноту его смысловых интенций.

Во-первых, нигилизм в русском варианте сопрягался с национальной идеей, осмыслялся как средство отторжения инородных, западных культурных наслоений, как форма преодоления отчуждения от почвы. В такой интерпретации нигилизм выступал одновременно как способ борьбы за национальную самобытность и как путь единения с народом.

Во-вторых, русский нигилизм во многом имел архетипическую природу, он рождался в результате сублимации почвенной массовой бунтовской всеразрушающей стихии Стеньки Разина, Емельяна Пугачева. Бакунин трактовал ее как источник морализации и спасения русского народа.

В-третьих, нигилизм интерпретировался русской интеллектуальной мыслью как механизм эмансипации природного, неиспорченного цивилизацией человека. Его питало представление об изначальном естественном совершенстве и гармонии человека и общества, нарушенной и искаженной цивилизацией. Например, Д. Писарев определял социальную несправедливость как «патологию», «детскую болезнь» человеческого рода[20]. Отсюда и представление о главном способе достижения народного блага как разрушении преград, вслед за ко-

торым сами собой хлынут свободные потоки народного творчества, придут в движение освобожденные народные инстинкты созидания.

Наконец, в-четвертых, в России нигилизм смыкался с русским позитивизмом, абсолютизирующим естественные науки, видевшим в них панацею от всех социальных болезней. Русский позитивизм облекался в специфические пантеистические формы, его основная идея — изучая законы природы, строить на их основании общество народного благоденствия. Суммировать эти многообразные интенции можно при помощи оппозиции «природа — культура». Пафос русского нигилизма заключался в отказе от наработанного культурой опыта и партиципации к природе как эталону всякого совершенства. Главным способом переоценки старых ценностей и полагания новых определялась апелляция к природе, первичным потребностям, естественной науке. Такого рода позиции не были оригинальны в XIX в., они лежали в русле некоторых общеевропейских тенденций. Однако в России они приобрели наиболее максималистскую форму. Русский философский нигилизм приобрел очертания кинизма — отрицания культуры, высших ценностей, государства как инструментов несправедливости и угнетения. Из всего цивилизационного опыта человечества он вычленял только то, что могло служить средством удовлетворения базовых потребностей человека. Эта необычайная зауженность культуры русской интеллигенции отмечалась Н. А. Бердяевым: «Русский нигилизм и есть неспособность имманентно и свободно пережить все богатства и ценности Божьего мира, бессилие ощутить себя сынами Божьими и собственниками всего наследия истории всемирной и истории родной»[21]. Односторонне, ограниченно понимаемый механизм ценностной переоценки нес в себе потенцию аномии, нравственной деградации. Разрушением можно только расчищать место для нового порядка, но не «взращивать» новую нравственность, новые

ценности. Забвение творчества, созидания рождало специфическую форму «отрицательного», негативного нигилизма. Пересаженный на почву интеллектуального «плебса» — интеллигентской культуры, такой нигилизм «порождал чудовищ». В интеллигентской среде философские идеи кинизма, анархизма, волюнтаризма обрастали новыми нюансами, наполнялись эмоциями ненависти и мстительности. В интеллигентском отрицании высокой культуры звучали нотки ксенофобии выходцев из низших слоев к благородной господской культуре, скрытая зависть массы — «людей пользы» к творческому меньшинству — «людям гения». Воинствующая неприязнь к высокой элитарной культуре, поход против философии, эстетики, поэзии — «идеализма» — за «реализм» как новый антиромантический, деловой стиль жизни на деле оборачивались духовной нищетой, которую не в состоянии был прикрыть жалкий здравый смысл. Кинизм оформляется в культ опрощения, грубости, примитивности, торжество посредственности. В. Засулич писала об одном из ярчайших представителей интеллигентской среды, руководителе организации «Народная расправа» С. Нечаеве: «Самоучке, сыну ремесленника пришлось, конечно, преодолеть массу препятствий, прежде чем удалось выбраться на простор, и эта-то борьба, вероятно, и озлобила его... Не убеждения, не взгляды, вынесенные им из соприкосновения с этой средой, были подкладкой его революционной энергии, а жгучая ненависть, и не только против правительства, не против учреждений, не против одних эксплуататоров народа, а против всего общества, всех образованных слоев, всех этих баричей, богатых и бедных, консервативных, либеральных и радикальных»[22].

Проповедь нигилизма и анархии открывала шлюзы насилию и жестокости, санкционировала преступность, погромы, придавая им видимость идейности и прогрессивности. Происходило перерождение «утилитарного гуманизма» в антигуманизм: философская он-

тологизация разрушения оборачивалась интеллигентской онтологизацией насилия, бакунинский виталистический волюнтаризм превращался в революционную волю к власти. В рамках апологии нигилистической вседозволенности человеческие жертвы воспринимались как нечто не только неизбежное, но необходимое для осуществления общественного прогресса: «Люди так глупы, что их насильно надо вести к счастью. Да и что кровь тысячей в сравнении с унижением и страданием миллионов», — писал В. Белинский[23]. Логическим продолжением «отрицательного» нигилизма стал терроризм — стремление дезорганизовать, разрушить сложившийся порядок при помощи террора, физического уничтожения его носителей. Программа «Земля и воля», например, включала дезорганизаторскую часть, в которой планировалось «массовое истребление правительства и вообще людей, которыми держится или может держаться тот или другой ненавистный нам порядок»[24]. Механизмы перерождения нигилизма в тоталитаризм, перехода от неограниченной свободы к неограниченному деспотизму раскрыл Ф. Достоевский в «Бесах», показав, как ложная идея, всецело захватив человека, доводит его до беснования, распада личности.

Подобно тому как нигилистическая интеллигенция смотрела на русское общество как на больное общество, нуждающееся в радикальном оперативном лечении, русская элитарная философская мысль оценивала радикальный нигилизм интеллигенции как «революционную чесотку», патологическое следствие разрушительного влияния западного «вируса». Вместе с тем «отрицательный» нигилизм интеллигенции не был вызван «дефектами» ее интеллекта, равно как не был вообще исключительно его продуктом. «Отрицательный» нигилизм — один из типичнейших признаков русской культуры. Сам нигилистический механизм радикального разрушения старого порядка и насильственного установления нового, привнесенного извне был основным

механизмом модернизации России. В определенном смысле типичным нигилистом и «базароидом» был Петр I, который, по словам Герцена, научил Россию «шагать семимильными сапогами, шагать из первого месяца беременности в девятый и ломать без разбора все, что попадется по дороге»[25]. Интеллигенция в силу своей модернизаторской миссии более других слоев была подвержена влиянию этой магической формулы, этого типично русского стиля развития, этого национального понимания прогресса. Она лишь довела до некоторого логического предела принцип, изобретенный задолго до ее появления на свет.

Таким образом, в рамках интеллигентской ментальности происходит вызревание большевистского нигилизма. Вектор этого процесса определяется движением от скептицизма, прагматизма и анархизма-нигилизма базаровского типа к цинизму, жестокости и политическому авантюризму нечаевского. Многие черты последнего превращаются со временем в классические качества большевистской натуры. Нечаевский элемент, по мнению исследователей, можно обнаружить, например, в характерах большевистских лидеров — В. Ленина, И. Сталина, Ф. Дзержинского[26].

От *интеллигентского утилитаризма к большевизму*

С. Булгаков писал: «Душа интеллигенции, этого создания Петрова, есть вместе с тем ключ и к грядущим судьбам русской государственности и общественности»[27]. Действительно, «душа» русской интеллигенции была лабораторией, в рамках которой формировалась модель будущего России. Им стал большевизм, который можно квалифицировать как следующий и наиболее противоречивый этап модернизации российского общества. Именно такой путь модернизации был

определен русской интеллигенцией и мыслился как самобытный и прогрессивный способ его развития. Эта иллюзия — идея «общего счастья», «самобытного русского пути» — обернулась казенным режимом, унифицирующим и стандартизирующим человека. Загнанное в ловушку «вторичной» модернизации мышление интеллектуального слоя России не нашло из нее иного выхода, как возвратное движение к традиционным ценностям, облаченным в оболочку социализма.

Социалистическая утопия, рисующаяся в воображении радикальной интеллигенции, строилась на соединении антиномичных смыслов. План построения царства народного благоденствия на основе культивирования бедности и потребительских настроений был изначально ущербен. Идеология русской радикальной интеллигенции была идеологией застрявшего общества, проповедуемый ею путь развития на самом деле был дорогой в никуда.

Глава 4

Метаморфозы утилитаризма в советской России

Важнейшая веха в истории развития утилитаризма в России — советский период. Он ознаменован рождением нового социокультурного варианта утилитаризма, который условно можно обозначить как большевистский утилитаризм.

Отнесение нравственности большевизма к утилитарному типу с позиций советской марксистско-ленинской этико-философской доктрины выглядит как нонсенс. Утилитаризм как этическая теория и принцип поведения в рамках официальной коммунистической идеологии оценивался как антиидеал, атрибут враждебного буржуазного мира[1]. Это было обусловлено, с одной стороны, установкой на уникальность коммунистической нравственности как «высшей ступени развития морали человечества» в таком раскладе даже сама мысль отнесения коммунистической нравственности к какому-либо типу отвергалась как кощунственная. С другой стороны, отсутствие «утилитарной самоидентификации», решительное отмежевание большевизма от утилитаризма зиждилось на сведении утилитаризма как такового к развитым его формам, тогда как умеренные вовсе не рассматривались как его проявления. Так, идея общей пользы не квалифицировалась как утилитарная и противопоставлялась идее пользы индивидуальной как добро злу. Однако анализ коммунистической нравственности, изучение ее принципов и моральных норм показывают, что она была пропитана утилитарными смыслами, утилитаризм составлял ее сущность и качественную специфику. Конечно, из этого не следует, что большевистский утилитаризм был

«родным братом» утилитаризма И. Бентама и Дж. Ст. Милля. Между этими двумя историческими модификациями утилитаризма лежала пропасть — если последний был законченным воплощением развитого утилитаризма, то первый являл собой образец умеренного.

Разумеется, как и всякая другая ценностно-смысловая система утилитарного, а следовательно, переходного типа, коммунистическая нравственность включала значительную долю элементов других типов культуры, особенно традиционного, однако фундаментальным ее свойством был утилитаризм.

Главенство нравственных ориентаций умеренного утилитаризма определилось уже на этапе формирования большевистской морали. В ценностный ассортимент нравственной доктрины большевизма входили практически все универсально-формальные атрибуты умеренного утилитаризма: идея народного блага, уравнительной справедливости, принцип отношения к миру в модальности средств, критерий оценки окружающей реальности с позиций практической пользы. Утилитарный склад большевистской идеологии проявлялся в ее лексике, где в изобилии были представлены типично утилитарные концепты: «счастье народа», «народное благо», «общество всеобщей справедливости и равенства».

Неотделим от развития умеренных форм утилитарной нравственности генезис большевистской — коммунистической нравственной доктрины. Наследник просветительских идей Ж.-Ж. Руссо умеренный утилитаризм проложил дорогу утопическому социализму К. Сен-Симона, Р. Оуэна, Ш. Фурье, научному социализму К. Маркса и, наконец, нашел практическое воплощение в большевизме. Другая генеалогическая ветвь большевистской морали уходит в почвеннический, массовый утилитаризм, утилитарную концепцию государства Петра I, умеренный утилитаризм русской радикальной интеллигенции. Любопытно, что даже сами идеологи большевизма, при всей неприязни к утилитаризму как

таковому, не могли не признавать, хотя и с оговорками, присутствие утилитарных качеств в большевистском характере. Например, Л. Д. Троцкий писал о В. И. Ленине: «Это был самый, может быть, напряженный утилитарист, какого когда-либо выпускала лаборатория истории. Но так как его утилитаризм — широчайшего исторического захвата, то личность от этого не сплющивалась, а, наоборот, по мере роста жизненного опыта и сферы действия непрерывно развивалась и обогащалась»[2].

Однако при всей утилитаристской типичности большевистская нравственность представляла собой явление в мировой культуре совершенно уникальное. Эта уникальность заключалась не только в том, что утилитарная нравственная доктрина большевизма была не умозрительной теорией или социальной утопией, а реальной идеологической практикой, но еще и в том, что это был утилитаризм, доведенный до своего предела, до точки, в которой утилитаризм перерастает в антиутилитаризм, утилитарный гуманизм становится антигуманизмом, принципы блага народа, народной пользы превращаются в свою противоположность. Постигшее большевистский утилитаризм перерождение потенциально было заложено уже в самой модели утилитарной нравственности, которую большевизм сделал реальностью, показав всему миру опасность, которую несет в себе утилитаризм, доведенный до абсолюта.

Идеология большевизма как ценностно-смысловая система

Идеология в культурологическом смысле есть продукт культуры гибридного типа. Одна из главных ее задач — формирование ценностно-смысловой основы социальной интеграции — осуществляется посредством соединения разнородных ценностей, смыслов в некото-

рое логическое целое, при помощи языка метафор, аллегорий, теоретических концептов. Например, такие выражения, как «вождь пролетариата», «братские социалистические страны» и т. п., складываются за счет соединения, на первый взгляд, несоединимого — архаичных и научных понятий, которые приводят к некоторому общему знаменателю массовые и элитарные представления, либеральные и традиционные смыслы. Идеология формируется как искусственная надстройка над культурой. Такая надстройка — общеобязательная компонента переходных обществ, т. е. таких обществ, в которых культура представляет собой эклектичную смесь разнородных элементов.

Отнесение нравственной основы идеологии большевизма к утилитарному типу не означает однотипности, однородности ее ценностно-смысловой структуры. Идеология большевизма представляла собой сложную многоуровневую конструкцию, соединяющую контрастные смыслы и ценности. Ведущую роль в этом симбиозе играли идеалы умеренного утилитаризма и традиционализма.

Исходным этапом расчленения идеологии большевизма на составляющие элементы может быть выделение двух частей — догматической и релятивистской. Основанная на утилитаристском принципе стабильности целей и мобильности средств структура идеологии большевизма достаточно легко разделяется на эти противоположные по типу воспроизводственных стратегий элементы.

Догматическая часть идеологии большевизма, ее ценностная ипостась схематически может быть представлена как ценностно-смысловая триада. Ценностным ядром, метасмыслом, структурирующим и притягивающим другие смыслы, являлась идея социализма (коммунизма). По сути, эта идея возникла как конкретизация универсальной утилитаристской высшей ценности — блага народа. Утилитарный профанный гуманизм,

направляющий свои усилия на усовершенствование внешних материальных условий существования человека, в идеологии большевизма реализовался в идее социализма как некоторого совершенного общественного устройства, обеспечивающего материальное, а поэтому и полное благополучие народа. Конечно, в таком контексте понимать категорию «социализм» следует не в социально-экономическом, а в культурологическом ключе, поскольку под социализмом подразумевается не столько определенный тип общественного устройства или способ производства материальных благ, сколько высшая сакральная ценность, воплощение высшей Правды, священная цель. Вера в социализм (коммунизм), его торжество может квалифицироваться как одна из разновидностей утилитаристской «религии земного благополучия», «культа народного счастья». Утилитаризм в его большевистском преломлении унаследовал многие черты православной схоластики, русских языческих представлений, наконец, интеллигентские религиозно-атеистические идеалы.

Другим не менее важным компонентом большевистской догмы была идея «избранного народа», рабочего класса, «силы, призванной осуществить социализм». Направленность пролетариата на осуществление социализма (коммунизма) осмыслялась как объективный закон: принадлежность к классу рабочих автоматически означала приверженность к идее социализма, следовательно, идее социалистической революции. Однако в силу своего надындивидуального, объективно заданного характера эта приверженность изначально носила стихийно-неосознанный характер. Именно неосознанность своей социалистической сущности рабочим классом рождала потребность в третьей компоненте большевистской утилитарной доктрины. Им была партия — руководящая, направляющая, воспитующая сила. Функция партии сопоставима с функцией жрецов, священников, которые доносят волю богов, руководят, ве-

дут, направляют, исходя из своей близости, посвященности в Абсолют. По выражению А. Ахиезера, «партия нового типа рассматривала себя как носительницу высшей Правды, она выступала как мессианская сила, как коллективный пророк, несущий Правду в массы»[3]. Ее руководящая и направляющая роль мотивировалась посредством некоторых позитивистских установок, согласно которым истина социализма открывается через научное знание. Партия выполняла роль посредника между пролетариатом и социализмом.

«Тринитарный символ веры» большевистской идеологии в процессе идеологической практики дополнялся и конкретизировался при помощи новых, дополнительных смыслов. Например, было разработано учение о союзе рабочего класса и крестьянства, которое под руководством пролетариата должно преодолеть мелкобуржуазные колебания и встать на путь социализма. Тем не менее «три кита» социализм (коммунизм), рабочий класс, партия — почитались как незыблемая догма, отступление от которой расценивалось как тягчайший грех.

Представление об устройстве догматической части большевистской утилитарной доктрины будет неполным, если умолчать о существовании некоторой ценностной антитезы — негативного двойника, олицетворяющего мир зла, тьмы, лжи. Эмоциональная заряженность большевистского утилитаризма значительно подкреплялась за счет заимствованного у традиционализма принципа дуального разделения мира на противоположные по смыслу центры. Олицетворением антиблага был антипод социализма — капитализм и его составляющие — антигерои: буржуазия, буржуазные партии, — которые в мире смыслов выступали как архетипы зла. Отношения между этими двумя мирами представлялись в духе манихейства как борьба света и тьмы, добра и зла, своих и чужих. Мир антиблага призван был не только оттенять преимущества социализма, де-

монстрировать его истинность в сравнении с лживостью капитализма, но и аккумулировать негативные эмоции как виновник всех бед, как причина всех проблем, как вечный «козел отпущения». Революция рассматривалась как космический акт уничтожения антимира — капитализма, буржуазии, буржуазных партий и торжества высшей Правды — социализма (коммунизма), пролетариата, коммунистической партии. Нетрудно заметить, что в качестве ценностной антитезы большевистская мораль выдвигала идеалы развитого утилитаризма, именно этот «утилитарный двойник и антипод» квалифицировался как главный враг.

Выстроенная таким образом, ценностная система большевистского утилитаризма объединяла под своей эгидой многие традиционные смыслы, а также некоторые вкрапления либерализма, например идеи усеченного профанного гуманизма. Подведение традиционных смыслов под каркас категориального аппарата науки создавало видимость общечеловеческой значимости большевистских идеологем, обеспечивало их «общедоступность», универсальность.

Определяющей чертой догматической части большевистской идеологии была ее направленность на статичное воспроизводство, категорическое неприятие критики, инноваций, установка на незыблемость и стабильность. Большевистская догма, отливаясь в жесткую структуру, подавляющую и подчиняющую человека, являла едва ли не самый яркий пример отчуждения, противником которого был кумир большевизма К. Маркс.

Содержание второй — релятивистской части большевистской идеологии, его деятельностной ипостаси может быть раскрыто через типично утилитарный принцип отношения к миру в модальности средств. Взгляд на мир как на источник средств для достижения поставленной цели, т. е. социализма (коммунизма), определял утилитарную тактику большевизма, ее направленность на приспособление различных элементов мира, их интерпрета-

цию с позиций поставленной цели. Большевистский утилитаризм в деятельностном преломлении являл пример невероятного, граничащего с безнравственностью конформизма. Это качество было свойственно большевистским лидерам, однако если бескомпромиссность афишировалась как истинно революционный, большевистский стиль, то конформизм был своего рода тайным механизмом, которым пользовались не афишируя. Например, слово «оппортунизм» в большевистском лексиконе имело однозначно негативный смысл, такие коннотации оно содержит едва ли не во всех произведениях Ленина. В то же время сама тактика большевизма при ближайшем рассмотрении была воплощением оппортунизма, что не могло не бросаться в глаза, А. Луначарский, например, писал: «Ленин имеет в себе черты гениального оппортунизма, то есть такого оппортунизма, который считается с особым моментом и умеет использовать его в целях общей всегда революционной линии»[4]. Тактика лавирования, гибкого использования сложившейся ситуации обеспечивала большевизму огромный потенциал выживания. Она была отзывчива к динамике мира, чутко реагировала на любые изменения конъюнктуры, интерпретируя и реинтерпретируя свои идеи в нужном контексте. В этой тактике соединялись различные ментальные истоки: народная хитрость и изворотливость, опыт иезуитской морали русской радикальной интеллигенции, марксистский теоретический прагматизм. На этом утилитарном поприще большевики достигли небывалых успехов. С позиций утилитаризма ими оценивалась не только наука, искусство, природа. Сила большевистского утилитаризма зиждилась на утилитарном отношении к культуре — отношении к идеалам, ценностям, бытующим в той или иной социокультурной группе, как к средству, при помощи которого эта группа может быть вовлечена в борьбу за достижение поставленной цели. Именно в большевизме тактика манипулирования культурой, общественным сознанием стала основой сознательной деятельности. Быть может, эмпи-

рически большевизм нащупал ту сферу общественной жизни, которая впоследствии стала предметом изучения аналитической психологии, структурализма. Так или иначе, направленность на осмысленное манипулирование общественными идеалами, использования массовых представлений стала тем «троянским конем», который не только помог большевизму одержать политическую победу, но и продержаться у власти почти целый век.

Доведенный до абсолюта релятивизм не мог не вступать в противоречие с догматическим ядром идеологии большевизма, подвергая ревизии какие-то его элементы, например, его однозначно негативную оценку капитализма. В релятивистской интерпретации мир капитализма воспринимался как источник средств, приложимых для осуществления социалистических целей. Такого рода внутриидеологические противоречия вызывали недоумения у самих членов большевистской партии. Ленин как главный идеолог большевизма, напротив, блестяще владел тактикой лавирования. По воспоминаниям Троцкого, в ответ на утверждения товарищей по партии о невозможности заключения мира с правительством Гогенцоллернов по причине буржуазности последнего он говорил: «Вы хуже курицы. Курица не решается перешагнуть через круг, начерченный вокруг нее мелом, но она может для своего оправдания хотя бы сказать, что этот круг начертала вокруг нее чужая рука. Но вы-то начертали вокруг себя собственной рукой формулу и теперь смотрите на нее, а не на действительность... Теперь вы хотите, чтобы мы погибли и чтобы победили капиталистические правительства во имя нашей революционной формулы»[5]. Высказывание Ленина не просто иллюстрирует его мастерское владение тактикой утилитаризма, но намечает некоторые потенциальные источники нравственной деградации, заложенные в большевистском утилитаризме. Отказ от следования внутренней логике своей первоначальной марксистской доктрины во имя утилитарной логики пользы со временем превратился в отре-

чение от самоценности нравственных норм и подчинение нравственности интересам конъюнктуры. Противоречивость большевистской идеологии заключалась в том, что релятивистская часть идеологии постоянно разрушала какие-то элементы догматической, а последняя, стараясь сохранить свою целостность, вынуждена была постоянно аккумулировать продукты этой «утилитарной ревизии». Причем основным способом ассимиляции инноваций было не формирование новых ценностей, целей, но постоянное растягивание, экстраполяция старых. В целом деградация нравственности была запрограммирована в большевизме абсолютизацией релятивизма, опорой на традиционализм и неприятием либеральных ценностей.

Соединение догматической и релятивистской частей идеологии большевизма было одной из серьезных проблем. Сферой совмещения двух ипостасей большевистского утилитаризма — догматической и релятивистской — стала его третья — рефлективная ипостась. Именно она была теоретической лабораторией, в которой шла непрерывная работа, постоянный экспериментальный поиск наиболее оптимальных, отвечающих требованиям текущего момента форм идеологии.

Большевистская идеология не возникла стихийно, это был плод деятельности теоретиков социализма и революции. Сам тип большевистского теоретика-идеолога представлял собой некий синтез ученого и профессионального революционера, который руководствовался не столько объективным принципом поиска научной истины, сколько субъективным принципом служения революционной правде. Собственно говоря, это не была в полном смысле рефлексия, поскольку научному методу анализа и синтеза она предпочитала утилитаристскую процедуру «отнесения к пользе». Доктринальное ядро большевистской идеологии было продуктом такого рода научно-утилитарной деятельности, релятивистская часть тем более формировалась как по-

стоянный процесс утилитарного творчества — приспособления, толкования изменяющейся реальности в неизменных категориях. В исторической перспективе идеологическая практика большевизма, а впоследствии и коммунистической партии будет неотделима от деятельности профессионалов — идеологов, формирующих «лозунг момента» — систему идей не только актуальных в конкретных исторических обстоятельствах, но отвечающих массовым идеалам, всплывающим на поверхность социума в тот или иной период его жизни. Одним из первых такого рода теоретиков был Плеханов, который «национализировал» марксизм, увидев огромные его преимущества перед утопическим социализмом как действенной революционной стратегии и тактики. Однако Плеханову, воспитанному на возвышенных революционных идеалах народников, не по плечу оказалась «железная хватка» и трезвый расчет большевизма. Олицетворением большевистского профессионала идеолога был Ленин, характер которого представлял собой фантастический синтез романтизма и прагматизма, причем если первый служил фразой, то второй был делом.

В целом большевистская идеология как воплощение утилитаризма в различных его ипостасях представляла собой организм, обладающий необычайной сопротивляемостью и приспособляемостью. Это был искусственным путем выведенный новый культурный вид, в котором культивировались именно приспособленческие черты, способность жить и побеждать в любых условиях. Однако налицо была и ограниченность большевистского утилитаризма, которая проявлялась в таком феномене, как соединение несоединимого — догматических традиционалистских и релятивистских утилитарных смыслов. Причем оба смысловых крыла большевистской ценностно-смысловой системы были направлены на взаиморазрушение. Таким образом, большевистская идеология изначально содержала механизм самоуничтожения.

Большевистская идеология как дискурсивная практика

Идеология большевизма возникла как результат коллективного труда, как итог соединения разнородных смыслов. Методом ее формирования был метод «проб и ошибок», она рождалась в процессе революционной практики и идейных споров, путь ее развития шел через увлечения и разочарования теми или иными революционными теориями. Огромный вклад в дело формирования большевистской идеологии внес В. И. Ленин, его можно считать гениальным систематизатором мирового революционного опыта, из которого ему, благодаря необыкновенному революционному чутью, гениальному революционному утилитаризму удалось извлечь и логически увязать все, что обеспечило победу большевиков. Однако Ленин не только подытожил опыт революционной борьбы, но и нащупал самую сильную его сторону. Этой сильной стороной было понимание логики власти, понимание основ, на которых базируется власть. Идеология большевизма отличалась от идеологии народнической интеллигенции именно своей осознанной направленностью на формирование культурной интеграционной основы общества как основы власти. В условиях расколотого общества, каким была Россия, простейшим способом достижения этой цели была опора на утилитарный принцип использования господствующих, популярных в обществе идеалов, ценностей для достижения и удержания власти. Ленинизм превращает утилитарную тактику в важнейшее орудие и механизм власти, развивая способность отделять себя от собственных представлений и рассматривать культуру не как самоценность, а как средство утилитарных целей. Идея использования народных, либеральных представлений как средств для достижения целей, чуждых этим представлениям, была несокрушимым оружием ленинизма, делающим его неуязвимым и всепобеждающим.

Однако возникает закономерный вопрос: каким образом большевизм мог влиять на общественное сознание, как либеральные и традиционные идеалы превращались в орудие власти?

Значительную помощь в понимании механизмов манипулирования общественным сознанием может оказать разработанная М. Фуко методика анализа общественного сознания, логики и генеалогии власти. Одной из глобальных форм господства, по Фуко, является диктат культурно-языковых норм, институализированного дискурса, принуждающего мыслить по заранее установленным готовым понятиям и представлениям[6]. Идеология большевизма являла блестящий пример почти гипнотической власти слов. Однако ее сила заключалась не только в прямом подчинении массового сознания большевистским лозунгам, но в использовании обратной связи — привлечении элементов народной лексики, научного категориального аппарата для конструирования большевистских идеологических формул. Поэтому тактика большевизма — это не просто тактика языкового диктата, но тактика языкового манипулирования. Идея манипулирования культурно-языковыми нормами находила воплощение в пропагандистской работе большевистских агитаторов, которые в зависимости от состава аудитории толковали революционные идеи то на языке древних синкретических представлений, то при помощи категорий западной социальной философии.

Идеология большевизма как эпистема складывалась в результате синтеза различных дискурсивных практик — научной, фольклорной, политической. Путь соединения разнородных дискурсов был непрост. Опыт народнической интеллигенции свидетельствовал, что прямое насаждение социалистических идей в массовое сознание не увенчалось значительным успехом — абстрактные категории «социализм», «революция», «эксплуатация» и т. д. не находили отклика у народной

массы, потому как были чужими, «барскими». Практика пропагандистской работы русской революционной интеллигенции постепенно рождала понимание того, что социалистическая система ценностей, определяемая как некоторая общечеловеческая, наднациональная структура для своего внедрения в массовое сознание нуждалась в дополнительных средствах, способах. Ключевым способом преодоления барьера отчуждения между массами трудящихся и социалистическими идеалами стала лингвистическая процедура соединения абстрактных социалистических категорий с фольклорными лексемами массовой культуры. Эта процедура не вызывала серьезных затруднений: идеи большевистской доктрины достаточно органично ложились на народную языковую почву в силу общности их традиционалистских истоков. Задача конкретизировалась, с одной стороны, в необходимости одеть социалистические идеалы в народные, традиционалистские одежды — перевести их на язык народных представлений, утопий, мифов; с другой стороны, внедрить и ассимилировать в массовом сознании концепты научного социализма.

Несомненно, что эти концепты в силу неразвитости абстрактного мышления, рефлексии обретали образно-эмоциональное, мифологическое толкование. Слова «социализм», «капитализм», «пролетариат», «буржуазия» интерпретировались не как социальные категории, а как имена традиционалистских архетипов зла, добра, своих, чужих. Большевистская лексика, в свою очередь, наполнялась архаичными лексемами. Таким образом появлялись на свет некоторые смешанные фразеологизмы, соединяющие язык социальной философии и народной утопии: «единая семья братских советских народов», «вождь мирового пролетариата», «социалистическая Русь» и т. д. Языковая имитация синкретизма — древних общинных, родоплеменных представлений — создавала такое явление, как псевдосин-

кретизм (А. Ахиезер). Выполняя функцию культурной интеграции огромной массы архаично настроенного крестьянства, рабочих, большевистский синкретизм стал орудием власти, которая, вписавшись в традиционные архетипы господства — подчинения, обретала несокрушимую силу.

Однако помимо фольклорных культурно-языковых норм эпистема большевистского псевдосинкретизма постоянно подпитывалась продуктами научных дискуссивных практик. Наукообразная форма большевистской идеологии призвана была не только придавать внешнюю весомость и авторитет идеологическим выкладкам большевизма, но отражала ее позитивистскую нацеленность на инструментальное развитие сферы прикладной науки, техники.

С эстетической точки зрения язык большевистской идеологии представлял собой весьма эклектичную, антихудожественную смесь науки, фольклора и политических аббревиатур. Тем не менее механизм его внедрения оказался чрезвычайно продуктивным — ни одна эпоха истории России не знала такого качественного сдвига массовой языковой культуры, такого революционного изменения ее состава.

Объединяя различные дискурсивные практики, подводя под них общий знаменатель, большевизм создавал чрезвычайно жесткий механизм подчинения. Власть осуществлялась как диктатура легитимизированного дискурса над сознанием человека. В исторической перспективе идеологическая практика большевизма реализовалась как в первую очередь дискурсивная практика. Ее суть выражалась в поиске подходящих слов, формировании идеологем, отражающих динамику нравственных идеалов. Каждый период истории был освещен каким-либо девизом, в котором в концентрированной, идеологизированной форме раскрывалось содержание массового сознания. Каждый лозунг оценивался как ипостась Абсолютной истины — социализма. Сама

жизнь представлялась каким-то коллективным шествием, вдохновляемым тем или иным призывом партии. Однако секрет большевизма состоял в том, что реально не народ шел за партией, определяющей и указующей ей путь, а партия, постоянно угадывая народные настроения, опережая события, стремилась направить народную энергию в нужное русло при помощи того или иного выбрасываемого лозунга.

Псевдосинкретизм как смысловая оболочка идеологии большевизма

Соединение архаичных массовых идеалов, культурных архетипов, фольклорных образов и семантем в рамках большевистской идеологии складывалось в явление, названное А. Ахиезером «псевдосинкретизмом»[7]. Фактически псевдосинкретизм был внешней оболочкой культуры гибридного типа. Он родился из попыток средствами утилитаризма имитировать архаичное, лишенное существенных внутренних культурных противоречий общество, где все, за исключением подлежащих изоляции носителей зла, представителей антимира — капитализма, должны слиться в гомогенном социальном единстве. Конечно, в подлинном смысле большевизм не тождествен синкретизму, поскольку он возник как продукт уже достаточно внутренне расчлененной культуры. Идеология большевизма представляла собой скорее мнимый синкретизм, выдвигающий идеалы синкретизма в качестве целей социального прогресса. Идея возвращения в «рай первозданный», где люди живут единой семьей, где процветает тотальное равенство, где господствуют принципы обобществления, не была изобретением большевизма. Ею вдохновлялись мыслители разных времен — теоретики древнекитайского даосизма, Платон, классики утопического социализма. Претендуя на звание особого типа посткапиталистической цивилизации, псевдосинкретизм на самом деле был

порождением цивилизации, «застрявшей» между двумя основными цивилизационными типами — традиционным и либеральным. Его нравственный каркас составляли ценности умеренного утилитаризма и традиционализм. В сущности рождение такой формы гибридной культуры, как псевдосинкретизм, свидетельствовало о несомненном приоритете традиционных представлений в обществе, о главенстве умеренных форм утилитаризма. Вместе с тем одним из существенных отличий псевдосинкретизма от синкретизма как такового являлась его претензия на статус общечеловеческой культуры, установка на универсальность и всеобщность. В рамках псевдосинкретизма архаичные ценности подвергались частичной модернизации. Общинные, родоплеменные идеалы получали интерпретацию планетарного масштаба, «растягивались» до размеров общечеловеческих ценностей. Однако модернизация архаичных ценностей осуществлялась не за счет их качественного изменения, а лишь за счет глобализации и универсализации, возможность которой открывалась благодаря привлечению в качестве средств продуктов рефлексии — абстрактных научных категорий.

Теоретически псевдосинкретизм прост, он возник из попыток ценностной онтологизации гибридной культуры, соединяющей умеренный утилитаризм, традиционализм и отдельные вкрапления либерализма. Вместе с тем он невероятно сложен, поскольку в реальности соединение взаимоисключающих смыслов на основе утилитаризма выливалось в постоянную напряженную работу, корректирующую бесконечно возникающие противоречия. Причем основой «снятия» этих противоречий служило утилитарное манипулирование, а это значит, что они возникали снова и снова. Стратегической основой идеологической практики большевизма было гибкое лавирование, направленное на то, чтобы «вписаться» одновременно в представления различных, да-

леких по своим ценностям, по жизненному стилю социокультурных групп, убедить каждую из этих групп, что партия выражает именно ее ценности и интересы. Контраст этих ценностей и интересов заставлял постоянно отказываться от одних установок и переходить к другим, прямо противоположным. При этом такая непоследовательность аргументировалась тем, что прежние версии псевдосинкретизма были ошибочными, искажали сакральные смыслы коммунизма, следовательно, каждая последующая версия рождалась как результат исправления искажений и ошибок, как апелляция к классическим образцам. Выдвигая лозунг слияния с народом, большевизм был вынужден следовать изменениям массовых настроений, что рождало необходимость реинтерпретации идеологических канонов, формирования новых версий идеологии. Последняя, таким образом, будучи воплощением утилитаризма, и сама становилась объектом утилитарного манипулирования, продуктом утилитарного поиска. Под покровом декларативных заявлений о незыблемости социалистических идеалов шла постоянная работа: ценностные составляющие идеологии подвергались разнообразному варьированию, перемещению по вертикали и горизонтали. При этом постоянное движение, изменение составляющих псевдосинкретической ценностно-смысловой модели не имело какой-либо иной логики, кроме утилитарной. Советский период можно назвать эпопеей такого рода модификаций большевистской идеологии, которая, следуя за чередованием массовых нравственных идеалов, партиципируясь то к соборным, то к авторитарным принципам, формировала все новые и новые гибридные комбинации. Основные этапы истории советской России были, в сущности, социальными формами разнообразных версий псевдосинкретизма. Наконец, в эпоху перестройки произошел крах псевдосинкретизма и специфической для него попытки приспособления к массовым идеалам.

Идеология большевизма и массовый утилитаризм

В определенной мере коммунистическая большевистская идеология отвечала требованиям, предъявляемым к идеологии как таковой. Однако у нее были свои особенности. Важнейшая из них может быть обозначена при помощи концепта «идеократия». Коммунистическая идеология не довольствовалась ролью «искусственной надстройки над культурой», но претендовала на безраздельное господство в культуре. Ее конечная цель заключалась не в том, чтобы интегрировать разнородные части общества, навести мосты взаимопонимания между разными субкультурами, а в том, чтобы унифицировать их, поглотив различия, разнообразие. Идея «стирания» различий — национальных, классовых, гендерных и т. п. — широко прокламировалась большевиками всех призывов. В целом культурная политика большевистской правящей элиты зиждилась на давнишней русской идее нигилистической переоценки ценностей: отторжения и разрушения старых ценностей — «буржуазной культуры» и насаждению новых — «социалистической культуры». Этот процесс был сродни принятию новой религии, не случайно столь жестокому прессингу со стороны большевиков была подвергнута «старая» религия — православие. Квалификация большевистской идеологии как формы религии стала общим местом в современной научной и учебной литературе[8]. Вместе с тем важнейшим отличием большевистского идеологического мифа от традиционной религиозной культуры была его нетрадиционалистская нравственная сущность — в основании «религии социализма» лежал не принцип подчинения божественному авторитету, но принцип пользы. Идея построения общества, выгодного для наибольшей массы людей, служила своего рода сакральным ориентиром социалистической морали. При этом необходимо подчеркнуть, что объектом сакрали-

зации в рамках большевизма были не утилитарные смыслы в целом, но лишь выборочно — ценности умеренного утилитаризма. Способствуя упрочению умеренных форм утилитаризма, идеология большевизма категорически отвергала развитые формы, отношение к которым было подобно отношению религии к ересям. Нетерпимость большевизма к развитому утилитаризму в чем-то напоминала антиутилитаристский максимализм православного аскетизма. Свойственные русской культуре антисобственнические, антииндивидуалистические, антибуржуазные установки получают в большевизме законченную, артикулированную форму. Теоретически идеология большевизма создавала мощный нравственный заслон развитию утилитаризма, движению от умеренных форм к развитым. Однако в реальности все было далеко не так однозначно.

Программа насаждения новой универсальной социалистической культуры не могла быть и не была реализована до конца. Хотя определенные «достижения» в этом направлении имелись. Продуктом массированного идеологического прессинга стал новый культурно-антропологический тип — советский человек. Конечно, ментальность советского человека не была чистым слепком идеологических канонов. Даже в условиях жесткой идеократии массовая, народная культура сохраняла определенную ценностно-смысловую автономию, следовательно, в пространстве нравственно-ментальных установок советского человека оставались зоны, свободные от идеологических формул. В целом ментальность homo sovetikus'а была воплощением гибридности, в ней сосуществовали разнотипные ценности и смыслы. Значительное место в этом слоистом образовании занимал утилитаризм. Приоритет, несомненно, принадлежал идеалам умеренного утилитаризма. Обретая государственный масштаб, новое дыхание получают потребительские, уравнительные идеалы. Большевистские идеи

экспроприации, национализации, ликвидации частной собственности, органично вплетаясь в архаичные общинные представления, приобретают невиданный размах. Иждивенчески-патерналистские настроения стимулируются государственной социальной политикой пособий и льгот. Отсутствие прочной связи между интенсивностью труда и количеством благ, получаемых за этот труд, способствует культивированию минималистской этики труда, которая принимает форму работы «для галочки». Неписаные нормы советского образа жизни — «не высовываться», «инициатива наказуема» — на самом деле исходили из глубин массового сознания, имели архаические культурные корни.

Наконец, важное место в системе ценностно-смысловых ориентиров получают антимещанские установки. Борьба с проявлениями мещанства приобрела форму навязчивой идеи. Ею пропитывались такие сферы культуры, как искусство, образование, художественная литература. Например, эпиграфом к одному из учебников русской советской литературы служили слова Горького: «Эпоха повелительно требует от литератора участия в строительстве нового общества, в обороне страны, в борьбе против мещанина, который гниет, разлагается и в любой момент может переползти в стан врага»[9]. Антитезой мещанству служил своего рода советский аскетизм — забвение повседневности, низкая культура быта, невысокий статус семейно-родственных привязанностей. Так парадоксальным образом социалистическая идея построения общества всеобщего благоденствия соединялась с проповедью всеобщего воздержания и массового аскетизма.

При всей значимости умеренного утилитаризма в системе нравственно-ментальных ориентиров советского человека нельзя говорить о его безраздельном господстве. Красногвардейская атака на капитал не смогла до конца вытравить дух частной инициативы и предпринимательства. Его веяния, несмотря ни на что, про-

сачивались сквозь толщу уравнительно-потребительских настроений. Однако в условиях большевистского антибуржуазного максимализма дух предпринимательства приобретал настолько нетипичные формы, что некоторыми исследователями он вообще не котировался как таковой. Например, русско-американский социолог Г. К. Гинс квалифицировал социализм как «хозяйство без предпринимателя», в котором «нет конкуренции, нет хозяйственного риска, нет свободы предпринимательства и хозяйство становится бездушным»[10]. В противовес ему В. В. Радаев утверждает о существовании в советской экономике нескольких специфических хозяйственных субъектов, реально исполняющих предпринимательскую функцию. Классификация советского предпринимательства, по Радаеву, включает четыре типа: во-первых, это «экспериментаторы» — хозяйственные руководители, осуществляющие более или менее решительные нововведения с санкции властных органов; во-вторых, «вынужденные» предприниматели, руководящие работники, вынужденные в условиях необеспеченности директивных планов материальными и людскими ресурсами изворачиваться, обходить формальные инструкции, вести многочисленные торги; в-третьих, «теневики», деятельность которых также была связана с государственными ресурсами, но находилась под покровом тайны; наконец, в-четвертых, «частники» — мелкие изготовители и торговцы, занимающиеся полулегальной, полузаконной «индивидуальной трудовой деятельностью»[11]. Даже беглое ознакомление со спецификой советского предпринимательства показывает, что подавляющее большинство представителей, условно говоря, советского бизнеса действовало в рамках полулегальности, полулегитимности, нравственной маргинальности. Таким образом, нормы развитого утилитаризма в условиях господства умеренного утилитаризма приобретали форму должного среднего уровня, «низких истин». Деятельность советского предприни-

мателя была постоянным балансированием на границе двух смысловых пространств, поэтому и сам предприниматель не был предпринимателем в полном смысле слова, скорее — полупредпринимателем. Можно утверждать, что такого рода раздвоенность между умеренным и развитым утилитаризмом в целом была свойственна ментальности советского человека, который по своей нравственной сути был паллиатом — наполовину винтиком государственной машины, наполовину независимым частным лицом. Советская хозяйственная система была отпечатком этой раздвоенности. По свидетельству экономистов, в советской хозяйственной системе существовали не одна, а две параллельные командные экономики — легальная (выполнение плановых заданий) и нелегальная (получение нелегальных личных благ и привилегий благодаря личным связям), и две рыночные экономики — легальная (колхозные рынки, рынки потребительских товаров) и нелегальная («черный» рынок)[12]. При этом общим правилом было совмещение ролей.

Важнейшим проявлением массовой утилитарности, не вписывающейся в рамки «официального утилитаризма», был такой феномен, как утилитарное отношение к советской идеологии. Овладение идеологическим дискурсом представлялось средством достижения успеха, условием продвижения по лестнице карьеры. Как пишут исследователи, «молодые люди проявляли интерес к языку идеологии как капиталу, который функционировал в поле установления баланса власти»[12]. В определенной мере в русле этого утилитарного манипулирования идеологическими постулатами зарождались ростки критического к ним отношения, рефлексии. Параллельно размыванию большевистской манихейской модели мира, отторгающей развитый утилитаризм как атрибут враждебного западного мира способствовал возникший вследствие учащающихся культурных контактов демонстрационный эффект — высокий уровень жиз-

ни капиталистических стран не вязался с идеологическими версиями о его загнивании, порочности, лживости. В целом «утилитарная эволюция» советского человека носила, условно говоря, прогрессивный характер: аскета и коллективиста все более вытеснял индивидуалист и прагматик. Парадоксальным образом такая метаморфоза во многом была инициирована самой советской властной элитой. Неэффективность санкционируемых большевистской идеологией моделей деятельности, их низкая продуктивность стала проявляться уже в первые годы советской власти. Например, полная ликвидация экономических стимулов труда в период «военного коммунизма» влекла общий упадок хозяйства, деградацию экономики страны. Отсутствие утилитарной заинтересованности не мог компенсировать «голый энтузиазм», насаждаемый новой социалистической этикой труда. Вообще говоря, принцип «голого энтузиазма», в чем-то созвучный принципу мирской аскезы, противоречил самой сути социализма, пафос которого концентрировался в идее посюстороннего мирского благополучия, материального изобилия и комфорта как высшего блага. Острая потребность в благах жизнеобеспечения заставляла советскую правящую элиту частично отступать от максималистской антибуржуазности, снимать жесткое табу на некоторые формы деятельности, продуцируемые культурой развитого утилитаризма. Такого рода отступления квалифицировались как временные, связанные с трудностями переходного периода, однако чем дальше, тем больше развитый утилитаризм проникал в общество всеобщей уравнительности, подтачивая его установки и принципы. Динамика массового утилитаризма в советский период носила волнообразный характер — периоды подъема сменялись периодами спада. Маятникообразная форма этой динамики была результатом инверсионной логики власти, следующей формуле «шаг вперед, два шага назад». Полное блокирование развитого утилитаризма

вело к стагнации экономики, падению уровня жизни, голоду. Поэтому время от времени приходилось открывать шлюзы потокам частной инициативы, вводить элементы рыночных отношений. Однако последние не просто вносили диссонанс в ценностно-смысловой строй официальной идеологии, но несли серьезную опасность дезинтеграции централизованной системы социализма, поскольку рыночные силы зачастую оказывались сильнее государства. Страх потерять управление гигантским советским Левиафаном заставлял постоянно возвращаться к исходным антибуржуазным позициям. Можно проследить динамику утилитаризма от периода «военного коммунизма», когда практически на все проявления развитого утилитаризма был наложен жесткий запрет, что повлекло омертвение крестьянского хозяйства, сделало проблематичным развитие промышленности, к периоду нэпа, в рамках которого происходит санкционированная правительством активизация ценностей ограниченной инициативы, комментируемая как принцип компромиссного «сожительства» с мелкими земледельцами и временно отпущенным на волю промышленным капиталом. Результаты этих мер были более чем заметными — экономика страны была практически восстановлена. Однако необходимость вернуть утраченные властные позиции вызывает обратный ход маятника истории. Период сталинизма — время торжества системы государственного патернализма, который в очередной раз перечеркивает все ростки развитого утилитаризма. Силой государственного давления «деревня была возвращена в дорыночные времена, в эпоху внеэкономического принуждения, личной зависимости, полного бесправия крестьян»[14]. «Раскулачивание» обернулось геноцидом, направленным против носителей культуры развитого утилитаризма. В рамках «насильственной индустриализации» развивается машинный фетишизм, превращающий общество в гигантский завод, людей — в

винтики бюрократической машины. Однако и эта модернизированная версия псевдосинкретизма в очередной раз не оправдала себя. В период «хрущевской оттепели» осуществляется отход от машинного фетишизма, возрастает ценность индивидуальности, начинается движение навстречу ее утилитарным потребностям, получает частичную нравственную легитимацию принцип экономической заинтересованности. После Хрущева вновь наступает сворачивание экономической активности. Следующий подъем связан с именем Косыгина. Косыгинские реформы предполагали значительное расширение рыночных отношений, развитие хозрасчета. Но и они сменяются спадом — маятник продолжает качаться. Однако нельзя не заметить, что амплитуда его колебаний становилась все уже. В период «застоя» индивидуалистский утилитаризм начинает преобладать над коллективистским, машинным. В конечном итоге в период «перестройки» это приводит к рождению качественно новой версии гибридной культуры — господствующее положение в ней приобретают либеральные идеалы. Таким образом, восходящее движение утилитаризма по иерархической лестнице гибридной модели культуры вызывало аналогичное догоняющее движение либеральных ценностей.

Судьба большевистского утилитаризма

История большевистского утилитаризма — эпопея его постепенной деформации, сползания от романтических форм к иезуитским. Догматическая часть большевистского утилитаризма принимала все более декларативный и декоративный характер, тогда как релятивистская занимала главенствующие позиции. Анализируя итоги большевистской революции, Изгоев писал: «...все эти декламации о социализме, о пролетарской солидарности, о пролетарской дисциплине, о совмест-

ной работе на общее благо — все эти сентиментальные разговоры явились лишь аккомпанементом к сценам первобытного каннибализма»[15]. В конечном итоге социалистическая доктрина как утилитаристская «религия земного благополучия» превращалась в лишенную живых чувств, формальную обрядовую оболочку, тогда как утилитарно-манипуляторские принципы определяли реальные стратегии партии. Парадокс большевистского утилитаризма заключается в том, что предметом утилитарного манипулирования он сделал сами утилитарные ценности — именем блага народа совершались самые жестокие антинародные акции. Шел процесс самоуничтожения, самоликвидации, самораспада большевистского утилитаризма, его деградация, сведйние к голому принципу конъюнктурного манипулирования массовым сознанием с целью удержания власти. Воплощением такого варианта абсолютизированного утилитаризма были большевики второго призыва, свободные от романтической революционной мечтательности «ленинской гвардии» и мыслившие реальными, прозаическими категориями в духе самого радикального макиавеллизма. Однако регресс утилитарной нравственности одновременно означал и регресс культуры, архаизацию общества. Поэтому уже в советский период будут предприниматься неоднократные попытки вдохнуть в утилитарные ценности новую жизнь. Что касается старых большевиков, утилитаризм сыграл с ними злую шутку. Разбудившие под его нажимом народную стихию, они сами были раздавлены ею. «В борьбе Сталина со старыми большевиками парадоксальным образом нашел свое завершение бунт народных масс против петербургской России...»[16]. Утилитарное манипулирование массовыми идеалами обернулось поражением большевистских социалистических ценностей и торжеством архаичной культуры. Культивирование умеренного утилитаризма обернулось возвратом от модернизации к традиционализации.

Глава 5

Утилитаризм в культуре постсоветской России

Крушение реального социализма, часто именуемое системным кризисом, в социокультурном смысле означало полное исчерпание того энергетического, в широком смысле, потенциала, который содержала эта форма организации жизни общества, эта форма культуры, нравственности. Структурирующаяся вокруг идеи блага народа, конкретизируемой в форме социалистического социального идеала, социалистическая система ценностей выполняла определенное время функцию программы деятельности и социального взаимодействия людей, определенное время ее идеи служили стратегическим полем организации этой деятельности. Однако постепенно тот, быть может, и небольшой, запас энергии созидания, который содержала социалистическая идеология, был исчерпан, в результате чего она превратилась в контрпродуктивную, не обеспечивающую выживание человека и общества программу деятельности. Попытки улучшить, реформировать, частично перестроить эту программу не давали ощутимых результатов, в конечном итоге наступил срыв, коллапс.

Кризис социалистической системы ценностей во многом был обусловлен развитием утилитарных нравственных ориентаций, ростом потребностей, изменением представлений о человеческом благе, расхождением этого представления с социалистическим строем жизни, рождением противоречия между представлением о благе человека и социализмом. Сама двойственная политика партии, которая, с одной стороны, опасаясь раз-

рушительного влияния утилитаризма, накладывала табу на его развитие, с другой стороны, под натиском жизненных реалий периодически вынуждена была снимать его, способствовала пусть усеченному, но росту утилитаризма. Типичная для коммунистической нравственной доктрины ориентация на профанные смыслы бытия, полагание в качестве высшего блага земного посюстороннего счастья людей, определение материального благополучия как основы этого счастья не могли не вызвать к жизни идеи блага человека, т. е. индивидуализма, хотя бы только потребительского, прячущегося за ширму социалистического лозунга «от каждого по способностям — каждому по труду». Собственно говоря, проблема соотношения частного и общественного интересов в рамках советской идеологии решалась в духе утилитаристского манипуляторства. С одной стороны, широко декларировалась идея недопустимости подавления индивидуальной природы человека, которая подкреплялась тезисом К. Маркса «свободное развитие каждого является условием свободного развития всех»[1]. С другой стороны, утверждалось, что в бесклассовом обществе противоречие между индивидом и коллективом, благом человека, благом народа и благом государства полностью преодолевается. Происходит слияние личных и общественных интересов. Правда, оговаривалось, что «в условиях социализма, когда еще сохраняется различие общественных и личных интересов, принцип коллективизма требует приоритета первых над вторыми, если между ними возникает противоречие. Однако это противоречие может иметь лишь частный, преходящий характер, поскольку в своей основе интересы общества и личности находятся в единстве и постепенно сближаются в процессе построения коммунизма»[2]. Таким образом, осуществлялась редукция личных интересов к общественным, личный интерес становился фразой, реально его замещал интерес государственный. Тем не менее советское государство, правящая партийная эли-

та, следуя динамике приоритетов массового сознания, время от времени муссировала идею блага человека. Приметой позднего «развитого» социализма были, например, идеологемы «социализм с человеческим лицом», «человеческий фактор», которые свидетельствовали о проникновении в пространство смыслов социалистической идеологии некоторых элементов индивидуализма. Принципы коллективизма, уравнительной справедливости, массового аскетизма постепенно утрачивали жесткость, в ряду смысложизненных ориентиров как символ счастья возникал образ уютного мещанского мирка. Конечно, эти смыслы проникали в культуру в строго дозированной форме, «дух мещанского благополучия» проходил цензуру коммунистической морали, тем не менее последняя становилась все более толерантной к проявлениям человеческого в человеке, его стремлениям к материальному благополучию и социальному престижу. Вместе с тем будучи внешне политически нейтральным, «дух мещанского благополучия» отнюдь не был безобидной в смысле идеологической направленности силой. Частичная нравственная легализация «духа мещанского благополучия» в рамках официальной идеологии раскрывала перспективы его роста, а последний в конечном итоге оборачивался деструкцией идеологической доктрины социализма. «Именно в обыденном сознании в различных формах советской неофициальной повседневной культуры мы видим истоки крушения тоталитарной системы с ее ведущими нормами и культурными ценностями, традициями и образцами», — комментируют этот феномен социологи[3]. Параллельно с ростом утилитаризма, развитием новой неофициальной «философии повседневности» начинается процесс переосмысления, нравственной переоценки таких феноменов, как предпринимательство, частнособственничество. По утверждению аналитиков, «на одном из самых почетных мест в позднесоветской культуре оказалась фигура "частно-

го собственника" и "предпринимателя". Какое-то время поиск "хозяина" не выходил за пределы официального идеологического поля. Его ищут, но не находят среди официальных персонажей тогдашнего общества. Мало-помалу общественный поиск "хозяина" начинает смещаться к границе официальной идеологии»[4].

Исследуя динамику советской идеологии, можно наблюдать изменение соотношения составляющих ее ценностно-смысловых компонентов — сжатие традиционалистских сакральных смыслов и расширение утилитарных. В конечном итоге рост утилитаризма достигает уровня, на котором происходит распад ценностного симбиоза традиционализма и умеренного утилитаризма, составляющего ядро социалистической нравственности. Исследователи квалифицируют этот феномен как «распад советско-российского мессианского сознания и провозглашение единственной целью жить как все цивилизованные народы, т. е. хорошо»[5]. Рамки социализма становятся слишком тесны для расширившихся представлений о материальном и социальном благе, социализм утрачивает статус «блага», превращаясь в антиблаго, тогда как его ценностный антипод капитализм, напротив, накапливает позитивные коннотации. Наиболее ярко эта тенденция прослеживается в субкультуре городских интеллигентских слоев. Впрочем, рост потребностей — общая черта всех без исключения слоев российского общества периода «развитого социализма». Итак, крушение социализма на языке культурологии эксплицируется как деструкция ценностно-смыслового гибрида, лежащего в основании этой формы социального бытия. Вместе с тем распад составляющего скелет коммунистической нравственности гибрида не означал, что период гибридности, переходности, промежуточности для российской культуры завершен. Напротив, выбор социалистического пути обернулся «зависанием» культуры в промежуточном положении. «Застрявшее» российское обще-

ство остановилось на полпути к либерализму, проблема переходности не была снята. В таких условиях механизм переоценки ценностей даже теоретически мог структурироваться только как отторжение старого ценностно-смыслового гибрида и полагание нового. Такого рода типологическая заданность культуры была следствием ее исторического развития, однако отнесение культуры постсоветской России a priori к гибридному типу не означает предопределенности культурной динамики, поскольку возможно множество различного рода комбинаций нравственных идеалов, составляющих культуру гибридного типа. Важно, что прогрессивная направленность культуры в рамках гибридности определяется количеством и качеством утилитарных смыслов, входящих в его ценностно-смысловой состав. Следовательно, основной проблемой постсоветского российского общества является проблема перехода от умеренной формы утилитаризма к развитой.

Умеренный утилитаризм — развитый утилитаризм: дилемма культуры постсоветской России

Проблема перехода от умеренных форм утилитаризма к развитым уже стояла перед культурой и обществом России в начале XX в. Выбор был сделан в пользу умеренного утилитаризма. Длительное время культивируемые советской идеологией уравнительно-коллективистские идеалы тем не менее не выстояли перед натиском жизни, оказались слишком слабы для того, чтобы служить универсальной формой организации человеческой деятельности. Конечно, нельзя утверждать, что социалистическая модель культуры была абсолютно недееспособна — она имела определенный созидательный

потенциал. Однако этот потенциал скоро исчерпал себя. Проблема поиска путей модернизации русской культуры вновь выдвинулась на авансцену истории. Сегодня преждевременно говорить о том, каким является решение этой проблемы, поскольку это дело будущего, пока речь может идти только о тенденциях. Важнейшая из них — беспрецедентная в истории России активизация утилитаризма. Примечательно не просто выдвижение утилитаризма в качестве доминирующего смысла в культуре, но и изменение его качественных характеристик. Быть может, впервые в истории культуры России массовый утилитаризм начал откалываться от традиционализма, синкретизма — идеалов коллективизма, уравнительности, патернализма и т. д. В рамках новой, прагматически ориентированной ментальности идея достижения материального и социального благополучия посредством индивидуальной предпринимательской деятельности становится одной из наиболее популярных. Деловые качества — умение «делать деньги», находить нужные связи, «вертеться» — выдвигаются на одно из первых мест в системе статусных ориентиров. Любопытен, например, такой факт, как рост престижности экономического образования. Прием студентов в вузы по специальности «экономика и право» увеличился в 1998 г. по сравнению с 1990 г. в 2,4 раза[6]. Уходит в прошлое соединенное с нелюбовью к работящим, успешным в делах людям православно-аскетическое отношение к труду. Социологические опросы свидетельствуют, что «в сегодняшней России представление о труде как о страдании и отрицательное отношение к трудолюбию присуще лишь одному человеку из семи»[7]. Соответственно, иным становится отношение к богатству, например, согласно результатам одного из социологических опросов, сторонники нестяжательских ориентаций в современной России составляют 25,7 % из числа опрошенных[8].

Вместе с тем нельзя не заметить, что новоявлен-

ный российский развитый утилитаризм рождается не столько вследствие качественного роста почвенного утилитаризма, сколько в силу инверсии, маятникового перепада от социалистических идеалов умеренного утилитаризма к идеалам развитого утилитаризма капиталистического Запада. Новый русский деловой стиль во многом возникает на волне увлечения западной культурой, как имитация западных образцов деятельности, что достаточно наглядно проявляется, например, в лексике современного российского предпринимательского мира, где в изобилии представлены термины иностранного происхождения — «брокер», «дилер», «менеджер» и т. п., — или в таком феномене, как долларовый фетишизм. Инверсионное происхождение развитого утилитаризма, отсутствие «срединной культуры», зоны медиации между умеренным и развитым утилитаризмом во многом определяют специфику утилитаризма в культуре постсоветской России. Идеалы умеренного утилитаризма не вытесняются и не стираются начисто, но постоянно присутствуют в культуре как ее второй план. Практически для всех субкультур России характерен такой феномен, как невероятное, алогичное соединение элементов развитого и умеренного утилитаризма. В литературе это явление получило различные наименования, например «мутантный капитализм», который «характеризуется реверсивным историческим движением, приводя к развитию, а не отмиранию добуржуазных и мутантно-социалистических форм, деградации и без того не слишком прогрессивных элементов (полу)периферийного капитализма и вследствие этих причин — регрессу производительных сил и человека»[9]. Отсутствие механизма «снятия» в процессе перехода от умеренных форм утилитаризма к развитым делает возможной возвратную инверсию от господства развитого утилитаризма к господству умеренного. Динамика утилитаризма в современном российском обществе складывается как целая серия микроциклов — метания от развитой фор-

мы утилитаризма к умеренной и обратно. Впрочем, эти метания нельзя назвать в полном смысле циклами, поскольку они присутствуют едва ли не в каждом решении, каждом историческом деянии, повседневных поступках людей. Таким образом, антиномия «развитый утилитаризм — умеренный утилитаризм» пронизывает все субкультуры современного российского общества. Замечания по поводу паллиативности, двойственности нравственных ориентаций «героя нашего времени» разбросаны по страницам современной социологической и культурологической литературы. Антиномичность ментальности современного россиянина иллюстрирует, например, такое высказывание: «...среди россиян очень редки люди целостного психологического типа... Подавляющее число наших современников в различных обстоятельствах ведут себя то как "протестанты", то как секулярно ориентированные "циники", то как платоны каратаевы, отделяющие себя "божественной апатией" от "этого мира развращенного". Три экзистенциальные типа не противостоят друг другу, образуя в обществе целостные психологические субкультуры, но, как правило, перетекают один в другой в сердце современного человека»[10]. Любопытно проследить статистику этого феномена. В видении аналитиков, современное общество разделилось на три группы: «носителей патерналистско-эгалитаристского типа ментальности (примерно треть населения), индивидуалистско-либерального (около 20 %), и, наконец, промежуточного (около 50 %)»[11].

Массовый утилитаризм

Термин «массовый утилитаризм» в современном российском социальном контексте следует эксплицировать в первую очередь как утилитаризм социальных низов, составляющих большинство населения постсо-

ветской России. Значительную часть социальных низов составляют сельские жители, а также горожане, чей род занятий относится к разряду социально непрестижных: рабочие, мелкие служащие и др. Утилитаризм этих слоев общества имеет свои специфические черты, однако налицо и типическая для постсоветского этапа развития русской культуры примета — алогичное соединение идеалов развитого и умеренного утилитаризма. При этом в массовом сознании приоритетные позиции по-прежнему занимают ценности умеренного утилитаризма. В определенном смысле сама двойственность массового утилитаризма — свидетельство высокой значимости идеалов умеренного утилитаризма и незрелости, поверхностности развитого. В сущности, элементы развитого утилитаризма получают распространение в массовой культуре не столько вследствие их массового прорастания, которое в условиях социализма едва ли было возможно, сколько в результате действия манихейских механизмов, заложенных в ядро социалистической нравственной доктрины, — отпадения от идеалов социализма (умеренного утилитаризма) и партиципации к идеалам его негативного двойника — капитализма (развитого утилитаризма). Речь идет, следовательно, не о формировании новой системы ценностей, нового нравственного гибрида, основу которого составил бы развитый утилитаризм, но о перестановке смыслов в рамках неизменного целого. В результате такой перестановки возникает соединение несоединимого — традиционализма и элементов развитого утилитаризма, что и определяет, во-первых, амбивалентность современного массового сознания, во-вторых, его предрасположенность к обратной инверсии от развитого утилитаризма к умеренному. Привлекательность соблазнов новой жизни не исключает ностальгической тоски по старой надежной, зачастую идеализируемой жизни. А поскольку рост потребности в новых благах не сопровождается ростом потребности их производства, конфликт между старым

и новым, умеренным утилитаризмом и развитым утилитаризмом не снимается, но воспроизводится практически в неизменном виде.

Двойственность массового сознания проявляется не только в постоянном столкновении, конфликте разнонаправленных ориентаций, но и в самой динамике массового утилитаризма в постсоветский период. Эта динамика может быть описана при помощи категорий прямой и обратной инверсии. Типичное для перестроечного и постперестроечного периодов отпадение от идеалов умеренного утилитаризма (социализма) и партиципация к ценностям развитого утилитаризма (капитализма) в последние годы сменяется возвратным движением, вызванным разочарованием в капиталистических моделях жизни. Ю. А. Левада, например, отмечает, что при выборе между ценностями успеха и стабильности устойчивое и растущее большинство современных россиян выражает предпочтение «советскому» образцу скромных и гарантированных доходов[12]. «Экономический эффект» такой ориентации массового сознания описывается исследователями как «возвратное движение к социализму не только в качестве опасной перспективы, но практически в виде накопления прежних, присущих социализму структурных и институциональных особенностей общественного производства»[13]. Смена приоритетов массового утилитаризма закономерно влечет и распространение антизападнических настроений. Снижение престижа западной модели и усиление националистических тенденций показывают социологические опросы. Если, например, в 1996 г. 70 % респондентов, отвечая на вопрос, какие страны они считают образцом для развития России, выбрали страны Запада, то по данным опроса, проведенного в июне 1999 г., 69 % респондентов согласились с формулировкой «у России должен быть свой, особый путь развития»[14].

Таким образом, массовый утилитаризм в России по-прежнему отливается по преимуществу в умеренные

формы. Психология социального иждивенчества, патерналистские наклонности, ожидание «чуда» от государства, правительства — качества, характеризующие современных рабочих. Отсутствие развитых прагматических ориентаций сказывается, например, в отношении к приватизированным средствам производства, которые, по свидетельству экономистов, большинство рабочих стремиться продать: «...коллективы предприятий, получившие существенные льготы при приватизации, активно продают свои акции, причем особенно интенсивно на тех предприятиях, где они имели контрольный пакет, следовательно, трудовые коллективы не заинтересованы в сохранении контроля над собственным предприятием...»[15] Отсутствие рациональной, активно-деятельностной позиции ощутимо и в таком явлении, как неразвитость институтов официального представительства наемных работников, что достаточно наглядно показали шахтерские забастовки. Присущий субкультуре современных наемных работников в России конформизм и пассивная выжидательная позиция рождают, например, такой феномен, как твердая убежденность руководителей предприятий, что они могут свободно манипулировать сроками оплаты труда в очень широком диапазоне, не опасаясь социального взрыва. В результате к задержкам начинают прибегать даже относительно успешные предприятия, располагающие необходимыми средствами для своевременной оплаты[16].

В целом субкультура рабочих как социальной группы в России находится в состоянии глубокого кризиса, исчезновение «философии заводского патриотизма», отношение к работе как временному явлению образовало ценностно-нормативный вакуум, который в ближайшее время едва ли будет заполнен.

Конечно, процесс «утилитаризации» российского общества не обошел субкультуру рабочих. Многие из бывших пролетариев на практике осваивают «школу рынка» — штучную торговлю «с рук», лоточную и пала-

точную торговлю, ремесло «челнока», торгового посредника, рантье. Однако нравственным движителем этих коммерческих начинаний является скорее умеренный утилитаризм. Яркий показатель — ситуация на вещевом рынке. Исследования мотиваций коммерческой деятельности показывают, что лидирующие позиции в системе мотиваций торговой деятельности занимают потребительские, но не предпринимательские стратегии. «Предпринимательскую стратегию обнаруживают ограниченное число респондентов — не более 15 % – 20 %»[17]. Любопытной отмечаемой исследователями особенностью жизни вещевого рынка является специфическая, впитавшая в себя жаргон уголовного мира лексика[18]. Объяснение этого феномена следует искать в нравственной плоскости: «криминализация» языка мелкого торгового предпринимательства обусловлена не тем, что ряды рыночных предпринимателей пополнились за счет бывшей криминальной среды, но тем, что нормы коммерческой деятельности по-прежнему носят маргинальный характер, лежат за пределами высокой морали, не легализованы нравственно.

Пропитывая все поры российского общества, «торговый дух» проникает и в среду, исконно чуждую в России ценностям торгового предпринимательства, — крестьянство. «Утилитаризация» ментальности сельских жителей проявляется также в таких явлениях, как рост потребностей, расширение материальных притязаний, развитие хозяйственного индивидуализма, активизация торговой деятельности. Данные анализа экономической ситуации на селе показывают: «В ходе реформ в агропродовольственном секторе России сформировалась новая рыночная инфраструктура, включающая все основные компоненты продовольственной "цепочки". Роль государства как непосредственного агента распределения агропромышленной продукции резко снизилась, быстро развива-

ется сектор частных посредников...»[19] В ходе земельной реформы существенно изменилась структура собственности: в собственность граждан и юридических лиц передано 130 млн. га земли. Вместе с тем эффективность сельскохозяйственного производства от этого не только не повысилась, но, наоборот, упала: «...изменения в структуре собственности на землю не привели ни к сохранению почв, ни к повышению ее плодородия, ни к росту урожайности», — утверждают экономисты[20].

Утилитаризм сельского населения России, таким образом, также двойствен, колеблется между развитыми и умеренными формами. Это отражается в разноголосице экспертных оценок. Например, одни исследователи отмечают «психологическую готовность к предпринимательству» жителей села[21]. Другие полагают, что «людей, способных к рыночному предпринимательству, учету спроса и предложения, в аграрном секторе пока меньшинство, преобладают прежние надежды на государство, привычка выступать в роли просителей»[22].

На самом деле ситуация в аграрном секторе сложна и неодномерна. Типичной приметой современности является реанимация идеалов общинной жизни, частичное восстановление натурально-хозяйственных отношений. Неразвитость частнособственнических представлений проявляется, например, в отношении к проблеме земельных преобразований. Распространенной является позиция, согласно которой земля должна быть передана сельхозпредприятиям, а не гражданам. Идею наделения сельскохозяйственного предприятия правами земельной собственности при ограничении прав членов коллектива на выход из него со своим наделом в дебатах вокруг нового Земельного кодекса отстаивала аграрная фракция Государственной Думы РФ и большинство представителей Аграрной партии России[23]. Дефицит духа развитого утилитаризма подтверждает и та-

кой факт, как провал программы ускоренной фермеризации сельского хозяйства. Конечно, здесь имеются и некоторые объективные причины — отсутствие института частной собственности на землю, запрет на свободную куплю-продажу земельных угодий.

В целом, массовый утилитаризм в постсоветской России характеризуется двойственностью, антиномичностью. Незрелость развитого утилитаризма можно квалифицировать как культурную неготовность рядового россиянина к проведению либеральных рыночных реформ, его неспособность быть субъектом зрелых рыночных отношений.

Утилитаризм правящей элиты

Нравственная антиномия «умеренный утилитаризм — развитый утилитаризм» достаточно зрима в деятельности современной правящей российской элиты. «Обуржуазивание» российского государственного истеблишмента, его отчуждение от социалистических умеренно-утилитаристских идеалов и партиципация к западным образцам жизни, моделям рыночной экономики, ценностям индивидуализма — одна из важнейших тенденций динамики культуры постсоветской России. Можно утверждать, что сегодня, как никогда в прошлом, ценностно-смысловое пространство субкультуры правящей элиты насыщено элементами развитого утилитаризма. Тем не менее говорить об их главенствующем положении по отношению к умеренному утилитаризму едва или возможно. Как и в случае с массовой культурой, смена нравственных приоритетов — отчуждение от социалистических умеренно-утилитаристских моделей и партиципация к капиталистическим развито-утилитаристским — отнюдь не является свидетельством кардинальной перестройки всей сис-

темы нравственных ориентиров российской правящей элиты. Развитый утилитаризм российской правящей элиты во многом носит поверхностный, подражательный характер, он возникает как продукт имитации западной культуры. Подлинный, полноценный развитый утилитаризм как программа деятельности и социального взаимодействия людей не возникает автоматически, в результате разочарования в социалистических образцах жизни. Рождение ценностей предпринимательства, достижительности, экономического индивидуализма, максималистской этики труда — процесс сложный, требующий включения механизмов самоорганизации, внутреннего переосмысления сложившихся нравственных стереотипов. Применительно к субкультуре постсоветской правящей элиты России едва ли можно говорить о таких глубоких нравственных сдвигах, речь может идти скорее о некоторых перестановках внутри умеренно-утилитаристских интенций — замене коллективистско-уравнительного варианта умеренного утилитаризма индивидуалистско-потребительским его вариантом. «Обуржуазивание» российского государственного истеблишмента, таким образом, обусловлено не столько прогрессивным движением к развитому, производительному предпринемательскому капитализму, сколько регрессивным движением к примитивному, потребительскому торгово-ростовщическому.

Наглядной иллюстрацией приверженности государственных служащих идеалам индивидуалистско-потребительского утилитаризма может служить этика современного бюрократического мира. Анализ бытующих в этой сфере этических норм показывает, что ведущие позиции в системе нравственных мотиваций деятельности государственных управленцев занимают отнюдь не достижительные ценности, не потребность созидания, но жажда наживы, стремление к личному обогащению. По данным социологов, «у многих госслужащих стре-

мительно падает заинтересованность в карьерном росте. Моральный подъем люди испытывают, скорее, от расширяющихся возможностей безнаказанно "подоить" свое рабочее место, нежели законным и заслуженным продвинуться по служебной лестнице»[24]. Обретая статус метамотивации деятельности государственных служащих, своекорыстные интересы получают гипертрофированные формы, вытесняя интересы общественные, государственные. Профессиональная этика современной бюрократии, в видении аналитиков, предстает как «по преимуществу свод приоритетов и правил взяточничества, своекорыстного исполнения служебных обязанностей, формального отношения к общественному долгу, игнорирования интересов и прав рядовых граждан»[25]. Выдвижение на первый план в культуре бюрократии примитивного индивидуалистско-потребительского утилитаризма выражается в абсолютизации частного интереса и забвении интереса общественного. В рамках индивидуалистско-потребительски ориентированной ментальности само государство оценивается прежде всего как источник материального обогащения, как приносящая дивиденды частная собственность. Умеренно-утилитаристская нравственность современной бюрократии вызывает к жизни такую уродливую форму управления, как «бюрократическая олигархия», которая возникает в результате сращивания остаточных элементов социализма и примитивного непроизводительного капитализма[26].

Отношение бюрократической олигархии к реальному предпринимательству также координируется моральными установками умеренного утилитаризма — предпринимательство рассматривается как источник личной пользы, средство материального обогащения. Между структурами государственной власти и бизнес-структурами складываются патронажно-клиентельные отношения, предполагающие обмен покровительства «патрона» на лояльность «клиента». Разумеется, тако-

го рода отношения не только не стимулируют развитие рынка, но, создавая противовес рыночным отношениям, блокируют их действие[27]. Закономерным итогом этих процессов становится слияние высшей бюрократии с экономической элитой.

Примат умеренного утилитаризма в системе нравственных ориентиров современной правящей российской элиты проявляется в таком феномене, как ориентация на заимствование готовых образцов деятельности. Ценностно-смысловая фабула постсоветских российских реформ, например, складывается как невероятное эклектичное переплетение элементов развитого и умеренного утилитаризма. В сущности, весь парадокс этих реформ заключается в том, что установление институтов развитого утилитаризма в России осуществлялось при помощи стратегий умеренного утилитаризма, рыночные отношения вводились нерыночными методами. Отнюдь не идея самоорганизации, но идея партиципации к готовым (западным) образцам деятельности и социального взаимодействия составляла стержень рыночных реформ. Внимание реформаторов концентрировалось не столько на проблеме изучения культурного климата страны, формировании институтов, соответствующих этому климату, определении масштабных стратегий, стимулирующих развитие ее экономических структур, сколько на внедрении в российскую почву некоторой готовой чужеродной модели рыночных отношений. Проблема формирования культуры предпринимательства, воспитания «промышленного человека», полагающего высшей ценностью активную производительную деятельность, котировалась как вторичная, на первом месте стояли вопросы распределения. Молниеносный передел общественной собственности и установление институтов частной собственности оценивались как оптимальные способы реформирования экономики страны, как методы решения всех проблем переходности. Различ-

ного рода «ошибки» и «просчеты» рыночной реформы, такие как упущение из внимания менталитета новых русских собственников, которые «не хотели или не могли проявить себя в качестве предпринимателей индустриальной цивилизации, не спешили осуществлять производственные инвестиции, стремясь сначала насладиться богатством»[28]; не учитывание коррумпированности государственных структур, вследствие которой приватизация превратилась в «прихватизацию» — «вакханалию чиновничества», бросившегося в «номенклатурную приватизацию»[29], недооценка масштабов российского теневого бизнеса, тяготеющего скорее к приобретательству, чем к производству, — еще раз подтверждают тот факт, что основным нравственным ориентиром рыночных реформ был формирующий стратегии деятельности на основе использования готовых ее образцов умеренный утилитаризм. Таким образом, вновь возобладала давнишняя русская приверженность идеалам распределения в ущерб идеалам созидания, вновь взяли верх стратегии внедрения нового в ущерб стратегий его «взращивания». В этом смысле метким представляется замечание А. В. Кивы по поводу того, что приватизация повторяет известную большевистскую практику «грабь награбленное»[30].

Необыкновенная живучесть идеалов умеренного утилитаризма в определенной мере обусловлена тяготением правящей элиты к нравственным принципам традиционализма (соборности и авторитаризма), которые не потеряли своей власти над умами россиян. Популистская идея соединения восточной власти с западным стилем жизни, восточной этики и западной техники не утрачивает своей привлекательности для российских политических лидеров. Маятниковая форма постсоветского реформаторства является реальным воплощением антиномичной нравственности российской государственной верхушки, которая склоняется то к стратегиям развитого утилитаризма и либерализма, то к страте-

гиям умеренного утилитаризма и авторитаризма. В таких условиях проблема соотношения частных и государственных интересов, индивидуальной и общественной пользы остается открытой. В целом такого рода колебания имели серьезные последствия для развития страны, в которой, по мнению исследователей, хилые ростки продуктивного капитализма оказались растоптанными двумя монстрами — старым государственно-монополистическим номенклатурным капитализмом и новоявленным торгово-спекулятивным, авантюрно-ростовщическим[31]. Закономерным итогом стал кризис инвестиционной деятельности, когда верхи — государство уже не могут вкладывать значительные средства в производство, а низы — новоявленные частные собственники не хотят.

Нравственный эклектизм, внутренняя антиномичность ценностно-смыслового пространства субкультуры правящей элиты делают невозможным главное — формирование некоторой цельной, логически непротиворечивой идеологии реформ, построение концептуальной стратегии модернизации, национальной идеи развития. Паллиативность, промежуточность нравственной позиции российской государственной верхушки является причиной неартикулированности, неопределенности конкретных целей социального развития, невыявленности социального идеала, непоследовательности и противоречивости конкретных преобразовательных мер, например, в таком вопросе, как признание примата частной собственности. Утопизм и популизм реформаторской элиты рождаются вследствие механического соединения разнородных нравственных элементов — традиционных представлений и ценностей прагматизма, развитого утилитаризма. Пересаженный на традиционную почву прагматизм приобретает искусственные, умозрительные, не связанные с конкретной постсоветской реальностью формы. В целом, как представляется, попытки синтеза национальной и прагматической идей

на уровне государственной идеологии не принесли пока положительных результатов, этот синтез остается делом будущего. Социальные надежды России связаны с его осуществлением.

Утилитаризм политической элиты

Наиболее наглядное воплощение утилитарная двойственность культуры постсоветской России обретает в рамках субкультуры политической элиты. Антиномия «умеренный утилитаризм — развитый утилитаризм» достигает такой степени поляризации, что можно говорить о расколе этой субкультуры на два кардинально противоположных ценностно-смысловых блока, отношение которых складывается как непримиримое противостояние двух ценностно-смысловых позиций, двух видений общественного прогресса, модернизации. Для одной из расколотых частей типична партиципация к ценностям развитого утилитаризма, предпринимательства, достижительности, экономического индивидуализма, частной собственности, рыночной экономики. Таковы, например, позиции «Яблока» и НДР.

Другая часть стоит на позициях умеренного утилитаризма — социализма, планового, распределительного типа экономики. Например, экономические предложения, выдвинутые ЛДПР в 1995 г., фактически означали восстановление централизованного государственного планирования, а программа КПРФ в качестве долгосрочной цели выдвигала построение коммунистического общества, что предполагало полную ренационализацию средств производства[32].

Важно подчеркнуть, что характер взаимоотношения расколотых частей не укладывается в категории политического плюрализма речь идет о конфликте, противостоянии. В результате этого противостояния «каждые национальные выборы превращаются, по существу,

в битву за путь общественного развития»[33]. Крайняя поляризованность, расколотость политической элиты делает проблематичным формирование единой стратегии преобразования России. Постоянная опасность реанимации прошлого, угроза возврата социалистических форм организации жизни общества толкают к революционным, «шоковым» методам реформирования страны, развитие которой осуществляется по формуле борьбы противоположностей, противодействия старого и нового.

Конечно, нельзя утверждать, что описанная ситуация исключает всякие возможности позитивных сдвигов. Последние, несомненно, имеются. Они свидетельствуют о медленном, но все же накоплении в культуре постсоветской России элементов развитого утилитаризма. Рост прагматических ориентаций влияет на динамику политических программ. «Если в 1995 г. из четырех партий и движений, прошедших в Думу по общефедеральному округу, две — КПРФ и ЛДПР — шли на выборы с программами откровенно нерыночной и даже антирыночной направленности, то в 1999 г. экономические программы всех партий, за исключением КПРФ, в своей основе оказались рыночными. Но даже в программе КПРФ собственно экономическая составляющая в целом нейтральна к рынку...»[34]

Таким образом, сегодня можно говорить возникновении тенденции преодоления раскола в Думе по признаку «за» и «против» рынка. При этом важно отметить, что консолидирующую функцию в процессе преодоления конфронтации выполняет развитый утилитаризм.

Утилитаризм экономической элиты

Эклектичное наложение идеалов умеренного и развитого утилитаризма характерно для культуры экономической элиты современной России. Несомненно,

идеалы развитого утилитаризма занимают определенное место в системе нравственных ориентиров этой субкультуры, однако ведущие позиции принадлежат идеалам умеренного утилитаризма. Иными словами, ставка делается не на производство, но на быстрое обогащение, накопление: «срывание "большого куша" оказывается более предпочтительным, чем делание бизнеса»[35]. Жажда наживы заглушает нравственные императивы духа предпринимательства и достижительности. По остроумному замечанию Л. Григорьева, «российские бизнесмены ведут себя не как рациональные хозяева, а как "разовые" налетчики»[36]. Закономерным итогом выдвижения на первый план нравственных ориентаций умеренного утилитаризма становится такое явление, как низкие этические стандарты деловой жизни, криминализация экономических отношений.

Например, большинство руководителей и владельцев предприятий в России в настоящее время рассматривают их преимущественно с точки зрения быстрого личного обогащения: «Сегодня преобладают два основных типа руководителей: одни стремятся к "ограниченной минимизации" масштабов предприятия, то есть к сокращению его размеров до уровня, обеспечивающего его директору безбедное существование; другие предпочитают довести дело до банкротства и практической ликвидации предприятия, поскольку это оказывается для директора более выгодным, чем несение предприятием эксплуатационных расходов (подчеркнем, что во всех случаях речь идет о редукции предприятия, не обусловленной долгосрочными спросовыми ограничениями»[37]. Это относится и к собственникам-инвесторам предприятий, в видении которых «оценка корпоративных акций намного теснее связана со структурой фондового рынка, чем с финансово-экономическим состоянием самого предприятия... наибольшую пользу акции могут принести в момент ликвидации предприятия... В итоге инвесто-

ры не заинтересованы в расширении производства»[38].

Таким образом, современный российский предприниматель отнюдь не одержим страстью расширения дела, так же как не склонен считать бизнес смыслом своего существования. Стиль жизни современных русских предпринимательских кругов во многом является культурной реминисценцией образцов поведения российской дореволюционной торгово-промышленной элиты: «Быстро разбогатевшие предприниматели — "новые русские" — поражают соотечественников и весь мир не своими хозяйственными начинаниями, а демонстративной роскошью, напоминающей скорее образцы купеческого разгула, чем аскезу "протестантской этики"»[39]. Значительный удельный вес ориентаций умеренного утилитаризма в ценностно-смысловом гибриде субкультуры российского предпринимательства определяет диспропорциональность развития сферы обращения и сферы производства, главенствующие позиции торгового, но не промышленного предпринимательства. Исследователи утверждают, что торгово-спекулятивный, авантюрно-ростовщический тип капитализма, концентрирующий свои усилия на делании денег из денег, вдохновляемый принципом «не обманешь — не продашь», занимает пока лидирующие позиции в российском бизнесе, подавляя и оттесняя промышленный, индустриальный капитализм, ориентированный на получение богатства из высокопроизводительного труда, руководствующийся принципом «честность — лучшая политика»[40].

Необычайная стойкость идеалов умеренного утилитаризма в рамках субкультуры предпринимательства является следствием как массового истребления носителей культуры развитого утилитаризма в годы советского террора, так и культурной инерции — приверженности современного предпринимательства стереотипам традиционной, в том числе и советской,

хозяйственной культуры. Любопытным проявлением власти архаических структур над умами россиян может служить, например, такой выделяющий Россию из числа стран с переходной экономикой феномен, как бартер. Экономисты утверждают, что «сегодняшний бартер возник на базе прежней системы натурального восприятия, учета и распределения промышленной продукции...»[41]

Утилитаризм среднего класса

Дилемма «развитый утилитаризм — умеренный утилитаризм» определяет специфику ментальности среднего класса постсоветской России. По оценкам экспертов, социальный слой, имеющий потенциал перерастания в полноценный средний класс, составляет около 25 % населения России[42] .

Анализ нравственных ориентаций этого занимающего промежуточную позицию между верхами и низами общества социального слоя российского общества представляет определенные сложности, поскольку он чрезвычайно разнороден и, по сути, только начинает формироваться, обретать свое «лицо», свой социокультурный образ и стиль жизни. Однако уже сегодня выявляются некоторые специфические черты культуры нарождающегося российского среднего класса, отличающие его от западных аналогов. Суть различий заключается в первую очередь в качестве утилитарных смыслов, наполняющих культуру среднего класса России. Если сердцевину этоса среднего класса развитых западных обществ составляют ценности развитого утилитаризма — индивидуализм, достижительность, ориентация на высокопроизводительный труд, высокий ценностный статус профессионализма, то этос формирующегося русского среднего класса представляет собой паллиатив умеренного и развитого утилитаризма. Эту двой-

ственность отмечают современные социологи. Например, А. Л. Андреев интерпретирует ее как сосуществование явлений стадиально относящихся к разным эпохам: «С одной стороны, в России продолжает существовать "старый" средний класс, "люди вчерашнего дня", консолидированные на базе советского социального патернализма. С другой стороны, интенсивно складывается "новый" средний класс, воспринявший "достижительные" ориентации западного типа и успешно адаптирующийся к условиям рыночной экономики...»[43] Представлением о существовании в России «двух средних классов» двойственность субкультуры российского среднего класса не исчерпывается, она пронизывает мировоззрение российского человека середины, составляя сердцевину его ментальности. Так, например, исследование смысложизненных ценностей российского среднего класса показывают, что инициатива, предприимчивость, поиск нового в работе и жизни, стремление быть яркой индивидуальностью в шкале ценностей занимают более высокую позицию, нежели уважение к сложившимся обычаям и традициям. Вместе с тем достаточно распространенными являются уравнительные интенции — стремление жить как все, не выделяясь среди других[44].

Обширный иллюстративный материал, подтверждающий антиномичность утилитарности русского человека среднего класса, содержит монографическое исследование В. И. Бакштановского и Ю. В. Согомонова, посвященное изучению этоса среднего класса в России[45]. Авторы фиксируют, например, такой феномен, как стойкая неприязнь формирующегося среднего российского класса к мещанству, буржуазности. Симптоматично следующее высказывание одного из представителей среднего класса в России: «...идентифицируя себя со средним классом, я автоматически отнес себя к классу буржуа, мещан, обывателей. Готов ли я принять такую оценку? Нет... даже фактически став буржуа, я, тем не

менее, никогда не соглашусь признать себя буржуа, потому что в сознании моем сидит стереотип: буржуа — это эксплуататор, корыстолюбивый человек, индивидуалист, эгоист»[46]. Кроме того, исследователи обращают внимание на то, что длительно отвергаемый русской культурой индивидуализм не обрел полной моральной реабилитации в этосе среднего класса России, для которого он по-прежнему является антиидеалом, сопрягающимся с представлениями о безнравственном, девиантном поведении, в то время как коллективистские установки — групповая взаимопомощь, артельные принципы, благотворительность — не утратили своей значимости[47]. Примечательна и оценка собственной профессиональной деятельности представителей российского среднего класса, которая колеблется между потребительским отношением к профессии как источнику материального благополучия, средству зарабатывания денег и достижительным как к призванию, предназначению. При этом и тот, и другой вариант равно распространены[48]. Наконец, исследователи отмечают двойственное отношение к достижительным ценностям. С одной стороны, они, несомненно, занимают ведущее место в системе ценностных ориентиров, без чего не мог бы существовать и сам средний класс, даже в его паллиативном виде. Вместе с тем ориентации на достижительность периодически блокируются старыми уравнительными стереотипами. Например, типична такая примета, как настороженное восприятие карьерно ориентированных людей. Еще более наглядна эта антидостижительная культурная струя в таком явлении как «новые бедные» — вчерашние представители средних слоев, которые «намеренно глушат в себе потенциал достижения»[49].

Итак, русский «человек середины» значительно отличается от западного своим отношением к ценностям развитого утилитаризма. Для «срединного» россиянина многие идеалы развитого утилитаризма все еще входят в разряд табуированных форм жизнедеятельно-

сти. Это обстоятельство представляется чрезвычайно важным для динамики российской культуры и общества, поскольку можно утверждать, что степень освоения средним классом идеалов развитого утилитаризма прямо пропорциональна степени его зрелости как социокультурной общности, а последняя, в свою очередь, определяет интенсивность продвижения общества по пути модернизации.

Рефлективный утилитаризм

Наиболее продвинутой в смысле освоения и моральной легитимизации идеалов развитого утилитаризма является современная интеллектуальная элита России. Проблема исследования путей становления почвенного развитого утилитаризма волнует сегодня многие умы. Изучение культурных, религиозных оснований предпринимательства, хозяйства в России составляют значительную часть современной научной литературы. Важно, что, может быть, впервые в истории интеллектуальной мысли России развитый утилитаризм получает позитивную оценку: «дух капитализма», «ценности предпринимательства», «экономический индивидуализм», «достижительность» оцениваются как явления, необходимые для продвижения российского общества по пути развития, прогресса. Конечно, нельзя не заметить, что фразеологизм «дух капитализма» в современном российской интеллектуальном дискурсе, как правило, используется в контексте дефицита того явления, которое он обозначает тем не менее сам факт обращения ученых-обществоведов к проблеме становления развитого утилитаризма в России имеет значительный позитивный смысл — в сущности, происходит заполнение определенного пробела, с давних времен сложившегося в русской этико-философской мысли, осуществляется теоретическое освоение нравственности развито-

го утилитаризма. Конечно, пока новые идеи циркулируют преимущественно в пространстве интеллектуальной мысли, адекватная форма их подачи массовому субъекту еще не найдена, что свидетельствует об инородном, нерусском происхождении идеалов развитого утилитаризма, незавершенности синтеза утилитарной и национальной идей. Что касается идеалов умеренного утилитаризма, популизма, коммунизма, то столь притягательные в досоветский и советский периоды развития культуры России, в постсоветском интеллектуальном пространстве они не находят много сторонников. Однако утверждать, что идея светлого социалистического будущего предана забвению, едва ли возможно. Типичным для постсоветской интеллектуальной мысли является, например, утверждение о том, что историческое время социализма не закончилось, кризис «реального социализма», отягощенного многими изъянами, не означает, что социализм как некоторая идеальная модель модернизирующегося общества исчерпал себя. И, следовательно, в «отлаженном» виде, соединенный с рыночной экономикой, он может служить продуктивной стратегией развития[50]. Гораздо более весомой альтернативой идеалам развитого утилитаризма является, таким образом, типичная для культуры постсоветской России антиномия развитого и умеренного утилитаризма, которая присутствует и в субкультуре интеллектуальной элиты.

Таким образом, дилемма «развитый утилитаризм — умеренный утилитаризм» может быть определена как смысловой лейтмотив культуры постсоветской России. В сущности, все субкультуры современного российского общества находятся в состоянии постоянного балансирования между этими двумя типами утилитаризма. Конечно, каждой из них свойственны некоторые особенности. Например, субкультура среднего класса более насыщена элементами развитого утилитаризма, тогда как нравственные ориентации социальных низов харак-

теризуются приматом умеренного утилитаризма. Спецификой постсоветского периода развития утилитаризма в России можно считать сглаживание культурных контрастов, частичное преодоление разрыва в утилитаризации разных слоев общества. Однако говорить о том, что патологическое состояние диспропорциональности и асинхронности развития утилитаризма в разных субкультурах российского социума преодолено, пока преждевременно. Власть идеалов умеренного утилитаризма остается достаточно значимой.

Утилитаризм в пространстве русской идеи

При всем различии социокультурных и исторических типов утилитаризма в России нельзя не фиксировать их общности. Базовым признаком общности можно считать приоритет умеренных форм утилитаризма над развитыми. При этом такого рода предпочтение умеренных форм утилитаризма и отказ от развитых нельзя оценивать лишь как болезнь роста, издержки переходности. Налицо зацикленность культуры на умеренных формах утилитаризма, которая приобретает патологический характер, выливается в форму «застревания», неспособности выйти за рамки сложившихся представлений, превращение их в господствующие стереотипы, подавляющие творческую инновационную активность человека. Отчужденные от процессов смыслополагания ценности умеренного утилитаризма, спаянные с традиционализмом, превратились в омертвевшую структуру, сковывающую производительные силы общества. Как представляется, путь освобождения от власти омертвевших структур лежит через их анализ и критику, выявление механизмов консервации этих структур в культуре, определение причин их стабилизации, затвердевания.

Важнейшим способом сохранения и упрочения власти спаянного с традиционализмом умеренного утилитаризма в русской культуре является не столько даже диктат идеалов умеренного утилитаризма — уравнительности, потребительства, — сколько табуирование их антиподов, идеалов развитого утилитаризма — индивидуализма, достижительности, инициативности, которые получают в русской культуре статус антиидеалов. Значение этих антиидеалов в русской культуре столь велико, что они котируются как глубинные культурные установки коллективного бессознательного, с величайшим трудом поддающиеся изменению этнокультурные архетипы. Таким образом, можно говорить о сращивании национальной идеи с идеей антибуржуазной, превращении антибуржуазности в одно из качеств национального характера, атрибут народного духа. Возникает закономерный вопрос: почему в русской культуре произошло отторжение одного из универсальных для культуры человечества типов нравственных ориентаций — развитого утилитаризма? В чем причины зацикливания русской культуры на умеренных формах утилитаризма? Исследование истории русской культуры показывает, что антибуржуазные (антииндивидуалистические, антидостижительные, античастнособственнические и т. п.) интенции веками культивировались в России различными институтами — общиной, церковью, царской властью, общественной наукой, коммунистической партией. Их единодушие в оценках развитого утилитаризма заставляет задуматься о существовании некоторых общих, универсальных причин отторжения этого типа нравственности, культуры. Попробуем эксплицировать важнейшие.

Мировой опыт свидетельствует, что важнейшим механизмом динамики модернизирующегося общества является такой феномен, как диалектическое взаимодействие интересов — частного и общего, индивидуального и группового, государственного и гражданского.

На основе диалога интересов, на основе постоянного поиска меры их соотношения, синтеза складывается общенациональный интерес, который служит движителем модернизационных процессов общества. Умение вести диалог интересов, соблюдать их баланс является залогом социальной гармонии и устойчивого развития. Особенностью модернизации российского общества с самых первых ее шагов было отсутствие феномена диалога интересов. Исторически сложилось так, что субъектом модернизации в России выступила более продвинутая в плане освоения утилитарных смыслов бытия правящая элита, соответственно, исходным импульсом модернизационных процессов стал государственный интерес. А поскольку природа утилитаризма такова, что он неотделим от своекорыстия, следовательно, всегда стремится монополизировать окружающий мир, государственный интерес в России подавлял и блокировал интересы групп и частных лиц. Примат государственного интереса определял специфику российской экономической системы, которая, по мнению специалистов, являла собой пример экономики раздаточного типа, где регулятором производства служат законы балансировки сдач и раздач, труд носит служебный характер, а критерием эффективности выступает минимизация жалоб населения и всех экономических агентов[51].

Асинхронность и диспропорциональность «утилитаризации» русской культуры делала неосуществимым важнейший принцип устойчивого развития, согласно которому национальный интерес складывается в результате синтеза частного и общего интересов, национальный успех формируется в результате гармонии индивидуальных успехов. В России исконно бытовала иная формула: национальный интерес отождествлялся с государственным интересом, национальный успех строился на нивелировании индивидуальных успехов и абсолютизации государственного. Абсолютизация этатистских форм утилитаризма неизбежно влекла дискредитацию индивидуалистских,

поэтому вольно или невольно правящая элита в России выступала в качестве блокиратора развитых форм утилитаризма. Конечно, здесь существовали некоторые исключения, но они лишь подтверждали правило, согласно которому важнейшей сферой культивации антибуржуазных установок — ценностей развитого утилитаризма — в России была государственная идеология, которая в разных формах — религиозных и атеистических, монархических и социалистических — пропагандировала принцип первичности блага государства, принцип подчинения благу государства блага индивида, общества. Этот принцип конкретизировался в идеях самопожертвования, самозабвения, самоотречения частного во имя всеобщего. «Роль русского человека в системе экономических отношений во все времена нашей истории сводилась к тому, что он был либо данником, либо тягловой силой, либо винтиком огромной государственной машины. И никогда — хозяином. Ни своего труда, ни своей судьбы», — отмечают этот феномен экономисты[52]. Однако ирония истории заключалась в том, что, подавляя развитие частного интереса, государство наносило ущерб собственному интересу. Идея государственной пользы не могла выполнять роль универсального движителя развития общества; инициатива государства не могла компенсировать отсутствие частной инициативы; государственный интерес не подменял личной заинтересованности в повышении эффективности деятельности, формировании новых ее технологий, программ. Атрофия частного интереса в конечном итоге мешала реализации интересов государства, была главной причиной дефицита благ, необходимых для удовлетворения государственных нужд.

Понимание взаимозависимости блага государства и блага индивида рождается в рамках российской интеллектуальной мысли достаточно давно, идеи недопустимости одностороннего понимания национального интереса только лишь как блага государства высказывались мыслителями XVIII в. — И. Т.

Посошковым, А. Н. Радищевым и другими. Отношение правящей элиты России к этим идеям колебалось от полного неприятия и физического истребления их сторонников до частичного допущения в ограниченных дозированных формах. Для решения возникших проблем она искала другие пути. Отсутствие частной инициативы в деле производства материальных благ решалось за счет широкого использования методов внеэкономического принуждения. Российская правящая элита имела в своем арсенале целый набор различного рода внеэкономических стимуляторов трудовой активности от крепостной зависимости, до исправительно-трудовых колоний. Дефицит новых технологий покрывался за счет заимствования и насаждения западных технологий. Славянский просветитель Ю. Крижанич называл этот феномен «чужебесием», которое интерпретируется мыслителем как «бешеная любовь к чужим вещам и народам, чрезмерное, бешеное доверие к чужеземцам»[53]. Неверие верхов в интеллектуальный гений своего народа приводило к тому, что практически все реформы в России сводились именно к насаждению, но не «проращиванию» нового: «всякий шаг движения вперед давался России только через давление сверху через принуждение, через нажим, через "крепостное право"»[54]. Обе меры — методика внеэкономического принуждения к труду и метод насаждения, внедрения готовых технологий — служили мощным средством консервации умеренных непроизводительных форм утилитаризма. Парализуя инициативу, изобретательную активность человека, они способствовали замораживанию роста утилитаризма в русской культуре. Одновременно, не имея противовеса в лице частного утилитаризма, и сам государственный утилитаризм остановился в своей динамике на уровне умеренных форм, т. е. предпочтение отдавалось потребительским стратегиям в ущерб производительных. Интересно, что даже в те моменты, когда движимое острым дефицитом благ государство направляло свои усилия на стимулирование

развитых форм утилитаризма, частного интереса, сам этот частный интерес рассматривался государством исключительно потребительски, не как цель, но как средство — источник сиюминутной пользы, сиюминутной прибыли, который может быть ликвидирован по мере получения таковой. Таким образом, зацикливание на умеренных формах утилитаризма было следствием вовлечения модернизационных процессов российского общества в порочный круг. Исходной причиной попадания в этот круг было изначально узкое трактование сущности национального интереса правящей элитой как интереса государства. А основной причиной неспособности освободиться из плена магических формул государственной модернизации, очевидно, был страх новизны, страх утраты гегемонистских позиций, боязнь потерять управление гигантской страной, т. е. в конечном итоге неспособность самих лидеров государственной власти встать на позиции развитого утилитаризма, активной поисковой созидательной деятельности.

Важнейшей опорой как массовых, так и элитарных антипрагматических настроений выступало православие, которое, будучи в той или иной степени открытым для проникновения умеренно-утилитаристских смыслов, находилось в полном противоречии с духом развитого утилитаризма. Чрезвычайная стойкость в русской культуре нравственного модуса православия, определяющими характеристиками которого являются консерватизм и самоудовлетворенность, вела к тому, что промышленный, продуктивный капитализм не приживался в России, тогда как социализм достаточно органично лег на русскую почву. Предрасположенность православия к моральной легитимации установок умеренного, уравнительно-коллективистского утилитаризма показывает, например, тот факт, что границы социалистического лагеря в значительной мере совпадали с границами православного мира. Подчеркнутый консерватизм православия отрезал всякую возможность реин-

терпретации его нравственной доктрины с целью поиска мотивов, могущих превратиться в факторы стимулирования прагматических настроений. Попытки внутреннего переосмысления православных постулатов, направленные на частичную реабилитацию профанных смыслов бытия, предпринятые, например, С. Булгаковым, категорически отметались официальной церковью.

Другой действенной силой, способствующей упрочению идеалов умеренного утилитаризма и отторжению идеалов развитого утилитаризма в России, была интеллектуальная мысль. Конечно, она не была однородной, однако идея неприятия ценностей развитого утилитаризма объединяла самые различные ее течения. В смысловом пространстве интеллектуальной культуры России идеалы развитого утилитаризма обрастали толстым слоем негативных коннотаций. Индивидуализм, расчетливость, практицизм, достижительность артикулировались одновременно как не подлинные и не исконно русские смыслы бытия. Квалификация развитого утилитаризма как феномена западной культуры способствовала наполнению антибуржуазных установок духом ксенофобии. В конечном итоге союз антибуржуазной и национальной идей обретал мировоззренческий статус. Негативное отношение интеллектуальной элиты России к идеалам развитого утилитаризма определялось тем, как понимала сущность национального интереса интеллектуальная элита России. Это понимание кардинально расходилось с официальными государственными идеологическими трактовками. В рамках интеллектуальной культуры России принцип отождествления государственного и национального интересов подвергался жесткой критике, этико-философская рефлексия в России, за редкими исключениями, отвергала этатистские формы утилитаризма. Однако, отказываясь от этатистских трактовок национального интереса, в качестве альтернативы она выдвигала популистские. Абсолютизация интереса государства сменялась абсолютизацией инте-

реса народа. А это означало лишь то, что на место одной разновидности умеренного утилитаризма выдвигалась другая. Партиципация к принципу народной пользы выливалась в идеализацию всего строя народной жизни, ее архаических и умеренно-утилитарных норм. В целом нельзя утверждать, что воззрения российских интеллектуалов носили ретроградный характер, — мыслители России вдохновлялись идеей прогресса. Однако сам прогресс понимался достаточно специфически. Ситуация зацикливания русской культуры на умеренных формах утилитаризма в рамках русской интеллектуальной мысли рассматривалась как исключительно положительное явление, открывающее для российского общества перспективы ускоренного развития, в процессе которого общество может «перескочить» стадию развитого утилитаризма — промышленного капитализма — ввиду ее антигуманности. Идея ускоренного развития, интерпретирующая развитый утилитаризм как необязательный участок культурной модернизации, была еще одним вкладом в общую копилку антибуржуазных идей в России. В целом представление о необязательности, факультативности развитого утилитаризма как этапа модернизации общества не утратило своей привлекательности и для современной интеллектуальной мысли России. Поэтому необходимо остановиться на ней особо. Здесь следует выделить два момента.

Первый. Несомненно, развитый утилитаризм как форма нравственности, культуры с позиций гуманизма далеко не безупречен и не самодостаточен, и видеть в нем конечную цель социокультурного прогресса более чем опрометчиво.

Второй. Как этап становления культуры либерализма, нравственности самоорганизации и культуротворчества, развитый утилитаризм не просто необходим, но в определенном смысле неизбежен. Как нельзя научиться летать, не покидая родительского гнезда, так

нельзя и стать личностью, не ощутив себя индивидуальностью, отдельной от коллективного целого, ответственной за свое существование, благополучие. В сущности, идея ускоренного развития культуры питается ложными представлениями о тождественности коллективизма — изначальной синкретической нерасчлененности человеческого общества, и солидаризма — социальной синергии, кооперации. Последняя, рождаясь в лоне культуры либерализма, зиждется на принципах диалога идеалов единства и отдельности, индивидуализма и коллективизма. Солидаризм формируется в результате синтеза дифференционных и интеграционных начал социального бытия. Из этого следует, что индивидуализм и в целом развитый утилитаризм как этап взросления культуры и общества нельзя «пропустить» как необязательный, факультативный участок культурной модернизации. Попытки перейти от коллективизма к солидаризму, минуя стадию индивидуализма, не могут привести ни к чему иному, кроме стабилизации коллективизма, упрочению изначальной нерасчлененности, слитности. Наглядным примером безрезультатности таких попыток может служить план построения коммунистического общества в России, минуя стадию капитализма, который обернулся архаизацией культуры, общим социальным регрессом.

Что касается причин столь сильной приверженности российской интеллектуальной мысли идеалам умеренного утилитаризма в союзе с традиционализмом, то их можно эксплицировать как проявление своего рода комплекса национальной неполноценности. Именно этот комплекс, возникший вследствие и главным образом от общения с западной культурой, выливался в почти болезненную потребность национального самоутверждения. Поглощенная идеями защиты национального достоинства, величия и самоценности русской культуры, интеллектуальная мысль России длительное время не могла подняться до уровня критической и беспристрас-

тной оценки специфических особенностей русской культуры, не могла дорасти до критического пересмотра собственных стереотипов мышления. Чувство национальной гордости подавляло логику критического научного анализа. Партиципация к православным антипрагматическим ценностно-смысловым установкам во многом была обусловлена действием мифологических механизмов мышления, идеей возвращения к истокам, которая, в духе мифологических представлений, означала мистическое соединение с некоторыми сакральными силами[55]. В конечном итоге это вело к рождению мифа об антипрагматизме русской души. Этот миф пустил прочные корни, именно с его помощью решалась проблема самобытности национального развития. Отказ от этого мифа ставил перед необходимостью глубокого рационального анализа специфики русской культуры и построения некоторых отвечающих этой специфике стратегий развития, что означало расставание с простотой, комфортными и привычными представлениями.

Наконец, наиболее сильное противодействие продвижению идеалов развитого утилитаризма оказывал массовый традиционализм. Если принципы умеренного утилитаризма так или иначе могли вписаться в его установки, то нормы развитого утилитаризма составляли им острый диссонанс. Неприятие развитого утилитаризма в условиях массового традиционализма выливается в такую форму, как антибуржуазный геноцид, который имел место, как в царской, так и в советской России.

Таким образом, в результате сложного переплетения и взаимодействия различных сил, препятствующих прорастанию на российской почве идеалов развитого утилитаризма, в российском обществе практически не сформировалась сила, которая могла бы противопоставить весомые аргументы существующим антибуржуазным воззрениям. В системе общенациональных ценностей отсутствовала даже идеальная модель, на

которую можно было бы опереться при переходе от умеренного утилитаризма к развитому. Русская буржуазия, со всех сторон зажатая в тиски антибуржуазных представлений, так и не обрела идейной зрелости, целостности ценностно-смысловых ориентаций. В довершение всего ростки развитого утилитаризма, прорастающие на русской почве всем ветрам назло, были растоптаны большевизмом и социализмом.

Как представляется, одной из первостепенных задач модернизации современной России является задача качественного развития утилитаризма, следовательно, — разрушения сложившегося симбиоза национальной и антибуржуазной идей. Эта задача невероятно сложна, однако нельзя однозначно утверждать, что для ее решения в России полностью отсутствует предпосылочная основа. Напротив, в русской культуре — интеллектуальной, массовой, субкультуре правящей элиты — во все времена существовали прецеденты отпадения от идеалов антибуржуазности, антипрагматизма. В самых сложных условиях развитый утилитаризм находил лазейки для своего продвижения. Конечно, эти прецеденты были, как правило, кратковременными — повороты к развитому утилитаризму сменялись жестким его отторжением и возвращением в лоно традиционализма и умеренного утилитаризма.

Теоретически развитый утилитаризм возникает в результате «снятия» основного противоречия умеренного утилитаризма — противоречия между потребностями в получении благ и потребностями в их производстве. Однако в условиях «догоняющей» модернизации, когда нарастающая потребность в средствах может удовлетворяться за счет присвоения, внедрения средств, произведенных в рамках иных культур-цивилизаций, этот момент «снятия» может быть отодвинут в неопределенно далекое будущее. Поэтому возникает настоятельная потребность в стимулировании роста утилитаризма в России. Исследование культуры постсоветской России

показывает, что сегодня, как никогда в прошлом, сложилась ситуация, благоприятная для культивирования развитого утилитаризма. Инверсионный перепад от ценностей умеренного утилитаризма к ценностям развитого, в той или иной мере присутствующий во всех субкультурах современного общества, может служить исходной базой стимулирования развития почвенного утилитаризма. Конечно, этот перепад создает и свои сложности, отсутствие «срединной культуры» всегда несет угрозу возвратного движения к исходным позициям, в данном случае ценностям умеренного утилитаризма, значимость которых в обществе остается по-прежнему большой. Другой предпосылкой утилитаризма можно считать беспрецедентный рост потребностей, хотя здесь также есть свои сложности, в частности то, что этот рост в значительной степени обусловлен не внутренними стимулами, а воздействием демонстрационного эффекта, приобщением к благам западной цивилизации. Наконец, даже в условиях партиципации массовой и элитарной субкультур к ценностям развитого утилитаризма на пути его развития в России всегда существовала и продолжает функционировать труднопреодолимая сейчас преграда в виде массовых антиутилитарных культурных стереотипов, культурной инерции.

Проблема развития утилитаризма в России очень сложна и не предполагает одномерных подходов, тем не менее можно наметить некоторые основные пути ее решения.

Во-первых, исходным материалом такого роста должны быть очаги развитого утилитаризма, существующие в культуре, необходимо аккумулировать стремление к саморазвитию утилитаризма в России. А. Ахиезер видит этот процесс как «стимулирование массовых или групповых исторически сложившихся почвенных традиций, например, различных промыслов, ремесел, торговли... следует... наслаивать на них финансовые, банковские институты, систему обслуживания, сбыта и т. д.»[56]

Во-вторых, важнейшей сферой артикуляции ценностей развитого утилитаризма, как представляется, должна выступать государственная идеология, в рамках которой синтез идеалов развитого утилитаризма и национальной идеи должен быть органичным и убедительным. Такого рода идеология должна служить одновременно некоторой целостной и масштабной стратегии развития, следовательно, она должна быть последовательной и концептуальной.

В-третьих, формами «проращивания» ценностей развитого утилитаризма в русской культуре могут быть пропаганда, просвещение, образование, чья задача заключается не только в распространении некоторой суммы положительных знаний о рыночной системе экономики, но в формировании нового строя ментальности, органичной частью которой были бы интенции развитого утилитаризма. Действенным средством достижения этой цели может служить искусство, поскольку язык художественных образов всегда более доступен, ярок, легко усвояем, обладает способностью разрушения сложившихся ментальных стереотипов. Воспитание культуры зрелого промышленного предпринимательства помимо всего прочего требует формирования отечественного адаптированного варианта деловой этики, которая вошла бы в кровь и плоть делового мира.

В-четвертых, используя массовую партиципацию к идеалам развитого утилитаризма, необходимо усиливать десакрализацию идеалов умеренного утилитаризма, формируя критическое отношение к ним разных слоев общества. В значительной степени продвижение утилитаризма в русской культуре зависит от этого развенчания святая святых — постулатов спаянного с традиционализмом умеренного утилитаризма: безынициативности, потребительства, уравнительности и т. п.

В-пятых, важнейшим условием утверждения в культуре России идеалов развитого утилитаризма является формирование новой, отвечающей требованиям

гражданского общества религиозной культуры. Важнейшей особенностью религии гражданского общества выступает ее факультативность, ограничение сферы влияния религиозных норм определенными рамками, следовательно, утраты религией монополистских позиций в культуре и обществе.

Наконец, над всеми этими способами активизиции развития утилитаризма в России должна возвышаться главная идея — идея воспитания «промышленного человека», субъекта рыночных отношений. Следовательно, основной стратегией стимулирования развитого утилитаризма в России должно быть не насаждение готовых образцов деятельности, а их «проращивание», формирование, поскольку, как утверждает известный американский теоретик менеджмента П. Сенге: «Нельзя просто взять и выдернуть старое, а на его место воткнуть новое. Обычно новое вырастает и вытесняет старое постепенно»[57].

Часть III

УТИЛИТАРИЗМ И ДИАЛОГ КУЛЬТУР

Фразеологизм «диалог культур» в современном научном и общественно-политическом дискурсе используется применительно к столь различным явлениям социальной жизни, что существует опасность его превращения в некоторую клишированную, утратившую аутентичный смысл словесную формулу. В. С.Библер пишет об этом: «Девальвация понятия "диалог культур", превращение этого фразеологизма в некую "отмычку", что угодно отмыкающую, ситуация, когда все что угодно — любое соотношение одной культуры с другой... подводится под шапку диалога культур , эта девальвация становится просто угрожающей»[1]. Заметной тенденцией в современных дискурсивных практиках стало, например, отождествление понятий «диалог культур» и «межкультурная коммуникация». Вместе с тем очевидным представляется тот факт, что не всякая форма межкультурной коммуникации может быть названа диалогом, далеко не все межкультурные контакты протекают в русле диалогических стратегий. Несомненно, что наиболее позитивной, созидательной, совершенной в плане взаимопонимания, духовного взаимообогащения контактирующих сторон формой коммуникации является диалог, однако помимо диалога существуют и другие коммуникационные формы, например монолог. Можно утверждать, что именно монолог был исторически первой формой межкультурной коммуникации, именно в монологические тона окрашивались контакты древнейших социокультурных сообществ. Нет необходимости доказывать, что монологические формы межкультурной коммуникации носят негативный, разрушительный характер, принимают вид оже-

сточенных конфликтов между народами, нациями, этносами, государствами, конфессиями. Потребность регулирования социальных коммуникаций в современном, далеком от идеалов толерантности и согласия мире, рождает необходимость осмысления основ и закономерностей коммуникационных процессов, вызывает стремление понять их природу, вскрыть механизмы их качественной динамики, выявить факторы, стимулирующие становление диалогических стратегий межкультурной коммуникации и преодоление монологических. Гипотетически можно предположить, что одним из факторов позитивной динамики межкультурной коммуникации, одним из движителей перехода от монолога к диалогу является утилитаризм как специфическая форма культуры-нравственности, как одна из стратегий межкультурной интерактивности.

Глава 1

Стратегии межкультурной коммуникации

В культурологическом смысле стратегии межкультурной коммуникации есть образцы поведения, продуцируемые нравственным субстратом культуры, ее ценностно-смысловым базисом. Традиционная культура-нравственность, полагающая в своем основании принцип подчинения авторитету традиции, продуцирует монологические стратегии межкультурной коммуникации; либеральная культура-нравственность, зиждущаяся на принципах культуротворчества и самоорганизации, формирует диалогические коммуникационные стратегии. Развитие культуры — движение от нравственности авторитарного монологического типа к нравственности либерального диалогического типа — поступательный процесс. Диалогическая логика культуры не рождается внезапно, на пустом месте. Либеральные ценности формируются постепенно, шаг за шагом, равно как и традиционные не сразу сдают свои позиции, долгое время продолжая играть важную роль в культуре. Таким образом, представляется очевидным, что спектр стратегий межкультурной коммуникации не исчерпывается лишь двумя формами — монологом и диалогом, вероятно существование и иных, промежуточных, гибридных разновидностей коммуникационных стратегий; наконец, не вызывает сомнений и существование специфической утилитарной формы стратегий межкультурной коммуникации, продуцируемой нравственностью утилитарного типа.

Анализ различных культурных текстов позволяет эксплицировать основные формы стратегий межкультурной коммуникации. Поскольку эти стратегии коррелируют с типами культуры-нравственности, которыми они продуцируются, все их многообразие можно разделить на четыре типа — традиционный, гибридный, либеральный, утилитарный. Необходимо сразу оговориться, что утилитарный тип стратегий стоит особняком, не вписываясь в ценностно-смысловую триаду: традиционализм — гибридность — либерализм. Утилитаризм как культура-сателлит рождается и существует на фоне иных типов культуры, составляя второй план коммуникационных процессов.

Традиционная культура как ценностно-смысловая парадигма коммуникационных процессов

Одним из наиболее значимых типов культурных мотиваций коммуникационных процессов является традиционный. Традиционная культура как система ценностей и смыслов монологична по своей природе, т. е. в ее основе лежит представление о превосходстве своей культуры над другими, которые квалифицируются как антикультуры. На основе этих представлений формируются две основные стратегии межкультурной коммуникации — стратегия «монолог-изоляционизм» и стратегия «монолог-ассимиляция».

Стратегия «монолог-изоляционизм» полагает в свое основание идею приоритета «своей» культуры и отторжения «чужих» культур. Коммуникационное поле — «срединная культура» — в рамках этой стратегии не формируется. Изоляционистская стратегия, абсолютизирующая идеалы отдельности, локализма, свойственна в целом архаичной культуре, являющей собой образец социокультурной интровертности.

Стратегия «монолог-ассимиляция» также основана на идее приоритета «своей» культуры, однако «чужие» культуры в смысловом контексте этой стратегии подлежат не отторжению, но поглощению. Содержание «срединной культуры», коммуникационного поля составляют ценности «своей» культуры, экстраполируемые на другие культуры. Абсолютизирующая идеалы культурного единства ассимиляционная стратегия свойственна, например, христианским культурам, в том числе и русской.

Можно утверждать, что обе стратегии — ассимиляционная и изоляционистская — лежат в основании негативных форм коммуникации, т. е. такой коммуникации, которая не способствует развитию общества, не стимулирует культурный прогресс. Изоляционистская стратегия ведет к герметизации общества, блокированию импорта информации, следовательно, в перспективе — к разрушению и деградации. Ассимиляционная стратегия также регрессивна, замораживая рост многообразия и сложности культуры, она снижает энергетический потенциал выживаемости общества. Необходимо также подчеркнуть, что традиционалистские стратегии в целом носят коллективистский, трансперсональный, архетипический характер. В их основе лежит не рациональный поиск решения возникшей проблемы, но апелляция к некоторым готовым культурным образцам поведения.

Гибридная культура как ценностно-смысловая парадигма коммуникационных процессов

Одним из наиболее распространенных в современном мире типов культурных мотиваций коммуникационных процессов является гибридный. Гибридный тип культуры, будучи «полуфабрикатом» модернизации, двойствен по своей природе. Он слагается как антиномия традиционных и либеральных смыслов. В результате антиномичного соединения монологических и диа-

логических принципов формируются две основные стратегии межкультурной коммуникации гибридного типа — стратегия «полилог-ассимиляция» и стратегия «полилог-изоляционизм». Стратегия «полилог-ассимиляция» имеет двойную смысловую основу: с одной стороны, она полагает принцип партикулярности — идею паритета контактирующих культур, с другой — принцип универсальности — идею наличия некоторой всеобщей надындивидуальной культуры. Она слагается в результате наложения идеалов культурного единства (ассимиляции) и отдельности (изоляционизма). При этом ассимиляционные ориентации подавляют изоляционистские. Содержание коммуникационного поля — «срединной культуры» — составляют некоторые универсальные, надындивидуальные, абсолютные ценности.

Стратегия «полилог-изоляционизм» также имеет в своем основании идею равноценности различных культур, однако при этом ведущее место получают изоляционистские ориентации. В русле этих ориентаций происходит отторжение «срединной культуры», которая котируется как фактор разрушения культурной самобытности, как псевдоморфоза, ведущая к деструкции органической целостности культуры.

Стратегии межкультурной коммуникации гибридного типа отличаются необычайной противоречивостью. Будучи паллиативными по своей сути, они имеют два вектора динамики — прогрессивный и регрессивный, т. е. содержат определенный потенциал для перехода к либеральным диалогическим стратегиям, одновременно они несут тяжелый груз традиционализма, что делает вероятным возвратное движение к монологу.

Либеральная культура как ценностно-смысловая парадигма коммуникационных процессов

Воплощением принципов подлинного гуманизма является либеральный тип культурных мотиваций

коммуникационных процессов. Нравственность культуротворчества и самоорганизации продуцирует коммуникационную стратегию «диалог». Ее важнейшими установками являются ориентация на паритет ценностей контактирующих культур, осмысление коммуникации как процесса ценностного синтеза. Диалог — это не простое наложение двух противоположных идеалов — единства и отдельности, но поиск третьего, становление «срединной культуры». Кроме того, формирование «срединной культуры» — это не разовая акция, а процесс. Сюжетно это может быть выражено как способность субъекта коммуникации, сохраняя и развивая ценности своей культуры, ее самобытные и неповторимые черты, быть готовым к формированию общих ценностей и смыслов. Диалогический способ мышления выражается в способности находить общий язык, не утрачивая при этом свой собственный.

Утилитаризм как ценностно-смысловая парадигма коммуникационных процессов

Утилитарные стратегии межкультурной коммуникации представляют собой древнейшую форму культурных контактов. Полагая в основание культуры-нравственности принцип пользы, блага человека, идею отношения к миру как набору средств, утилитаризм продуцирует две основные стратегии межкультурной коммуникации: стратегию «умеренный утилитаризм» и стратегию «развитый утилитаризм».

Стратегия «умеренный утилитаризм» предполагает раздвоение культурного вектора: абсолютизируя ценности «своей» культуры, она ориентирует на использование средств, сформированных в рамках иных культур; коммуникационное поле приобретает инструментально-технологическое наполнение. Не отказываясь от идеи собственной культурной исключительности,

стратегия «умеренный утилитаризм» нацеливает на потребительское отношение к иным культурам как источнику средств. Стратегия «развитый утилитаризм» несет идею межкультурной интеграции в инструментальной, технологической сфере. Для этой стратегии характерно дистанцирование от высших ценностей, целей перемещение коммуникационного поля на уровень средств. В рамках программы «развитый утилитаризм» рождается идея паритета культур в области инструментально-технологической деятельности — экономического, научного и прочего сотрудничества.

Утилитаризм как фактор динамики стратегий межкультурной коммуникации

Типология стратегий межкультурной коммуникации формируется как иерархия дуальных оппозиций:

I. Традиционалистский тип: стратегии «монолог-изоляционизм» — «монолог-ассимиляция».

II. Гибридный тип: стратегии «полилог-ассимиляция» — «полилог-изоляционизм».

III. Либеральный тип: стратегия «диалог».

IV. Утилитарный тип: стратегии «умеренный утилитаризм» — «развитый утилитаризм».

Движение от оппозиции к оппозиции, постепенный переход от инверсии, логики абсолютизирующей полярности и замкнутой на чередовании полярных смыслов, к медиации-логике культуры, ориентированной на синтез полярных смыслов и выход в новое смысловое пространство, составляют сущность механизмов динамики межкультурной коммуникации.

Простейшим способом перестройки коммуникационных стратегий является тактика перевертывания ценностей в рамках традиционалистской парадигмы культуры, выраженной в дуальной оппозиции страте-

гий: «монолог-изоляционизм» — «монолог-ассимиляция». Этот процесс носит колебательный характер: идея «отдельности», «изоляционизма» сменяется противоположной тактикой «единства» и «ассимиляции» и наоборот. Теоретически такая логика — инверсия — консервативна, поскольку ее усилия обращены не к творчеству, но к поиску готовых программ. Мышление словно вращается по кругу: перепад от одного полюса к другому означает и переход к другой, уже готовой программе действий, функция подчиняется структуре.

Следующей в иерархии дуальных оппозиций является дихотомия гибридных стратегий: «полилог-ассимиляция» — «полилог-изоляционизм». Этот уровень коммуникационных стратегий связан с включением элементов медиационной логики — попыткой определения третьего начала между полюсами «единство» — «отдельность». Однако медиационное мышление не играет на этом этапе решающую роль, принципом формирования коммуникационного поля в программе «полилог-ассимиляция» становится не синтез, но простое суммирование полярных смыслов, соединение двух различных традиционалистских стратегий — изоляционизма и ассимиляции. Закономерно поэтому, что выход в новое смысловое пространство закрыт. Программа «полилог-ассимиляция» в основе своей статична, коммуникационное поле наполнено изначально заданными, неизменными срединными смыслами. Программа «полилог-изоляционизм» — альтернатива программы «полилог-ассимиляция»: логика инверсии, отказываясь от идеалов единства, переходит к идеалам отдельности. В условиях включения медиационного мышления отдельность интерпретируется как плюрализм изолированных культур. В рамках этой оппозиции функция по-прежнему подчиняется структуре.

Наконец, итогом трансформации коммуникационных программ становится выход на первый план медиационного мышления, направленного на поиск синтеза ценностей. Коммуникационная модель «диалог» синтетична по своей природе, поскольку является продуктом синтезирующей медиационной логики. Методологи-

ческий принцип вторичности смысла и первичности диалога не ограничивает рамками уже найденных смыслов процесс творческого синтезирования новых смыслов, «срединная культура» в диалогической программе есть бесконечный процесс синтеза.

Стратегии утилитарного типа в общей динамике межкультурной коммуникации играют особую роль. Не имея самостоятельной ячейки в типологическом ряду «традиционализм — гибридность — либерализм», утилитаризм составляет второй — параллельный план коммуникационных стратегий. Возникая на фоне традиционализма, он создает смысловой контрапункт монологическим изоляционистским стратегиям межкультурной коммуникации, способствует мутации последних.

Утилитаризм становится силой, преодолевающей такие базовые архаичные культурные установки, как изоляционизм и ксенофобия. В сущности, он выступает как исторически первая культурная основа межплеменного компромисса. Например, характерный для палеолита «нормативный» геноцид вытесняли неолитические формы коллективной эксплуатации, инициируемые утилитарно-потребительскими соображениями, из которых следовало: «чем истребить или согнать с освоенной территории более слабых, выгоднее периодически изымать у них «излишки» производства, и вместо того чтобы безнадежно сражаться или бежать от более сильных, можно, отдавая часть продукта, пользоваться их покровительством»[2].

Конечно, нельзя не констатировать того, что направленный на преодоление узости и ограниченности изоляционистских стратегий традиционализма утилитаризм и сам не свободен от подобных недостатков, и видеть в нем оптимальную форму межкультурной коммуникации более чем опрометчиво.

Вся неодномерность роли утилитаризма заключается в том, что, разрушая ценностно-смысловой строй архаичных изоляционистских стратегий, утилитаризм тем не менее не формирует иных полноценных и самодостаточных ценностно-смысловых мотиваций межкультурных коммуникаций. Отказ от артикуляции ком-

муникационных стратегий на языке высоких ценностей, ограничение их мотиваций принципом пользы, потребительской конъюнктуры определяют неспособность утилитаризма служить базой упорядочения межкультурной коммуникации.

Тем не менее утилитаризм можно считать стимулом формирования нового порядка, новых стратегий межкультурной коммуникации. Возникая как антитеза традиционалистскому изоляционизму и ксенофобии, утилитаризм создает такой феномен, как двойной стандарт коммуникационного поведения. По мере роста утилитаризма эта раздвоенность становится все более напряженной, требующей «снятия». В результате «снятия» формируется новая стратегия межкультурной коммуникации. Ею становится стратегия «монолог-ассимиляция», которую можно считать более продвинутой в плане освоения гуманистических ценностей. Историческим примером такого перехода от изоляционистских стратегий к ассимиляционным посредством утилитаризма можно считать переход от древнегреческого полисного изоляционизма через утилитаризм эллинистической и древнеримской эпохи к ассимиляционным стратегиям средневекового христианства. Разрушая оковы грекоримофильства, деления мира на «своих» и «чужих», христианство устанавливает равенство сословное и этническое: «нет ни иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского; ибо все мы одно во Христе Иисусе» — сказано в Послании к галатам[3].

Дальнейшая эпопея становления коммуникационной стратегии «диалог» связана с переходом от ассимиляционных стратегий к гибридным. Этот переход также во многом инициирован ростом утилитаризма, становлением его развитых форм. Именно в пространстве установок развитого утилитаризма впервые рождается идея паритета контактирующих культур. Несомненно, это культурное «равноправие» понимается узко, только на уровне средств, технологий. Тем не менее сам прин-

цип хотя и усеченной, но культурной равноценности звучит диссонансом ассимиляционным стратегиям и в перспективе ведет к отказу от установок культурного монизма, введению элементов культурного плюрализма. Появление гибридной культуры есть попытка ценностно-смыслового структурирования сложившихся под напором утилитарных мотиваций представлений о культурной равноценности. Однако в рамках гибридности эти попытки не дают значимых результатов. Способ ценностной легитимизации принципа паритетности контактирующих культур в рамках стратегии «полилог-ассимиляция» носит половинчатый характер. Культурные различия интерпретируются как различия внешние, формальные; что касается сущностных различий, то в смысловом контексте стратегии «полилог-ассимиляция» их не существует, поскольку различные культуры имеют единую универсальную основу. Потенциально эта стратегия несет возвратные к ассимиляционным установкам устремления. Стратегия «полилог-изоляционизм», напротив, отвечает потребности ценностной легитимации сложившегося представления о равнозначимости культур; тем не менее она впадает в другую крайность. Отказываясь от ценностной артикуляции содержания коммуникационного поля, отрицая «срединную культуру», стратегия «полилог-изоляционизм» несет опасность реанимации древнейших архаичных монологичных изоляционистских стратегий. Таким образом, нарастает потребность разрешения вопросов, поставленных утилитаризмом. Этим разрешением становится коммуникационная стратегия «диалог».

Итак, постепенно нарастая, утилитаризм способствует переходу от традиционалистского монолога через гибридные стратегии к диалогу. Он выступает как одна из движущих сил динамики межкультурной коммуникации, как импульс качественных сдвигов в характере межкультурных контактов. Несомненно, нельзя идеализировать утилитаризм, он не свободен от многих

недостатков. Практикуемое в рамках утилитарных стратегий потребительское, прагматическое, конъюнктурное отношение к иным культурам с позиций гуманизма не выдерживает критики. Кроме этого, наполнение коммуникационного поля прагматическими, конъюнктурными смыслами делают его чрезвычайно зыбким и ненадежным, межкультурный консенсус, выстроенный на утилитаристских началах, принципах сиюминутной пользы, постоянно находится под угрозой срыва, деструкции, перехода в конфликт. Вместе с тем именно утилитаристский релятивизм становится важнейшим средством преодоления традиционалистской статики мышления, именно благодаря релятивистским установкам коммуникационное поле приобретает динамичный характер, в его наполнение «просачиваются» и начинают приобретать все более значимую роль элементы креативного, медиационного мышления. В конечном итоге происходит смена приоритетов, инверсия уступает свои позиции медиационному мышлению, структура начинает подчиняться функции. Переломным моментом в этом процессе является программа «развитый утилитаризм».

В целом из предыдущих рассуждений следует, что важное значение в процессе становления диалогических коммуникационных стратегий имеет внутренняя динамика утилитаризма, переход от умеренных к развитым формам. Идеальный уровень рассмотрения динамики культуры далеко не всегда совпадает с реальным. В реальности развитие культуры включает не только прогрессивные, но регрессивные, застойные моменты. Последние связаны с блокированием утилитаризма. Следовательно, легализация утилитарных ориентаций как видов нравственности, формирование благоприятных условий для их развития можно интерпретировать как способы стимулирования позитивных форм межэтнической коммуникации и преодоления негативных.

Глава 2

Утилитаризм как фактор социокультурной динамики процессов межэтнической коммуникации

(на материале русско-киргизских отношений)

Термин «межкультурная коммуникация» с социологической точки зрения достаточно расплывчат и неопределен. Межкультурными могут быть названы, например, межэтнические и межконфессиональные, межгосударственные и межрегиональные коммуникационные процессы — границы культуры далеко не всегда совпадают с территориальными, государственными границами. Необходимо поэтому определиться, что пространство, в котором осуществляются межкультурные коммуникации, — это пространство особого рода, пространство ценностей, смыслов, нравственных идеалов. Например, понятие «диалог культур» в таком контексте означает диалог двух систем ценностей, взаимодействие двух нравственно-ментальных парадигм. Что касается социальных параметров такого диалога, то они могут быть различными — межгосударственными, межэтническими и пр. В целом изучение межкультурной коммуникации есть не что иное, как изучение культурных регулятивов различного рода социальных коммуникационных процессов, субъектами которых являются носители разных культур, разных систем ценностей. Необходимость осмысления культурных регулятивов

коммуникационных процессов в связи с огромной ролью культуры в современном обществе приобретает необычайную остроту, особенно это относится к такой сверхактуальной теме, как межэтнические отношения. Изучение культурных регулятивов межэтнических коммуникаций — задача далеко не тривиальная. В отечественной науке они длительное время пребывали на периферии научных интересов, квалифицируясь либо как производная от экономического базиса надстройка, либо как неподвластная рациональному анализу сфера сакрального народного духа. Оба эти взгляда достаточно убедительно опровергаются современными социокультурными исследованиями, в сфере которых не только происходит выдвижение культуры на авансцену научных интересов, но и разрабатываются методы «расколдовывания» культуры — ее научного анализа.

История межэтнических взаимодействий в социокультурном прочтении есть процесс реализации каждой из контактирующих сторон заданных культурой нравственных образцов поведения — стратегий межэтнической коммуникации. Такого рода стратегии — неотъемлемая часть этнической картины мира: любая этническая культура как система ценностей и смыслов содержит в своем арсенале определенные представления о строении мира культуры в целом, о месте своей культуры среди других, о единстве и многообразии культурного универсума; на основе этих представлений формируются стратегии социального воспроизводства межэтнической интеграции и дифференциации; эти стратегии являются одновременно и поведенческими образцами межэтнических отношений. Каждая этнокультура продуцирует свои собственные, оригинальные коммуникационные стратегии, вместе с тем стратегии, сформированные разными культурами, структурно единообразны — изоморфны, поскольку изоморфны и отдельные культуры, составляющие культурный универсум. Все многообразие этнокультурных коммуникационных

стратегий можно структурировать при помощи идеальных типов — традиционного, гибридного, либерального, утилитарного. Предлагаемая типология коммуникационных стратегий, таким образом, может служить инструментом анализа динамики межэтнических отношений.

Гипотетически одной из движущих сил этой динамики можно считать нравственный идеал утилитаризма, о котором и пойдет речь. Что касается истории русско-киргизских отношений, то в качестве материала анализа роли утилитаризма в процессах социальной динамики культуры она может быть не только интересна, но и поучительна, поскольку наряду с уникальными, присущими только ей характеристиками, содержит и значительное количество типических черт.

Экспозиция коммуникационных стратегий

Стартовая черта истории русско-киргизских отношений отделяет сравнительно небольшой временной участок — около двух с половиной столетий, от середины XVIII в. до наших дней. Однако семантическая фабула межэтнической эпопеи берет свое начало задолго до первых контактов и присоединения Киргизстана к России. Ее истоки — в культуре этносов, которая продуцирует стратегии межэтнической коммуникации. Анализ киргизской культуры позволяет выделить два основных присущих ей типа коммуникационных стратегий: «монолог-изоляционизм», «умеренный утилитаризм». Остановимся на их краткой характеристике. Ценностным фундаментом стратегии «монолог-изоляционизм» является традиционалистский пласт киргизской культуры. Потенциальные возможности межэтнической коммуникации, заложенные в нравственной системе киргизского родоплеменного традиционализма, чрез-

вычайно низки. Дуальная мифологическая система, разделяющая мир на «своих» и «чужих», окрашивает в негативные тона все, что не вписывается в систему кровного родства, не освящается сакральным покровительством духа предков. «Чужие» оцениваются как враги, «нелюди», по отношению к которым «насилие и жестокость оказывались даже благом, заслуживающим восхваления и воспевания»[1]. В киргизском традиционном эпосе «Манас» «чужие» получают причудливо-фантастические характеристики:

Есть народ джетимирук,
Словно чудовища они,
Одно ухо — покрывало у них,
При слове «враг» готовы себя защитить,
Другое ухо — ложе у них,
Очень уж страшен их вид,
Глаза у них на лбу,
Словно рыскающие звери,
Хуже глупцов они,
Глядя на них, человек не поймет,
Что лопочут они,
Людьми не назовешь —
Похожи на зверей,
Рог у каждого из них
Готов вонзиться быстрее копья...
На западе рыжие великаны
Не седлают животных верховых — пешие все,
Ноги у них как минарет,
Руки у них — как чинар,
Один шаг их — сто кулачей,
В пищу употребляют земную пыль,
Взметают землю, если ходят или стоят...
Карлики итаалы есть,
У них женщины люди, а мужчины псы...
Есть море Лоп, озеро Шор,
Разный народ обитает в тех местах:
С рыбьим хвостом и человечьей головой...[2]

Представления о превосходстве «своих» над «чужими» лежали в основе военного стиля жизни киргизских племен. Набеги, захват скота, людей у других племен — «барымта» были делом обычным и даже почитались как акты героизма, силы, удали. Племя как локальное сообщество людей, как образ большой патриархальной семьи, будучи в целом замкнутым организмом, не исключало контактов с другими племенами. Военно-политические союзы племен были делом обычным. Но, как правило, такие альянсы были недолговечны и непрочны, и несмотря на то, что они формально также освещались родственными связями, достаточно легко распадались. Ментальность «мы» реально распространялась только на членов своего рода, племени. Попытки экстраполяции племенных ценностей на надплеменные образования не давали длительных позитивных результатов. При малейшем дискомфортном состоянии вступали в действие инверсионные механизмы мышления, «родичи» становились «чужими», «друзья» — «врагами», консенсус сменялся конфликтом, отличающимся, как правило, чудовищной жестокостью. Последствия такой схватки описывает П. П. Семенов-Тян-Шанский. наткнувшийся во время экспедиции в горах на «мертвое поле» вмерзших в лед трупов — жертв столкновения рода сарыбагыш с обедневшими родами кыдык и джельден[3].

Семантический фундамент коммуникационной стратегии «умеренный утилитаризм» составляет утилитарный пласт культуры.

Время актуализации в киргизском традиционном обществе утилитарных ценностей даже приблизительно трудно определить. Можно только констатировать, что к XIX в. утилитаризм просачивается во все сферы киргизской культуры, вызывая коррозию традиционализма. В числе признаков утилитарных нравственных ориентаций, например, — появление эксплуатации внутри родовой общины. Утилитарное отношение к соплеменникам вы-

ражалось в захвате их имущества, скота, пастбищ, присвоении результатов их труда и постепенном превращении «родичей» в работников. Важнейшим следствием развития утилитаризма становится равное потребительское отношение к «своим» и «чужим», в результате чего происходит изменение самой племенной структуры, включение в нее представителей других племен. Кровные связи как организационный принцип начинают вытесняться территориально-хозяйственными.

Ведущие коммуникационные стратегии русских можно эксплицировать как стратегии утилитарного типа, а также стратегия «монолог-ассимиляция».

Стратегия «монолог-ассимиляция» — одна из типичных коммуникационных стратегий русских. С позиций российского просвещенческого монологизма малые народы, входящие в состав России, — «инородцы», «туземцы» — рассматривались как объект, который необходимо окультурить, обезопасить, определив его нишу в большом полиэтническом пространстве России. Сам факт колонизации воспринимался как явление положительное не только в силу определенных выгод России, но как акт цивилизации «отсталых» и «диких» народов.

Другими, не менее актуальными в арсенале коммуникационных стратегий русских были стратегии утилитарного типа, которые достаточно органично вписывались в общие ассимиляционные установки. Цели колонизаторской политики России в Средней Азии были большей частью утилитарными. Сам регион и его население оценивались как средства решения множества проблем — политических, экономических, социальных. Носителями утилитарного нравственного идеала были практически все слои русского общества, от представителей государственной субкультуры до массовой народной культуры.

Помимо названных, в багаже русской культуры были и другие коммуникационные стратегии, напри-

мер стратегия «монолог-изоляционизм», но в русско-киргизских отношениях они составляли периферийный план культуры.

Завершая экспозицию коммуникационных стратегий русской и киргизской культур, можно констатировать, что каждая располагала определенным набором образцов коммуникационного поведения, реализуя которые этносы конституируют свое и общее историческое бытие.

В составе Российской империи

Семантический каркас истории русско-киргизских отношений досоветского периода складывается из двух этапов.

Первый этап — встреча двух культур — окрашен в утилитарные тона. Как итог реализации стратегий утилитарного типа можно интерпретировать эпизод присоединения Киргизстана к России. Сама акция присоединения обеими сторонами осмыслялась в категориях пользы, выгоды. Для киргизской стороны альянс с Россией являлся способом решения целого ряда проблем. Например, посольства и послания царю с просьбами о покровительстве были продиктованы желанием обрести «покой и благоденствие»[4], возникшим как следствие усталости от собственных междоусобиц и раздоров. Идея создания государства приобретает у киргизов в середине прошлого века необычайную актуальность. Однако неоднократные усилия сформировать централизованную власть своими силами терпели крах. Консолидирующий принцип родоплеменного единства, основанный на догосударственных по своей сути ценностях кровнородственных связей, не срабатывал, а иные ценности не успели пустить прочные корни. Выход из этой ситуации виделся в прибегании к услугам — охранительным, организационным — другого государства.

Россия в таком раскладе оценивалась как источник благ — порядка, мира, государственности.

С момента превращения Киргизстана в колонию России киргизская культура становится объектом активной преобразовательной деятельности русских. Стратегия «монолог-ассимиляция» реализуется правящей российской элитой в комплексный план преобразования традиционной культуры киргизов. Важнейшими его пунктами становятся административные меры, направленные на искоренение родоплеменных отношений, просветительство и русификацию. Такой типично просвещенческий метод насильственной модернизации был противоречив и едва ли существенно затрагивал основания киргизской ментальности. Последняя значительно больше трансформируется вследствие различных форм русско-киргизского экономического сотрудничества, культурным импульсом которого как для русских, так и для киргизов становятся стратегии утилитарного типа. Утилитарные нравственные ориентации определяют специфику культурного обмена (благами цивилизации), его приоритетную направленность от технологически более развитой культуры России к менее развитой киргизской культуре. В рамках первого этапа прослеживается тенденция прогрессивного развития утилитаризма от умеренного к развитому, от простейших форм заимствования материальных благ русской переселенческой культуры к некоторым совместным формам хозяйственной деятельности, например, совместной обработки земли — «уртачеству».

Тем не менее динамика межэтнических процессов досоветского периода — это динамика возрастающего дискомфорта. Скрытый конфликт, существующий изначально как несовместимость коммуникационных стратегий, которые можно структурировать в дуальную оппозицию «монолог-ассимиляция» (русская культура) — «монолог-изоляционизм» (киргизская культура), начинает прорываться наружу. Развитие утилитаризма от умеренно-

го к развитому, его наложение на традиционалистские монологи затушевывает эту несовместимость, размывает границы киргизского изоляционизма, корректирует ассимиляторские установки русских, формирует зыбкое наполнение коммуникационного поля. Однако это неустойчивое равновесие нарушается.

Второй этап русско-киргизских отношений досоветского периода характеризуется изменением политики России в Киргизстане. Революция 1905 г., аграрная реформа, первая мировая война перестраивают коммуникационные стратегии русских. Направленная на экономическое сотрудничество стратегия «развитый утилитаризм» вытесняется более примитивным, потребительским вариантом утилитарных стратегий — «умеренный утилитаризм». В исторической реальности это выражается в таких акциях, как ужесточение налоговой политики, призыв мужского коренного населения на тыловые работы, изъятие земель, настолько жесткое, что случалось так, что на участках, отведенных киргизам, «не было ни воды, ни земли, так как вся площадь представляла собой скалистые вершины гор»[5]. Такие меры, в свою очередь, блокируют стратегию «умеренный утилитаризм» в киргизском массовом сознании. Россия не квалифицируется больше как источник пользы, но оценивается как носительница зла, вреда. Лидером коммуникационных стратегий киргизов становится программа «монолог-изоляционизм». Следствие включения этой стратегии — восстание киргизов 1916 г. Ответные репрессивные меры России создают эффект взаимного отталкивания. Регрессивные изменения коммуникационного поведения русских выражаются в постепенном сжатии утилитарных стратегий и усилении монологических, изоляционистских. Движение от стратегии «умеренный утилитаризм» к ценностям родоплеменного сепаратизма киргизов создает симметричную схему взаимного отторжения. Блокирование утилитаризма как

интеграционной основы межэтнических отношений становится источником их деградации и упадка.

В единой семье братских советских народов

Смысловая структура русско-киргизских отношений советского периода включает три этапа.

Начало первого этапа связано с выдвижением новой, сформулированной идеологами страны Советов коммуникационной стратегии — социалистической. Ее тип можно определить как гибридный «полилог-ассимиляция». Принцип соединения идеалов межэтнического единства и отдельности получает популярную интерпретацию в крылатом сталинско-ждановском определении советской культуры как «национальной по форме и социалистической по содержанию».

Основным наполнением социокультурных процессов этого этапа становится освоение социалистической интернационалистской коммуникационной модели массовым сознанием русских и киргизов. Ведущим способом такого освоения можно назвать включение этой стратегии в систему существующих традиционалистских ценностней и смыслов. Такая ценностная экстраполяция не представляла большого труда, поскольку сама советская идеология содержала значительный заряд традиционализма. Идеи братства, коллективизма, вождизма, общественной собственности, единой семьи народов, а также разделения мира на «своих» и «чужих», казалось, были заимствованы из ценностного ассортимента родо-племенных отношений. Неслучайно они находили живой отклик у жителей киргизских аилов. Один из участников революционных событий в Киргизстане вспоминал: «Народ был неграмотным, плохо осознавал причины своего бедственного положения, но чутьем ощущал нашу правоту, верил в нее»[6]. Интернациональная общность советских народов

интерпретировалась массовым традиционным сознанием киргизов как союз племен, освященный условными кровнородственными узами братства и руководимый единым вождем, образ которого окружался сакральным ореолом. Например, в традиционном панегирическом акынском жанре «мак-тоо», предназначенном для прославления старейшин и вождей, написана знаменитая песня Токтогула «Что за мать родила такого сына, как Ленин!»:

Нам на счастье Ленин рожден,
Нам на счастье он стал вождем,
Шлет он соколов далеко
Отчим взмахом своей руки.
Можем мы держать высоко
Наши белые колпаки!

Обретая свою аксиологическую нишу в общем идеологическом пространстве социалистической культуры, киргизские родоплеменные идеалы получают новую жизнь.

Русские осмысляют социалистическую модель культуры на свой лад. Традиционным массовым сознанием русских она интерпретируется в контексте коммуникационной стратегии «монолог-ассимиляция». Значительную помощь в этом им оказывает сама советская идеология. Социалистическая — интернационалистская коммуникационная стратегия зиждилась на идее интеграции национальных культур на основе соединения входящих в них демократических и социалистических элементов. Механизмом выделения из многих национальных культур таких общезначимых элементов становится несущий в себе черты эволюционизма формационно-экономический метод.

Идея экономически отсталых и прогрессивных наций закономерно воплощается в представление о культурно отсталых и прогрессивных народах. Русская культура в сравнении с киргизской котируется как более прогрессивная, поэтому и доля ее элементов в интерна-

циональном ценностном симбиозе более высока. Ценностная квалификация киргизов как отсталого братского народа определяет тональность ассимиляционной политики, которая приобретает форму бескорыстной помощи «обиженным колониальным режимом инородцам». Таким образом, и традиционные ассимиляционные стратегии русских также получают новое дыхание.

Вместе с тем процесс ценностного наложения традиционалистких стратегий и социалистической интернационалистской модели не был бы столь успешным, если бы не ряд дополнительных условий. Важнейшее из них — включение утилитарных мотиваций. Уже первые декреты советской власти «О мире» и «О земле» создавали условия для возрождения этих забытых в годы экономического и политического кризиса стратегий. Последующие меры, принятые советской властью и направленные на «ликвидацию последствий колониальной политики царизма», включающие такие мероприятия, как возвращение земель трудовым дехканам, обеспечение киргизских репатриантов из Китая продовольствием, строительными материалами, инвентарем и т. д. еще более усиливали утилитарную заинтересованность в существовании новой власти и заставляли приспосабливаться к ее идеологии.

Второй этап русско-киргизских коммуникационных процессов советского периода связан со стабилизацией и относительно устойчивым существованием сложившегося ценностного симбиоза традиционализма и гибридности. Социалистические ценности, выполняя идеологическую объединяющую функцию, являются средством интеграции традиционалистских коммуникационных стратегий киргизов и русских. Питательной средой сосуществования, сожительства различных ценностно-смысловых ориентаций служит умеренный утилитаризм.

Переход к оседлости, коллективизация сельского хозяйства, локализация власти в Советах, образова-

ние аилов и кыштаков по родоплеменному принципу, формирование по тому же принципу местного руководства становятся факторами, стабилизирующими тенденции кровнородственного изоляционизма киргизов. Трайбалистские идеалы не теряют своей притягательности не только для простых дехкан, но и для лидеров партийной и советской власти. По свидетельству историков, «групповая борьба за власть на основе родоплеменного деления... разгоралась в период выборов и формирования руководящих органов... ее вред заключался в том, что ее участники беспочвенно обвиняли друг друга в "правом" и "левом" оппортунизме, троцкизме, буржуазном национализме, антисоветизме и т. п., облегчая задачу репрессивной машины 1937 – 1938 гг.»[7] Ценности интернационального единства обретают в киргизской культуре условный декларативный смысл, тогда как ее глубинные пласты занимает неписаный традиционный нравственный закон — кыргызчылык.

Ассимиляторские стратегии русских развиваются в русле государственной стратегии культурной революции, результаты которой для киргизов были далеко не однозначны. Рост экономики, изменение политической структуры общества, становление и развитие науки, образования, художественной культуры — плоды социалистических преобразований — имели для киргизской культуры несомненный позитивный смысл, который в советской общественно-политической мысли интерпретировался как «подлинный расцвет киргизской нации». Однако столь радикальная трансформация киргизской культуры была обусловлена не столько внутренними модернизационными процессами ее логики, сколько внешним активным насаждением, внедрением новых культурных норм, уравнительным перераспределением благ. Например, республиканский бюджет в годы советской власти формировался исключительно за счет общесоюзного перераспределения средств. В итоге в киргизской культуре происходит раздвоение культурного век-

тора, который направлен одновременно на сохранение и консервацию традиционных ценностей своей культуры и имитацию готовых образцов русской. Креативные процессы культуры в таких условиях пребывают в застойном состоянии.

В целом стратегия «полилог-ассимиляция» рождала феномен двойного стандарта поведения, как русских, так и киргизов — традиционалистские «монологи» продолжали свою работу под внешним прикрытием советской идеологической модели. Такая раздвоенность культурного сознания несла в себе потенцию кризиса. Возникал замкнутый круг: социалистические ценности, консервируя традиционную логику мышления, способствовали стабилизации трайбалистских, ассимиляционных идеалов, а последние в конечном итоге вели к деструкции идеалов интернационализма.

Третий этап отмечен деградацией, кризисом и крушением социалистической модели культуры, а вслед за ней и коллапсом ценностного симбиоза, созданного в советский период.

Основания кризиса изначально были заложены в самой модели культуры, организованной как антиномия полярных идеалов: единства и отдельности, ассимиляции и изоляционизма. Эта исходная антиномия становится источником прогрессирующей цепочки антиномичных смыслов, рождающих взаимоисключающие тенденции. Например, в годы советской власти во многом благодаря рождению социалистической национальной государственности происходит формирование этнического самосознания киргизов, одновременно начинается процесс отмирания киргизского языка, который постепенно вытесняется русским. Насаждение русской культуры и языка идет параллельно с широко декларируемым уважительным отношением к национальным нерусским культурам, показательной заботой об их сохранении, развитии. Показуха и раздувание культурных достижений братского киргизского народа стимулируют

типичные для племенной культуры настроения этнической исключительности. Русским, как носителям привилегированной в СССР культуры, агентам ассимиляционной политики, также не чужды были проявления этнического снобизма. Скажем, масса русских не считала необходимым изучать киргизский язык, считая его языком культурно отсталого народа. С другой стороны, в нормативных принципах советской эпохи прочно обосновалась установка на приоритетное положение коренного населения во всех сферах хозяйственной и культурной жизни. Таким образом, принцип соединения несоединимого распространяется в различные сферы жизни общества.

Коммуникационный кризис возникает как результат отсутствия механизмов «снятия» полярных смыслов в рамках стратегии «плюрализм-единство». Сам принцип формирования коммуникационного поля в рамках этой стратегии, осмысляемый не как синтез, но как синхронное наложение идеалов единства и отдельности, обуславливал блокирование процессов смылообразования, перекрывал выход в новое смысловое пространство.

Стратегия «полилог-ассимиляция» в основе своей статична. Являя раз и навсегда установленные, единые для всех этносов социалистические ценности, советская модель культуры не только накладывала табу на всякие попытки инновации внутри социалистического ценностно-смыслового ядра культуры, но и замораживала модернизационные процессы этнических культур, способствуя консервации традиционализма. А последний изнутри, шаг за шагом разрушал идеалы интернационализма — святая святых социалистической культуры. Постепенно стратегия «полилог-ассимиляция» превращается в омертвевшую форму межэтнической интеграции. Индикатором ее нежизнеспособности становится утилитаризм, который из бывшего союзника превращается в могильщика. Исчерпавшая позитив-

ный потенциал советская идеология становится предметом критики и отторжения. Предаются забвению идеи и факты «бескорыстной помощи братского русского народа», утрачивают популярность лозунги интернационального единства, идеологема «советский народ» приобретает негативный смысл, русские и Россия не квалифицируются более как источник пользы, благ.

«Киргизстан — наш общий дом»

Смысловая фабула социокультурной динамики русско-киргизских коммуникационных процессов постсоветского периода выстраивается как незавершенная последовательность двух этапов.

Первый отмечен кризисом межкультурных коммуникационных процессов. Крушение советской, интегрирующей модели приводит к выдвижению на первый план традиционалистских стратегий — монологов. Активизация киргизского изоляционизма в условиях суверенного Киргизстана создает угрозу формирования этнократического государства. Типичным становится, например, стремление мононационализировать все сферы общественной жизни, начиная с органов управления и заканчивая образованием, наукой и художественной культурой. Отказ от многих достижений культуры под предлогом их некиргизского происхождения, реанимация архаичных традиций осмысляются массовой культурой как панацея от всех бед, принесенных кризисом. Верховный Совет обсуждает проблему возрождения полигамии как «доброго старинного обычая предков»[8]. Ностальгические настроения доходят до абсурда, выплескиваясь в призыв: «Назад в юрту!»[9] Выход из кризиса видится в возрождении мифологических культурных основ. Средневековый киргизский эпос «Манас» в представлении новых идеологов Киргизстана

призван восполнить идеологический вакуум, образовавшийся вследствие крушения советской идеологии. Усилиями киргизской творческой и научной элиты эпосу стремятся придать современное звучание, пытаясь выявить заложенные в нем общечеловеческие гуманистические идеалы. В печати публикуется предложение о внесении семи заветов Манаса в Конституцию Киргизской республики[10]. Однако обращение к «Манасу» вызвано не только возвратным движением логики культуры к мифологическим праосновам, но также и вполне прагматическим стремлением противостоять дальнейшему развитию атомизации общества, обусловленной действием программы «монолог-изоляционизм». Реактивация родоплеменного изоляционизма создает угрозу раскола этноса на северные и южные родоплеменные структуры, на племена и роды внутри этих структур. В пору выборов в Верховный Совет, например, происходит борьба за приоритет ставленников Севера или Юга, появляются требования переноса столицы, установления регионального принципа в подборе управленческих кадров[11]. Эпос «Манас», ведущий лейтмотив которого — тема этнической консолидации киргизов, является наиболее адекватным средством противодействия процессам этнического распада, проводником идей этнической самоидентификации и интеграции киргизов.

Взрыв киргизского традиционализма ведет к целой череде этнических конфликтов, к росту напряженности в русско-киргизских отношениях. В киргизском массовом сознании русские квалифицируются как разрушители традиций и обычаев, как виновники экономического, политического, культурного кризиса. В целом едва ли не все советское отождествляется с русским. Настроения русофобии выливаются в откровенное выдавливание русских из всех структур. Внешним поводом такого пресса становится введение Закона о государственном языке.

Ведущая коммуникационная программа русских в Киргизстане «монолог-ассимиляция» в новых поли-

тических условиях оказывается нежизнеспособной. Это вызывает реанимацию архаичной коммуникационной стратегии «монолог-изоляционизм», закономерным следствием которой становится стремление этнических россиян консолидироваться на своей этнической родине и обвальная миграция русских из Кыргызстана (с 1989 по 1994 г. — около 500 тыс. чел. русскоязычного населения)[12].

Начало второго этапа — стабилизация межэтнических коммуникационных процессов — обусловлено сменой приоритетов в сфере коммуникационных стратегий. Крушение советской империи, образование независимого государства — Киргизской республики, отмена льгот, пособий и уравнительного перераспределения материальных благ, распад сельских коллективных хозяйств и установление стихийных рыночных отношений — все в целом ставит киргизов перед проблемой выживания; иждивенческие отношения к жизни, культивируемые советской властью, уходят в прошлое. Проблема выживания ведет к необычайному росту массового утилитаризма, который начинает вытеснять трайбалистские настроения. Типичными приметами современного Киргизстана становятся урбанизация и маргинализация молодежи. Исследователи отмечают: «В новых рыночных условиях при массовой безработице киргизы в массовом порядке стали осваивать нетрадиционные для себя виды трудовой деятельности: торговлю, сферу обслуживания, транспорт, строительство, растениеводство, мелкое предпринимательство»[13]. На утилитарный уровень перемещается и отношение к русским, динамика утилитаризма направлена от умеренного к развитому. Отток русскоязычного населения воспринимается как фактор, ослабляющий экономику республики. Ее правительством предпринимаются усилия для торможения миграционных процессов. В их числе указ президента А. Акаева «О мерах по регулированию миграционных процессов в Киргизской республике» (июнь 1994 г.).

Коммуникационные стратегии русских в Киргизстане также трансформируются под давлением новых жизненных обстоятельств. Проблема выживания в новых социально-экономических и политических условиях заставляет прагматические интересы ставить выше других. Более высокий уровень жизни в России в сравнении с Киргизстаном не снимает миграционных настроений в условиях утилитарных нравственных ориентаций. Однако характер миграционных процессов изменяется. Они утрачивают стихийный, обвальный и приобретают более обдуманный, организованный характер, что отражается на их количественной стороне. Результатом развития массового утилитаризма в русской среде становится выделение части русских, идентифицирующих себя как граждане Киргизстана.

Утилитаризация массового сознания становится важнейшим средством преодоления традиционалистских монологических коммуникационных стратегий. Типичное для утилитаризма перемещение нравственных ориентиров от высоких сакральных потусторонних смыслов традиционализма к посюсторонним, жизненным проблемам рождает новую культурную ориентацию на подчинение отношений людей позитивным, прагматическим смыслам, идею межэтнического сотрудничества, созидания, совместного решения проблем. Пафосом общности жизненных утилитарных смыслов человеческого существования проникнута выдвинутая президентом А. Акаевым идеологема «Киргизстан — наш общий дом».

От сотрудничества к диалогу

Итак, направленность динамики русско-киргизских коммуникационных процессов чрезвычайно напоминает однообразные колебательные движения маятника: консенсус — конфликт — консенсус... Если интерпретировать эту цепочку в категориях социокультурно-

го анализа, то нетрудно заметить, что точка «конфликт» совпадает с актуализацией программ традиционалистского типа, а становление консенсусов связано с развитием утилитарных нравственных ориентаций. Блокирование развития утилитаризма влечет реанимацию традиционалистских коммуникационных стратегий и становится источником нового конфликта. Возникает замкнутый круг. Один из путей освобождения от власти этой фатальной структуры заключен, по-видимому, в осмыслении сущности и роли нравственного идеала утилитаризма в процессах межэтнической коммуникации.

Роль утилитаризма в процессах межкультурной коммуникации

Роль утилитаризма в процессах межкультурной коммуникации неоднозначна и неодномерна, он одновременно несет в себе разнонаправленные тенденции — разрушения и созидания. Парадокс заключается в том, что, разрушая сложившиеся формы межкультурной коммуникации, утилитаризм в определенной мере предотвращает ее саморазрушение, поскольку единственным средством предотвращения саморазрушения является преодоление консерватизма и стагнации. Схематически динамика межкультурной коммуникации есть движение от одного уровня ее организации к другому, более совершенному через разрушение предыдущего. Этот процесс не запрограммирован внешней силой, но обусловлен действием внутренних механизмов культуры. Важнейшим из них является утилитаризм, который выступает, условно говоря, индикатором рентабельности тех или иных стратегий межкультурной коммуникации. Взгляд на сложившиеся стереотипы коммуникационного поведения с позиций пользы, здравого смысла, трезвого прагматического расчета создает прецедент преодоления архетипической заданности комму-

никационного поведения, стимулирует процессы разгерметизации культуры. Конечно, речь не идет о подлинном рационализме, лишь о его далеком предшественнике — утилитаристском микрорационализме. Поэтому нельзя упускать из вида его ограниченность, неспособность к масштабным решениям, ориентированность на сиюминутный успех. Именно эти установки утилитаризма наиболее опасны, поскольку могут инициировать негативные хищнически-захватнические формы коммуникации. В большей мере это относится к стратегии «умеренный утилитаризм». Однако преодоление негативных проявлений утилитарных интенций лежит через развитие утилитаризма, становление его производительно-созидательных форм — развитого утилитаризма. Наиболее сильной стороной стратегии «развитый утилитаризм» является продуцируемая в его рамках идея сотрудничества, совместного решения проблем, взаимной пользы и обоюдного успеха. Именно эта идея может быть оценена как путеводная нить в пространство диалогических ценностей. Анализ социокультурной динамики любых межкультурных коммуникаций непродуктивен вне изучения роли утилитаризма как важнейшего фактора этой динамики. Результаты такого анализа открывают возможности для прогнозирования динамики межкультурных процессов.

Заключение

Исследователь, обративший свое внимание к проблемам утилитаризма, может быть уверен в одном: никогда он не найдет эту тему исчерпанной. Утилитаризм — культура, следующая динамике жизни, чутко реагирующая на всевозможные изменения реальности, отвечающая на вызовы усложняющегося мира. Именно поэтому утилитаризм может принимать бесчисленное множество обличий, форм, конфигураций. Мобильность утилитаризма делает чрезвычайно проблематичным определение его типических черт, отделение субстанциональных признаков от акциденциальных наслоений. Не менее проблематично и определение роли утилитаризма в динамике культуры. Утилитаризм ведет себя как некоторый катализатор изменения, развития, тем не менее, никогда не являясь гарантом его прогрессивности и гуманистической направленности. Утилитаризм в целом — явление двойственное, позитивные его аспекты тесно соприкасаются с негативными.

При всей сложности теоретических и исторических исследований утилитаризма необходимо подчеркнуть их актуальность. Изучение специфики любой культуры-цивилизации будет неполным вне осмысления форм утилитаризма, выработанных в ее рамках. В сущности, степень освоения культурой утилитарных смыслов является важнейшим показателем способности культуры к развитию, самоизменению. Исследования утилитаризма неизбежно сопрягаются с исследованиями модернизационных процессов. Утилитаризм выступает как нравственный стержень модернизации, ее мотивационная основа. Особенности модернизационных процессов той или иной цивилизации во многом обусловлены именно спецификой утилитаризма. Формы модернизации прямо коррелируют с формами ути-

литаризма. Ставка на умеренный утилитаризм рождает такие формы модернизации, как догоняющая, насильственная, консервативная модернизация; развитый утилитаризм — залог органичной, целостной модернизации.

Внутренняя динамика утилитаризма, связанная с преодолением ограниченности его умеренных и актуализацией развитых форм, является важнейшим условием и предпосылкой перехода от традиционализма к либерализму. Можно утверждать, что, во всяком случае, в массовой культуре выход к либеральным смыслам инициируется этим внутриутилитарным сдвигом. Именно этот участок утилитарного роста является решающим звеном цепи модернизационных изменений культуры. Конечно, для интеллектуальной культуры эта закономерность не столь обязательна, здесь процесс перехода от традиционализма к либерализму может носить характер аксиологического поиска, однако сбрасывать со счетов утилитарную составляющую этого поиска также не следует.

Экспликация и конкретизация механизмов модернизационного перехода как перехода от умеренного утилитаризма к развитому открывает определенные возможности управления модернизационными процессами. Конечно, речь не идет о навязывании культуре и обществу некоторых готовых схем. Главным способом поворота модернизационных процессов в позитивное, созидательное русло является культивирование развитого утилитаризма. Воспитание духа предпринимательства, достижительности, инициативности, рационального прагматизма — главный способ решения проблем переходности. Особенно это относится к России, где дефицит зрелого утилитаризма является сегодня наиболее острым. Причем этот дефицит есть нравственная, мировоззренческая проблема, ее решение не может быть достигнуто техническими мерами, необходим внутренний мировоззренческий сдвиг, нравственная метаморфоза. Судьба России зависит от способности общества, преодолев инерцию устаревших форм, сделать шаг в будущее.

Примечания

Введение

1. *Ахиезер А. С.* Россия: критика исторического опыта (Социокультурная динамика России). – Т. 1. От прошлого к будущему; Т. 2. Теория и методология. Словарь. – Новосибирск, 1997 – 1998.

2. *Бентам И.* Введение в основание нравственности и законодательства. – М., 1998. – С.12.

3. *Бердяев Н. А.* Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. Репринтное воспроизведение издания 1918 г. – М., 1990. – С. 234 – 235.

УТИЛИТАРИЗМ КАК ТИП КУЛЬТУРЫ: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ПАРАМЕТРЫ

Глава 1
Динамика культуры в категориях теории самоорганизации

1. *Пригожин И., Стенгерс И.* Время, хаос, квант/ Пер. с англ. – М., 1999. – С. 4 – 5.

2. Там же. – С. 62.

3. См.: *Тоффлер А.* Футурошок. – СПб., 1997.

4. *Моисеев Н. Н.* Современный рационализм. – М., 1995. – С.269.

5. *Зиммель Г.* Избранное. – Т. 1. Философия культуры. – М., 1996. – С. 495.

6. *Лапин Н. И.* Проблема социокультурной трансформации // Вопросы философии. – 2000. – № 6. – С. 7.

7. Там же. – С. 7.

8. См.: *Федотова В. Г.* Типология модернизаций и способов их изучения // Вопросы философии. – 2000. – № 4. – С. 3 – 28; *Штомпка П.* Социология социальных изменений. – М., 1996.

9. Этика Аристотеля. – СПб., 1908. – С. 111 – 117.

10. *Поппер К. Р.* Открытое общество и его враги /Пер. с англ. – Т. 1: Чары Платона. – М., 1992. – С. 200 – 201.

11. *Маслоу А.* Новые рубежи человеческой природы /Пер. с англ. – М., 1999. – С. 27.

12. *Швейцер А.* Культура и этика /Пер. с нем. – М.,1973. – С. 79

13. *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления /Пер. с нем. – М., 1993. – С. 73.

14. *Моисеев Н. Н.* Современный рационализм. – М., 1995. – С. 280.

15. *Дильтей В.* Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Культурология. XX век: Антология. – М., 1995. – С. 223.

16. *Швейцер А.* Культура и этика. – С. 115.

17. *Померанц Г.* Опыт философии солидарности // Вопросы философии. – 1991. – № 3. – С. 153

18. *Мясникова Л.* Российский менталитет и управление // Вопросы экономики. – 2000. – № 8. – С. 38.

19.См.: *Бергсон А.* Два источника морали и религии /Пер с фр. – М., 1994.

20. *Фромм Э.* Психоанализ и этика. – М., 1993. – С. 25.

21. *Ахиезер А. С.* Россия: критика исторического опыта. (Социокультурная динамика России). В 2 т. – Новосибирск, 1997 – 1998 гг.

22. *Швейцер А.* Культура и этика. – С. 294 – 304.

23. См.: *Яковенко И. Г.* Небесный Иерусалим или Российская империя: диалектика должного и сущего // Рубежи. – 1997. – № 8 – 9. – С. 29.

24. *Шрейдер Ю. А.* Этика. – М., 1998. – С. 169 – 182.

25. *Швейцер А.* Культура и этика. – С. 294 – 304.

26. Экономика и моральные ценности: Интервью с У. Хэтчером // Общественные науки и современность.

27. См. об этом подробнее: *Давыдов А. П.* Духовной жаждою томим. А. С. Пушкин и становление "срединной культуры" в России. – М., 1999. – С. 48 – 80.

28. *Соловьев В.С.* Оправдание добра. Нравственная философия / Соч. в 2 т. – Т. 1. – М., 1988. – С. 427.

Глава 2. Утилитаризм в ценностной ипостаси

1. *Маслоу А.* Новые рубежи человеческой природы /Пер. с англ. – М., 1999. – С. 379.

2. *Бентам И.* Принципы законодательства. – М., 1896. – С. 4 – 5.

3. Цит. по: *Вершинин С.Е.* Эрнст Блох – жизнь и творчество // Блох Э. Тюбингентское введение в философию. – Екатеринбург, 1997. – С. 28.

4. *Батищев Г. С.* Введение в диалектику творчества. – СПб., 1997. – С. 146.

5. *Швейцер А.* Культура и этика / Пер. с нем. – М., 1973. – С. 127.

6. См.: *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. – М., 1993. – С. 196.

7. *Маркузе Г.* Одномерный человек. – М., 1994. – С. 10 – 11.

8. *Швейцер А.* Культура и этика. – С. 235.

9. См.: *Рапп Ф.* Перспективы философии техники // Философия техники в ФРГ/ Пер. с нем. и англ. – М., 1989. – С. 89.

10. *Бердяев Н. А.* Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) // Вопросы философии. – 1989. – № 2. – С. 158 – 159.

11. Там же. – С. 160 – 161.

12. *Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта. – Т. 2. Теория и методология. Словарь. – Новосибирск, 1998. – С. 266.

13. *Шпенглер О.* Человек и техника // Культурология. 20 век: Антология. – М., 1995. – С. 486.

14. *Адорно Т. В.* О технике и гуманизме // Философия техники в ФРГ – С. 370.

Глава 3. Утилитаризм в деятельностной ипостаси

1. *Блох Э.* Тюбингенское введение в философию / Пер. с нем. – Екатеринбург, 1997. – С. 56.

2. *Ахиезер А. С.* Россия: критика исторического опыта. – Т. 2. Теория и методология. Словарь. – Новосибирск, 1998. – С. 521.

3. *Зомбарт В.* Буржуа /Пер. с нем. – М., 1994. – С. 31.

4. Там же. – С. 31 – 45.

5. Там же.

6. См.: *Drucker P.* Innovation and Entrepreneurship (Practice and Principles). – L.: Pan Books, 1986.

7. См.: *McClelland D.C.* The Achiving Society. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1961.

8. См.: *Parsons T.* Nouvelle ebauche d'une theorie de la stratification // Elements pour une sociologie de l'action. – Paris, Plon, 1955. – P. 256 – 325.

9. См.: *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма / Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990.

10. *Ахиезер А. С.* Россия: критика исторического опыта. – Т. 2. Теория и методология. Словарь. – Новосибирск, 1998. – С. 265.

11. *Колесникова Л., Перекрестов В.* Организационные структуры и культура предпринимательства // Вопросы экономики. – 2000. – № 8. – С. 30.

12. Целостность и многоединство российской цивилизации: Интервью с Е. Рашковским // Общественные науки и современность. – 1995. – № 5. – С. 63.

13. *Турен А.* Возвращение человека действующего: Очерк социологии. – М., 1998. – С. 110.

14. Там же. – С. 80.

15. *Давыдов Ю. Н.* Макс Вебер и современная теоретическая социология: актуальные проблемы веберианского социологического учения. – М., 1998. – С. 109

16. *Нерсесянц В.* Цивилизм как концепция постсоциализма: свобода, право, собственность // Общественные науки и современность. – 1995. – № 5. – С. 37.

17. Трансформации в современной цивилизации: постиндустриальное и постэкономическое общество (материалы круглого стола) // Вопросы философии. – 2000. – № 1. – С. 28 – 29.

18. *Мочкин А. Н.* Социализм в поисках "третьего пути" // Общественные науки и современность. – 1998. – № 5. – С. 107.

Глава 4
Утилитаризм в рефлективной ипостаси

1. См. *Дробницкий О. Г.* Проблемы нравственности. – М., 1977.

2. Там же. – С. 80.

3. *Адорно Т. В.* Проблемы философии морали. – М., 2000. – С. 15.

4. Этика: Учебник для студентов философских факультетов вузов/ Гусейнов А. А. (рук.), Дубко Е. М., Анисимов С. Ф. и др. – М., 1999. – С. 31.

5. См.: *Брудный А. А.* Наука понимать. – Бишкек, 1996. – С. 13 – 20.

6. См.: *Гесиод.* Работы и дни: Земледельческая поэма / Пер. В. Вересаева. – М., 1927.

7. См.: *Виц В. В.* Демокрит. – М., 1979. – С. 139 – 156; Словарь по этике / Под ред. И. С. Кона. 4-е изд. – М., 1981. – С. 397.

8. Антология мировой философии. – М., 1969. – Т. 1. – Ч. 1. – С. 319.

9. *Вундт В.* Введение в философию. – М., 1998. – С. 327.

10. *Гусейнов А. А., Иррлитц Г.* Краткая история этики. – М., 1987. - С. 51.

11. *Иванов В. Г.* История этики Древнего мира. - Л., 1980. – С. 184.

12. См.: *Реале Д., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. – Т. 1. Античность. – СПб., 1994. – С. 58.

13. Антология мировой философии. – М., 1969. – Т. 1. – Ч.1. – С. 321.

14. См.: *Реале Д., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. – Т. 1. – С. 60.

15. См.: Антология мировой философии. – Т. 1. – Ч. 1. – С. 320 – 321.

16. *Швейцер А.* Культура и этика. – М., 1973. – С. 125.

17. См.: Этика Аристотеля. – СПб., 1908.

18. *Платон.* Сочинения в 3 т. – М., 1968 – 1972. – Т. 2. – С. 28.

19. См.: *Лосев А. Ф.* Словарь античной философии. – М., 1995. – С. 183.

20. Там же. – С. 82.

21. См.: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979. – С. 240 – 260.

22. См.: Материалисты Древней Греции. – М., 1955. – С. 216.

23. *Швейцер А.* Культура и этика. – С. 130.

24. См.: *Реале Д., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. – Т. 1. – С. 20.

25. *Оссовская М.* Рыцарь и буржуа: Исследование по истории морали / Пер. с польск. – М., 1987. – С. 378 — 379.

26. См.: *Макиавелли Н.* Государь и Рассуждение на первые три книги Тита Ливия. – СПб., 1869.

27. См.: История философии: Запад – Восток – Россия (Книга вторая: Философия 15 – 19 вв.). – М., 1998. – С. 19.
28. *Декарт Р.* Рассуждения о методе. – М., 1953. – С. 54.
29. *Гоббс Т.* Избр. произведения. – М., 1964. – Т.1. – С. 149.
30. Философия эпохи ранних буржуазных революций / Редколлегия: Т. И. Ойзерман, В. М. Богуславский и др. – М., 1983. – С. 237.
31. *Гоббс Т.* Избр. произведения. – С. 492.
32. Там же. – С. 379.
33. См.: Философия эпохи ранних буржуазных революций. – С. 249.
34. *Макс К., Энгельс Ф.* Соч. – Т. 13. – С. 62.
35. *Локк Дж.* Сочинения в 3 т. – М., 1985. – Т. 3. – С. 287.
36. *Апресян Р. Г.* Идея морали и базовые нормативно-этические программы. – М., 1995. – С. 230.
37. *Мандевиль Б.* Басня о пчелах. – М., 1974. – С. 63.
38. *Гельвеций К.* Соч.: В 2 т. – М., 1976 – 1977. – Т. 1. – С. 311.
39. Там же. – С. 183.
40. *Смит А.* Исследования о природе и причинах богатства народов. – М., 1962. – С.28.
41. См.: *Бентам И.* Введение в основания нравственности и законодательства. – М., 1998. – С.11.
42. *Милль Дж. Ст.* Утилитаризм. – СПб., 1900. – С. 302
43. Там же. – С. 115.
44. Там же. – С. 426.
45. См. *Спенсер Г.* Основание науки о нравственности. – СПб., 1880. – С. 273 – 302.
46. Там же. – С. 298.
47. См.: *Смит А.* Теория нравственных чувств. – М., 1997.
48. Цит. по: *Гусейнов А. А., Иррлитц Г.* Краткая история этики. – М., 1987. – С. 489.
49. *Конт О.* Дух позитивной философии // Западноевропейская социология 19 века: Тексты / Под ред. В. И. Добренькова. – М., 1996. – С. 27 – 28.
50. *Юм Д.* Сочинения в 2 т. – М., 1965. – Т. 2. – С. 235 – 236.
51. *Мабли Г.* О законодательстве или принципы законов // Утопический социализм: Хрестоматия / Общ. ред. А. И. Володина. – М., 1982. – С. 146.
52. *Моор Т.* Утопия. – М., 1978. – С.164.
53. *Фурье Ш.* Новый хозяйственный и социетарный мир или открытие способа привлекательного и природосообразного труда, распределенного в сериях по страсти // Утопический социализм: Хрестоматия / Общ. ред. А. И. Володина. – М., 1982. – С. 274.
54. Цит. по: *Плеханов Г. В.* Избранные философские произведения в 5 т. – М., 1957. – Т. 3. – С. 549.
55. *Оуэн Р.* Книга о новом нравственном мире //Утопический социализм: Хрестоматия. – М., 1982. – С. 331
56. См. *Шишкин А. Ф.* О нравственных ценностях в современном мире// Вопросы философии. – 1977. – № 11. – С. 69.

57. См. *Куликова Н. Н., Медзгова Я.* Этика утилитаризма и современная борба идей. – М., 1986. – С. 145.

58. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. – С. 116.

59. Этика: Учебник для студентов философских факультетов вузов.

60. *Пазенок В. С.* Апология аморализма: Критический очерк буржуазного этического релятивизма. – М., 1982. – С. 133.

61. *Джемс У.* Воля к вере/ Пер. с англ. – М., 1997. – С. 401.

62. *Фредерик Р., Петри Э.* Деловая этика и философский прагматизм // Вопросы философии. – 1996. – № 3. – С. 71.

63. См. *Дьюи Дж.* Реконструкция в философии. – М., 2001. – С. 130 – 145.

64. *Поппер К. Р.* Открытое общество и его враги. – Т. 2. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы/ Пер. с англ. – М., 1992. – С. 24 – 258.

65. См. *Куликова Н. Н., Медзгова Я.* Этика утилитаризма и современная борьба идей... – С. 64.

66. *Мур Дж. Э.* Природа моральной философии. – М., 1999. – С. 158.

67. Цит. по: *Пазенок В. С.* Апология аморализма. – С. 133.

68. *Smart J.J.* An outline of System of utilitarian ethics. – 215 p.

69. См.: Этика и идеология: Критика современных буржуазных этических концепций/ Архангельский Л. М., Коновалова Л. В., Шварцман К. А. и др. – М., 1983. – С. 196 – 217.

70. См.: *Медзгова Я.* Историко-критический анализ современного этического утилитаризма: Автореф. дис. канд. филос. наук. – М., 1984.

71. *Роулс Д.* Теория справедливости (Фрагмент из книги)// Этическая мысль: научно-публицистические чтения / Редкол. А. А. Гусейнов и др. – М., 1990. – С. 229.

72. См. *Пазенок В. С.* Апология аморализма...

73. Этическая мысль: научно-публицистические чтения. – М., 1990. – С. 229.

74. См.: *Швейцер А.* Культура и этика. – С. 189.

75. Упанишады. – М., 1967. – С. 105.

76. Артхашастра, или Наука политики. – М.-Л., 1959. – С. 17.

77. Там же. – С. 161.

78. *Чаттопадхьяя Д.* Локаята даршана: История индийского материализма. – М., 1961. – С. 52.

79. Древнекитайская философия: Собрание текстов в двух томах. – Т. 1. – М., 1972. – С. 192 – 193.

80. Там же. – С. 216.

81. *Петров А. А.* Ван Чун - древнекитайский материалист и просветитель. – М., 1954. – С. 26.

82. Коран / Пер. с араб. акад. И. Ю. Крачковского. – М., 1990. – 6:39.

83. История философии: Запад – Восток – Россия (Книга первая: Философия древности и средневековья). – М., 1996. – С. 386.

84. *Игнатенко А. А.* Ибн-Хальдун. – М., 1980. – С. 126.

85. Цит. по: *Буров В.Г.* Современная китайская философия. – М., 1980. – С.41.

86. Там же. – С. 52.

87. *Куликова Н. Н., Медзгова Я.* Этика утилитаризма и современная борьба идей. – С. 131.

88. Там же. – С. 128.

89. *Хорос В. Г.* Идейные течения народнического типа в развивающихся странах. – М., 1980. – С. 3.

90. *Ганди М. К.* Моя жизнь. – М., 1969. – С. 447.

91. *Сунь Ятсен.* Избранные произведения. – М., 1964. – С. 324.

92. Цит. по: *Иванова Г. Д.* Котоку – революционер и литератор. – М., 1959. – С. 14.

93. *Буров В. Г.* Современная китайская философия. – С. 109.

94. *Вивекананда С.* Практическая веданта: Избранные работы. – М., 1993. – С. 281.

95. Цит. по: История философии: Запад – Восток – Россия (Книга третья: Философия 19 – 20 в.). – М., 1998. – С. 426.

96. С. 427.

97. С. 429.

98. *Козловский Ю. Б.* Философия экзистенциализма в современной Японии (Критический очерк). – М., 1975. – С. 18.

99. Там же. – С. 19.

100. Там же. – С. 21.

101. Там же. – С. 28.

Глава 5
Утилитаризм в контексте исторической динамики культуры

1. *Флиер А. Я.* Культурогенез. – М., 1995. – С. 30.

2. *Маршалл Салинз.* Экономика каменного века/ Пер. с англ. – М., 1999. – С. 53.

3. Там же. – С. 30.

4. Там же. – С. 30.

5. Например, по подсчетам этнологов, мужчины капауку, этнической общности папуасов Новой Гвинеи, на земледельческих работах проводили в среднем 2 часа 18 минут в день, а женщины — 1 час 42 мин. См.: *Маршалл Салинз.* Экономика каменного века. – С. 53.

6. Там же. – С. 91.

7. См.: История Киргизской ССР (С древнейших времен до наших дней). В 5 т. – Т. 1. – Фрунзе, 1987. – С. 466.

8. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории/ Пер. с нем. – М., 1994. – С. 33.

9. Там же.

10. *Джемс У.* Воля к вере/ Пер. с англ. – М., 1997. – С. 323.

11. *Ахиезер А. С.* Россия: критика исторического опыта. – Т. 2. Теория и методология. Словарь. – Новосибирск, 1998. – С. 520.

12. См.: *Вебер М.* Избранное. Образ общества/ Пер. с нем. – М., 1994.

13. *Швейцер А.* Культура и этика. Пер. с нем. — М., 1973. — С.119.

14. Законы Ману. — М., 1960. — С.125.

15. *Коваль Т. Б.* "Тяжкое благо". Христианская этика труда. Православие, католицизм, протестантизм. Опыт сравнительного анализа. – М., 1994. – С. 143.

16. См.: *Бергсон А.* Два источника морали и религии/ Пер с фр., послесловие и примечания А. Б. Гофмана. – М., 1994.

17. *Вебер М.* Избранное. Образ общества... – С. 623.

18. См.: *Фролова Е. А.* Наука и ислам (некоторые философские аспекты их взаимодействия) // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока: Сб. статей / Под ред. М. Т. Степанянц, Г. Б. Шаймухамбетовой. – М., 1987. – С. 117 – 135.

19. *Тарнас Р.* История западного мышления/ Пер. с англ. – М., 1995. – С. 234.

20. *Гофман А. Б.* Семь лекций по истории социологии. – М., 1997. – С. 81.

21. *Реале Д., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. – Т. 3. Новое время. – СПб., 1996. – С. 482.

22. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. – Т. 2. Всемирно-исторические перспективы/ Пер. с нем. – М., 1998. – С. 534.

23. Философия эпохи ранних буржуазных революций / Редколлегия: Т. И. Ойзерман, В. М. Богуславский и др. – М., 1983. – С. 159.

24. Там же. – С. 19.

25. *Маркузе Г.* Одномерный человек. – М., 1994. – С. 72.

26. *Каган М. С.* Философия культуры. – СПб, 1996. – С. 405.

27. *Шарден П.* Феномен человека/ Пер. с франц. – М., 1965. – С..220

28. *Моисеев Н. Н.* Судьба цивилизации. Путь разума. – М., 1998. – С..110.

29. См.: *Флиер А. Я.* Культурогенез. – С. 30.

30. *Шарден П.* Феномен человека. – С. 258.

31. См.: *Будон Р.* Место беспорядка. Критика теорий социального изменения / Пер. с фр. – М., 1998. – С. 268.

УТИЛИТАРИЗМ В РОССИИ

Глава 1
Утилитаризм масс и правящей элиты (досоветский период)

1. См.: *Назаретян А. П.* Агрессия, мораль и кризисы в развитии мировой культуры (Синергетика социального прогресса): Курс лекций. – М., 1995. – С. 50.

2. Цит. по: *Карамзин Н. М.* История государства Российского в 12 т. – Т. 1 / Под ред. А. Н. Сахарова. – М., 1989. – С. 94.

3. Там же. – С. 100.

4. Там же. – С. 71.

5. *Киреевский И. В.* Критика и эстетика. – М., 1979. – С. 286.

6. *Соловьев С. М.* Сочинения. В 18 кн. – Кн. 1. – Т. 1 – 2. – М., 1988. – С. 242.

7. *Мамардашвили М. К.* Необходимость себя / Лекции. Статьи. Философские заметки / Под общ. ред. Ю. П. Сенокосова. – М., 1996. – С. 184.

8. *Чаадаев П. Я.* Сочинения. – М., 1989. – С. 141.

9. *Соловьев С. М.* Сочинения. – В 18 кн. — Кн. 1. – С. 151.

10. *Коваль Т. Б.* "Тяжкое благо". Христианская этика труда. Православие, католицизм, протестантизм. Опыт сравнительного анализа. – М., 1994. – С. 80.

11. *Миронов Б. Н.* Социальная история России периода империи (18 – начало 20 вв.) Генезис личности, демократической семьи и правового государства. – В 2 т. – СПб., 1999. – Т. 1. – С. 58.

12. *Киреевский И. В.* Критика и эстетика. – М., 1979. – С. 286.

13. *Миронов Б. Н.* Социальная история России периода империи... – С. 328.

14. *Чаянов А. В.* Крестьянское хозяйство / Избранные труды. – М., 1989. – С. 241.

15. *Бердяев Н.* Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. – М., 1990. – С. 76 – 80.

16. См.: История предпринимательства в России. Книга первая: От средневековья до середины 19 века. – М., 2000. – С. 169.

17. *Киреевский И. В.* Критика и эстетика. – С. 286.

18. *Бердяев Н.* Судьба России. – С. 76.

19. См.: История предпринимательства в России. Книга первая. – С. 141.

20. *Соловьев С. М.* Сочинения. Кн. 2. – М., 1988. – С. 639 – 640.

21. *Кондаков И. В.* Русская культура: краткий очерк истории и теории. – М., 1999. – С. 122.

22. *Милюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры. – В 3 т. – Т. 2. – Ч. 1. – М., 1994. – С. 36.

23. *Зимин А. А.* О политической доктрине Иосифа Волоцкого // ТОДРЛ. – Т. 9. – М.–Л., 1953. – С. 159 – 177.

24. Домострой. – М., 1994. – С. 168.

25. *Зарубина Н. Н.* Социально-культурные основы хозяйства и предпринимательства. – М., 1998. – С. 120.

26. Там же. – С. 125.

27. История предпринимательства в России. Книга первая. – С. 44.

28. Судьбы реформ и реформаторов в России. — М., 1999. — С. 55.

29. *Ахиезер А. С.* Россия: критика исторического опыта. (Социокультурная динамика России). – Т. 1. От прошлого к будущему. – Новосибирск, 1997. – С. 169.

30. Там же. – С. 170.

31. *Ключевский В. О.* Сочинения в 8 т. – Т. 4. – М., 1958. – С. 241.

32. *Ильин В. В., Панарин А. С., Ахиезер А .С.* Реформы и контрреформы в России / Под ред. В. В. Ильина. — М., 1996. – С. 39.

33. *Гусейнов Р.* История экономики России. – Новосибирск, 1998. – С.154.

34. *Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта. – С. 169.

35. См.: *Давыдов Ю. Н.* Макс Вебер и современная теоретическая социология: актуальные проблемы веберовского социологического учения. – М., 1998. – С. 467.

36. *Ключевский В. О.* Сочинения в 8 т. – Т. 4. – С. 118.

37. См.: Предпринимательство и предприниматели России. От истоков до начала 20 века. – М., 1997. – С. 21 – 22.

38. Там же. – С. 22.

39. Там же. – С. 71.

40. Советское общество: возникновение, развитие, исторический финал: В 2 т. – Т. 1. От вооруженного восстания в Петрограде до второй сверхдержавы мира / Под общ. ред. Ю. Н. Афанасьева. – М., 1997. – С. 23.

41. Предпринимательство и предприниматели России... – С. 71 – 76.

42. *Вернадский Г. В.* Русская история – М., 1997. –С. 212.

43. *Миронов Б. Н.* Социальная история России периода империи... – С. 336.

44. См.: *Вишневский А.* Серп и рубль: Консервативная модернизация в СССР. – М., 1998. – С. 12.

45. См.: *Бабашкин В. В.* Крестьянская революция в России и концепции аграрного развития // Общественные науки и современность. – 1998. – № 2. – С. 91.

46. См.: *Туган-Барановский М. И.* Избранное. Русская фабрика. Историческое развитие русской фабрики в 19 веке. – М., 1997. – С. 146.

47. История предпринимательства в России. – Книга 2. Вторая половина 19 – начало 20 века. – М., 1997. – С. 228.

48. Там же. – С. 230.

49. Там же. – С. 236.

50. *Хорос В. Г.* Идейные течения народнического типа в развивающихся странах. – М., 1980. – С. 67.

51. *Вишневский А.* Серп и рубль... – С. 432.

52. *Ильин В. В., Ахиезер А. С.* Российская государственность: истоки, традиции, перспективы. – М., 1997. – С. 174.

53. См.: *Пивоваров Ю.* "Гений блага" русской политики // Рубежи. – 1995. —№ 4. – С. 45 – 63.

54. Цит. по: Судьбы реформ и реформаторов в России...– С. 139.

55. Цит. по: *Абалкин Л.* Экономические воззрения и государственная деятельность С. Ю. Витте // Вопросы экономики. – 1999. – № 4. – С. 21.

56. Судьбы реформ и реформаторов в России. – С. 153.

57. См.: *Ильин В. В., Панарин А. С., Ахиезер А. С.* Реформы и контрреформы в России. – С. 51.

Глава 2
Этико-философские рефлексии утилитаризма в России

1. *Евлампиев И. И.* История русской метафизики в XIX – XX веках: Русская философия в поисках абсолюта. В 2 ч. – СПб., 2000. – Ч. 1. – С. 30.

2. *Киреевский И. В.* Критика и эстетика. – М., 1979. – С. 257.

3. *Милюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры. В 3 т. – Т. 2.– Ч. 1. – М., 1994. – С. 171.

4. Там же. – С. 71.

5. *Давыдов А. П.* "Духовной жаждою томим": А. С. Пушкин и становление "срединной культуры" в России. – М., 1999. – С. 51.

6. *Мамчур Е. А., Овчинников Н. Ф., Огурцов А. П.* Отечественная философия науки: предварительные итоги. – М., 1997. – С. 25.

7. *Клибанов А. И.* Народная социальная утопия в России. – М, 1977. – С. 13.

8. *Зеньковский В.В.* История русской философии. - Т.1., Ч.1. - Л., 1991. - С.42.

9. См.: *Громов М. Н, Козлов Н. С.* Русская философская мысль 10 – 17 веков. – М., 1990. – С. 145.

10. Нила Сорского Предание и Устав/ Со вступ. статьей М. С. Боровковой-Майковой. – СПб., 1912. – С. 23.

11. *Прохоров Г. М.* "Диоптра" Филиппа Пустынника – "Душезрительное зерцало" // Русская и грузинская средневековая литература. – Л., 1979. – С. 143 – 166.

12. См.: *Скрынников Р. Г.* Государство и церковь на Руси 14 – 16 вв.: Подвижники русской церкви. – Новосибирск, 1991. – С. 162.

13. Цит. по: *Милюков П. Н.* . Очерки по истории русской культуры. – С. 35.

14. Цит. по: *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской

18. См.: *Татищев В. Н.* Разговор о пользе наук и училищ. – М., 1987.

19. *Посошков И. Т.* О скудости и богатстве//Экономика русской цивилизации/ Сост. О. А. Платонов. – М., 1995. – С. 44.

20.Там же. – С. 57.

21. Там же. – С. 58.

22. История философии: Запад – Восток – Россия (Книга вторая: Философия 15 – 19вв.) – М., 1998. – С. 505.

23. *Радищев А. Н.* Путешествие из Петербурга в Москву. – Л., 1981. – С. 111.

24. *Киреевский И. В.* Критика и эстетика. – С. 251.

25. Там же. – С. 261.

26. Там же. – С. 276.

27. Там же. – С. 286.

28. *Хомяков А. С.* Соч. в 2 томах. – Т. 2. – М., 1994. – С. 95.

29. Там же. – С. 94.
30. *Бердяев Н.* Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. – М., 1990. – С. 234.
31. См.: *Туган-Барановский М. И.* Избранное. Русская фабрика в прошлом и настоящем. Историческое развитие русской фабрики в 19 веке. – М., 1997. – С. 300.
32. *Герцен А. И.* Былое и думы: Часть 4 – 5. – М., 1982. – С. 310.
33. *Белинский В. Г.* Собр. соч.: в 9 т. – М., 1982. – Т. 9. – С. 698.
34. *Там же.* – С. 479.
35. Цит по: *Хорос В. Г.* Идейные течения народнического типа в развивающихся странах. – М., 1980. – С. 6 – 7.
36. См.: *Клибанов А. И.* Народная социальная утопия в России.
37. *Герцен А. И.* Сочинения в 2 т. – М., 1986. – Т. 2. – С. 168.
38. Там же. – С. 512.
39. *Чернышевский Н. Г.* Антропологический принцип в философии // Избр. соч. – М., 1951.– Т. 3. – С. 247.
40. *Писарев Д. И.* Избранные произведения. – Л., 1968. – С. 305.
41. *Бакунин М. А.* Философия. Социология. Политика. – М., 1989. – С. 135.
42. См.: *Кропоткин П. А.* Этика: Избранные труды. – М., 1991.
43. *Ткачев П. Н.* Кладези мудрости российских философов. – М., 1990. – С. 85.
44. *Струве П. Б.* Patriotica: политика, культура, религия, социализм. – М., 1997. – С. 383.
45. Цит. по: *Туган-Барановский М. И.* Избранное. – С. 508.
46. *Каблиц И. И.* За общинные и артельные порядки // Экономика русской цивилизации... – С. 210.
47. *Менделеев Д. И.* Промышленность: богатство и капитал, община и артель//Экономика русской цивилизации... – С. 229.
48. См.: *Рязанов В. Т.* Экономическое развитие России. Реформы и российское хозяйство в XIX – XX в. – Спб., 1998. – С. 184 – 201.
49. См.: *Лавров П. Л.* Философия и социология. – Избранные произведения в 2 т. – М., 1965; Михайловский Н. К. Сочинения. – Т. 1. – СПб., 1896.
50. *Белинский В. Г.* Собр. соч. в 9 т. – С. 468.
51. *Чаадаев П. Я.* Сочинения. – М., 1989. – С. 36 – 37.
52. *Бердяев Н. А.* Философская истина и интеллигентская правда / / Вехи: сборник статей о русской интеллигенции Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, М. О. Гершензона, А. С. Изгоева, Б. А. Кистяковского, П. Б. Струве, С. Л. Франка. /Репринтное издание 1909 г. – М., 1990. – С. 7.
53. *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989. – С. 126.
54. *Бердяев Н. А.* Духи русской революции // Из глубины: Сборник статей о русской революции С. А. Аскольдова, Николая Бердяева, С. Булгакова, В. Иванова, А. С. Изгоева, С. А. Котляревского, В. Муравьева, П. Новгородцева, И. Покровского, П. Струве, С. Франка / Перепечатка издания 1918 г. – М., 1991. – С. 72.

55. *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. – М., 1994. – С. 3.

56. *Соловьев В. С.* Оправдание добра. Нравственная философия // Соч. в 2 т. – Т. 1. – М., 1988. – С. 151.

57. *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества... – С. 254.

58. *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990. – С. 26.

59. Русская философия права: философия веры и нравственности (антология)/ Составители: А. П. Альбов, Д. В. Масленников, А. И. Числов, С. В. Филиппова. –СПб., 1997. – С. 88, 93.

60. *Новгородцев П. И.* Об общественном идеале. – М., 1991. – С. 579.

61. *Рябова Т. И.* Российские либералы послереволюционного периода о духовных ориентирах развития страны // Общественные науки и современность. – 1999. – № 1. – С. 96.

62. См.: *Давыдов А. П.* "Духовной жаждою томим"... – С. 62 – 69.

63. Этика: Учебник для студентов филос. фак. вузов/Гусейнов А. А.(рук.), Дубко Е. М., Анисимов С. Ф. и др. – М., 1999. – С. 25.

64. *Евлампиев И. И.* История русской метафизики в XIX – XX веках... – Ч. 1. – С. 239.

65. Там же. – Ч. 2. – С. 315.

66. Там же. – С. 344.

67. *Соловьев В. С.* Оправдание добра. Нравственная философия. – С. 427 – 428.

68. *Булгаков С. Н.* Об экономическом идеале // Героизм и подвижничество: Сб. ст. – М., 1992. – С. 374.

69. *Булгаков С.* Философия хозяйства. – М., 1990. – С. 113.

70. *Рябова Т. И.* Российские либералы послереволюционного периода... – С. 105.

Глава 3
Утилитаризм российской радикальной интеллигенции

1. *Бердяев Н. А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: сборник статей о русской интеллигенции Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, М. О. Гершензона, А. С. Изгоева, Б. А. Кистяковского, П. Б. Струве, С. Л. Франка / Репринтное издание 1909 г. – М., 1990. – С. 11.

2. См.: *Хорос В. Г.* Идейные течения народнического типа в развивающихся странах. – М., 1980. – С. 83 – 90.

3. *Бердяев Н. А.* Философская истина и интеллигентская правда. – С. 26.

4. См.: *Диденко Д.* Опыт исторической типологии русских интеллектуальных слоев // Рубежи. – 1998. – № 1. – С. 65 – 71.

5. *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990. – С. 21.

6. *Булгаков С. Н.* На пиру богов // Из глубины: Сборник статей о русской революции С. А. Аскольдова, Николая Бердяева, С. Булгакова, В. Иванова, А. С. Изгоева, С. А. Котляревского, В. Муравьева, П. Новгородцева, И. Покровского, П. Струве, С. Франка / Перепечатка издания 1918 г. – М., 1991. – С. 135

7. *Ахиезер А. С.* Россия: критика исторического опыта. (Социокультурная динамика России). – Т. 2. Теория и методологи. Словарь. Изд. 2-е, перераб. и доп. – М., 1998. – С. 360.

8. *Белинский В. Г.* Белинский В. Г. Собр. соч.: в 9 т. – М., 1982. – Т. 9. – С. 480.

9. Цит. по: *Страда В.* Гуманизм и терроризм в русском революционном движении // Вопросы философии. – 1996. – № 9. – С. 94.

10. *Лавров П.* Государственный элемент в будущем обществе. – Лондон, 1876. – С. 313 – 314.

11. *Бердяев Н. А.* Философская истина и интеллигентская правда. – С. 12.

12. Нечаев и нечаевцы. – М.,1931. – С. 108.

13. *Страда В.* Гуманизм и терроризм в русском революционном движении // Вопросы философии. – 1996. – № 9. – С. 94.

14.. Цит. по: *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. –С. 52 – 53.

15. Там же. – С. 54.

16. *Гершензон М. О.* Творческое самосознание. – С. 84.

17. *Бердяев Н. М.* Духи русской революции // Из глубины... – С. 86.

18. *Хайдеггер М.* Бытие и время: Статьи и выступления/ Пер. с нем. – М., 1993. – С. 65.

19. *Писарев Д. И.* Избранные произведения. — Л., 1968. — С. 12.

20. Там же. – С. 33.

21. *Бердяев Н.А.* Духи русской революции... – С. 87.

22. Цит. по: *Страда В.* Гуманизм и терроризм в русском революционном движении. – С. 92.

23. *Белинский В. Г.* Собр. соч.: в 9 т. – Т. 9. – С. 468.

24. Революционное народничество семидесятых годов 19 века: В 2 т. – М., 1964. – Т. 2. – С. 27 – 30.

25. *Герцен А. И.* Избранные философские сочинения. – М., 1940. – С. 352.

26. *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. – С. 52 – 53.

27. *Булгаков С. Н.* Героизм и подвижничество // Вехи... –С. 29.

Глава 4
Метаморфозы утилитаризма в советской России

1. Словарь по этике / Под ред. И. С. Кона. 4-е изд. – М., 1981. – С. 354.

2. *Троцкий Л.* Ленин и старая Искра / Силуэты: политические портреты (А. Луначарский, К. Радек, Л. Троцкий). – М., 1991. – С. 19.

3. *Ахиезер А. С.* Россия: критика исторического опыта. (Социокультурная динамика России). – Т. 1. От прошлого к будущему. – Новосибирск, 1997. – С. 379.

4. *Луначарский А.* Владимир Ильич Ленин / Силуэты: политические портреты. – С. 45.

5. *Троцкий Л.* Вокруг октября / Силуэты: политические портреты. – С. 53.

6. См.: *Фуко М.* Воля к истине. – М., 1996.

7. См.: *Ахиезер А. С.* Россия: критика исторического опыта (Социокультурная динамика России). – Т. 2. – С. 376 – 379.

8. См.: *Тихонравов Ю.*. Религии мира. – М., 1996.

9. Цит. по: *Галина М.* Маркиз де Сад в стране Советов (Хрестоматия по русской литературе старших классов как источник комплекса вины) // Общественные науки и современность. – 2000. – № 3. – С. 156.

10. *Гинс Г.*. Предприниматель. – М., 1992. – С. 117.

11. *Радаев В.*. Экономическая социология: Курс лекций. – М., 2000. – С. 315 – 316.

12. *Латов Ю.* Длинные "тени" общества "светлого будущего": два опыта интерпретации о книгах Л. Тимофеева и С. Кордонского // Вопросы экономики. – 2000. – № 8. – С. 144 – 145.

13. *Козлова Н.* Социально-историческая антропология: Учебник. – М., 1998. – С. 160.

14. *Вишневский А. Г.* Серп и рубль: Консервативная модернизация в СССР. – М., 1998. – С. 43.

15. *Изгоев А. С.* Социализм, культура и большевизм // Из глубины: Сборник статей о русской революции С. А. Аскольдова, Николая Бердяева, С. Булгакова, В. Иванова, А. С. Изгоева, С. А. Котляревского, В. Муравьева, П. Новгородцева, И. Покровского, П. Струве, С. Франка / Перепечатка издания 1918 г. – М., 1991. – С. 177.

16. *Люкс Л.* Интеллигенция и революция. Летопись триумфального поражения // Вопросы философии. – 1991. – № 11. – С. 14.

Глава 5
Утилитаризм в культуре постсоветской России

1. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. – Т. 3. – С. 44.

2. Словарь по этике / Под ред. И. С. Кона. 4-е изд. – М., 1981. – С. 130.

3. *Брусиловская Л. Б.* Культура повседневности в эпоху "оттепели-"(метаморфозы стиля) // Общественные науки и современность. – 2000. – № 1. – С. 174.

4. *Зудин А. Ю.* Культура советского общества: логика политической трансформации // Общественные науки и современность. – 1999. – № 3. – С. 69.

5. *Баталов Э.* Перестройка и судьба России // Общественные науки и современность. – 2000. – № 2. – С. 32.

6. Российский статистический ежегодник. – М., 1999. – С. 207.

7. *Зубов А. Б.* Границы разломов и уровни единства в сегодняшней России: уроки социологического исследования // Политика: Анализ. Хроника. Прогноз. – 1998. – № 2. – С. 57.

8. Там же. – С. 64.

9. *Бузгалин А.* Мутантный капитализм как продукт полураспада мутантного социализма // Вопросы экономики. – 2000. – № 6. – С. 112.

10. *Зубов А. Б.* Границы разломов и уровни единства в сегодняшней России... – С. 92.

11. Цит. по: *Плискевич Н. М.* Российское общество в новых социологических исследованиях // Общественные науки и современность. – 2000. – № 2. – С. 31.

12. *Левада Ю. А.* Десять лет перемен в сознании человека // Общественные науки и современность. – 1999. – № 5. – С. 37.

13. *Евстигнеева Л. П.* Россия и экономическая глобализация // Общественные науки и современность. – 2000. – № 2. – С. 13.

14. *Дилигенский Г. Г.* "Запад" в российском общественном сознании // Общественные науки и современность. – 2000. – № 5. – С. 9, 16.

15. *Перевалов Ю., Басаргин В.* Формирование структуры собственности на приватизированных предприятиях // Вопросы экономики. – 2000. – № 5. – С. 90.

16. См.: *Капелюшников Р.* Задержки зарплаты и экономическое поведение: микроэкономический подход // Вопросы экономики. – 2000. – № 9. – С. 76.

17. *Титов В. Н.* Вещевой рынок как социальный институт // Общественные науки и современность. – 1999. – № 6. – С. 24.

18. Там же. – С. 29.

19. *Серова Е., Храмова И.* Структура и функции агропродовольственных рынков в России // Вопросы экономики. – 2000. – № 7. – С. 65.

20. *Зельднер А.* Факторы производительности АПК // Вопросы экономики. – 2000. – № 7. – С. 94.

21. *Яковенко И. Г.* Предпринимательские ценности в маргинальной среде // Модернизация в России и конфликт ценностей. – М., 1994. – С. 196.

22. *Буздалов И. Н.* Аграрные преобразования в России и других странах СНГ // Общественные науки и современность. – 1998. – № 6. – С. 34.

23. См.: *Серова Е.* Общественное мнение о российской аграрной реформе // Вопросы экономики. — 2000. – № 7. – С. 25.

24. *Соловьев А.* Этика бюрократии: постсоветский синдром // Общественные науки и современность. – 1995. – № 4. – С. 54.

25. Там же.

26. См.: *Механик А. Г.* Финансовая олигархия или бюрократия? Мифы и реалии российской политической власти // Общественные науки и современность. – 1999. – № 1. – С. 39 – 45; *Зудин А. Ю.* Олигархия как политическая проблема российского посткоммунизма // Общественные науки и современность. – 1999. – № 1. – С. 45 – 66.

27. См.: *Афанасьев М. Н.* Клиентелизм и российская государственность. – М., 1997.

28. *Гусейнов Р.* История экономики России. – Новосибирск, 1998. – С. 330 – 331.

29. См.: *Плискевич Н.* Что же мы делим? // Общественные науки и современность. – 1995. – № 4. – С. 29.

30. *Кива А .В.* Криминальная революция: вымысел или реальность? // Общественные науки и современность. – 1999. – № 3. – С. 36.

31. См.: *Давыдов Ю. Н.* Макс Вебер и современная теоретическая социология: актуальные проблемы веберианского социологического учения. – М., 1998. – С. 503.

32. *Дмитриев М.* Эволюция экономических программ ведущих политических партий и блоков России // Вопросы экономики. – 2000. – № 1. – С. 32.

33. *Кива А. В.* После социализма: некоторые закономерности переходного периода // Общественные науки и современность. – 1997. – № 2. – С. 32.

34. *Дмитриев М.* Эволюция экономических программ... – С. 37.

35. *Клейнер Г.* Эволюция и реформирование промышленных предприятий: десять лет спустя // Вопросы экономики. – 2000. – № 5. – С. 70.

36. *Григорьевь Л.* К новому этапу трансформации // Вопросы экономики. – 2000. – № 4. – С. 15.

37. См.: *Давыдов Ю. Н.* Макс Вебер и современная теоретическая социология... – С. 69.

38. Там же. – С. 71 – 72.

39. *Зарубина Н.Н.* Социально-культурные основы хозяйства и предпринимательства. – М., 1998. – С. 149.

40. См.: *Давыдов Ю. Н.* Макс Вебер и современная теоретическая социология... – С. 467 – 490.

41. *Макаров В., Клейнер Г.* Бартер в России: институциональный этап // Вопросы экономики. – 1999. – № 4. – С. 83.

42. *Лепехин В. А.* Стратификация в современной России и новый средний класс // Общественные науки и современность. – 1998. – № 4. – С. 36.

43. *Андреев А. Л.* Социальное ядро нации (Средние слои в современном обществе) // Общественные науки и современность. – 2000. – № 3. – С. 85.

44. Средний класс в современном российском обществе. – М., 1999. – С. 185.

45. *Бакштановский В. И., Согомонов Ю. В.* Этос среднего класса: Нормативная модель и отечественные реалии. – Тюмень, 2000.

46. Там же. – С. 149.

47. Там же. – С. 139.

48. Там же. – С. 176 – 215.

49. Там же. – С. 111.

50. *Хорос В. Г.* В ловушке традиционализма или специфика России? (Заметки на полях книги А. С. Ахиезера) // Российский цивилизационный космос. – М., 1999. – С. 302 – 306.

51. См.: *Бессонова О. Э.* Институты раздаточной экономики России: Ретроспективный анализ. – Новосибирск, 1997.

52. *Гришин Л.* Мы как участники рыночных отношений // Вопросы экономики. – 2000. – № 8. – С. 36.

53. *Крижанич Ю.* Политика. – М., 1997. – С. 194 – 195.

54. Советское общество: возникновение, развитие, исторический финал: В 2 т. – Т. 1. – От вооруженного восстания в Петрограде до второй сверхдержавы мира / Под общ. Ред. Ю. Н. Афанасьева. – М., 1997. – С. 23.

55. *Элиаде М.* Аспекты мифа / Пер. с франц. – М., 2000. – С. 172.

56. *Ахиезер А. С.* Массовые ценности и проблемы реформ // Модернизация в России и конфликт ценностей./ Под ред. С. Я. Матвеевой. – М., 1994. – С. 224.

57. *Вебер А.* Как научиться изменяться // Искусство управления. – Март 2000. – № 1. – С. 12.

УТИЛИТАРИЗМ И ДИАЛОГ КУЛЬТУР

Глава 1
Стратегии межкультурной коммуникации

1. *Библер В. С.* О логической ответственности за понятие "диалог культур" // Библер В. С. На гранях логики культуры. – М., 1997. – С.207.

2. *Назаретян А. П.* Агрессия, мораль и кризисы в развитии мировой культуры (Синергетика социального прогресса): Курс лекций. – М., 1995. – С. 50.

Глава 2
Утилитаризм как фактор социокультурной динамики процессов межэтнической коммуникации (на материале русско-киргизских отношений)

1. *Акмолдоева Ш. Б.* Древнекиргизская модель мира (на материалах эпоса "Манас"). – Бишкек, 1996. – С. 150.

2. Манас. Киргизский героический эпос. – М., 1990. – Кн. 3. – С. 252.

3. *Семенов-Тян-Шанский П. П.* Путешествие в Тянь-Шань в 1856 – 1857 гг. – М., 1946. – С. 177.

4. *Плоских В. М.* Первые киргизско-русские посольские связи. – Фрунзе, 1970. – С. 12.

5. *Бройдо Г. И.* Материалы к истории восстания киргизов в 1916 году // Восстание киргизов и казахов в 1916 году. – Бишкек, б/д. – С. 87.

6. Великий Октябрь в Киргизии: Сб. воспом. участ. рев. событий и гражданской войны в Киргизии. – Фрунзе, 1957. – С. 41.

7. *Бейшембиев Э. Д., Джунушалиев Д. Д., Мокрынин В. П., Плоских В. М.* Введение в историю киргизской государственности: Курс лекций для вузов. – Бишкек, 1994. – С. 97.

8. *Шукуров Э., Табышалиева А.* Киргизстан: факторы дестабилизации и стабилизации этноконфессионального мира // Ренессанс или регресс. – Бишкек, 1996. – С. 9.

9. *Помаскин Б. В.* Назад – к истории народа // Вечерний Фрунзе. – 1990. – 17 мая.

10. См.: Эркин-Тоо (Свободные горы). – 1995. – 16 сентября.

11. *Токтогонов С.* Север – Юг – всего лишь только география // Слово Киргизстана. – 1998. – 30 – 31 января.

12. *Пядухов Г.* О политическом факторе вынужденной миграции русскоязычного населения из Киргизстана // Ренессанс или регресс. – С. 237 – 238.

13. *Байчериков Т., Нишанов В.* Проблемы межэтнических отношений в Киргизстане // Ренессанс или регресс. – С. 89.

Елена Николаевна Яркова

УТИЛИТАРИЗМ КАК ТИП КУЛЬТУРЫ: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ПАРАМЕТРЫ И СПЕЦИФИКА РОССИИ

Редактор *А. Д. Журавлева*
Оформление серии *А. В. Кострова, И. В. Сокола*
Художественный редактор *И. В. Сокол*
Корректор *Т. Ю. Сенокосова*
Технический редактор *Н. Т. Федорова*

Лицензия на издательскую деятельность № 070028 от 30. 12. 1996.

Сдано в печать 10.12.01. Формат 60x84/16. Гарнитура школьная.
Офсетная печать. Усл. печ л. 22,8. Уч.-изд. л. 17,0.
Тираж 100 экз. Заказ № 392. Научно-издательский центр
«Сибирский хронограф» ООО, 630128, Новосибирск, а/я 129.
Типография НИЦ «Сибирский хронограф»,
63006, Новосибирск, Зеленая Горка, 1.



Яркова Елена Николаевна.
Живет и работает в Бишкеке (Киргизия).
Кандидат культурологии.
Сферы интересов: теоретическая культурология, философия и методология культуры.

Книга представляет собой первое в отечественной литературе исследование российского утилитаризма в многообразии его социокультурных модификаций. Утилитаризм рассматривается как явление двойственное, несущее позитивные и негативные тенденции. Автором предпринимается попытка объяснения специфики цивилизационного развития России посредством выявления влияния на это развитие исторически сложившихся форм российского утилитаризма.