
АССОЦИАЦИЯ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ
РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА XX ВЕКА



СЕРИЯ «АИРО–МОНОГРАФИЯ»

АССОЦИАЦИЯ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ
РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА XX ВЕКА



СЕРИЯ «АИРО–МОНОГРАФИЯ»

Международный совет издательских программ АИРО–XX

Г. А. Бордюгов	главный редактор
А. И. Ушаков	исполнительный директор
С. А. Александров	зам. исполнительного директора
К. Аймермахер	Рурский университет
Д. Байрау	Тюбингенский университет
В. Берелович	Высшая школа по социальным наукам, Париж
Б. Бонвеч	Рурский университет
Х. Вада	Токийский университет
А. Ю. Ваглин	МГУ им. М.В. Ломоносова
Л. С. Гагагова	Институт российской истории РАН
П. Гобл	Фонд Потомак
Г. Горцка	Кассельский университет
А. Грациози	Университет Неаполя
Р. У. Дэвис	Бирмингемский университет
Е. Ю. Зубкова	Институт российской истории РАН
Ст. Коэн	Принстонский, Нью-Йоркский университеты
Дж. Д. Морисон	Лидский университет
В. А. Невежин	Институт российской истории РАН
Н. Неймарк	Стэнфордский университет
Д. Рейли	Университет Северной Каролины на Чапел Хилл
Я. Хоулетт	Кембриджский университет
Ю. Шеррер	Высшая школа по социальным наукам, Париж

Представители АИРО–XX в Российской Федерации

В. М. Бухараев	Казань
В. А. Исаев	Новосибирск
В. В. Канищев	Тамбов
А. Г. Макаров	Москва
Н. А. Постников	Курск
В. П. Федюк	Ярославль
Т. А. Чумаченко	Челябинск

П. Б. УВАРОВ

ДЕТИ ХАОСА
ИСТОРИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН
ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ

МОСКВА
АИРО-XX
2005

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *С. В. Пишун*
кандидат исторических наук, доцент *Т. А. Чумаченко*

Дизайн обложки *Д. О. Лозинская*

П. Б. Уваров. Дети хаоса: исторический феномен интеллигенции.
Серия «АИРО–МОНОГРАФИЯ». М.: АИРО–XX. 2005. – 200 с.

Книга посвящена анализу проблем, связанных с историко-культурным явлением интеллигенции. В центре внимания автора – предпосылки складывания интеллигенции как специфической общественной группы, особенности ее генезиса, реальные социальные интересы и функции. Исследование опирается на оригинальную авторскую коммуникативную теорию исторического процесса, основанную на новом методологическом подходе. В рамках используемого операционного метода дедуктивной археологии автор предпринимает попытку обновления систематики исторического знания. Работа имеет историко-философский характер и может быть полезна различным направлениям гуманитарного знания.

ISBN 5-88735-141-1

© П. Б. Уваров, 2005

© «АИРО–XX», 2005

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ АВТОРА	6
ВВЕДЕНИЕ	7
ГЛАВА 1. ИСТОРИСОФСКИЙ ПОДХОД, ЕГО МЕСТО И ОПЕРАЦИОННЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ В ИСТОРИЧЕСКОМ ПОЗНАНИИ	
1.1. Проблемы современного исторического познания	24
1.2. Дедуктивная археология как способ реконструкции прошлого	34
ГЛАВА 2. ОТ РЕЛИГИОЦЕНТРИСТСКОГО ОБЩЕСТВА К ОБЩЕСТВУ ИНФОРМАЦИОННОМУ: СМЕНА ТИПОВ СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ КОММУНИКАЦИИ	
2.1. Религиоцентристское общество как общество безыформационное	75
2.2. Генезис информационного общества	112
ГЛАВА 3. ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ КАК СПЕЦИФИЧЕСКАЯ СОЦИАЛЬНАЯ ГРУППА НОВОЕВРОПЕЙСКОГО ОБЩЕСТВА	
3.1. Исторические условия генезиса интеллигенции	133
3.2. Опыт антропологии интеллигенции: функции и социальные интересы	143
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	182
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	187
SUMMARY	193

ОТ АВТОРА

Любой исследовательский результат достигается не только усилиями самого автора, но и тех, кто его окружает и создает благоприятный интеллектуальный и эмоциональный контекст. Круг этих людей достаточно широк, но я не могу не упомянуть хотя бы тех, без кого данный труд не мог бы состояться в том виде, в котором выносятся на суд взыскательного читателя.

Я искренне благодарен:

- Руководству Челябинского государственного педагогического университета – за активную поддержку издания этой работы.
- Коллегам по кафедре Отечественной истории и МПИ ЧГПУ – за тот опыт научной и преподавательской деятельности, которым они щедро делились с автором.
- Студентам исторических факультетов ЧГПУ и ЧелГУ, в особенности тем, кто принимал активное участие в работе научного объединения «Философия истории» – за их интерес к предмету данного исследования, заставлявший автора совершенствоваться.
- О. Д. Бугасу – за интеллектуальное общение, в рамках которого прояснялись и кристаллизовались многие принципиальные стороны авторской концепции.
- Лэнгвидж-консультанту А. Д. Чурсиной – за высокопрофессиональную и бескорыстную помощь в работе с информационными ресурсами на иностранных языках.
- Родным – за терпение и веру в меня.

ВВЕДЕНИЕ

Современная Россия вновь, как и в XVIII – начале XX вв., стремится превратиться в общество западного типа, с присущими такому обществу экономическими, политическими и культурными характеристиками. На эту цель были направлены реформы, начавшиеся в конце 80-х гг. XX в. и продолжающиеся до сих пор.

Насущная времени историко-философская экспертиза проблем вестернизации России неизбежно обращает внимание нации к проблеме интеллигенции в отечественной истории. Еще в начале XX в. известный русский философ, богослов-публицист С. Н. Булгаков подметил неразрывную связь между судьбой интеллигенции и процессом «западничания» России: «Худо ли это или хорошо, но судьбы Петровой России находятся в руках интеллигенции, как бы ни была гонима и преследуема, как бы ни казалась в данный момент слаба и даже бессильна эта интеллигенция. Она есть то прорубленное Петром окно в Европу, через которое входит к нам западный воздух, одновременно и живительный, и ядовитый. Ей, этой горсти, принадлежит монополия европейской образованности и просвещения в России, она есть главный его проводник в толщу стомиллионного народа, и если Россия не может обойтись без этого просвещения под угрозой политической и национальной смерти, то как высоко и значительно это историческое призвание интеллигенции, сколь устрашающее огромна ее историческая ответственность перед будущим нашей страны, как ближайшим, так и отдаленным! Вот почему для патриота, любящего свой народ и болеющего нуждами русской государственности, нет сейчас более захватывающей темы для размышлений, как о природе русской интеллигенции <...>¹.

Прошло без малого сто лет, но размышления С. Н. Булгакова выглядят столь же актуальными, как и на рубеже XIX и XX вв. Современный социолог, философ и историк Ю. Н. Давыдов говорит о проблеме интеллигенции как о «давно уже выдвинувшейся на передний план, а в посттоталитарной России ставшей едва ли не центральной <...>². Это связано с тем, что интеллигенция продолжает оставаться активным участником вестернизации страны. Именно она экспонирует цивилизационные ценности Запада внутри российского общества через сферы своей

профессиональной деятельности (образование, наука, СМИ, искусство и т. п.). Степень ответственности, лежащей на ней, требует четкого научного осмысления границ ее реального воздействия на общество, а так же природы ее собственных социально-исторических интересов.

Научное внимание к социальному феномену интеллигенции актуализируется и весьма динамичным подрастанием ее общего влияния в социуме на протяжении всего периода Нового времени. Технизация общества, развитие информационных технологий, высокая заинтересованность в инновациях усиливает ценность интеллектуальных ресурсов в экономике, фактически превращая интеллигента/интеллектуала в универсального менеджера современной цивилизации, ее главного управленца. В современном, так называемом информационном обществе, интеллигенция по мнению многих философов, политологов, социологов становится ведущей социальной группой. Рост влияния и социальных возможностей интеллигенции заметно контрастирует с зыбкостью и неуловимостью ее научно-понятийного отражения. До сих пор нет четкого научного определения интеллигенции, статика которого давала бы ключ к динамике исторического существования данной общественной группы. Атрибуты принадлежности к интеллигенции часто выглядят противоречивыми, произвольными, оценочными по своему характеру. Кроме того, легко обращает на себя внимание крайне резкая поляризованность оценок места и роли интеллигенции: от откровенно комплиментарных до яростно-агрессивных, наподобие розановской мысли-вскрика из «Мимолетного»: «Пока не передавят интеллигенцию – России нельзя жить»³. Свидетельством актуальной исследовательской тематики, связанной с изучением явления интеллигенции служит постепенная кристаллизация новой научной дисциплины – интеллигентоведения, задачей которой является «выявление места и роли интеллигенции в социально-политических процессах прошлого и настоящего»⁴.

Именно в связи с разобранными актуализирующими моментами целью нашего исследования является попытка предложить новую модель понимания интеллигенции как социо-культурного феномена в рамках историко-философского подхода.

В соответствии с заявленной целью должны быть удовлетворительно решены три уровня научно-исследовательских задач:

– *дискурсивный уровень*, обязывающий автора выстроить аргументированное рассуждение, в рамках которого анализируемое явление должно найти непротиворечивое, целостное отражение по следующим направлениям: а) природа интеллигенции, б) ее генезис, социальные функции, корпоративные интересы, в) диспозиция интеллигенции в общеисторическом контексте;

– *терминологический уровень*, обязывающий автора создать язык, придающий исследовательскому рассуждению качество открытой, прозрачной, «конвертируемой» системы. При этом, заявка на новизну еще более повышает требование к автору быть понятным и устанавливать ответственную коммуникацию с научным сообществом. Терминологическая задача может считаться выполненной при следующих условиях: а) основные положения научного рассуждения непротиворечиво выражены, б) «переводимы» на иной концептуальный язык, в) могут быть использованы другими авторами в рамках иных подходов;

– *методологический уровень*, обязывающий автора иметь в наличии исследовательский инструментарий, соответствующий природе изучаемого и уровню сложности поставленной когнитивной задачи, при этом методологические основания должны быть заявлены открыто, не включать в себя скрытых допущений и, так же, как терминология, работать за пределами данного текста в рамках иных исследовательских программ.

В качестве объекта исследования рассматривается социо-культурное явление интеллигенции, формализованное на основе дефиниции, предложенной в настоящей работе, во взаимодействии с историческим контекстом.

Предметом исследования при историко-философском подходе становятся накопленные исторической наукой информационные ресурсы эмпирического и теоретического характера по заявленной теме с учетом междисциплинарного взаимодействия с такими науками как культурология, психология, религиоведение, социология, философия, экономика и др. На основании привлеченных ресурсов в историко-философском исследовании происходит взаимосвязанный процесс конструирования, исследовательского применения и оценки результатов использования новой историософской концепции.

Использование термина «информационные ресурсы» вместо более привычных наименований, таких как «источники» и «литература по теме» связано, в первую очередь, со спецификой работы историко-философского характера. В рамках историософского исследования меняется взаимный статус «источников» и «научной литературы», так как работа, претендующая на широкие концептуальные обобщения и оперирующая предельными понятиями (смысл исторического процесса, первооснова, законы исторического развития и т. д.) находится в особых отношениях со своим исследовательским материалом.

Если традиционное, конкретно-историческое исследование ориентировано прежде всего на сбор, систематизацию и смысловую обработку непосредственной исторической эмпирики, то историко-философское исследование вынуждено для выполнения своей задачи в первую

очередь опираться на результаты обработки первичного эмпирического материала полученные другими исследователями. Современное историческое познание в силу таких неизбежных для установившейся с эпохи Нового времени исследовательско-методологической парадигмы трудностей, как быстрое увеличение объемов учитываемой информации и рост интерпретационной активности, вынуждено осваивать организацию и стилистику высокоспециализированного промышленного разделения труда. Получение нового знания становится практически невозможным без «конвейерной» организации научного производства, где сбор и обработка первичного фактического материала и конструирование теоретических положений взаимосвязаны, но четко дифференцированы в рамках исследовательской специализации. Такой своеобразный научный «конвейер» опирается на корпоративную исследовательскую солидарность и жестко тестируемое качество выпускаемой продукции. Речь не идет о создании изолированных «каст» «теоретиков» и «прикладников», а о необходимости выживания и результативной, нужной обществу науки в условиях усложняющейся информационной ситуации. При этом любой историк может выступать, в зависимости от обстоятельств, в русле разных специализаций, но в любом случае за системой солидарных специализированных научных взаимоотношений будущее исторического знания. В ином случае, исторической науке грозит существование без отчетливо теоретического компонента, так как любое развернутое концептуализированное исследование будет заведомо обречено на крах, либо по причине невозможности задать соответствующий такому исследованию формат, оставшись в масштабе конкретно-исторического, либо оно будет раздавлено эмпирикой при попытке «объять необъятное».

Необходимо уточнить, что вышесказанное не означает пренебрежения к непосредственному источниковому материалу, а только указывает на более избирательное отношение к таковому. Если конкретно-историческое исследование стремится, в соответствии со своими задачами, к предельному, насколько это возможно, овладению исторической феноменологией, в выбранном масштабе, то историко-философский подход к отбору источников неизбежно дифференцирован. Статус главных смыслоорганизующих получают в исследовании источники, которые обладают аналогичным статусом в самой исторической реальности (например, священные тексты в рамках традиционного общества).

В зависимости от характера исследования меняются требования к его информационным ресурсам. Научно-исследовательская литература в конкретно-историческом труде в большей степени играет роль коррелята собственных изысканий, напротив, в историко-философском –

предметное тело исследования. В монографии известного философа и методолога науки А. И. Ракитова «Историческое познание: Системно-гносеологический подход» автор прямо разделяет традиционную историографию и историософию по предмету исследования: «<...> Историография имеет дело с историческими источниками; историософия опирается на вторичные исторические тексты»⁵. Под «вторичными текстами» маститый методолог понимает корпус научно-исследовательских результатов по обработке эмпирического материала.

В рамках данного исследования с заявленной внутренней тематизацией информационные ресурсы подразделяются на три группы:

1. интеллигенция (ее генезис, историко-социальная специфика и интересы);
2. исторические типы обществ (смыслообразующие принципы, структура, особенности);
3. коммуникативно-информационные стороны исторического процесса (теории коммуникации, место и роль информационного компонента в истории, возможности информационного воздействия на личность и социум).

Более подробная характеристика состояния информационных ресурсов по заявленному индексу дает возможность оценить степень разработанности проблемы как в целом, так и по отдельным моментам, что очень важно ввиду неизбежной неравномерности в развитии той или иной научной проблематики.

Именно рассмотрение и оценка возможностей основных групп наличных информационных ресурсов по теме исследования дает возможность гибко и точно оценить уровень ее разработанности на сегодняшний день, одновременно указывая на слабые и отстающие направления.

I. Информационные ресурсы по *проблеме интеллигенции* не только весьма обширны, но и отмечены печатью явной гносеологической трудности. В рамках этого информационного свода интеллигенция неизбежно является и объектом научного внимания, и его субъектом. В силу этого обстоятельства, очень непросто в содержательном, а не в формальном смысле проводить границу между исследовательскими и эмпирическими информационными сводами. Любой исследователь, работающий по данной проблеме и занимая согласно научным стандартам позицию внешнего, невключенного наблюдателя, одновременно, по своей корпоративной принадлежности, интересам и ценностям, находится внутри исследуемого пространства, а значит, пусть и бессознательно, наблюдатель оказывается ангажированным. Данная познавательная трудность не снимается даже в рамках строго научного дискурса, так как сами стандарты дискурса нельзя отделить от представлений и ценностей самой интеллигенции. Иными словами, любое

исследование, посвященное проблеме интеллигенции, в то же время выступает в качестве документального источника о ней самой.

Тем не менее, попытаемся оценить уровень современных научных ресурсов по проблеме интеллигенции:

а) *понятие «интеллигенция»* – существующий на эту тему огромный пласт литературы не содержит в себе общепринятой научной дефиниции и даже единого методологического подхода к производству таковой. Большой ущерб в этой части научного поиска наносит активное использование внутренне неопределенных, произвольных, эмоциональных, чисто оценочных по своей сущности определений. В последнее время на научных форумах нередко предложения не обсуждать проблему самого понятия интеллигенция, что лишний раз доказывает отмеченную трудность самоописания. При этом приходится согласиться с наблюдением М. Могильнера, хотя оно несколько задевает «честь мундира»: «<...> Определения предлагают социологи и философы, историки же либо пассивно их принимают, не замечая противоречий, либо вычлняют свой предмет эмпирически»⁶. «Кризис перепроизводства» в такой важной части научного дискурса, как терминологическая оснастка, настоятельно требует новых организующих концептуальных подходов. Без этого новые эмпирические «вылазки» и «наскоки» будут только увеличивать «смысловой шум» и скорее даже понижать уровень научного осмысления проблемы. Прав И. В. Сибиряков, заметивший в своем выступлении на научной конференции в Иваново: «Парадокс, но количество исследований, посвященных истории российской интеллигенции, растет, а количество новых продуктивных идей катастрофически падает»⁷. Новое смысловое наполнение термина возможно только лишь при наличии качественно нового взгляда на историческую действительность, который не столько «уничтожает» понятийную разноголосицу, сколько интегрирует ее в систему нового непротиворечивого существования;

б) *проблема генезиса интеллигенции* – проблема понятия интеллигенции и его генезиса неизбежно взаимосвязаны, так как плодотворно говорить о генезисе какого-либо явления можно только при условии, что это явление терминологически выделено и очерчено. Терминологическая непроясненность приводит к тому, что социальную группу, которую мы привычно обозначаем интеллигенцией, отдельные исследователи обнаруживают практически на всем протяжении мировой истории, прямо или косвенно утверждая мысль о ее вневременном характере⁸. Правда, такой подход достигается за счет смещения в социально-историческом смысле интеллигенции и духовенства (узкий вариант) или интеллигенции со всеми сообществами и отдельными личностями, связанными с интеллектуализированной деятельностью

(широкий вариант). В этом случае интеллигенция оказывается практически единственным социальным субъектом внеисторического плана, что выглядит весьма сомнительно в связи с откровенным нарушением принципа историзма, являющегося краеугольным камнем современной исторической методологии.

Вполне логично, что, как и в случае с терминологической разработкой понятия «интеллигенция», мы наблюдаем парадоксальную ситуацию – практически полное отсутствие специальных исследований по вопросу генезиса интеллигенции⁹, и, наряду с этим, огромный корпус научных тестов, где эта тема затрагивается косвенно, по ходу рассмотрения иных, более важных для того или иного автора исследовательских проблем. В особенности это относится к научным изысканиям, посвященным таким историческим эпохам, как Возрождение, Барокко и Просвещение, а также имеющим отношение к истории науки и техники¹⁰.

Формально, менее проблемно выглядит традиция рассмотрения генезиса отечественной интеллигенции и то лишь за счет паллиативной по своему характеру, отсылке к эпохе петровских преобразований. Отсылки, которая сама по себе является «отложенным ответом» и ничего не объясняет в природе обозначаемого явления. Правда, такие авторитетные ученые, как В. О. Ключевский и С. Ф. Платонов, а также большинство советских историков обращали свое внимание на XVII в. как эпоху зарождения преобразовательных программ, тем не менее, сами инновационные импульсы выглядят все-таки слепком с исторического пути Европы, который совпадает с образом «правильного» развития исторического процесса. Конечно, такой подход может давать ответ на вопрос о том, почему интеллигенция зарождается в России, но все так же не дает внятного ответа на вопрос, почему интеллигенция зарождается в истории вообще;

в) *социальные функции интеллигенции и специфика ее интересов* – эта сторона изучения феномена интеллигенции, как правило, смешивается с простой инвентаризацией ее социальной занятости в таких институциональных формах как система образования, среда научнотехнического творчества, сфера искусства и т. д. По этим темам накоплены огромные информационные пласты описательного характера, пусть и обобщенные в рамках той или иной сферы деятельности. Тем не менее, простая регистрация направлений деятельности интеллигенции в обществе не является исчерпывающим ответом на вопрос о ее функциях, так как гораздо важнее разобраться в природе историко-социальной ситуации, когда жизненно необходимым для общества оказывается существование таких институтов, как СМИ, система образования, литература и т. д. При этом, ощущение необходимости может быть вполне субъективным. Например, отдельный человек или

сообщество могут ощущать полную невозможность для себя существовать вне пространства СМИ, хотя на самом деле это может быть всего лишь привитым предубеждением.

Отсутствие отчетливого представления о генезисе самой потребности социума в услугах интеллигенции прямым образом связывается с трудностями выявления ее реальных корпоративных интересов. Представление о том, что интересы интеллигенции заключаются в развитии образования, науки или искусства является упрощенным, почти что тавтологичным. Базовым условием существования, институционализации и социального статуса интеллигенции может быть только лишь сохранение общественной потребности в ее услугах. К сожалению, практически ни одно исследование, посвященное проблемам интеллигенции или проблемам секулярной культуры не руководствуется этой очевидной посылкой. Поэтому исследователь, касающийся проблемы социальных функций интеллигенции и вытекающих из них интересов, вынужден активно обращаться к информационным ресурсам, посвященным истории науки, образования, искусства, литературы, книгопечатания и СМИ, предпочитая исследования обобщающего характера в соответствии с требованиями историко-философского подхода. Стоит повторить, что обращение к огромному эмпирическому материалу может быть эффективным только лишь при использовании новых концептуальных подходов, способных к качественной организации и переорганизации накопленных фрагментов исторической реальности.

II. Исторические типы общества с точки зрения историософского, историко-социологического подхода являются важной составляющей данного исследования. Это обусловлено следующими обстоятельствами:

1. Осмысление феномена интеллигенции, его генезис требуют внимательного отношения к социально-историческому контексту, в котором интеллигенция оказалась проявлена как специфическая социальная группа.

2. Наш подход к понятию «интеллигенция» заключается в наполнении его объективным, корректным историческим содержанием с одновременным устранением ненаучного идеологического компонента. Реализация такого подхода возможна только при условии выявления и демонстрации реальных внеидеологических критериев, служащих надежной идентификацией того или иного типа историко-социальной целостности (общества, цивилизации, социальной группы и т. д.), которые должны включать в себя конкретный смыслообразующий принцип, ценностные основания и нормирующие требования.

3. Отчетливая типология исторических обществ позволяет достаточно четко отличить в результирующем продукте их взаимодействия объективно неизбежное от исторически случайного.

Исходя из исследовательской ситуации становится очевидным, что в данной части нашей работы большое значение для ее общего результата будет иметь использование не только исторических и историко-философских информационных ресурсов, но и данных, накопленных социологической наукой:

а. Смыслообразующие принципы исторических обществ.

В рамках концептуального подхода, используемого в данном исследовании, главным смысло- и структурообразующим принципом любого исторического типа общества является то предельное по своему характеру представление о миропорядке (картине мира), которое люди воплощают в социальной реальности. В разной степени такой подход разделялся многими классиками социологической мысли, от О. Конта до Н. Лумана. Наиболее ярко и системно убедительно данное положение развивалось в работах М. Вебера, П. А. Сорокина, Т. Парсонса и В. Шлюхтера¹¹. Сходный социологический подход можно обнаружить в работах отечественных этнографов Н. Н. Чебоксарова и С. А. Арутюнова («информационная концепция этноса»)¹² и историков С. Н. Ениколопова и К. Б. Соколова¹³. Дополнительным подтверждением актуальности данной тематики является выход сборника научных статей «Модели мира»¹⁴.

Важно отметить и работы мыслителей-историософов по формальным или идеологическим причинам не принятых в систему институционализированной науки. Идеи таких интеллектуалов как француз Р. Генон, или наш соотечественник А. Г. Дугин оригинальны, концептуально глубоки и создают дополнительные когнитивные ресурсы для «правильной» академической науки¹⁵. Кстати, именно такие исследователи, в силу их «свободы» от жестких корпоративных норм («сугубо научных») методологий (очень часто оказывающихся предрассудками, выполняющими селективную роль) обеспечивают смысловые «прорывы» на том или ином научном направлении. Например, в нашем случае, идеи Р. Генона во многом убеждают современных философов и историков в необходимости учета трансцендентного фактора при обращении к принципиальным основам типологии исторических обществ;

б. Структурная типологизация исторических обществ. В рамках европейской научной традиции (в известном смысле, иных научных традиций и не существует, так как науку можно рассматривать в качестве частного мировоззренческого следствия частного исторического пути европейской цивилизации) начало типологизации социальных ценностей можно отнести к «наивной типологизации». Продуктом «наивной типологизации», на наш взгляд, является широко употребляемый термин «цивилизация». Его возникновение основано на простейшем и психологически понятном делении мира на «своих» и «чужих», которое сложилось на практике взаимодействия древнегре-

ческой, шире – античной – ойкумены с представителями иного, окружающего мира. «Наивность» такой типологизации, конечно, не в количестве элементов, а в том, что свой социальный строй жизни ставится в позицию заведомо нормативную. Правда, оппозиция «цивилизация – варварство», характерная для античного мировоззрения, в период Нового времени была смягчена и объективирована апелляцией к уровню развития европейской цивилизации относительно степени зависимости от природной Среды (концепции типов общества по Г. Спенсеру и Г.-Т. Боклю). В некотором смысле, даже такая объективистская типология исторических обществ, как марксистская, тем не менее не свободна от «наивной типологизации», так как организующим стержнем является представление о прогрессивном развитии человеческого общества на основе совершенствования материального производства. Материалом для такого рода обобщений стал весьма ограниченный фрагмент исторической реальности как во временном, так и в пространственном плане (Европа Нового времени). Лучшее всего ограниченность такого подхода проявилась при столкновении классиков марксизма с так называемым «азиатским способом производства», при котором «превращение продукта в товар, а следовательно, и бытие людей как товаропроизводителей, играют подчиненную роль ...»¹⁶. Иными словами, эта дефиниция обозначала фактическое признание того, что главный двигатель новозападной цивилизации во всем западном мире не работает, а исследования того же М. Вебера весьма убедительно демонстрировали, что форма отношения человека к материальному производству в значительной степени зависит от его мирозидения, а не от законов развития самого производства.

Важным условием развития типологии исторических обществ становится отказ (подчас волевой) от историософского европоцентризма и связанного с ним образа стадийного исторического процесса. Большое значение в продвижении историософской мысли в этом направлении сыграли труды таких классиков так называемого «цивилизационного подхода» Н. Я. Данилевского, О. Шпенглера и А. Тойнби¹⁷. Формальный отказ от европоцентризма, важный сам по себе, в смысле снятия интеллектуальных запретов на дальнейший научный поиск в русле реальной социологии истории, был во многом обусловлен внутренней зависимостью авторов от европоцентристской точки зрения на историческую действительность, присущей им как конкретным личностям. Например, концепция Н. Я. Данилевского, при всех своих достоинствах, безусловно натуралистична в своих основаниях и несет отчетливую печать биологизаторства, что само по себе демонстрирует его зависимость от европейской, наукоцентристской исследовательской парадигмы. То же самое можно сказать и о работах А. Тойнби, содер-

жащих в своем исследовательском подходе спенсеровскую концепцию приспособления общества к среде обитания, а также корпоративное преувеличение роли так называемой «творческой элиты» в обществе.

Гораздо более перспективными выглядят разработки классика немецкой социологии Ф. Тённиса, точнее, его известная концепция «Gemeinschaft/Gesellschaft», в рамках которой он отчетливо отграничивает западный тип общества от органического, незападного. Именно Ф. Тённис, пожалуй, впервые в научной традиции указывает на незападный тип общества как тип базовый, нормальный. В коллективном исследовании «История теоретической социологии» один из его авторов, А. Ф. Филиппов, на этот счет замечает следующее: «Некоторые намеки Тённиса позволяют говорить, что основным субстратом социальности является все-таки Gemeinschaft. Но тогда можно – и для этого есть опора в самих его рассуждениях – рассматривать Gesellschaft как извращенный, выродившийся Gemeinschaft»¹⁸.

Кроме того, активизация этнографических исследований незападного мира породила такую научную дисциплину как социально-историческая антропология, которая в первой половине XX в. сосредоточилась на проблеме внутренних организационных принципов каждой культуры как общности¹⁹. Именно в русле этнографических и антропологических исследовательских программ возникает сравнительно удачное наименование для обществ незападного типа – традиционные общества. Правда, не всегда в рамках этого термина проводится четкая граница между историческими обществами и примитивными, архаичными сообществами.

Серьезным прорывом в исследованиях исторических типов обществ стали работы классика современной социологии П. А. Сорокина. В своем фундаментальном исследовании «Кризис нашего времени» русско-американский социолог предлагает свою типологию исторических обществ (культур, по его определению) и, одновременно, указывает на то, что каждому культурному типу соответствует свой смысло- и структурообразующий принцип: «Каждый имеет свою собственную систему истины, свои источники и критерии. Эти три главные системы истины соответствуют нашим трем сверхсистемам культуры, а именно: идеациональной, идеалистической и чувственной системам истины и знания»²⁰. В принципе, сорокинская типология носит бинарный характер, так как идеалистический тип, по сути, является промежуточным между идеациональным и чувственным, комбинируя в себе их черты. Поэтому сущностное историко-социологическое значение имеют два других типа. Идеациональный тип, по П. А. Сорокину, это «унифицированная система культуры, основанная на принципе сверхчувственности и сверхразумности Бога, как единственной реальности и ценности

<...>²¹. К этому типу можно отнести все незападные типы исторических обществ и само западное общество до эпохи Нового времени. О новой, секулярной культуре П. А. Сорокин пишет следующее: «Она может быть названа чувственной. Она основывается и объединяется вокруг этого нового принципа: объективная действительность и смысл ее сенсорны»²². В данном элементе сорокинской типологизации без труда можно узнать западный тип общества, начиная с эпохи Нового времени.

Важным теоретическим шагом в создании объективированного представления о типе общества стали работы ученика П. А. Сорокина Т. Парсонса. Именно ему на сегодняшний момент принадлежит наиболее четкая концепция социальной системы и ее структурных компонентов. По сути, Парсонс достаточно непротиворечиво формализовал на уровне функциональной схемы объективные стороны социальной жизни, освободив их для добросовестного наблюдения и анализа, сохранив место даже для учета трансцендентного фактора в форме «высшей реальности». Правда, справедливости ради надо уточнить, что важное и даже определяющее место трансцендентного компонента организации социальной реальности в западной историософской и социологической традиции признавали Г. Риккерт, Э. Кинне, Ж. Мишле и, в особенности, М. Вебер. Стоит выделить в русле наших исследовательских интересов работы известного израильского социолога и историософа Ш. Эйзенштадта, особенно в той их части, которые касаются типологии самих традиционных, незападных обществ. Ученый, выделяя такие типы, как патримониальные общества, имперские и имперско-феодальные общества, углубляет наши представления об этом социальном феномене, далеко от нашей повседневной реальности.

Постоянно уточняются социологические и историософские представления о современном, новозападном обществе, что вполне понятно, если иметь в виду его динамичную, развивающуюся природу. Такие новые концепты, как «постиндустриальное общество», «глобальное общество» или «коммуникативное общество»²³, на наш взгляд, весьма удачно интегрируются в понятие «информационное общество» с сохранением определенных смысловых нюансов каждого из них. С точки зрения нашего концептуального подхода, западное (новозападное) общество не столько сущностно трансформируется, сколько все более явственно проявляет свою изначальную сущность. Иллюзия приобретения новых социальных качеств связана с постоянно расширяющимся и интенсифицирующимся процессом разрыва и вытеснения остаточных фрагментов традиционных социальных структур. Новозападное общество до сих пор «проступает» сквозь традиционные структуры институтов, быта, ментальности, черты его все более «насыщаются» социальностью. Сущность его остается прежней, но на заре своего существования она была гораздо больше «стиснута» социальной

традиционностью. В связи с этими моментами обращение к теме «информационного общества» и будет весьма интенсивным в рамках данного исследования именно ввиду его большого когнитивного потенциала в историко-ретроспективном плане. Бинарная типология исторических обществ «традиционное – информационное» будет занимать важное место в предлагаемом нами историко-философской концепции. Что касается понятия «информационное общество», то оно гораздо раньше приобрело качество интеллектуальной банальности, нежели стало осязаемой реальностью для общества. Сам термин был введен в употребление Ф. Мэклапом²⁴ еще в начале 60-х годов XX века, и с этого времени все более активно используется в социологической, экономической и футурологической литературе, а также в СМИ.

К сожалению, можно констатировать, что представления об информационном обществе подчас грешат поверхностностью суждений по поводу его фундаментальных оснований и сущностных сторон. Не могут всерьез удовлетворять определения информационного общества как общества информации и компьютеризации в силу явного инструментального понимания сущностных признаков социального явления. На наш взгляд, сущностным признаком современного общества является постоянно растущая потребность в информации и ее эффективном использовании. Именно эта потребность многое, если не все, определяет в системе политических, социальных, экономических отношений и даже во внутренней, психологической сбалансированности личности. Если мы, хотя бы гипотетически, примем эту точку зрения, то тогда проблема генезиса информационного общества становится одной из важнейших для исторической и историософской мысли. Вдвойне это важно для нашего исследования, так как понимание социальной роли интеллигенции неотделимо от четкого представления историко-социального «профиля» самой западной цивилизации.

III. Коммуникативный, информационный компонент социальности в последнее время оказался в центре научного и общественного внимания. Более того, такие известные исследователи как П. Бурдьё, и другие прямо рассматривают культурную коммуникацию как главный социогенный фактор²⁵. Мы разделяем этот взгляд на природу социально-исторического, хотя прямо не заимствуем чьей-либо концепции в качестве руководящей гипотезы:

а. Место и роль коммуникативного компонента в истории.

Один из известнейших специалистов по теории коммуникации в постсоветском пространстве Г. Г. Почепцов в своей работе «Теория и практика коммуникации», касаясь проблем информационного обмена, пишет следующее: «Сегодняшний мир в сильной степени сформирован массовыми коммуникациями. Политическое или экономическое событие только тогда становится значимым, когда о нем рассказано в

средствах массовых коммуникаций. При этом обратим внимание на определенную зависимость: чем значимее эта фигура или структура в реальном мире, тем большее место она должна занимать в потоках информации. Сегодня ни одна западная структура не может существовать без соответствующей коммуникативной поддержки²⁶. В силу такого уровня актуальности в нашем исследовательском распоряжении находится обширная научная литература по теоретическим и прикладным проблемам коммуникации²⁷.

Главной проблемой в исследовании историко-социального аспекта коммуникативности является необходимость дистанцироваться от распространенных крайностей в этом вопросе: 1) большинство исследователей гуманитарного цикла наук в той или иной степени зависят от синдрома «актуалистичности», под которым следует понимать присваивание качества «новизны» любому результату специализированного исследования «современности»; 2) противоположным по форме, но сходным по сути теоретическим недостатком является исторический редукционизм, когда исследователь, стремясь максимально типизировать то или иное историческое явление, не замечает потери качественной строгости в осмыслении типизируемого феномена. Иными словами, коммуникативность всегда являлась фундаментальным фактором любого типа социальности, но принципы, организующие саму коммуникацию весьма отличались друг от друга в масштабе исторического времени. В нашей работе мы уделим значительное внимание именно четкому выявлению исторических типов коммуникации, что, на наш взгляд, создает дополнительные возможности для понимания места интеллигенции в социальных процессах;

б. Возможности информационного воздействия на личность и социум.

Данная проблематика стала вычлняться в научной и общественной мысли только во второй половине XX века. Вновь было бы ошибочным предположить на этом основании, что информационное воздействие нечто принципиально новое в истории. Просто актуализация «мягкого», информационного влияния на сознание людей произошла на фоне таких процессов как «холодная война», и являлась компенсацией снижения возможностей силового давления на оппонента. Кроме того, дальнейшая идеологическая либерализация западных демократий объективно архаизировала использование силы как главного регулятора социального порядка. Западное общество просто «обратило внимание» на существование технологий непрямого социального воздействия и отрефлексировало их через систему научного производства. На самом деле, основываясь на принципе логической выводимости, мы обязаны признать, что если природа общества коммуникативна, то и сами со-

циальные изменения должны быть в первую очередь опосредованы этой сферой.

Для работы по этой проблеме требуются ресурсы, созданные в русле лингвистики и психолингвистики²⁸, социальной психологии²⁹, социологии³⁰ и, естественно, в теории информации³¹. С точки зрения такого подхода дополнительные познавательные ресурсы образуются в отношении так называемых «теорий заговора», которые, на наш взгляд, являются реакцией массового сознания, утратившего традиционалистскую основу на усиливавшиеся в течении XVIII – XIX вв. практики непрямого социального воздействия. Достаточно много внимания этой теме мы уделили в нашей монографии «Интеллигенция и революционные формирования»³², введя понятие «информационной игры», использование которого дает нам дополнительные возможности качественного осмысления сущности проблемы информационного воздействия на личность и общество. В особенности, это касается анализа роли интеллигенции в вестернизирующемся обществе, как слоя, фактически монополизировавшего информационную сферу.

Подводя итог состоянию научно-исследовательских ресурсов по заявленной теме, надо признать, что их информационная плотность и разнообразие вполне достаточны для теоретического анализа и концептуальных построений историко-философского плана. Пожалуй, главная трудность заключается в выработке концептуального механизма «удаления» из инфо-ресурсов компонентов оценочного плана и «идеологической речи». Предложенная автором историософская концепция, на наш взгляд, создает такие операционные возможности.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозных идеалах русской интеллигенции) // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. Из глубины. Сборник статей о русской революции. – М. 1991. С. 33.

² Давыдов Ю. Два подхода к пониманию российской интеллигенции. М. Вебер и «Вехи» // Свободная мысль. 1991. № 18. С. 15.

³ Розанов В. В. Мимолетное. 1913 год // Розанов В. В. Собр. соч. Мимолетное. – М., 1994. С. 292.

⁴ Белова Т. П. Интеллигенция и социально-политическая мифология XX века // Интеллигент и интеллигентоведение на рубеже XXI века: Итоги пройденного пути и перспективы. – Иваново, 1999.

⁵ Ракитов А. И. Системно-гносеологический подход. – М., 1982. С. 145–146.

⁶ Могильнер М. Мифология «подпольного человека»: радикальный микрокосм в России начала XX века как предмет семиотического анализа. – М., 1999. С. 6.

⁷ Сибиряков И. В. Интеллигентоведение на рубеже XXI в.: неизбежный кризис и пути его преодоления // Интеллигент и интеллигентоведение на рубеже XXI века: Итоги пройденного пути и перспективы. – Иваново, 1999. С. 112.

⁸ Одна из наиболее ярких работ в этом ключе за последнее время принадлежит К. Б. Соколову (см.: Соколов К. Б. Мифы об интеллигенции и историческая реальность // Русская интеллигенция. История и судьба. – М., 1999).

⁹ Приятным исключением выглядят следующие работы: Петров М. Т. Итальянская интеллигенция в эпоху Ренессанса. – Л., 1982; Его же. Проблема Возрождения в советской науке. – Л., 1989; Фадеева Л. А. Очерки истории британской интеллигенции. – Пермь, 1995.

¹⁰ Наиболее удачными в интересующем нас контексте выглядят следующие исследования: Бернал Дж. Наука в истории общества. – М., 1956; Гайденко В. П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. – М., СПб., 2000; Катаонов В. Н. Метафизическая математика XVII века. – М., 1993; Огурцов А. П. Философия науки эпохи Просвещения. – М., 1993; Поликарпов В. С. История науки и техники. – Р-н-Д., 1998; Философско-религиозные истоки науки. – М., 1997; Naiville P. D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII-e siecle. – P., 1968.

¹¹ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990; Его же. Социология религии (Типы религиозных сообществ) // Вебер М. Избранное. Образ общества. – М., 1994; Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. СПб., 2000; Его же. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992; Парсонс Т. Понятия общества: компоненты и их взаимоотношения // Американская социологическая мысль. Тексты. – М., 1996; Schluchter W. Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber. – Frankfurt am Main, 1980; Schluchter W. Religion und Lebensführung, Bd.1-2, – Frankfurt am Main, 1988.

¹² Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А. Народы. Расы. Культуры. – М., 1985; Арутюнов С. А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. – М., 1989.

¹³ Ениколопов С. Н. Три образующие картины мира // Модели мира. – М., 1997; Соколов К. Б. Мифы об интеллигенции и историческая реальность // Русская интеллигенция. История и судьба. – М., 1999.

¹⁴ Модели мира. – М., 1997.

¹⁵ Генон Р. Кризис современного мира. – М., 1991, его же. Царство количества и значения времени. – М., 1994; Дугин А. Пути абсолюта. – М., 1991.

¹⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.23. С. 89.

¹⁷ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. – М., 1991; Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. В 2 т. – М., 1993–1998; Тойнби А. Дж. Постигание истории. – М., 1991.

¹⁸ История теоретической социологии. В 4-х т.: Т. 1. – М., 1997. С. 349.

¹⁹ Особенно стоит отметить работы выдающегося английского антрополога Э. Эванса-Притчарда: Эванс-Притчард Э. История антропологической мысли. – М., 2003, его же. Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии. – М., 2004.

²⁰ Сорокин П. Кризис нашего времени // Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992. С. 463.

²¹ Там же. С. 430.

²² Там же. С. 431.

²³ Тоффлер Э. Шок будущего. – М., 2001; Bell D. The Coming of Post-Industrial Society. N. Y., 1976; Wallerstein I. After Liberalism. – N.Y., 1995.

²⁴ Machlup F. The Production and Distribution of Knowledge in the United States. – Princeton, 1962.

²⁵ Бурдьё П. Рынок символической продукции // Вопросы социологии. – 1993. № 1/2; Дейк ван Т. А. Язык. Познание. Коммуникация. – М., 1989; Bourdieu P. Distinction. A social critique of the judgement of taste. – London, 1994; Communication and culture. Readings in the codes of human interaction. – NY, 1966; Eisenstein E. The Printing Press as an agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe. – Cambridge, 1979; Fiske J. Introduction to communication studies. – London, 1990; Levi P. L'intelligence collective: pour une anthropologie du cyberspace. – P., 1997; Stonier T. The Wealth of Information. – L., 1983.

²⁶ Почепцов Г. Г. Теория и практика коммуникации. – М., 1998. С. 120.

²⁷ Лапин Н. И. Проблема социокультурной трансформации // Вопросы философии. – 2000. № 6; Моисеев Н. Н. Расставание с простотой. – М., 1998; Почепцов Г. Г. Теория и практика коммуникации. – М., 1998; Пятигорский А. М. Избранные труды. – М., 1996; Ракитов А. И. Информационная революция: наука, экономика, технология. – М., 1993; его же. Философия компьютерной революции. – М., 1991; Уасон П., Балдиа М. Религия, коммуникация и генезис сложной социальной организации в неолитической Европе // Альтернативные пути цивилизации. – М., 2000.

²⁸ Бюлер К. Теория языка. Репрезентативная функция языка. – М., 2000; Волошинов В. Н. Марксизм и философия языка: Основные проблемы социологического метода в науке о языке. – Л., 1930; Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. – М., 1984; Мечковская Н. Б. Язык и религия. – М., 1998; Потебня А. А. Мысль и язык // Потебня А. А. Слово и миф. – М., 1989; Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. – М., 1993; Слобин Д., Грин Дж. Психолингвистика. – М., 1976; Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. В 2 т. – М., 1995–1998; Языки как образ мира. – М., СПб., 2003.

²⁹ В рамках заявленной концепции интересны следующие тексты: Аронсон Э. Общественное животное. Введение в социальную психологию. – М., 1998; Александров А. А. Современная психотерапия. – СПб., 1997; Веккер Л. М. Психика и реальность: единая теория психических процессов. – М., 1998; Ришар Ж. Ф. Ментальная активность. Понимание, рассуждение, нахождение решений. – М., 1998; Фестингер Л. Теория когнитивного диссонанса. – СПб., 1999; Шерковин Ю. А. Психологические проблемы массовых информационных процессов. – М., 1973.

³⁰ Бурдьё П. Социология политики. – М., 1993; Ионин Л. Г. Социология культуры. – М., 1998; Лебон Г. Психология масс. – М., 2000; Московичи С. Век толп. – М., 1996; Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения // Американская социологическая мысль. Тексты. – М., 1996; Его же. Система современных обществ. – М., 1998; Штомпка П. Социология социальных изменений. – М., 1996; Kumar K. The rise of modern society. – Oxford, 1988.

³¹ Абдеев Р. Ф. Философия информационной цивилизации. – М., 1994; Винер Н. Кибернетика. – М., 1968; Земан И. Познание и информация. – М., 1966; Информация и управление: Философско-методологические аспекты. – М., 1985; Козачков А. С. Системы потоков научной информации. – М., 1973; Мазур М. Качественная теория информации. – М., 1974; Черри К. Человек и информация. – М., 1979; Шеннон К. Работы по теории информации. – М., 1966.

³² Уваров П. Б. Интеллигенция и революционные формирования (конец 20-х – конец 60-х годов XIX века). – Челябинск, 1998.

ГЛАВА I. ИСТОРИСОФСКИЙ ПОДХОД, ЕГО МЕСТО И ОПЕРАЦИОННЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ В ИСТОРИЧЕСКОМ ПОЗНАНИИ

1.1. Проблемы современного исторического познания

Историческая наука на рубеже XX и XXI вв. оказалась в сложной внутренней и внешней ситуации. Внешняя ситуация связана с кардинальными изменениями глобального масштаба, затронувшими мировое сообщество в связи с исчезновением социалистической системы и началом формирования однополярного мира. Так или иначе, но практически весь мир выпал из привычной системы координат и режима убаюкивающей инерции послевоенного исторического существования. Можно согласиться с И. В. Нарским и его видением сложившейся ситуации: «Неожиданность и глобальность кардинальных изменений повсюду вызывает ощущение смены эпох, чувства неуверенности и беспомощности: кризис самосознания, распад традиционных ориентиров и поиск объяснений происшедшему и прогнозов на будущее. С этим связано и двойственное отношение к истории как на территории бывшей «социалистической системы», так и на Западе: с одной стороны, недоверие к профессиональным обществоведам, для которых закон «социализации» оказался столь же неожиданным, как и для остальных смертных, с другой – все более интенсивное обращение к истории для толкования современных катаклизмов и обоснования тех или иных моделей дальнейшего развития»¹. Те же самые ощущения свойственны и представителям западной историософии, таким, как известный немецкий русист Д. Гайер: «Тот, кто прежде полагал, что до конца тысячелетия можно в общем быть уверенным в направлении развития эпохи, мог воочию убедиться, как стала падать ценность привычных объяснений. <...> Повсеместно оказалась востребованной «история» как апелляция инстанция для того, чтобы как всегда, временно понять новое положение»².

Собственно говоря, такая внешняя ситуация для исторической науки является, несомненно, «штатной», так как входит в ее прямые социальные обязательства (обязанности), институционализирует ее в

глазах общества, чтобы на этот счет ни думали сами ученые. В идеале, история вызвана к существованию потребностью общества в фиксации, систематизации и анализе опыта своего пребывания во времени и, по необходимости, должна предоставлять социуму экспертную оценку в требуемом ситуацией формате. Это и есть минимальный стандарт «нормальной исторической науки» (если пользоваться куновской методологией), которому она обязана соответствовать, если прямо не денонсирует свои социальные обязательства. Готовность выполнить свои экспертные функции предполагает наличие адекватных для этого возможностей теоретико-методологического плана. При этом речь, естественно, идет о принципиальной адекватности, а не о некоем идеальном состоянии когнитивного аппарата. Мерой принципиальной адекватности является внятная определенность науки и наличие строгой дедуктивной теории (или подхода), которая является «своего рода «машиной» или «автоматом» (в том смысле, какой имел в виду Эшби) для производства новых (эмпирических) знаний. Новая информация может порождаться подобной «машиной» до поры до времени без обращения к прямому эксперименту и наблюдению»³. Важно оговориться, что такая «машина по производству новых знаний» должна быть максимально автономна от личности исследователя (не путать с уровнем индивидуальных способностей исследователя), чтобы не превратиться в машину, «симулирующую» производство нового знания».

На наш взгляд, к концу XX века внутренняя ситуация в исторической науке заставляет испытывать тревогу именно по поводу ее принципиальной адекватности своим экспертным функциям в отношении общества и его проблем. В первую очередь, это связано с ситуацией «потери предмета», каким бы образом мы ни интерпретировали внешнюю, формальную сторону этого феномена. С одной стороны, мы видим процесс смысловой дисперсии, выражающийся в умножении (до нескольких десятков) определений предмета истории, что отражает неуверенность научного сообщества в природе собственной компетенции. С другой стороны, можно видеть «потерю предмета» в механизме постоянного уменьшения объективного компонента в рамках представлений о статусе исторического исследования.

Можно выделить следующие вехи процесса изменения отношения к предмету истории во времени:

1. Традиционная историография (с древнейших времен до эпохи Просвещения).

Именно в этот период, несмотря на кажущуюся архаику и научную наивность, представления о предмете истории в целом удовлетворяют минимальному стандарту «нормальной исторической науки». Весьма характерным для данной историографической эпохи, безотносительно от региональной принадлежности, является следующее высказывание

византийского историка X века Льва Диакона, посвященное предмету исторического исследования: «Она [история – П. У.] вскрывает разнообразные и многообразные деяния, которые возникают и естественным порядком, под влиянием времени и обстоятельств, и в особенности по произвольному решению лиц, занимающихся государственными делами, и учит людей одно одобрять и ставить себе в качестве образца, другого же гнушаться и избегать, чтобы не осталось в неизвестности и проводилось в жизнь все полезное и ценное, и чтобы никто не делал попыток ввергнуть себя в ужасные и вредные начинания. <...> Люди, сведущие в науке, говорят, что риторике присуща сила выражения, поэзии – мифотворчество, истории же – истина»⁴.

2. Историография Нового времени (с эпохи Просвещения до середины XX в.).

В рамках научной революции, предпринятой новоевропейской цивилизацией, судьба исторического знания мало чем отличается от судьбы иных научных дисциплин. Собственно, феномен новоевропейской науки состоит в попытке нового освоения мира, ставшей цивилизационной и бытовой необходимостью в результате процесса секуляризации средневековой европейской цивилизации и ревизии ее оснований и частных актуализаций. Картезианский математизированный стандарт, определяющий принадлежность к системе научного знания, на долгое время задал проблематику исторического познания в плане выработки формализованного категориального и терминологического аппарата, а также поиска законов и закономерностей исторической жизни людей.

Пафос данной историографической эпохи весьма точно передан в словах Н. М. Карамзина, во многом являвшегося воспреемником идеологии европейского Просвещения: «Историк не Летописец: последний смотрит единственно на время, а первый на свойство и связь деяний: может ошибиться в распределении мест, но должен всему указать свое место»⁵. Именно необходимость в новых цивилизационных условиях «всему указать свое место» определила и две стороны развития исторического дискурса Нового времени: рост критического метода (функция «расчистки» интеллектуального пространства) и разработка новых, объясняющих историческую действительность концепций (новая организация реальности). Формально, минимальный стандарт «нормальной исторической науки» в этот период сохраняется, и даже инструментально усиливается за счет сознательного развития методологии научного исследования. Правда, историцистская методология, создававшаяся в условиях всевластия критицизма и скептицизма, формировалась как методология, ограниченная эмпирическим, индуктивным по своей исследовательской логике, подходом. История остается верна своим экспертным функциям и даже прямо настаивает на них, но

реально суживает свои когнитивные возможности за счет создания «режима исключительного благоприятствования» одной из исследовательских логик. С этого момента историческая наука фактически отказывается от наличия в своей структуре строгой дедуктивной теории, наличие которой является неперенным требованием эпистемологического идеала. Искусственное сужение когнитивных возможностей неизбежно ограничивает контакт с реальностью (даже при «перекосе» в пользу эмпиризма), что является одним из важнейших факторов образования идеологий, больше претендующих на достраивание и трансформацию реальности, чем на ее экспертизу (собственно, прямое подтверждение этому мы находим у автора одной из наиболее мощных и влиятельных историко-методологических концепций Нового времени К. Маркса: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его»⁶). Достаточно трудно принять вполне очевидную в рамках дисциплинированного мышления мысль о том, что «наивная», традиционная историография при всей неизощренности и простоте методологической оснастки более адекватно выполняла функцию научной экспертизы, чем историография Нового времени, так как изначально была настроена на восприятие действительности в полном объеме, а значит, более объективно. Эпоха Нового времени оставила историческую науку без строгой дедуктивной теории⁷, тем самым просто провоцируя субъективистские инициативы.

3. Современная историография (вторая половина XX – начало XXI вв.).

XX век продемонстрировал затруднение или откровенный крах историко-идеологических теорий и проектов, сложившихся в рамках «просвещенческого», «прогрессистского» дискурса, вызвал настроения отказа от выявления каких-либо общих закономерностей и даже сомнения в возможности получения объективных результатов в рамках исторического исследования. Такова была цена запуска историографического проекта Нового времени с дефектом дедуктивного исследовательского компонента. «Растворение» чувства исторической реальности в идеологических волевых спекуляциях и бесконечной интерпретационной активности определили современный вектор развития историографической ситуации:

а) дальнейший рост субъективности в поисках непосредственного контакта с реальностью (устойчивым является только существование самого историка, в руках которого находятся отдельные фрагменты реальности, либо предположения о ней),

б) обращение к «истории повседневности» и «микроистории», подкупающее близостью к непосредственной реальности в силу самого выбранного исследовательского формата и, наконец,

в) фактическое «освобождение» от объективной предметности исторического исследования за счет ее субъективизации. Классик современной исторической мысли Р. Дж. Коллингвуд в своих размышлениях прямо указывал на это обстоятельство: «Если спросить, что может быть предметом исторического знания, то ответ будет – то, что воспроизводится в сознании историка. <...> Для исторического знания поэтому имеется только один подобающий для него предмет – мысль, не ее объекты, а сам акт мышления»⁸.

Именно сумма указанных «векторов» и дает, на наш взгляд, эффект «потери предмета» в исторической науке, причем не важно, происходит ли это в форме гиперобъективизма адептов «микроистории», настолько приближающихся к реальности, что возникает эффект «зернистости», знакомый любому осведомленному в фотографии человеку, или в форме гиперсубъективизма исторический постмодернизм предлагает обществу вместо результатов корректной экспертизы «жсерокопию» собственных рефлексивных процессов.

При этом важно понимать, что «потеря предмета» исторической науки и отсутствие в ней строгой дедуктивной теории не является проблемой только для методологов и эпистемологов, а касается любого ученого-историка, вне зависимости от того, задумывается он об этих аспектах собственной науки или нет, потому что в неявном, скрытом виде определяет его инструментарий, создает его. Историк – в рамках своих обязанностей эксперта – обязан четко представлять то, насколько надежны получаемые им научные результаты при использовании наличного исследовательского инструментария, и каковы пределы его «технологических» возможностей. В данном случае мы говорим о господстве индуктивной исследовательской логики в исторической науке. Правда, справедливости ради надо признать, что стихийная склонность к индуктивному типу познания присуща самой природе человеческого восприятия окружающего. В этом смысле я предлагаю обратить внимание на определение предмета истории, данное в самом конце XIX в. историком церкви, профессором Санкт-Петербургской Духовной Академии В. В. Болотовым: «<...> Повествование о замечательных событиях, замечательных уже тем, что люди их заметили»⁹. В первую очередь, наблюдатель (в том числе и историк) фиксирует «замеченное» как некую целостность и выделенность в образе факта. Первое значение термина «факт» и заключает в себе наличие некоего наблюдаемого фрагмента действительности, объективного события. Графически взаимодействие между «фактом» в первом значении и наблюдателем (историком) можно отобразить следующим образом (рис. № 1).



Рис. 1

Правда, это – идеальная диспозиция историка и фрагмента реальности, и поэтому на практике она почти недостижима, так как между историком и фрагментом наблюдаемой реальности непременно оказываются различного рода препятствия, мешающие чистому, непосредственному контакту. Такая ситуация может быть отражена усложненным вариантом предыдущей схемы (рис. № 2).

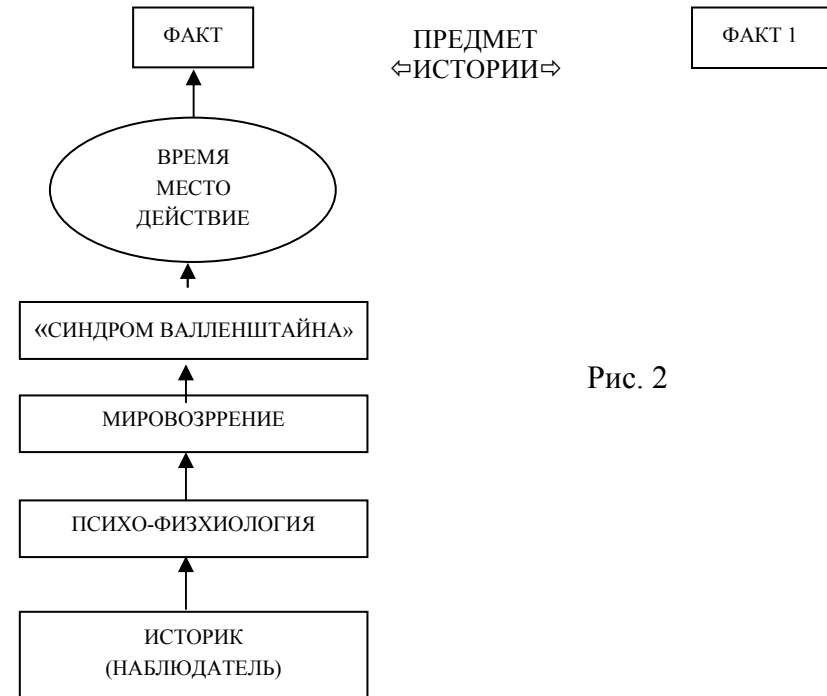


Рис. 2

Препятствия историческому наблюдению носят как объективный, так и субъективный характер:

– объективным препятствием при непосредственном историческом наблюдении за той или иной частью действительности становится невозможность обеспечить историка абсолютное присутствие в этой

части действительности (здесь мы имеем в виду не только классицистский стандарт единства места, времени и действия, но и заведомо неосуществимую «абсолютную диспозицию»), особенно учитывая обращенность истории к уже прошедшему прошлому;

– субъективными препятствиями можно считать психофизиологическое состояние историка-наблюдателя (физические и психические ограничители адекватного восприятия окружающего), а также его личное мировоззрение с присущей ему избирательностью и предпочтительностью (личного, идеологического, политического, культурного и иного характера). В совокупности эти препятствия надежно изолируют любой фрагмент исторической действительности от прямого наблюдения, заставляя прибегать к посредующим ситуацию информационным носителям, что еще более осложняет «чистоту» наблюдения за счет чужих погрешностей восприятия. При этом большой проблемой исторической науки, использующей преимущественно индуктивные исследовательские подходы, становится явление, которое мы условно назвали «*синдром Валленштайна*». В свое время на страницах исследования, посвященного истории Тридцатилетней войны, немецкий историк и литератор Ф. Шиллер, призывая к исторической реабилитации А. Валленштайна, высказал следующее утверждение: «Его [Валленштайна – П. У.] несчастьем стало то, что его враги пережили его и написали его историю». На конкретном примере Шиллер говорит о сложности преодоления исторической предвзятости (иногда формирующейся вполне сознательно), жертвами которой, как известно, могут оказаться не только отдельные лица, но и движения, страны и целые исторические эпохи.

В силу перечисленных препятствий, осложняющих процесс исторического наблюдения, в результате мы получаем не абсолютно точный «отпечаток» фрагмента реальности, а только лишь приблизительный его образ. Именно этот образ, а точнее – мера нашего знания о том или ином событии, явлении или участке действительности – оказывается вторым значением термина «факт» (на схеме № 2 он обозначен как Ф1). Возникающий неизбежно «зазор» между реальным событием (Ф) и его условным образом, зависящим от несовершенства наших познавательных возможностей (Ф1) и является пространственной локализацией предмета истории, так как именно сокращение этого «зазора» и есть, по крайней мере, в первом приближении, задача исторической науки.

Данная схема наглядно демонстрирует принципиальный недостаток исследовательской ставки исключительно на индуктивизм. Он заключается в том, что усилия научного сообщества в зоне их концентрации (предмет науки) заведомо обречены либо на неуспех, либо, в

лучшем случае, на приблизительность. Ставка на односторонность в науке бесперспективна. Если мы попытаемся из предложенных схем исключить Ф1, они потеряют какой-либо смысл, а история – свой научно-исследовательский статус.

Попробуем систематизировать фундаментальные недостатки современной исторической науки, вытекающие из ее исключительной индуктивности:

1) *Культ факта*, основанный на уверенности или, лучше сказать, предрассудке, что единственным, вполне достаточным для получения успешного результата исследовательским алгоритмом является процесс восхождения от простого к сложному, от единичного к общему. Господство эмпиризма в истории фактически сводит задачу историка к попыткам достигнуть результата путем «выкладывания» реальности из неких ее отдельных, подчас случайных фрагментов по типу мозаики (puzzle), хотя феноменологическая бесконечность мира делает процесс его эмпирического познания заведомо бессмысленным. Еще Ф. Шиллер во вступительной профессорской лекции в Йене в 1789 г. дал образ ученого-эмпирика, Brotgelehrte: «Профессиональный исследователь с его засушенным отношением к голым фактам, дающим только сухой скелет истории, человек, честолюбивые помыслы которого направлены на то, чтобы стать, по возможности, максимально узким специалистом, узнавая все больше и больше о все меньшем и меньшем <...>»¹⁰; Коллингвуд историю подобного типа называл «историей клея и ножниц». Мысли Шиллера и Коллингвуда как будто прямо обращены к сегодняшним сторонникам модных и гиперобъективистских «истории повседневности» и «микроистории». Кроме того, культ факта прямо ответственен за случайность исторической картины, так как наше понимание истории прямо зависит от той или иной степени полноты имеющегося в нашем распоряжении фактического материала.

В отличие от летописца, историк вынужден заниматься концептуализацией даже при низкой концентрации фактического материала по той или иной эпохе (событию, личности и т. д.). Любой историк, научные интересы которого лежат за пределами эпохи Нового времени, прекрасно представляет себе, насколько многое определяет в нашем знании о прошлом наличие или отсутствие буквально несколько источников, не говоря уже об источниковых комплексах. Любой историограф знает о существовании в рамках методологической типологии исторических фактов отождествления единичных данных с «легитимными» историческими фактами. А. И. Ракилов пишет на эту тему следующее: «Благодаря привычке такой прием превращается в само собой разумеющийся стандарт, что маскирует содержащуюся здесь эпистемологическую проблему. Условием подобного отождествления

является познавательная ситуация, в которой историк располагает единственным свидетельством (прямым или косвенным) об отдельном событии или процессе. Невозможность сопоставить это свидетельство с другими, а также его особая значимость для решения определенной исследовательской задачи, поднимают содержащуюся в нем информацию на уровень факта, т. е. эмпирического знания о прошлом, отвечающего требованиям соответствующих методологических принципов, критериям рациональности и достоверности. Строго говоря, этот прием оказывается вынужденным, но в исторических исследованиях, в отличие от исследований естественнонаучных, он встречается на каждом шагу...»¹¹. Кроме того, необходимо учитывать и то обстоятельство, что наши оценки главного и второстепенного в той или иной эпохе, том или ином историческом событии или явлении, хочется ли нам того или нет, прямо зависят от качества «отпечатка», дошедшего до нас. При этом у нас не может существовать твердой уверенности в том, что статус события в рамках «отпечатка» и в реальной действительности совпадают.

При этом фактологическая «оснастка» эпохи Нового времени только лишь с формальной стороны выглядит более благополучной. Благополучие носит несколько «статистический» характер, то есть связано с нашей уверенностью, что массовость обязательно гарантирует надежность «кирпичиков» истории. В современных работах, посвященных методологии науки, достаточно убедительно ставится под сомнение принцип автономности фактов от исследовательских манипуляций и ментальности самого исследователя (собственно, это демонстрирует и рис. № 2). «Факты и теории связаны друг с другом гораздо более тесно, чем допускает принцип автономии. Не только описание каждого отдельного факта зависит от некоторой теории <...>, но существуют также такие факты, которые вообще нельзя обнаружить без помощи альтернатив проверяемой теории и которые сразу же оказываются недоступными, как только мы исключаем альтернативы из рассмотрения»¹², — утверждает в своей работе «Против методологического принуждения» один из самых глубоких и оригинальных современных философов и методологов науки П. Фейерабенд. Другой философ и лингвист Б. Л. Уорфф, вклад которого в лингвистическую философию можно сравнить только с вкладом ее создателя Л. Витгенштейна, отстаивал концепцию, что язык не только средство описания фактов, но и источник их создания: «Заметно различающиеся грамматики направляют к наблюдениям разных типов...»¹³.

Иными словами, исследователь замечает, выбирает, «иссекает» из окружающей действительности то, что подтверждает его видение действительности, актуализирует его картину мира. Как и всякий

другой человек, исследователь может быть бессознательно избирателен в восприятии реальности, потому что любой человек, собирающий информацию об окружающей его действительности, не столько проводник этой информации, сколько информационный фильтр. Культ факта неразрывно связан с недооценкой и даже предубежденностью в отношении дедуктивного подхода к изучению истории. Теоретические построения, кроме их безусловных положительных технологических функций, известных всем, в меньшей степени опасны для научной объективности, так как по самой своей сущности обречены на массовую экспертизу со стороны научного сообщества, а по природе своего происхождения, не могут так же успешно камуфлироваться под объективные свидетельства самой реальности, как это очень часто свойственно для фактологических данных при их продвижении в рамках того или иного исследования;

2) *Переизбыток и конфликт интерпретаций*, прямо вытекающий из сугубо индуктивного характера современного исторического познания. Обращаясь к схеме индуктивного исторического познания (см. рис. № 2), мы отчетливо видим, что дистанция между значением Ф и Ф1 (предмет истории) является вечным поводом для ее преодоления с помощью различного рода истолкований, осмыслений, переосмыслений и т. д. Иными словами, интерпретационная активность заложена в самой природе индуктивного исторического познания, а поскольку, по меткому выражению С. Тулмина, «объясняет не наука, а ученые», то интерпретация фактов в полной мере зависит от личных пристрастий и мировоззренческих позиций самих ученых, что еще более эту активность усиливает. Более того, общий рост субъективизма в современном историческом познании превращает практически любое исследование в дополнительную интерпретацию. Становящаяся все более динамичной, интерпретационная активность, несмотря на свою избыточность и внутреннюю конфликтность, не может быть сколько-нибудь ограничена в силу дефицита дедуктивных подходов в истории. Напротив, такие достаточно авторитетные современные немецкие исследователи, как Р. Козеллек и Я. Рюзен, утверждают, что историк может и должен лично определяться по отношению к прошлому, выделяя отрезок времени, ключевой, с их точки зрения, для понимания большого исторического процесса. Этот отрезок исторического времени по воле исследователя превращается в «ключ» для «дешифровки» исторического процесса.

Такой интерпретационный произвол, да еще вмененный историку чуть ли не в обязанность, порождает критику манипуляции общественным сознанием, так как вместо экспертной оценки «кодирует» его. При этом не важна, по существу, степень искренности историка,

действующего в рамках данного подхода, так как в любом случае узаконивается статус случайной интерпретации в научном исследовании.

Чтобы разяснить природу случайной интерпретации, можно обратиться к рассуждениям известного семиотика, филолога и культуролога Б. А. Успенского из его работы «История и семиотика»: «Представим, что перед нами во сне проходят более или менее смутные (аморфные) и случайные образы, которые при этом как-то фиксируются нашей памятью. Образы эти, так сказать, семантически поливалентны – в том смысле, что они легко трансформируются (переосмысляются) и в принципе способны ассоциироваться – соединяться, сцепляться – друг с другом самыми разнообразными способами. <...> Вот хлопнула дверь, и мы восприняли (осмыслили) этот шум как звук выстрела; иначе говоря, мы восприняли это событие как знаковое и значимое, связали его с определенным значением. Это восприятие оказывается, так сказать, семантической доминантой, которая сразу освещает предшествующие события – оставшиеся в нашей памяти, т. е. соединяя их причинно-следственными связями, мгновенно сцепляя их в сюжетный ряд. <...> Мы вправе предположить, что принципиально так же обстоит дело и с восприятием истории. Коль скоро некоторое событие воспринимается (самими современниками, самими участниками исторического процесса) как значимое для истории, т. е. семиотически отмеченное в историческом плане, – иначе говоря, коль скоро ему придается значение исторического факта, – это заставляет увидеть в данной перспективе предшествующие события как связанные друг с другом (при том, что ранее они могли и не осмысляться таким образом). <...> В дальнейшем могут происходить новые события, которые задают новое прочтение исторического опыта, его переосмысление. Таким образом прошлое переосмыляется с точки зрения меняющегося настоящего. <...> Итак, с каждым новым шагом в поступательном движении истории меняется как настоящее, так и прошлое и, вместе с тем, определяются дальнейшие пути исторического развития»¹⁴.

Если абстрагироваться от внутрицеховых, корпоративных интересов и нюансов профессиональной деятельности, необходимо трезво взглянуть на ситуацию, при которой история – «это игра настоящего и прошлого»¹⁵. История, если она настаивает на сохранении статуса науки, не может быть равнодушна к качеству экспертного материала, предоставляемого обществу в виде случайных интерпретаций. Россия XX века имеет сложнейшую историко-социальную судьбу, во многом связанную с тем, какая «семантическая доминанта» (или «конечная интерпретация») возобладала в историческом сознании общества. Драматизм методологической ситуации заключается в том, что при сохранении исключительно индуктивного характера исторического

дискурса любая интерпретация, базирующаяся на его основе, в большей или меньшей степени оказывается «случайной»;

3) *Скрытые дефекты фактологического отбора*. Опора на индуктивизм и обработку простейших фрагментов реальности требует от историка учитывать то обстоятельство, что не все сведения о действительности равным образом откладываются в источниках. Парадоксальным выглядит то обстоятельство, что индуктивная исследовательская логика, в идеале настаивая на прямом обращении к непосредственной реальности, обречена на контакт прежде всего с нетипичными, ненормальными, исключительными ее сторонами. Данное обстоятельство связано с тем, что не все фрагменты реальности наделены равными «правами» фиксации, но преимуществом фиксации пользуется именно необычное, редкое, «замечательное» (по В. В. Болотову), то есть то, что в первую очередь обращает на себя внимание летописцев, хронистов и просто современников такого рода явлений. Вследствие этого оказывается, что историческая наука типизирует именно нетипичное, превращая образ исторического существования в череду эксцессов. Аномия задает тон в исторических источниках, хотя любому здравому исследователю понятно, что основное пространство исторического времени занимала воплощенная в повседневных, повторяющихся действиях людей и вполне их удовлетворявшая социальная норма, которая не «заслуживала» фиксации, потому что прямо совпадала с образом должного и истинного. Индуктивизм, делая ставку на исключительную и предельную фактичность, ориентирует исследователя на дефектную и, по сути, фиктивную картину прошлого. Правда, в последнее время историки «повседневности» предпринимали попытки смягчить данную исследовательскую ситуацию ориентацией на поиск в источниках «необычного нормального» как дополнительную возможность опереться на очевидности для людей прошлого, именно в силу этого незафиксированные в источниках. Тем не менее, при сохранении засилья индуктивизма этот недостаток фактически неустраним в исторической науке.

Проблемные моменты современного исторического познания, выражающиеся в фактической непроясненности предмета истории, односторонности его методологии и инструментария, беззащитности перед интерпретационными спекуляциями и манипуляциями, позволяют, в своей совокупности, говорить о приближении или наступлении ситуации кризиса. Весьма интересно и тонко интерпретирует природу научного кризиса и попытки его разрешения Т. Кун: «Как и в производстве, в науке смена оборудования – крайняя мера, к которой прибегают лишь в случае действительной необходимости. Значение кризисов заключается именно в том, что они говорят о своевременности

переоборудования»¹⁶. Ощущение необходимости научного «переоборудования» свидетельствует, по Куну, о наступлении ситуации «научной революции», в соответствии с которой «начинаются нетрадиционные исследования, которые в конце концов приводят всю данную отрасль науки к новой системе предписаний (commitments), к новому базису для практики научных исследований»¹⁷. Известный методолог считает, что «научная революция» знаменует временный переход к «экстраординарной науке» (в противоположность «нормальной науке»): «Увеличение конкурирующих вариантов, готовность опробовать что-либо еще, выражение явного недовольства, обращение за помощью к философии и обсуждение фундаментальных положений – все это симптомы перехода от нормальной исследования к экстраординарному»¹⁸.

На наш взгляд, на рубеже XX и XXI вв. историческая наука должна вступить в полосу экстраординарного научного дискурса в том случае, если она хочет сохранить ответственное отношение к своему экспертному статусу в обществе. С большой долей вероятности можно предположить, что для преодоления кризисных явлений в историческом познании научному сообществу придется прибегнуть к следующим методологическим операциям:

1. Развивать общие теории исторического процесса за счет адекватного ситуации восстановления статуса дедуктивной исследовательской логики в рамках научного исследования. При этом нас ожидают изменения на парадигмальном уровне, если оперировать терминологией Т. Куна, или создание новых «метафизических исследовательских программ», согласно методологии К. Поппера.

Эта ситуация сама по себе сложна и чревата открытыми конфликтами, так как парадигма – это не просто главенствующая в том или ином научном сообществе нормативная модель постановки и решения исследовательских проблем, но и «то, что объединяет членов научного сообщества, и, наоборот, научное сообщество состоит из людей, признающих парадигму»¹⁹. Иными словами, парадигма играет идентифицирующую роль в научном сообществе и ее изменения объективно угрожают статусу его членов. Эту сложную социально-психологическую сторону парадигматического обновления науки отмечает и Т. Кун: «Нормальная наука, на развитие которой вынуждено тратить почти все свое время большинство ученых, основывается на допущении, что научное сообщество знает, каков окружающий нас мир. Многие успехи науки рождаются из стремления сообщества защитить это допущение и, если это необходимо, – то и весьма дорогой ценой. Нормальная наука, например, часто подавляет фундаментальные новшества, потому что они неизбежно разрушают ее основные установки»²⁰.

Принятие дедуктивного исторического подхода, по своей сути, практически равняется смене мировоззрения для ученого. При этом надо учитывать, что дедуктивные исследовательские программы обязательно потребуют от историка усиления внимания к междисциплинарным взаимодействиям, в первую очередь, с философией и другими научными дисциплинами гуманитарного цикла, имеющими операционный опыт с абстракциями высокого уровня сложности. В любом случае, историки должны помочь своей науке в обретении предмета и строгой дедуктивной теории. На наш взгляд, такая трансформация истории создает дополнительные стимулы и возможности для развития гуманитарного знания в целом;

2. Провести четкое разграничение компетенции дедуктивных и индуктивных исследовательских программ. С одной стороны, индуктивно-эмпирический перекокс в методологии истории не вызывает сомнения, но, с другой стороны, исторические исследования не должны превращаться в концептуальное искусство. Если дедуктивные исследовательские программы отвечают за выявление основных параметров исторического существования человечества, то индуктивные исследовательские программы, в первую очередь, за его спецификацию. При этом не должно быть «несанкционированного вторжения» в сферу компетенции друг друга, когда дедуктивизм навязывает богатству и разнообразию исторической феноменологии вульгарный детерминизм, а индуктивизм претендует на масштабные обобщения на базе всегда ограниченной конкретики;

3. Стремиться к сокращению избыточных интерпретаций и, в первую очередь, откровенно политизированных, идеологизированных, сознательно фальсифицированных. С одной стороны, строгая дедуктивная теория по самому характеру будет ответственно организовывать интерпретационное пространство вокруг новых исследовательских парадигм, сужая возможности произвольных истолкований не за счет формальной цензуры, а за счет необходимости четкого заявления своих предельных оснований. С другой стороны, жесткое давление научного сообщества должно быть направлено против употребления в строгом, исследовательском «контексте» так называемой «идеологической речи», представляющей из себя механизм использования заведомо неопределенных, произвольных, оценочных суждений с целью симуляции научного дискурса и манипуляции общественным сознанием.

1.2. Дедуктивная археология как способ я реконструкция прошлого

Отсутствие строгой дедуктивной теории в структуре исторической науки является той проблемой, которая, на наш взгляд, нуждается в неотложном решении, если научное историческое сообщество желает сохранить свои когнитивные претензии и не отказывается от своих социальных обязательств, превращаясь в корпорацию свободных художников-концептуалистов. Правда, искушение незаметно для общества занять такую позицию, достаточно велико в условиях длительного отсутствия новых идей и серьезных результатов общедисциплинарного масштаба. Модным становится следующий подход к определению познавательных возможностей исторической науки: «... История как общественная наука является неотъемлемой частью и «пленницей» культуры и эпохи. Ее возможности по раскрытию «объективных» процессов ограничены, а претензии на «окончательное», «подлинно научное» объяснение прошлого неосновательны»²¹. С одной стороны, современное состояние исторического знания, безусловно, дает основания для столь пессимистических заявлений, но, с другой стороны, вряд ли даже кризисная ситуация принуждает занимать капитулянтскую позицию. Социальная демобилизация историков, их отказ от своих экспертных обязанностей не столько облегчит положение историков, сузив пространство их научной ответственности, сколько усилит, объективирует процессы деинституционализации исторической науки, как бы ни казались ее позиции в общем спектре научных дисциплин внешне незыблемыми. Именно такую научную ситуацию имел в виду известный ученый-физик Э. Шредингер, обращая внимание на проблемы квантовой механики (как род любой науки вообще): «Та теоретическая наука, которая не признает, что ее построения, актуальнейшие и важнейшие, служат в итоге для включения в концепции, предназначенные для усвоения образованной прослойкой общества и превращения в органическую часть общей картины мира <...> обречена на бессилие и паралич, сколько бы она не поддерживала этот стиль для избранных...»²².

На наш взгляд, историческая наука имеет возможности преодоления кризисной ситуации без культивирования эскапистских настроений и минимизации исследовательских претензий за счет обращения к дедуктивной методологии постижения прошлого. Безусловно, главное методологическое преимущество точных наук заключается в высокой способности обеспечения автономности исследовательского процесса от субъективно-корректирующего влияния оператора. Гуманитарные

науки (в том числе и история), ввиду их индуктивизма, весьма существенно и неизбежно зависят от оператора (исследователя), выступающего в роли посредника-интерпретатора (при этом произвольности такого посредника-интерпретатора вряд ли эффективно воспрепятствует и само научное сообщество в силу ограниченности самой природы формализации научных результатов в гуманитарных дисциплинах). В связи с данной трудностью в европейском научном историческом дискурсе кристаллизуется такая пограничная научная дисциплина, как философия истории, включающая в себя теорию исторического процесса (историософия) и методологию исторического познания (историческая эпистемология). Следует отметить, что в данном исследовании мы оперируем понятиями «философия истории» и «историософия» как синонимичными по своей сути, если они прилаживаются к проблеме внешней, по отношению к науке, исторической реальности. Главной задачей философии истории, в отличие от эмпирической историографии, становится «указать сущностное содержание, процессуальную форму и смысл истории»²³. Но постановка задачи в научном сообществе неразрывно связана с наличием методологической возможности ее выполнения. Картезианская эмпирическая методология, связанная как в сущностном, так и в формально-пространственном аспекте с принципом антропоцентризма, неизбежно сказалась и на природе историософских обобщений Нового времени. Известный современный мыслитель и историософ В. Н. Тростников так характеризует возможности антропоцентристского подхода к пониманию действительности: «... Самым характерным признаком нашей цивилизации является твердое убеждение, что низшие уровни мироздания онтологически, логически и хронологически предшествуют высшим его уровням, то есть о простом с большим основанием, чем о сложном, можно говорить, что оно существует, его свойства более первичны и оно является более ранним по времени появления. Современный человек может быть приверженцем какой угодно философской школы, но то, что мы сейчас сказали, является для него непререкаемой истиной, о которой он никогда специально не думает, но которая не только определяет его отношение к миру и себе самому, но и влияет на постановку проблем»²⁴.

Индуктивный метод исторического познания не оставляет для концептуальных обобщений никакой иной опоры, нежели свойства личности и виды ее активности. Поэтому исторические концепции данного типа в той или иной степени основываются на представлениях о социальной актуализации человеческой естественности (природности): представление об экономике как движущем факторе исторического развития; ведущая роль социальных противоречий; формула истори-

ческого прогресса как превращенная способность человека к видовому эволюционированию и т. д. При этом недостаток данных обобщений в большей степени связан не с их содержательной стороной, а с тем уровнем объяснения исторической действительности, на который они претендуют. Ни один разумный историк не будет спорить с тем, что экономические отношения и материальные интересы весьма влиятельны в исторической жизни людей, точно так же как явления социальной конкуренции, особенно в их конфликтной заостренности. Главный недостаток подобных исторических объяснений действительности заключается в том, что они объясняют ее в определенном, а не в предельном смысле. Они основываются на:

1. Выявлении важной, значимой стороны действительности, способной оказывать серьезное влияние на человеческое сообщество.
2. Абсолютизации этой стороны.
3. Попытке придать ей статус общеисторического детерминирующего начала.

Например, наиболее влиятельное в настоящий момент экономическое объяснение социально-исторических процессов может непротиворечиво функционировать только при весьма серьезных системных допущениях: 1) выхолащивание человеческой личности до «человека экономического»; 2) игнорирование существования в истории обществ «неэкономического» типа, что крайне сложно из-за их доминирования как в пространственном, так и в хронологическом плане; 3) «обреченность» на редукционистские по своему характеру интерпретации реальности.

Напротив, строгая дедуктивная интерпретация может быть основана только лишь с опорой на максимально предельные категории исторического бытия, в идеале имеющие статус источника, первоначала, Абсолюта, включающего в себя все частные, частичные, фрагментарные интерпретации реальности без качественного ущерба для них (в виде искажения или деформации их внутренней структуры). Более того, дедуктивный взгляд на историческую действительность обязывает соблюдать принцип выводимости любого разнообразия исторической явленности из абсолютной полноты первопричины, бесконечной в своих потенциальных приложениях. Только в этом случае историческая наука получит надежные основания для производства точного научного знания, а не очередной интерпретации в виде произвольно сочетаемых фрагментов реальности.

При этом странно и нелогично, что, ставя перед собой задачу познать истину, мы субъективно-избирательно опираемся в познавательной деятельности на одно из двух возможных допущений по поводу природы «первичного», забывая, что даже исторически индуктивный,

картезианский стиль мировосприятия не извечен, каким бы привычным для нас он не выглядел. Нам кажется, что традиция религиозного взгляда на действительность, ввиду ее абсолютного, безотносительного характера, может быть использована для осмысления истории и преодоления односторонности научного позитивизма. Кроме того, интеллектуальная добросовестность вынуждает нас признать, что религиозное мировоззрение никогда и никем не было опровергнуто (даже формально), и было просто мировоззренчески и институционально сегрегировано. Основанием для этого послужило несоответствие операционных стандартов позитивной науки природе трансцендентного. Правда, такое несоответствие не дает оснований отказывать одной из версий мироустройства в праве на интеллектуальное существование, тем более – отбрасывать имеющиеся в ее распоряжении возможности познавательного плана, если эта версия остается неопровергнутой по существу. Отказ науки от многообразия контактов с действительностью выглядит менее конструктивным и познавательно-результативным, нежели постоянно корректируемое представление о пределах собственной компетенции. Коснувшись темы соотношения трансцендентального и позитивно-научного, можно привести слова крупнейшего отечественного мыслителя Л. А. Тихомирова: «Органы внешних чувств обнаруживают только явления физической природы. Если эти органы не обнаруживают Бога, то из этого следует по разуму только тот вывод, что Бог не относится к числу предметов природы, но никак не то, что его нет совсем. Предметным способом познания мы не можем обнаружить и существования нашей личности, то есть ее воли и сознания. Но из этого не следует, чтобы нашего «я» не существовало»²⁵.

Не следует забывать, что именно в религиозном мировидении содержится живой опыт постижения смысла исторического существования, как на коллективном, так и на личностном уровнях. Поэтому историко-философский подход, ориентированный прежде всего на определение смысла существования человечества во времени, «обречен» искать пределы совместимости в этом вопросе религиозного и научного дискурсов. В начале XX в. в работе «Религиозно-философские основы истории» Л. А. Тихомиров следующим образом размышлял о природе историософского подхода к истории: «... Материальная сторона жизни человеческого рода не только существует, но она составляет основной фонд истории, ее материальное содержание. <...> Всюду на материальном фоне жизни мы видим известные экономические явления, и в материальном смысле прав Карл Маркс, говоря, что именно на материальном экономическом процессе воздвигаются дальнейшие надстройки, общественные и культурные. <...> Но сверх

этой почвы мы видим сферу нашей сознательной и волящей жизни. Она внедрена в сферу материальных условий, но не сливается с ними, постоянно борется с ними, весьма часто побеждает их и, во всяком случае – только она и составляет то, что мы чувствуем нашей жизнью и жизнью человечества. Сфера материальных условий есть нечто внешнее нам, хотя и облекающее нас. Она имеет для нас свою историю, но лишь постольку, поскольку наша внутренняя сфера дает ей направление. Она по внешности владеет нами, но по нашим желаниям и целям составляет только материал для нашей деятельности.

Такое очевидное для нас отношение между этими двумя сферами нашего существования делает для нас вполне реальным вопрос не только о причине, но и о цели в жизни нашей, и, стало быть, в жизни человечества. Это понятие о цели, этот вопрос «для чего» – мы вводим в понимание жизненного и исторического процесса, отчего только и может являться философское понимание его»²⁶.

При этом Л. А. Тихомиров хорошо видел ограниченность вульгарно-эмпирического, позитивистского осмысления истории: «Человек может не верить в Бога, но должен понимать, что это неверие не имеет за себя никаких доказательств: это не результат какого-либо знания, а просто атеистическая вера. Сверх того, если мы не допускаем существование Бога или возможность быть с ним в связи (религия), то мы должны, безусловно, отказаться от всякой философии истории. Предметное знание указывает лишь внешнюю связь явлений. Цели же можно познавать вообще лишь в воле и сознании. Поэтому цели истории и ее философии мы не можем узнавать иным способом, как введя в решение вопроса показания религиозного знания»²⁷.

Другой классик отечественной историко-философской мысли Л. П. Карсавин так же прямо утверждал в своей работе «Философия истории», что задачами философии истории являются:

1. Исследование первоначал исторического бытия;
2. Указание значения и места «исторического» в отношении к абсолютному Бытию;
3. Раскрытие смысла исторического процесса в свете наивысших метафизических идей»²⁸.

Такое видение проблематики историософского исследования прямо заставляет автора касаться вопроса взаимодействия философии истории и религии: «Осмысление развития человечества возможно только как метафизика истории, степенью близости к которой определяется ценность всякой исторической работы. Метафизика же исходит из религиозного, и всякий позитивизм инстинктивно пытается устранить эту задачу, подменяя ее исканием законов»²⁹.

Естественно, в эпоху безраздельного господства марксистской историософии в форме «исторического материализма» и «научного коммунизма», с присущим им жестким атеистическим походом, осмысление проблем соотношения религиозного видения истории и собственно исторической концептуализации оказалось приостановленным. В настоящий момент, когда идеологическое единообразие (по крайней мере, во внешних, принудительных формах) осталось в прошлом, у нас есть возможность вернуться к исследованию проблем взаимодействия исторического познания и религиозного видения действительности. Однако современное состояние философии истории, как в России, так и за рубежом, оказывается крайне противоречивым. При этом противоречивость характеризует, прежде всего, внутреннее состояние научной дисциплины. С одной стороны, само наличие такой научной дисциплины как философия истории означает, что в мировоззрении современного человека (неважно, ученого или не-специалиста) отсутствует сколько-нибудь серьезное представление о смысле исторического существования, и, в связи с этим, есть потребность в его внешней, научной концептуализации. С другой стороны, основные упреки, достающиеся на долю историософии, как раз связаны с неприятием самой идеи поиска смысла истории за пределами чувственного, эмпирического опыта. Но в этом случае философия истории вырождается в «философию историографии» (по меткому замечанию одного из самых настойчивых ее критиков Б. Кроче)³⁰. На самом деле, представление о трансцендентальности любого внесения смысла в человеческую историю (и существование) является прямым следствием ментальной трансформации, произошедшей при переходе к современному, секуляризованному обществу. В рамках древних, религиозных по своему мировосприятию обществ, представления о смысле исторического существования были имманентны мировоззрению человека и, в миниатюре, были смыслом его собственной жизни; по крайней мере, для носителя религиозного сознания не существует серьезной потребности во внешнем, дополнительном объяснении истории и судьбы. Такое объяснение потребовалось секуляризованной личности эпохи Нового времени, ставшей заложницей вульгарно-рационалистических интерпретаций мира и человека. В такой ситуации позитивная, «критическая» история и ее теория стали своеобразным мировоззренческим протезом, восполняющим утраченную цельность, самодостаточность религиозного сознания. При этом возобладавший индуктивизм в подходе к пониманию мира и человека по своей природе и внутренней логике сопротивлялся любым абсолютным, а значит – надличностным – истолкованиям действительности (в том числе и действительности исторической). Но полностью отказаться от режима

«осмысленности» исторического существования невозможно для любой общественной системы, так как на нем базируется аксиологическая сторона человеческой активности, как индивидуальной, так и коллективной. В эпоху студенческих бунтов 1968 г. М. Мюллер писал: «Если в обществе исчезает «смысл», то возникают благоприятные условия для появления нигилизма, анархии, которые отвергают любые обязательства и обязанности перед обществом, а также уничтожают зависимость от всех норм. Ведь обязательства и нормы только тогда могут к чему-либо обязывать, когда признается их смысл»³¹.

Важной социальной функцией философии истории (хотя бы из упомянутых немецким мыслителем оснований) является непрерывная репродукция «временных» идей, концепций, формул, точек зрения, принципов, призванных замещать отсутствие смыслообразующего абсолюта в секуляризованном обществе. В связи с этим вполне закономерным и логичным этапом в отношении секуляризованного общества к проблеме смысла истории стало провозглашение со временем идеи об «инновационном порождении» такового. Это означает, что смысл исторического существования просто совпадает с самим фактом существования.

Наличие такого подхода в рамках философии истории означает, пусть и в завуалированной форме, практическое признание бессмысленности исторического процесса, так как замещение абсолютного, нерелятивного смысла смыслами временными является отсроченным признанием бессмысленности по существу. Исходя из этого, можно констатировать, что даже такая научная дисциплина как философия истории, призванная обеспечивать теоретической базой историческую науку, по существу неспособна это сделать. Причина – зависимость от индуктивного познавательного метода, который способен лишь на случайные обобщения фрагментов реальности, столь же случайно оказавшиеся в поле зрения эмпирической историографии. Наиболее адекватной господствующему в истории познавательному методу является такая дисциплина как археология, которая, в самом прямом смысле этого слова, пытается сложить картину прошлого из дошедших до нас фрагментов ушедшего. В этом плане она эталонна и заслуживает наименования индуктивной археологии. Тем не менее, познание прошлого возможно и на основе дедуктивной методологии, которая может быть терминологически форматирована как дедуктивная археология. Именно в рамках такой методологии историческая наука может совместить свои эмпирические возможности с возможностями религиозного взгляда на действительность, вовсе не вторгаясь в пространство теологии. Для этого надо четко представлять себе не мифологизированное, а реальное соотношение религиозного и научного

знания. Знание, в данном случае, мы понимаем как результат применения определенной точки зрения на действительность. При этом качество знания связано, в первую очередь, со способностью непроторечно поглотить, инкорпорировать, превращая в более частные, иные версии действительности, без потери свойственных им функциональных возможностей.

Возможность реального совмещения религиозного и научного знания выглядит в настоящее время безусловно проблематичной. В первую очередь, религия и наука выглядят категорически «несоизмеримыми» в том смысле, в каком это понятие употребляется классиком современной методологии науки П. Фейерабендом: «...Несоизмеримые структуры и несоизмеримые понятия могут обладать формальным сходством, однако это не затрагивает того факта, что одна структура отменяет универсальные принципы другой»³². Правда, ситуация существенно изменяется, если мы попытаемся отделить реальные непосредственные результаты экспериментального отношения к действительности от их интерпретаций «научной идеологией», то есть (если пользоваться терминологией В. Н. Тростникова) отделить «науку-исследование» от «науки-мировоззрения». «Наука-мировоззрение» действительно выполняет функции идеологии, т. е. пытается симулировать картины истинности, делая обобщения, на которые наука-исследование ее не уполномочивала, для которых просто не может быть естественнонаучных оснований (отношение к проблеме трансцендентного, «научная» картина мира, отношение к проблеме истины и т. д.). В. Н. Тростников пишет: «Похоже, наука-мировоззрение совсем не то, что наука-исследование. Эти две разные вещи объединяют под одной вывеской, но такое объединение искусственно. Словарное определение подходит науке-исследованию, но... совершенно не подходит к науке-мировоззрению. Чтобы понять суть последней, нужно взять во внимание не только то, что она старается утвердить, но и то, против чего она направлена. Тот, кто знаком с неписаными правилами академических кругов, знает, что наиболее «антинаучным» миропониманием считается креационизм – представление о наличии в мире разумного созидющего начала... Значит, пафос науки-мировоззрения состоит в утверждении бесцельности вселенной»³³. При этом, Тростников справедливо указывает на то, что непосредственный социальный авторитет науки связан с деятельностью ученых-исследователей, а идеологи от науки пользуются им для легитимации своих произвольных построений: «Наукой-исследованием занимается относительно малое число людей, меньше одной тысячной всех жителей Земли. Правда, ее плодами... пользуются все, но это все материально, а мы ведем речь о духовной стороне жизни. А вот наука-мировоззрение, несущая в себе вирус

атеизма, проникла в сознание миллионов, заставив их отпасть от Бога, и в идейном плане это отпадение есть факт очень существенный»³⁴.

Конечно, можно заподозрить православного мыслителя, каковым является В. Н. Тростников, в предвзятом, необъективном отношении к позитивной науке, но сходные упреки в идеологизме современной науки мы найдем и у объективистски настроенного П. Фейерабенда: «... Никогда не было никакого честного соревнования между всем этим комплексом идей [т. е. наукой – П. У.] и мифами, религиями и обычаями внеевропейских обществ. Эти мифы, религии, обычаи исчезли или выродились не вследствие того, что наука была лучше, а потому, что апостолы науки были более решительными бойцами, потому что они подавляли носителей альтернативных культур материальной силой. <...> Превосходство науки не есть результат исследования или аргументации, а представляет собой итог политического, институционального и даже вооруженного давления»³⁵. Он же употребляет такой термин, как «религия науки»³⁶, говорящий сам за себя. Интересно, с точки зрения проблемы совмещения возможностей религиозного и научного знания проанализировать реальные пределы их компетенции (за рамками остаются претензии «науки-мировоззрения»).

Религиозный взгляд на мир содержит в себе следующие когнитивные ресурсы:

1. Абсолютная ориентация в смысловом пространстве за счет признания первопричиной миропорядка Бога (Качественный Абсолют или Абсолютное Качество), двигателя мироздания и истории («Я есть Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, Который есть и был и грядет, Вседержитель» (Апок. 1:8)). По определению, абсолютное качество нерелятивно и детерминирует собой все сущее, являясь его источником. В такое начало можно не верить, но опровергнуть формально невозможно. Можно согласиться с Л. А. Тихомировым, указывавшим на то, что «основных религиозно-философских идей, давших исходные пункты миросозерцанию человечества всего две. С одной стороны, у людей возникает мысль о господстве над миром и всем существующим Высочайшего Сверхдержавного Бога, которым Сам создал, вызвал из небытия все существующее в мире, дал законы бытия и предназначил всему известные цели, являясь Творцом и Промыслителем мира и человека. С другой стороны, возникает мысль о самосущности природы, никем не сотворенной, всегда бывшей и всегда жившей по свойственным ей законам»³⁷. Современное общество выбрало второе из упомянутых Тихомировым допущений, и этот выбор, в частном применении к познанию исторической реальности, демонстрирует пределы своей эффективности и существенные когнитивные недостатки. При этом ссылки на историческое конфессиональное

разнообразие не меняют сути вопроса, так как определение конкретной истинности того или иного религиозного опыта не входит в прямую компетенцию исторической и даже историко-философской науки. Кроме того, с исторической точки зрения общими моментами для всех религий являются:

- а) признание бытия Божия;
- б) Бог – первопричина всего сущего;
- в) Реальность связи божественной силы с человеком;
- г) Бог требует исполнения определенного нравственного закона;
- д) признается существование трансцендентного;
- е) признается загробная жизнь³⁸.

В любом случае для исторического познания как познания определенных сторон бытия важно, что религиозный взгляд дает устойчивую точку отсчета, позволяющую точно определять относительно себя статус любого явления действительности. Это – минимально необходимое условие для существования дедуктивного метода познания. В этом смысле для истории Бог как абсолютная точка отсчета имеет такое же значение, как понятие актуальной бесконечности для математической дедуктивности;

2. Осмысленность в восприятии бытия. Можно говорить о смысле истории только лишь при условии существования некоей цели, имеющей абсолютный, безотносительный характер, т. е. проистекающей из природы качественного Абсолюта. Поэтому, если в мировоззренческой системе нет места абсолютному началу как основе целеполагания, любые цели и смыслы будут иметь относительный, конечный характер. Иными словами, смысл как абсолютная цель возможен только лишь при наличии качественного, нерелятивного Абсолюта. Можно дополнить сказанное размышлением Л. А. Тихомирова о необходимости соотнесения понятия цели бытия с представлением о его первоначале: «... При всех анализах бытия мы должны признать, что свойства личности, ощущаемые нами в себе, существуют где-либо и вне нас, в других личностных существах мира. А при этом логика приводит к признанию того, что в категориях явлений личного, психологического бытия должен быть и какой-то Высший Принцип, Высшее Существо, в области действия которого мы должны предполагать цели, а не простую связь механических причин и последствий. Это мы видим по самим себе. Может быть, мы и в очень слабой степени способны приводить к осуществлению свои цели, но ничего не делаем без какой-либо цели. Мы всегда стремимся достигнуть чего-нибудь такого, что сами ставим себе целью. Несомненно поэтому, что и Высшая Сила, обладающая свойствами разума и воли, точно так же влагает цели в производимые ею действия»³⁹.

3. Представление о ценностях. Аксиологические, ценностные представления и ориентации по самой сути своей есть явления «метрические». Это касается всех положений, выполняющих нормативную, оценочную функцию. Объективный характер и вытекающая из него возможность их обязательности могут иметь одно-единственное основание: абсолютную, безотносительную, неизменную точку отсчета, позволяющую существовать некоему образцу, эталону. Особенно ярко это требование заявляет о себе в области морально-нравственной, где бесосновность, относительность, фактически упраздняют этот важнейший культурно-исторический регулятор человеческого поведения. Кроме того, само качественное различие, дифференциация бытия в его восприятии является основой самой способности к познавательной, научной деятельности. Четкая нерелятивная аксиологичность создает условия подлинно строгой, истинно научно интерпертационной активности.

Недостатком религиозного взгляда на мир можно считать отсутствие формального (в смысле организационной выраженности) интереса к феноменальному разнообразию бытия. Но это связано как раз с упомянутой качественной иерархичностью отношения религиозного видения мира, когда первичное, принципиальное легко отделяется от несущественного, вторичного.

Напротив, когнитивные ресурсы научного отношения к действительности ограничиваются хорошо разработанными механизмами получения конкретных, утилитарных, эмпирических сведений о мире. Кроме того, потребность в эффективном сохранении и удобной для оперативного использования систематизации добытых сведений породила научную концептуализацию как мнемонический и метафорический способы обработки информации. Это означает, что в условиях эмпирической активности, основанной на индуктивном, картезианском подходе к познанию, одновременно нарастают две взаимосвязанные тенденции:

1. резкое увеличение объемов информации;
2. рост ее произвольности и относительности.

В совокупности такое информационное состояние не создает условий для нормальной осмысленной концептуализации, так как временная, «для удобства», случайная сочетаемость крайне неустойчива и легко разрушается при долговременном контакте с реальностью или заменяется новым «временным» построением. «Временная» концептуализация в современном научном (в том числе и в историческом) познании становится явлением постоянным. Поэтому научная концептуализация Нового времени носит отчетливо мнемонический характер, при котором формальная способность теоретического построения в

«удобной» форме сохранять информацию оказывается первичнее и важнее, нежели ее соответствие реальному порядку вещей, образу истинности. Психологически трудно принять, что научная концепция, созданная в картезианской парадигме, сущностно мало чем отличается от знаменитой мнемонической формулы «каждый охотник желает знать, где сидит фазан»: полезно, но никакого внутреннего смысла и реального отношения к истинному не имеет. Справедливости ради надо отметить, что такой способ концептуализации научного знания имеет значение для инструментального оснащения эмпиризма. Если говорить о недостатках научного отношения к действительности, то они очевидны, с точки зрения предложенного нами подхода:

1. Отсутствие абсолютной ориентации, приводящее на практике к фактическому отрицанию наличия абсолютной истины, либо постулированию вечного характера движения к ней, что в общем-то одно и то же. При этом школа индуктивизма, через которую прошла наука Нового времени, не оставляет надежд на какие-либо изменения в этой области.

2. Бессмысленность научной активности, при всем ее внешнем динамизме. При этом понятие «бессмысленность» мы употребляем строго по его прямому значению без какой-либо уничижительной коннотации. Мы просто констатируем, что раз в системе современного научного познания отсутствует, в качестве значимого и организующего понятие абсолюта, а также его реальное соотношение с действительностью, выраженное в понятии абсолютной истины, то научная активность не имеет смыслового вектора и обречена на произвольность, случайность, бесцельность. Выдвижение «временных», относительных «смыслов» скорее ухудшает ситуацию, так как приучает научное сообщество к естественности, нормальности существования и деятельности вне смысловой ориентированности; более того, вообще не нуждаясь в ней. Новый, постмодернистский этап мировоззрения уже видит в бессмысленности положительное начало, что объективно ведет науку к превращению в область художественного творчества. Как пишет современный западный историк и философ Р. Тэрнас: «...Человек, которому выпало родиться в эпоху постмодерна, оказался в такой вселенной, смысл которой отличается необыкновенной открытостью, но, вместе с тем, лишен любого основания»⁴⁰.

3. Отсутствие устойчивого представления о ценностях. Данный недостаток прямо проистекает из отсутствия абсолютной ориентации в сложнейшей системе миропорядка и связанного с этим «дефицита осмысленности» существования. Мы уже упоминали о «метрической» природе аксиологических представлений. Устанавливать ценность чего-либо, ее меру (качество), тем более выносить морально-нравственные

оценки невозможно, если нет незабываемой точки отсчета и проистекающих из нее критериев сравнения. Вследствие этого, в рамках научного подхода либо утрачивается возможность моральной оценки, либо она приобретает откровенно субъективный и манипулятивный характер. При этом нельзя не учитывать, что нравственность зиждется на осознании существования надбиологических, надличностных ценностей, чему в рамках «естественнонаучного» мировоззрения попросту нет места. Аксиологическая безосновность сказывается и на общей способности к объективным оценочным суждениям, без которой функции науки будут страдать существенной неполнотой.

Рассмотрение пределов компетенции религиозного и научного взгляда на реальность позволяет нам склоняться к точке зрения о возможности и полезности их совмещения в интересах именно научного познания. Религиозный взгляд на действительность самодостаточен, так как вполне может, по своей природе, обойтись без «достижений» со стороны науки. Напротив, научный взгляд на мир (особенно исторический), без учета ресурсов религиозного подхода выглядит усеченным, ограниченным и, что самое важное, не способным адекватно выполнять свои задачи в полном объеме. Дедуктивный метод в исторической науке возможен только лишь с учетом религиозного воззрения на действительность. Религиозно-философское осмысление истории дает нам возможность: 1) рассматривать исторический процесс в предельных категориях (истина, смысл, ценности); 2) позволяет действовать дедуктивно, нейтрализуя релятивизм, субъективизм и ограниченность, свойственные для секуляризованной исторической науки с ее индуктивистским **экслюзивизмом**; 3) упростить обращение к исторической реальности и на феноменальном уровне, в связи с наличием безотносительных критериев ее оценки. Знание, которое дает религиозный взгляд на мир принципиально не может быть отменено никакими открытиями позитивной науки. Оно, по своей предельности, не затрагивается естественнонаучным, эмпирическим дискурсом, оставляя ему только инвентаризационную функцию, то есть такую функцию, которая соответствует его реальным возможностям.

Безусловно, в такой ситуации мы сталкиваемся с обновлением на парадигматическом уровне, что требует максимальной методологической корректности. В очерчивании нового типа исторической археологии, претендующей в своем методе на соединение когнитивных возможностей религиозного знания и позитивной, картезианской научной парадигмы, мы будем опираться на принципиальные разработки классиков научной эпистемологии, таких как К. Поппер, Т. Кун, П. Фейерабенд. Наиболее очевидный «карт-бланш» для концептуальных инноваций дает такой глубокий и одновременно эксцентричный эпистемолог

как П. Фейерабенд, выработавший концепцию «методологического анархизма». В концентрированном виде суть ее заключается в том, что «существует лишь один принцип, который можно защищать при всех обстоятельствах и на всех этапах человеческого развития – допустимо все»⁴¹. Этот универсальный принцип он разъясняет следующим образом: «... Такая либеральная практика есть не просто факт истории науки – она и разумна, и абсолютно необходима для развития знания. Для любого данного правила, сколь бы «фундаментальным» или «необходимым» для науки оно ни было, всегда найдутся обстоятельства, при которых целесообразно не только игнорировать это правило, но даже действовать вопреки ему. Например, существуют обстоятельства, при которых вполне допустимо вводить, разрабатывать и защищать гипотезы *ad hoc*, гипотезы, противоречащие хорошо обоснованным и общепризнанным экспериментальным результатам, или же такие гипотезы, содержание которых меньше, чем содержание уже существующих и эмпирически адекватных альтернатив, или просто противоречивые гипотезы и т. п.»⁴². П. Фейерабенд, как никто другой, почувствовал условность методологических стандартов современной индуктивной науки и, что вполне логично, условность самой науки как познавательной системы и социального института. При любой критике методологической позиции Фейерабенда можно согласиться с главной его посылкой: история современной науки и научного метода, если строго соответствовать их реальному, а не сглаженному опыту, не дает никаких оснований объявлять что-либо недопустимым в смысле концептуального производства, либо находящимся за гранью «нормальной науки». Более того, он утверждает, что «научное исследование всегда нарушает важнейшие методологические правила и не может осуществляться без этого»⁴³, а «наука является гораздо более «расплывчатой» и «иррациональной» чем ее методологические изображения. И они служат препятствием для ее развития, поскольку, как мы видели, попытка сделать науку более «рациональной» и более точной уничтожает ее. Следовательно, различие между наукой и методологией, являющееся очевидным фактом истории, указывает на слабость последней, а также, быть может, на слабость законов разума»⁴⁴. Фейерабенд прямо указывает: «Построение теории включает в себя разрушение объектов здравого смысла и объединение их элементов иным способом»⁴⁵. Под «здравым смыслом» в большей степени подразумеваются не обычная житейская разумность, а сложившаяся, существующая в режиме инерции научная парадигма.

В интересующем нас контексте стоит выделить размышление Фейерабенда (вслед за Р. Хортоном) о природе теоретического построения, мало чем отличающейся от природы религиозного видения

действительности: «... Поиск теории есть поиск единства, лежащего в основе видимой сложности. Теория помещает вещи в каузальный контекст, который шире каузального контекста здравого смысла: и наука, и миф надстраивают над здравым смыслом теоретическую структуру»⁴⁶. Именно «надстраиваемая структура» в виде религиозного воззрения на историческую действительность позволят нам создать новую каузальную целостность, делающую возможной применение дедуктивного метода в истории. Таким образом, с точки зрения методологического подхода одного из живых классиков современной научной эпистемологии, наша попытка создания дедуктивной археологии выглядит вполне легитимной. Философский экспрессионизм Фейерабенда, на наш взгляд, может быть дополнен близкими ему по духу, но более осторожными методологическими суждениями Т. Куна. Рассматривая исследовательскую парадигму как некую «дисциплинарную матрицу», Кун выделяет в ее рамках определенный «набор предписаний» или «компонентов матрицы», главными из которых он считает:

1) «Символические обобщения» («используемые членами научных групп без сомнений и разногласий»; «которые имеют формальный характер или легко формализуются»; «внешне напоминают законы природы»; «только благодаря общему признанию выражений, подобных этим, члены научной группы могут применять мощный аппарат логических и математических формул в своих действиях по решению головоломок нормальной науки»⁴⁷).

2) «Метафизические части парадигм» («общепризнанные предписания»; «убеждения в специфических моделях»; «они снабжают научную группу предпочтительными и допустимыми аналогиями и метафорами»⁴⁸).

3) «Ценности» («наиболее глубоко укоренившиеся ценности касаются предсказаний: они должны быть простыми, не самопротиворечивыми»; «наука должна (или не должна) быть полезной для общества»; «ценности могут быть общими для людей, которые в то же время применяют их по-разному»⁴⁹).

4) «Образцы» («конкретное решение проблемы»; «признанные примеры»⁵⁰).

Вообще, именно методология исторического исследования давно уже нуждается в столь же четкой, строгой парадигматике, какую предлагает Т. Кун. Предлагаемая нами дедуктивно-археологическая методология вполне соответствует куновским требованиям:

1) Наличие понятийно-категориального аппарата, разделяемого научным сообществом (государство, общество, власть, экономика, право, культура и т. д.).

2) Наличие специфической дедуктивной модели исторического процесса, «на основе критерия, который лежит всецело вне сферы нормальной науки, и именно это обращение к внешним категориям с большой очевидностью делает обсуждение парадигм революционным»⁵¹. Таким критерием является предположение о теоцентрическом характере исторического процесса. Кстати, «теоцентрический критерий» в дедуктивной археологии используется вполне позитивно, так как данный методологический подход не нуждается в заведомых допущениях, чтобы быть готовым к научному применению. Надо уточнить, что дедуктивная археология как метод основывается вовсе не на утверждении бытия Божия, а на феномене существования религиозных обществ (цивилизаций), для которых Бог был такой же реальностью, как законы рынка для современного человека. В этом случае наука обязана подходить к оценке этих обществ адекватно, то есть вне зависимости от того, верит лично тот или иной ее представитель в факт бытия Божия. Если вдуматься, то это вполне позитивистское требование к работе ученого. Представление о том, что организующим и движущим началом истории является точка зрения человека и общества на то, что считать фундаментальным основанием Бытия, обеспечивает высокий уровень прозрачности дедуктивно-археологического подхода.

3) Предельная лояльность к общенаучным методологическим ценностям (нормам), согласующаяся с корпоративными и общественными функциями любого исследования (прозрачность, общедоступность, возможность автономного от автора существования, отсутствие скрытых допущений и т. д.).

4) Дедуктивная методология в наибольшей степени нацелена на принцип выводимости и алгоритмизации исследовательских действий, производство «образцов» решения научных проблем.

Объективность требует учесть, что методология науки разрабатывается применительно к пространству точных наук, имеющих возможности неограниченного экспериментирования, оснащенных приборами и точнейшими расчетными системами. Способность истории в ее претензиях на научность связана с тем, что среда «исторического» и среда «физического» принципиально отличаются друг от друга. Среда «физического», «природного» – это среда тотального соответствия единичного массовому при соблюдении параметров той или иной ситуации. Среда «исторического» очевидно менее детерминирована и, в связи с этим, просчитываема, а значит, более ориентирована на произвольность. Препятствием для наличия дедуктивных теорий и применения дедуктивного метода являются вариативность, сложность, случайность человеческого поведения, относительно автономного от тотальности, свойственной природной среде. Отчасти, с этим можно

согласиться, хотя здесь видится и терминологическая путаница. Вряд ли можно отрицать наличие сходства и даже типичности поведения людей в определенных условиях. Другое дело, что поведение людей, их поступки никогда не будут конгруэнтны в геометрическом смысле этого термина. Правда, картезианский индуктивизм постоянно пытался и пытается до сих пор «стянуть», сузить реальную вариативность человеческого личного и исторического поведения за счет систем детерминаций, максимально приближенных к элементарным, природным, физиологическим факторам (например, к инстинктам). Практика наблюдений за поведением человека (и человеческих сообществ) легко опровергает попытки инстинктивного, физиологического детерминизма – в одних и тех же условиях, близкие по статусным характеристикам люди ведут себя по-разному, и иногда кардинально по-разному.

Кстати, можно предложить посмотреть на вариативность человеческого поведения в исторической и обыденной реальности, его индетерминизм не как на «трудность» исторической науки и признак ее несовершенства, а как на своеобразную «подсказку», информирующий сигнал для исследователя о том, что неудовлетворительна сама парадигма, ориентирующая историческую науку на природоцентристский подход, заставляющий видеть специфику исторической активности человека в единственно доступной для индуктивной методологии сфере природно-физиологического. Совершенно логично, что естественно-научная парадигматика с присущей ей оснасткой бессильна там, где она выходит за пределы собственной компетенции. История – это прежде всего духовный феномен, и поэтому может быть достигнут адекватными по своей природе научными средствами. Именно вера (религия) является духовно-ориентированным отношением к действительности, так как только она отдает безоговорочное первенство духовному/культурному над материальным/природным в рамках бытия. Поэтому религия обладает огромным смысловым потенциалом для использования дедуктивного подхода к истории. При этом историк не должен опасаться за статус своих научных занятий из-за отсутствия в пространстве его дисциплины жесткого, тотального детерминизма. В современной методологии науки позиции жесткого детерминизма даже в естественно-научной парадигматике серьезно поколеблены и подвержены корректировке (например, в квантовой физике). К. Поппер в своей работе «Квантовая теория и раскол в физике», вышедшей в 1982 г., так определил свое методологическое кредо: «Я исхожу из реальности, состоящий из предрасположенностей, и тем самым соединяю позиции детерминизма и индетерминизма»⁵². В другом месте своей работы он добавляет: «... Когда первоначальная детерминация <...> разрушается, нам приходится работать с категорией возможности

<...>»⁵³. В связи с этим важным фактором, служащим науке, он считает создание и выдвигание «метафизических исследовательских программ», основанных на принципах пропенсивной интерпретации (интерпретация предположительности). Суть этого методологического подхода к пониманию действительности он формулирует следующим образом: «Метафизическая программа пропенсивной интерпретации может быть суммирована на выразительном языке ионийской космологии словами: «Все есть предрасположенность». В терминах же Аристотеля она, вероятно, будет звучать следующим образом: «Быть – значит быть актуализацией предыдущей предрасположенности к становлению и быть предрасположенностью к становлению»⁵⁴. Наиболее значимыми чертами таких исследовательских программ можно считать следующие:

1. Непроверяемость и непроверяемость (в позитивистском смысле). (Поппер: «Они были высоко спекулятивными и первоначально непроверяемыми. Обо всех таких программах говорится, что в них больше от мифа, от мечты, чем от науки. Но они помогали науке, отдавая ей свои проблемы, цели и вдохновение»⁵⁵);
2. Возникают из общих представлений, обобщений;
3. Предполагают значительную опору на интуицию;
4. Несут объединяющую картину мира (Поппер: «Подлинное предназначение метафизика, как я склонен считать, состоит в том, чтобы собирать все истинные знания о мире (не просто научное знание), составляя объединяющую картину, которая, вероятно, просветит его и других и однажды станет частью более содержательной, лучшей, более истинной картины. Критерий, таким образом, в своей основе тот же, что и в науке»⁵⁶);
5. Должны вести к постановке новых проблем, либо к переоценке старых;
6. Чаще имплицитно присутствуют в теориях, установках и суждениях исследователей;
7. Аккумулируют предыдущие исследовательские программы, уточняя их.

Интересно, что Поппер не считает, что непроверяемость исследовательских метафизических программ является препятствием для ее рационального обсуждения в научном сообществе: «Ее можно рационально обсуждать только по отношению к той проблемной ситуации, к которой она привязана. Любое критическое обсуждение теории состоит в оценке, насколько хорошо она решает свои задачи, насколько лучше она это делает, чем различные конкурирующие теории, не создает ли она еще большие трудности, чем те, которые с ее помощью были разрешены, достаточно ли просто ее решение, насколько обсуж-

даемая теория продуктивна в обновлении задач и их решений и смогли бы мы когда-нибудь опровергнуть ее путем эмпирической проверки. Последнее, разумеется, не относится к случаю метафизической теории»⁵⁷.

Дедуктивно-археологический метод полностью соответствует требованиям, выдвинутым К. Поппером для метафизических исследовательских программ, доказательством чего является предлагаемая для научного обсуждения и экспертизы работа. Данный метод, на наш взгляд, выдерживает сравнение с конкурирующими теориями исторического процесса, в том смысле, который предполагается Поппером: «Сравнивать следовало бы их в отношении простоты, когерентности, объединяющей способности, апеллирующей к интуиции и, самое главное, продуктивности»⁵⁸.

Перейдем к непосредственной систематической характеристике предлагаемого нами метода, применение которого позволяет исторической науке действовать не только индуктивно, но и дедуктивно, а значит, иметь теоретическую основу в такой же степени, как и точным наукам. Сама по себе дедуктивность как методология исследования исторической действительности возможна при следующих условиях:

1. Наличие объективной предельности в форме качественного Абсолюта по отношению к которому все многообразие актуальной, в том числе исторической, действительности оказывается распределенной предрасположенностью. Притом, отсутствие такого качественного Абсолюта так же может служить основанием исторической дедукции.

2. Возможность осознавать наличие объективной предельности и вытекающих из ее природы предрасположенностей.

3. Способность сознательной деятельности в соответствии с постигнутой предрасположенностью.

Если наличие перечисленных условий теоретически возможно, то так же теоретически возможна исследовательская дедукция в истории как адекватный отпечаток объективной логики самого исторического процесса.

Попробуем от теоретического перейти к практическому обоснованию возможности применения дедуктивно-исторического метода в науке:

1. В истории вполне возможна опора на предельные допущения по поводу фундаментальных оснований бытия (объективная реальность). Либо мы допускаем, что история имеет смысл, цель, направленность и качественность (меру соответствия) и тогда мы, по определению, вынуждены допускать наличие внешнего, трансцендентного начала, позволяющего нам оперировать перечисленными понятиями; либо история бессмысленна и, в конечном счете, представляет одну из

сторон естественно-природного, самодостаточного процесса, субъективно высвеченного человеческим сознанием. С точки зрения научной позитивности оба допущения как предельны, так и неопровержимы по своей природе, а значит, могут сохранять функцию теоретической, ориентирующей модели миропорядка. Минимальная научная добросовестность требует хотя бы осознания объективности данной предельной оппозиции.

2. Признание и учет наличия сознания как возможности и условия воспринимать мир, является минимальным основанием для личной и исторической активности человека (субъективная предельность). Л. А. Тихомиров писал: «... Сознание есть единственный критерий достоверности всех источников познания. Это есть первичное и основное наше знание. Точная наука не может далее входить в обсуждение таких вопросов, ибо отрицать и доказывать что-либо – это значит обсуждать сомнительное на основании достоверного. Поэтому не может быть вопроса о доказывании реальности чего-либо первичного, которое есть единственная основа всяких дальнейших доказательств или отрицаний. Если бы мы признали недостоверность нашего непосредственного сознания своего «я», то это значило бы, тем более, недостоверность показаний органов чувств, а следовательно, и всех предметов и явлений природы, о которых мы знаем через показания этих чувств»⁵⁹. Разделяя мысль Л. А. Тихомирова, мы утверждаем, что субъективной исторической первичностью (естественно, без учета объективной первичности метафизических допущений) оказывается осознание человеком (как в личном, так и в коллективном измерении) собственного существования (самоосознание). Над этим объективным уровнем «исторического» неизбежно надстраивается уровень постижения существования как постижения содержания окружающей действительности. На природу этого уровня «исторического» хорошо указывает русский религиозный мыслитель и проповедник, протоиерей Иоанн Восторгов в своей работе «Религиозно-нравственное начало жизни»: «Всегда человек задавался и задается вопросами о том, откуда он явился в мир, какое имеет в нем назначение, кончается ли жизнь его землею и могилой, и как он должен жить и действовать, чтобы соответствовать своему назначению. Если бы человек не искал ответа на такие вопросы, он, поистине, не отличался бы от животных. Скажем больше того: если бы он захотел их подавить, отвергнуть, забыть, то, при всем желании, он не мог бы этого сделать; ибо указанные вопросы неотвязны, неистребимы, помимовольны и, рано или поздно, в том или другом случае, но непременно они предстанут пред сознанием человека и дадут о себе знать»⁶⁰. Вечность этого уровня «исторического» подтверждает на страницах своего исследования «Эпохи и идеи»

известны историк и методолог М. А. Барг: «Поразительно, до чего схожи были от одной эпохи к другой вопросы, волновавшие человеческий ум, и до какой степени различались дававшиеся на них ответы. <...> О вопросах, над которыми задумывались племена – создатели петроглифов – наскальных изображений (примерно 5000 лет тому назад) в районе р. Амур, академик А. П. Окладников писал: «Вдумайтесь только, какими вопросами интересовались герои их преданий: как образовалась Вселенная? Как появились люди на Земле, в чем смысл их жизни?»⁶¹. Кроме того, универсальность этого состояния человечества фиксировал и К. Манхейм в своих «Эссе о социологии культуры»: «Как бы ни различались между собой люди разных эпох, они задают себе одни и те же вопросы, касающиеся их самих – им хочется знать, как думать о себе, чтобы действовать. Какое-то представление о мире и о себе, пусть и несформулированное, сопровождает каждое наше движение. Вопрос «Кто мы такие?» – задавался всегда, но всегда опосредованно, в связи с различными проблемами, в силу которых такие вопросы и возникают»⁶². Безусловно и вполне логично, что именно драматичность, проблемность самоосознания повлекли за собой необходимость постижения окружающей человека (и человеческое сообщество) реальности.

В свою очередь, несомненная сложность отношений с реальностью, предопределяет наличие в статусе важнейшего и необходимого, «рабочего образа действительности», функцией которого, совершенно по Манхейму, оказывается сопровождение «каждого нашего движения», чтобы придать ему личную и историческую осмысленность. Принципиально важным является то, что «рабочий образ действительности» оказывается следствием экзистенциального выбора личности, связанного с принятием того или иного предельного допущения по поводу фундаментального основания Бытия. Именно здесь осуществляется ключевое для личной и исторической активности человека овладение, «пропитка» тем или иным вариантом объективной метафизической предельности субъективной предельности человеческой личности. Именно через человека метафизическое допущение обретает вполне реальное, предметное существование и, по сути, перестает быть допущением (например, сообщество верующих взаимодействует с миром таким образом, что делает для позитивного исторического знания функционально бессмысленным вопрос о реальности бытия Божия).

«Рабочий образ действительности», или форма теоретического и практического (функционального) отношения к реальности экзистенциально необходим для человека и человеческих сообществ. Это связано с тем обстоятельством, что любой индивидуум, не прояснивший для себя (с любой степенью отчетливости, осознанно или неосознанно)

сущностные основания бытия, не может сделать «ни шагу» в окружающем его мире. Любые неимпульсивные действия человека и коллективов свидетельствуют о наличии у них, как минимум, «рабочего образа действительности».

3. В дальнейшем, экзистенциальный выбор личности, ответственный за наличие первоначального «рабочего образа действительности», корректируется и закрепляется в элементарном социальном общении, приобретая качество «образа истинности». Главное отличие «образа истинности» от «рабочего образа действительности» является высокий уровень осознанности норм использования его в социальной реальности (отрафлексирован в понятиях «принципы», «кредо», «правила», «нормы» и т. д.). Отличительными чертами образа истинности являются:

- а) устойчивость;
- б) низкая пластичность (т. е. сниженная способность к трансформациями и деформациями);
- в) относительная независимость от самой действительности.

В соответствии со сказанным, «образ истинности» можно определить как мировоззренчески отрафлексированный и закрепленный образ действительности, поведенческое основание для сознательной личной и исторической активности. Уровень исторического становления, связанный с кристаллизацией «образа истинности» как историко-социальной значимости, отмечен закреплением его именно в элементарном социальном общении (семья, родственные, соседские, дружеские отношения и т. д.) «Образ истинности», в нашем понимании, весьма близко таким достаточно активно используемым в современной науке понятиями, как «историческое сознание», «картина мира», а в чем-то синонимичен им. «Картиной мира будем называть, – пишет К. Б. Соколов, – <...> комплексное образное представление человека об окружающей действительности и своем месте в ней; точнее – это система представлений о мире в целом, о месте человека в нем, о взаимоотношениях человека с окружающей действительностью. Картина мира является главным средством восприятия окружающего и ориентации человека в этой жизни. Именно она порождает любые убеждения, идеалы, принципы познания и деятельности, ценностные ориентации и духовные ориентиры. Любое существенное изменение картины мира автоматически влечет за собой изменение в системе указанных элементов.

Все это означает, что для выживания и судеб и отдельного человека, и общества в целом главное значение имеет картина мира, а остальное вторично.

...Безусловно, картина мира начинает складываться у человека с самого рождения. Благодаря воспитательным воздействиям родителей,

близких, друзей она наполняется смысловым содержанием. Но и далее, практически на всех возрастных этапах, картина мира человека остается относительно пластичной и в случае адекватного воздействия на нее сохраняет способность изменяться, иногда весьма значительно»⁶³.

Коснемся еще некоторых подходов к явлению «картины мира». Один из крупнейших медиэвистов и методологов исторической науки А. Я. Гуревич в курсе лекций, прочитанных на историко-филологическом факультете РГГУ в 1992 г. дает такое определение понятию «картины мира»: «... “Ментальность” (или “картина мира”) – это система координат, заданная человеческому сознанию и человеческому поведению той общественной сферой, в которой данный человек существует. И трудности описания этой системы координат, ее неопределенность или, лучше сказать, неопределимость – трудности, с которыми мы сталкиваемся на логическом уровне, суть неотъемлемые и характерные черты этой самой “ментальности” или “картины мира”, именно потому, что речь идет о сфере нашего подсознания»⁶⁴.

Безусловно, важно обратиться, пусть и в кратком изложении, к информационной концепции этноса Н. Н. Чебоксарова и С. А. Арутюнова, в той ее части, где она оперирует понятием «картины мира»: «Человек воспринимает мир не как хаотический поток образов, символов и понятий. Вся информация из внешнего мира проходит через картину мира, представляющую собой систему понятий и символов, достаточно жестко зафиксированную в нашем сознании. Эта схема-картина пропускает только ту информацию, которая предусмотрена ею. Ту информацию, о которой у нас нет представления, для которой нет соответствующего термина (названия), мы просто не замечаем. Весь остальной поток информации структурируется картиной мира: отбрасывается незначительное с ее точки зрения, фиксируется внимание на важном. Основу картины мира составляют этнические ценности, поэтому важность информации оценивается с этнических позиций. Таким образом, этничность выступает в роли информационного фильтра, сужая спектр допустимых и желаемых реакций человека на ту или иную жизненную ситуацию»⁶⁵.

Необходимо учесть и точку зрения М. А. Барга, много сделавшего для исследования формирования исторического сознания и использовавшего вместо понятия «картина мира» понятие «менталитет»: «Менталитет – это, несколько упрощая, совокупность символов, необходимо формирующихся в рамках каждой данной культурно-исторической эпохи и закрепляющихся в сознании людей в процессе общения с себе подобными, т. е. путем повторения. Эти символы (понятия, образы, идеал) служат в повседневном обиходе онтологическим (ответ на вопрос: что это?) и функциональным (ответ на вопрос: как и зачем

это?) объяснением, способом выражения знаний о мире и человеке в нем. Идентичность менталитета среди его носителей обуславливается в конечном счете общностью исторических условий, в которых формируется их сознание <...>»⁶⁶ При определенном содержательном сходстве предложенного нами понятия «образ истинности» и понятий «картина мир/ментальность» можно вычленить и существенное, до принципиального, расхождение.

Начнем с того, что «картина мира» в приведенных нами концептуальных высказываниях «формируется», «задается» либо социальной, либо этнической общностью, либо исторической эпохой. В нашем понимании, «образ истинности» задается экзистенциальным выбором личности (личностей) того или иного метафизически предельного допущения по поводу природы бытия. Именно этот выбор, соединяющий личность и метафизически предельное допущение в нерасторжимое и непроверяемое единство сам порождает такие абстракции как «общество», «этнос», «культурно-историческая эпоха» и т. д., а также возможность дедуктивного подхода к истории. Можно согласиться с мыслью В. И. Уколовой: «Мы долго отрицали то, что не только реальность формирует сознание, но и наоборот – сознание формирует реальность»⁶⁷. Правда, мы осмеливаемся на более категоричное суждение: метафизически предельный выбор сознания формирует реальность. «Образ истинности» как результат экзистенциального выбора личности удачно характеризуют слова классика немецкой социологии Г. Зиммеля, сказанные им по поводу природы религиозного чувства: «... Встроенность объекта в некий высший порядок, который он, однако, одновременно воспринимает как нечто глубоко интимное и личное»⁶⁸. Социальная и этническая среда могут корректировать «образ истинности», но сами, по своей сути, являются лишь его производными. Если «образ истинности» является важной категорией для дедуктивного познания истории, то «картина мира», в употребляемом большей частью значении, оказывается лишь индуктивной, весьма ограниченной и, здесь можно согласиться с А. Я. Гуревичем, «неопределимой» абстракцией.

Кроме того, нам кажется, что «неопределенность», «неопределимость» «образа истинности» («картина мира») несколько преувеличены. Без большого риска ошибиться можно предположить, из каких важнейших составляющих элементов состоит «образ истинности». Здесь можно согласиться с точкой зрения М. А. Барга о том, что структура «исторического сознания» в его реальности состоит из «совокупности ответов», полученных в рамках той или иной культурно-исторической эпохи» на сущностные вопросы о природе бытия⁶⁹. На наш взгляд, перечень этих вопросов достаточно устойчив, и тесно

связан с допущением того или иного варианта метафизической предельности – как устроен мир; как устроено общество; какой тип поведения является максимально адекватным; в чем смысл жизни.

Структуру религиозноцентристского «образа истинности» можно представить в следующем виде:

1. Мир *теоцентричен* и, в силу этого, основным качеством миропорядка является его безусловная определенность. Это связано с наличием абсолютной, нерелятивной основы Бытия (Бог), онтологического и квалитативного Центра, что позволяет и требует масштабировать реальность, упорядочивая ее явленность через заданную теоцентризмом незыблемую систему координат.

2. Смыслом существования при теоцентрическом мировидении является воля к *богоуподоблению*, т. е. максимально возможное приближение к источнику истинности и абсолютной определенности.

3. Адекватным типом поведения, логически вытекающим из стремления к богоуподоблению, является поведение *императивное*, основанное на неукоснительном следовании конкретным предписаниям и запретам религии в целях сохранения режима определенности существования как свидетельства верности сакральному первопринципу. Повелеваемое поведение овеществляет присутствие Абсолюта в формате повседневной активности человека, являясь способом богоуподобления;

4. Теоцентризм как мировидение и вытекающие из него смысловые и поведенческие особенности человеческой активности детерминируют складывание обществ так называемого *традиционного* типа, являющих собой пространственно-временную коммуникацию по поводу обретения человеком качественного Абсолюта. Ориентация человека (или коллектива) на максимально точное следование Откровению (открывшемуся священному Знанию) и его безусловное сохранение, с целью дальнейшей передачи по цепи поколений в форме Предания, сыграла в истории человечества социогенную роль. Таким образом, коммуникация традиции указывает не столько на способ передачи значимого знания, сколько на ценностный вектор данного исторического типа общества, а само традиционное общество представляет собой своеобразный синкретизм метода, инструмента и, одновременно, результата существования человека в условиях предельной определенности (Абсолютной Истины).

Важно учитывать, что экзистенциальный выбор личности и обретение ею «образа истинности», как правило, происходит постепенно, помимо воли, неосознанно. Человек вообще может не рефлексировать на эту тему, но тем не менее обладать сложившимся «образом истинности». По сходной модели происходит для индивидуума овладение

родным языком. Практически никто не вспомнит этого в процессуальном смысле: человек просто заговорил, но подсознательность, незаметность процесса тем не менее сочетается с безусловной реальностью результата. Так же реально у каждого человека объективно существует «образ истинности», даже если он об этом субъективно не подозревает. Очень точно пишет об этом А. Я. Гуревич: «В известном смысле любого человека можно уподобить мольеровскому Журдену, которому вдруг открыли глаза на то, что он всю жизнь говорил прозой, даже и не подозревая об этом. Так же обстоит дело и с «картиной мира». Она есть у каждого человека, существует в нем, а сам человек вне ее не существует. Каждый усваивает ее по-разному: это зависит от индивидуальности, от места в обществе, от уровня образования и от многих других обстоятельств. Но так или иначе, «картина мира», присущая данной человеческой общности, присутствует в сознании человека, или, лучше сказать, в подсознании, потому что человек, как правило, не осознает ее. Можно сказать: он ею обладает, но он ее не знает. Дело в том, что не столько человек обладает этой картиной мира, сколько она сама как бы владеет им»⁷⁰. Единственное, что хотелось бы добавить к этой замечательной характеристике, так это то, что человек не столько «не знает», сколько не отдает себе отчета о наличии у себя определенного «образа истинности». Об этом весьма удачно писал в своей работе «О сущности правосознания» один из крупнейших русских мыслителей XX века И. А. Ильин: «Всегда найдется немало людей, готовых искренно удивиться тому, что в них живет известное мировоззрение, что они имеют свой особый эстетический вкус, что они стоят в известном постоянном отношении к голосу совести, что у них имеется характерное для их души правосознание. А между тем, каждый человек, независимо от своего возраста, образования, ума и таланта, живет этими сторонами или функциями души, даже и тогда, когда он сам о этом не подозревает. <...> Ограниченное, узкое, тупое мировоззрение – остается воззрением на мир; неразвитый, извращенный, дурной вкус творит по-своему эстетический выбор; подавленная, не выслушанная, заглушенная совесть по-прежнему бьется и зовет из глубины; а уродливое, несвободное, слабое правосознание всю жизнь направляет деяния людей и созидает их отношения. Человеку невозможно не иметь правосознание; его имеет каждый, кто сознает, что кроме него на свете есть другие люди. Человек имеет правосознание независимо от того, знает он об этом, или не знает, дорожит этим достоянием, или относится к нему с пренебрежением»⁷¹. Следует отметить то, что употребляемый И. А. Ильиным термин «правосознание» по сути очень близок к понятию «образа истинности», а не к формально-юридическому его пониманию.

4. Именно наличие «образа истинности» как фактора предопределяет и обеспечивает личную и коллективную активность человечества в истории через этап выбора жизненной цели (или этап целеполагания) и способов ее воплощения в различных сферах деятельности.

Для того, чтобы перейти от анализа фундаментальных оснований (в методологическом смысле, условий) исторического процесса к тому, что мы собственно и привыкли называть историей, нам важно уловить, за счет чего этот переход становится возможным. Какова природа воздействия, превращающая по существу внутренний выбор человека в образ реальности? Чтобы перейти к этому вопросу, приведем высказывание П. М. Бицилли, выдающегося историка-эмигранта, специалиста по исторической и социальной психологии средневековья из его работы «Элементы средневековой культуры»: «В праве и в морали, в религии и в искусстве, в устройении своего гражданского и государственного быта, своего домашнего обихода – субъект раскрывает себя, воплощает во внешних формах свою внутреннюю сущность...»⁷² Можно легко заменить понятие «внутренняя сущность» «образом истинности», потому что именно «образ истинности» ответствен за, пользуясь вновь словами П. М. Бицилли, «направленное волей созидание ценностей, отвечающих поставленным личностью целям»⁷³. Сходное понимание обнаруживается у И. А. Ильина, когда он пишет о том, что «духовная цельность сообщает религиозной душе ту жизненную интенсивность, которая естественно изливается в деяние, в систему творческих деяний. <...> Ибо религиозное приятие предмета вовлекает всю душу в новую жизнь и неизбежно становится жизнеопределяющей силой»⁷⁴. Речь у А. И. Ильина, безусловно, идет о религиозноцентристском «образе истинности», но «жизнеопределяющей силой» обладает и природоцентристский «образ истинности», правда, направлена она, по своей природе, на иные цели.

Возвращаясь к нашей проблеме, можно с большой долей уверенности утверждать, что для принципиального моделирования перехода фундаментальных оснований исторического процесса в собственно историю достаточно воспользоваться интеллектуальными построениями одного из классиков новоевропейской философии еп. Дж. Беркли. «Отец» солипсизма, при всей справедливости общей критики его философского подхода, на наш взгляд, очень точно уловил сам механизм опосредования мировидения («образа истинности», картины мира и т. д.) человека в действительность как проекцию⁷⁵. Только человек воплощает в мир, которые его окружает, не свою случайную субъективность, а результат экзистенциального выбора, воплощенный в «образ истинности». Таким образом, индивидуум собой, своим индивидуальным выбором «проецирует» метафизическую предельность в

мир, тем самым овеществляя, опредмечивая ее, делая ее ключевым элементом исторической реальности, несмотря на ее эмпирическую неуловимость. Постулатом «проекционизма» может быть положение о том, что выбор сознания формирует реальность. Если мы не учитываем опосредованного влияния на историю предельных метафизических допущений, натурализуемых нашим сознанием, то мы оказываемся заложниками вульгарных, и, самое главное, весьма уязвимых представлений о материально-физиологическом детерминировании исторического процесса.

«Если рассматривать историю человечества в плане материальном, – пишет А. Я. Гуревич, – технического прогресса, то, по-видимому, можно предположить, что люди должны были более или менее сознательно стараться улучшать условия своего материального существования, производить больше продуктов питания для того, чтобы обеспечивать себя и свои семьи, поддерживать государственную власть и т. д. Казалось бы, это бесспорно и вместе с тем мы видим, что в традиционных цивилизациях колоссальное количество силы и материальных средств расходовалось часто вовсе неразумно: не на производство и развитие техники, а, напротив, – с точки зрения технического прогресса – иррационально, деструктивно. На что в Египте больше всего тратилось силы и рабочих средств? На повышение урожайности? На постройку плотин? На строительство жилых домов? Нет! На постройку колоссальных усыпальниц для фараонов!

... Не знаю, в какой мере Шартрский собор или Тадж-Махал свидетельствуют о техническом прогрессе, но эти знаменитые сооружения говорят нам о том, что люди распоряжаются материальными средствами далеко не так просто, как это представляется «экономическому материалисту», который полагает, что главная цель развития любого общества – создание так называемого материально-технического базиса»⁷⁶.

Мы приводим столь обширную цитату из лекции уважаемого в научном мире медиевиста с целью еще раз обратить внимание на то, сколь уязвимо выглядит в настоящий момент материально-экономическая детерминация истории и сколь легко объяснимы приводимые примеры с позиций дедуктивно-археологического видения истории. С позиций религиозноцентристского «образа истинности» строительство культовых, сакральных сооружений совершенно необходимое действие в русле «проекционистской» историко-социальной активности.

5. Проекционистская активность как активность личностная и коллективная необходимым следствием имеет формирование коммуникативного пространства. Коммуникация (коммуникативное пространство) понимается нами как результат согласования проекционистской

активностей индивидуумов в отношении «образа истинности». Именно проекционистский характер взаимодействия носителя «образа истинности» с действительностью актуализирует проблему взаимосогласованности множества индивидуальных проекций. Обычные определения коммуникации ориентированы на ее служебный характер, хотя из логики «исторического» более справедливым выглядит определение, используемое специалистом по истории урбанизационных процессов Т. И. Алексеевой: «Связь, отношение – это энерго-информационный процесс, определяющий и границы системы. Связи являются системообразующим фактором»⁷⁷. Правда, системообразующим фактором коммуникация является опосредованно. Коммуникации осуществляются не сами по себе, а в связи с осуществлением некоего проекта, для достижения некой цели. В идеале нет бесцельной коммуникации. Еще в «Политике» Аристотеля указано на функциональную природу коммуникативных процессов: «Поскольку, как мы видим, всякое государство представляет собой своего рода общение, всякое же общение организуется ради какого-либо блага (ведь всякая деятельность имеет в виду предполагаемое благо), то, очевидно, все общения стремятся к тому или иному благу, причем больше других и к высшему из всех благ стремится то общение, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные общения»⁷⁸. Целью коммуникации является воплощение, насколько это возможно, «образа истинности» в окружающей действительности. Именно это, осознанно или неосознанно, подразумевается как благо в аристотелевском смысле. Все богатство и разнообразие опосредований активности человека по отношению к действительности составляет коммуникативное пространство. Достижение определенного «образа истинности» предполагает согласованное взаимодействие в сфере поддержания физического существования (хозяйство, экономика), в сфере упорядочивания и организации форм существования (политика, власть), в сфере непосредственной поведенческой активности (социальность) и т. д. Поэтому, экономика, политика, социальные отношения, культура и т. д. являются только отдельными частными, специализированными формами коммуникации, играющими подчиненную роль в достижении ее главной цели – воплощение в действительности того или иного «образа истинности». Наше утверждение о первичности коммуникативного над, например, экономическим, подтверждает простой, каждому понятный пример. До овладения языком общения той или иной страны (хотя бы на самом примитивном уровне) совершенно невозможна целенаправленная, самостоятельная, результативная деятельность в любой из сфер жизни общества. Установление социальной коммуникации, овладение ее техникой и приемами неизбежно предшествует каким-либо экономическим,

политическим или социальным манипуляциям. Легко понять, что люди с различными «образами истинности» совершенно по-разному будут воплощать свою активность в экономической, политической, социальной или культурной сферах, начиная от целей участия до средств и методов, которыми они позволят себе воспользоваться. Собственно, это касается любых предложенных обстоятельств. Можно согласиться с историософскими размышлениями на эту тему весьма оригинального этнолога и интеллигентоведа К. Б. Соколова: «Если у людей одна картина мира (как, скажем, у толпы зевак или очереди за хлебом), их можно разогнать простой угрозой применения насилия, а если другая (как, например, у правоверных мусульман, верящих, что павшие за веру попадают прямо к Аллаху) – их можно только убить, но не запугать. Люди с одной картиной мира (как у комсомольской молодежи в годы первых пятилеток) могут добровольно работать сутками на холоде и без пищи, а люди с другой картиной мира (скажем, «воры в законе») могут годами «доходить» в штрафных изоляторах без тепла и еды, но работать не станут даже под угрозой смерти»⁷⁹.

К сожалению, историческая наука начинает фиксировать пространство своего предмета только с уровня частных форм коммуникации (экономика, властные отношения, социальность и т. д.), одновременно придавая им статус первичных и системообразующих. Это приводит не только к заведомо унылому индуцированию как методу исторического познания, но и к таким весьма негативным следствиям для нормального понимания прошлого как: а) снижение представлений о внутренней мотивации человеческого поведения; б) упрощение, редукция высших, сложных по своему характеру исторических явлений к элементарным; в) нарушение реального масштаба соотношений между историческими феноменами (своеобразная историческая «абберация зрения»); г) пронизанность исторической науки пафосом вульгарных материализма и рационализма.

Можно предложить следующую модель истории как специфического сегмента действительности (желательно представлять эту модель в трехмерном пространстве): а) расположенные в пространстве «исторического» элементы-индивидуумы. Они представляют собой субъекты – носители определенного «образа истинности», в соответствии с осуществленным экзистенциальным выбором; б) индивидуумы (и коллективы индивидуумов) осуществляют историческую активность в форме проекции «образа истинности» на действительность (проекционизм). Проекция должна рассматриваться в единстве двух функций: 1) активной, формирующей реальность в соответствии с имеющимся эталоном, «образом истинности»; 2) пассивной, учитывающей свойства

действительности и могущей корректировать в определенных пределах сам «образ истинности»; в) проекционистская активность неизбежно порождает возникновение их устойчивого взаимодействия – коммуникаций, коммуникационного пространства; г) складывается определенный тип коммуникации в виде господства разделяемого всеми или большинством «образа истинности» (по большому счету либо религиозноцентристский, либо природоцентристский, на данном уровне обобщения оттенками и нюансами можно пренебречь). Этот базовый для исторического процесса тип коммуникации по своей природе может быть назван «коммуникацией смысла». При этом, на наш взгляд, семантическое наполнение слова «смысл» в русском языке имеет вполне универсальный историко-философский характер. По мнению известного филолога и семиотика В. Н. Топорова, оно включает в себя следующие структурообразующие значения: «Мысль, открытая соединению с другими мыслями и направленная на благо (с-<*sь-<*su – хорошо’), не отделимое от бытия (*es-: *s-), знак, значение, знание (из *g`ep – ‘рождать/ся/’ & `знать’> `значить’), ... образующее его ядро и имеющее тягу к возрастанию и выходу за свои собственные пределы, преобразующее «просто» слово в мудрое слово с тем, чтобы за ним узреть единое и все в себе содержащее Слово, которое было в начале, было у Бога, было Бог, через которое все начало быть...»⁸⁰. По существу, В. Н. Топоров дает блестящее подтверждение на семантическом уровне религиозноцентристского характера «коммуникации смысла». Интересно, что индикатором складывания данной коммуникации, свидетельством ее *оформления* оказывается появление языка как средства межличностного общения. Появление такой формальной конвенциональной системы как язык, безусловно, дает «сигнал» о том, что в некоем сообществе сложилась доминирующая точка зрения по поводу природы Бытия;

д) в соответствии с установившимся типом коммуникации организуются все ее отдельные, частные формы (их характер, правила, пределы допустимой активности, представления об уровне автономности от цели общей коммуникации и т. д.). Именно так позиционированы в истории такие специфические взаимосвязи как экономика, политика, социальность, культура. При этом важно не забывать, что вся эта трехмерная модель окажется бесплодной абстракцией, если не учитывать, что все это многообразие частных актуализаций имеет свое основание в изначальной метафизической полноте (допущении). Именно это дает нам основание и возможность использования дедуктивного метода постижения истории во всем многообразии ее частных. Дедуктивный метод оказывается полностью соответствующим модели истории как сегмента действительности. Между внутренней сущностью

истории и методом ее постижения нет противоречия. В данном случае методология полностью соответствует архитектонике изучаемого.

От обоснований возможности теоретического и практического применения дедуктивно-исторического метода перейдем к попыткам выстраивания его конкретного алгоритма употребления.

Мы видим следующую *последовательность методологических операций* в реальном историческом материале:

1. Определение типа господствующего «образа истинности» в рамках той или иной цивилизации (общества, культуры, эпохи). В некотором смысле предлагаемое нами понятие «образа истинности» сходно с понятием «габитус», используемым еще О. Шпенглером и актуализированное Н. Элиасом и, в особенности, П. Бурдьё. В «Закате Европы» О. Шпенглер пишет по этому поводу следующее: «Говорят о габитусе растения, имея ввиду при этом одному ему присущий способ внешнего проявления, характер его развития, продолжительность его вступления в световой мир наших глаз, в силу чего каждое растение каждой своей частью и на каждой ступени своей жизни отличается от экземпляров всех прочих растительных видов. Я применяю это важное для физиогномики понятие к внешним организмам истории и говорю о габитусе индийской, египетской, античной культуры, истории или духовности. Смутное ощущение этого всегда было заложено уже в понятии стиля, и приходится лишь уяснять и углублять его, говоря о религиозном, научном, политическом, социальном, хозяйственном стиле культуры, вообще о стиле души. Этот габитус существования в пространстве, распространяющийся у отдельных людей на поступки и мысли, осанку и умонастроение, охватывает в существовании целых культур всю совокупность жизненных выражений высшего порядка, <...> где выражения эти оказываются формами духовной коммуникации, типом соответствующих чаяний, административных систем, способов общения и поведенческих норм»⁸¹. Если говорить о подходе П. Бурдьё, то для него «габитус» оказывается неким организующим контекстом, мягко предопределяющим социально-историческое поведение человека в рамках определенной вариативности⁸². И хотя «габитус» выступает (точнее, претендует на это) в виде весьма объективированной целостности, вполне отвечающей принципам «пропенсивной» интерпретации К. Поппера, на самом деле это историко-социологическое понятие несет в себе серьезные, ограничивающие его возможности недостатки. В первую очередь, «габитус» понимается как порождение социальных, материальных условий существования, тем самым замыкая «историческое» человека на него самого, отрывая его от трансцендентности личного выбора метафизической предельности.

Единственное, что сближает понятие «габитуса» и «образа истинности» – это видение истории как безусловной цельности, порожденной как цельность, предопределенной к этому, и сама порождающая стиливое подобие составляющих ее элементов друг другу. Понятие «образа истинности» более объемно, способно включать в себя понятие «габитуса» в качестве материально-социального контекста, объединяющего частные формы коммуникации.

2. Выявленный определенный тип «образа истинности» позволяет нам дедуцировать (или «расшифровать») внутреннее строение анализируемой целостности (цивилизация, общество, культура, эпоха и т. д.) на основе идеи «морфологического сродства», впервые последовательно и развернуто сформулированной О. Шпенглером в работе с красноречивым подзаголовком «Очерки морфологии мировой истории». Понятие «морфологического сродства» прямо связано с понятием «габитуса», который «охватывает в существовании целых культур всю совокупность жизненных выражений высшего порядка», определяя сродство их форм в символическом смысле: «Кому известно, что существует глубокая взаимосвязь форм между дифференциальным исчислением и династическим типом государства эпохи Людовика XIV, между античной государственной формой полиса и евклидовой геометрией, между пространственной перспективой западной масляной живописи и преодолением пространства посредством железных дорог, телефонов и дальнобойных орудий, между контрапунктической инструментальной музыкой и хозяйственной системой кредита?»⁸³ Этот шпенглеровский вопрос – утверждение основывается на аксиоматичности того, что любое направленное, осознанное (а в некотором смысле, и неосознанное) действие человека и общества стремится максимально соответствовать принципиальному «образу истинности» (т. е. предельному основанию бытия), а также воплощать его в действительность. При этом критерий соответствия заключается в максимальной выраженности в том или ином явлении, форме, сфере генетического родства с экзистенциальным допущением, метафизическим первоначалом. Поэтому, в любой сфере религиозноцентристского по типу «образа истинности» общества мы обнаружим явную сориентированность на сакральные, надличностные основания. В свою очередь, с такой же частотой и последовательностью мы обнаружим сориентированность любой сферы природоцентристского общества на естественные, рациональные, антропоцентристские основания. «Морфологическое сродство» между принципом организации верховной власти и, например, приоритетным типом поведения заключается в том, что и то, и другое логически последовательно выводится из совершенно определенного

«образа истинности»: в связи с этим историческое дедуцирование дает нам образ нормы, порядка, а индуцирование – образ частности, исключения, даже казуса, что так же важно для истории, но только в подчиненном, служебном виде, а не в качестве системообразующего знания.

3. Знание доминирующего типа «образа истинности» и предопределяемого им внутреннего строения анализируемой целостности создают возможность для устойчивого, нерелятивного и, как ни странно это звучит (точнее, непривычно), вполне позитивного объяснения (интерпретации) любого отдельно взятого фрагмента исторического прошлого во всей его конкретности (фрагмент «прописывается» в абсолютном историческом масштабе). На этом уровне происходит взаимодействие возможностей дедуктивного и индуктивного метода исследования, когда информационный массив исторической конкретики (факты) проходит осмысляющую экспертизу со стороны дедуктивных полученных фундаментальных параметров, определяющих исторический процесс в целом. В первую очередь, мы получаем возможность оценивать смысловую сторону поведения человека в истории не в несколько вульгарной причинно-следственной форме, а в связи с четким представлением о фундаментальных принципах пространства, в котором он свободно действует. В таком случае историк доктринерски не упрощает человека, а учитывает присущую ему свободу воли, возможность выбора, всегда имеющуюся вариативность. Просто в абсолютной системе координат, создаваемой дедуктивно-археологическим методом, каждый поступок человека получает возможность быть оцененным не произвольно-субъективно (на что обрекает историков индуктивизм), а относительно предельных, абсолютных, неподвижных смысловых начал. Иными словами, если индуктивизм «улавливает» исторического человека, упрощая его, превращая в функцию, отсекая способность к свободному вариативному поведению, то дедуктивность фиксирует человека в истории за счет наличия, при всем разнообразии человеческой активности, четкого, устойчивого, безотносительного оценочного пространства. Выявление такого пространства – один из главных результатов применения нового метода познания исторической реальности. Современная российская историческая наука ощущает необходимость в подходах такого рода, в активном развитии дедуктивной методологии истории. Очень точно необходимость этого подчеркнута в интереснейшей статье Н. А. Нарочницкой «Историческая Россия и СССР в мировой политике XX в.»: «Истинные побудительные мотивы человеческой истории приоткрываются в осознании, что государственная стратегия, социально-экономическая доктрина или концепция внешней политики всегда имеют философскую

основу и исходят из определенного видения смысла и целей исторического бытия и собственной роли и места в нем. Для их анализа необходим историософский подход»⁸⁴.

Данная глава как раз и оказалась посвящена поиску новой историко-философской методологии для эффективного решения проблемы исторического феномена интеллигенции. Нам удалось констатировать наличие кризиса в современном историческом познании, системный характер кризиса, а также то, что кризис имманентен природе самого научного проекта Нового времени, точнее, его картезианской версии применительно к истории. На наш взгляд, историческая наука может преодолеть проблемную для себя ситуацию за счет применения дедуктивной исследовательской методологии. Возможность применения такой методологии связана с найденной моделью исторического процесса, основанной на предельных абсолютных основаниях в форме корректных допущений. Предложенный нами новый тип исторической археологии учитывает архитектонику «исторического» так, как мы ее увидели. При этом мы не только сделали попытку обоснования теоретического и практического применения дедукции в историческом познании, но и предложили конкретный алгоритм использования метода в отношении к исторической реальности. Дальнейшее наше исследование будет результатом и, одновременно, иллюстрацией его применения.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Нарский И. В. Представления о «современности» в новейшей западной историографии. Доклад на шестых научных чтениях в Институте гуманитарных исследований при ЧГПУ. – Челябинск, 1997. С. 3.
- ² Цит. по: Нарский И. В. Указ. соч. С. 3.
- ³ Ракитов А. И. Историческое познание: Системно-гносеологический подход. – М., 1982. С. 126.
- ⁴ Лев Диакон. История. – М., 1988. С. 7–8.
- ⁵ Карамзин Н. М. История государства Российского. – М., 1989. Т. 1. С. 20.
- ⁶ Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произведения в 3-х т. Т. 1. – М., 1980. С. 3.
- ⁷ Ракитов А. И. Указ. соч. С. 126, 135.
- ⁸ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. – М., 1980. С. 288, 292.
- ⁹ Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. – М., 1994. Т. 1. С. 8.
- ¹⁰ Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 101.
- ¹¹ Ракитов А. И. Указ. соч. С. 202–203.
- ¹² Фейерабенд П. Против методологического принуждения // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. – М., 1986. С. 170.
- ¹³ Цит. по: Фейерабенд П. Указ. соч. С. 372.
- ¹⁴ Успенский Б. А. История и семиотика // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. 1. – М., 1994. С. 13–15.

- ¹⁵ Там же. С. 15.
- ¹⁶ Кун Т. Структура научных революций. – М., 1975. С. 105.
- ¹⁷ Там же. С. 22.
- ¹⁸ Там же. С. 122.
- ¹⁹ Там же. С. 221.
- ²⁰ Там же. С. 21.
- ²¹ Нарский И. В. Указ. соч. С. 16.
- ²² Шредингер Э. Избранные труды по квантовой механике. – М., 1976. С. 261.
- ²³ Кимелев Ю. А. Философия истории. Системно-исторический очерк // Философия истории. Антология. – М., 1995. С. 7.
- ²⁴ Тростников В. Н. Роль и место крещения Руси в общеевропейском духовном процессе второго тысячелетия христианской истории // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. – М., 1991. С. 164.
- ²⁵ Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории. – М., 1997. С. 17.
- ²⁶ Там же. С. 13–14.
- ²⁷ Там же. С. 17.
- ²⁸ Карсавин Л. П. Философия истории. – СПб., 1993. С. 15.
- ²⁹ Там же. С. 171.
- ³⁰ См.: Кроче Б. Теория и история историографии. – М., 1998. С. 40–51.
- ³¹ Мюллер М. Смысловые толкования истории // Философия истории. Антология. – М., 1995. – С. 275.
- ³² Фейерабенд П. Указ. соч. С. 439.
- ³³ Тростников В. Н. Указ. соч. С. 171–172.
- ³⁴ Там же. С. 172–173.
- ³⁵ Фейерабенд П. Наука в свободном обществе // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. – М., 1986. С. 513–514.
- ³⁶ Там же. С. 513.
- ³⁷ Тихомиров Л. А. Указ. соч. С. 40.
- ³⁸ Свенцицкий В., протоирей. Диалоги. – М., 1995. С. 37.
- ³⁹ Тихомиров Л. А. Указ. соч. С. 22–23.
- ⁴⁰ Тарнас Р. История западного мышления. – М., 1995. С. 338.
- ⁴¹ Фейерабенд П. Против методологического принуждения // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. – М., 1986. С. 159.
- ⁴² Там же. С. 154.
- ⁴³ Там же. С. 253.
- ⁴⁴ Там же. С. 321.
- ⁴⁵ Там же. С. 452.
- ⁴⁶ Там же.
- ⁴⁷ Кун Т. Указ. соч. С. 230.
- ⁴⁸ Там же. С. 230, 231.
- ⁴⁹ Там же. С. 232, 233.
- ⁵⁰ Там же. С. 235.
- ⁵¹ Там же. С. 144.
- ⁵² Поппер К. Р. Квантовая теория и раскол в физике. – М., 1998. С. 130.
- ⁵³ Там же. С. 144.
- ⁵⁴ Там же. С. 159.

- ⁵⁵ Там же. С. 119.
- ⁵⁶ Там же. С. 165.
- ⁵⁷ Там же. С. 154.
- ⁵⁸ Там же. С. 154.
- ⁵⁹ Тихомиров Л. А. Указ. соч. С. 17.
- ⁶⁰ Восторгов И., протоиерей. Религиозно-нравственное начало жизни // *Глаголы жизни*. – 1992. № 1 (2). С. 39.
- ⁶¹ Барг М. А. Эпохи и идеи: Становление историзма. – М., 1987. С. 3, 8.
- ⁶² Манхейм К. Эссе о социологии культуры // Манхейм К. Избранное: Социология культуры. – М.; СПб., 2000. С. 95.
- ⁶³ Соколов К. Б. Мифы об интеллигенции и историческая реальность // *Русская интеллигенция. История и судьба*. – М., 1999. С. 156. Подробнее см.: Соколов К. Б. *Субкультура и этносы в художественной жизни*. – СПб., 1996.
- ⁶⁴ Гуревич А. Я. *Культура средневековья и историк конца XX века* // *История мировой культуры: Античность. Средневековье. Возрождение*. – М., 1998. С. 227.
- ⁶⁵ Садохин А. П., Грушевицкая Т. Г. *Этнология*. – М., 2000. С. 107. Подробнее см.: Арутюнов С. А. *Народы и культуры: развитие и взаимодействие*. – М., 1989; Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А. *Народы. Расы. Культуры*. – М., 1985.
- ⁶⁶ Барг М. А. Указ. соч. С. 4.
- ⁶⁷ Уколова В. И. *Город как парадигма средневековой культуры (к проблеме культурного пространства урбанизации)* // *Урбанизация в формировании социокультурного пространства*. М., 1999. С. 147.
- ⁶⁸ Зиммель Т. *К социологии религии* // *Вопросы социологии*. 1993. № 3. С. 6.
- ⁶⁹ Барг М. А. Указ. соч. С. 3.
- ⁷⁰ Гуревич А. Я. Указ. соч. С. 226–227.
- ⁷¹ Ильин И. А. *О сущности правосознания*. – М., 1993. С. 17.
- ⁷² Бицилли П. М. *Элементы средневековой культуры*. СПб., 1995. С. 11.
- ⁷³ Там же. С. 12.
- ⁷⁴ Ильин И. А. Указ. соч. С. 222–223.
- ⁷⁵ См.: Беркли Дж. *Сочинения*. – М., 1978.
- ⁷⁶ Гуревич А. Я. Указ. соч. С. 246–247.
- ⁷⁷ Алексеева Т. И. *Процессы урбанизации как смена системообразующих связей* // *Урбанизация в формировании социокультурного пространства*. – М., 1999. С. 49.
- ⁷⁸ Аристотель. *Политика* // *Аристотель. Соч.*: В 4-х т. Т. 4. – М., 1984. С. 376.
- ⁷⁹ Соколов К. Б. Указ. соч. С. 156.
- ⁸⁰ Топоров В. Н. *Святость и святые в русской духовной культуре*. Т. 1. *Первый век христианства на Руси*. – М., 1995. С. 138–139.
- ⁸¹ Шпенглер О. *Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории*. Т. 1. – М., 1993. С. 266–267.
- ⁸² См.: Бурдые П. *Социология политики*. – М., 1993; его же. *Начала*. – М., 1994.
- ⁸³ Шпенглер О. Указ. соч. С. 133.
- ⁸⁴ Нарочницкая Н. А. *Историческая Россия и СССР в мировой политике XX в.* // *Новая и новейшая история*. 1998. № 1. С. 120.

ГЛАВА 2. ОТ РЕЛИГИОЦЕНТРИСТСКОГО ОБЩЕСТВА К ОБЩЕСТВУ ИНФОРМАЦИОННОМУ: СМЕНА ТИПОВ СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ КОММУНИКАЦИИ

2.1. Религиоцентристское общество как общество безыформационное

Проблема интеллигенции заключается в том, что ее решение полностью зависит от самой интеллигенции и, тем самым, требует выхода за пределы круга собственных познаний, понятий, предпочтений, пристрастий. Проблема дефиниции «интеллигенция» в том, что это – автодефиниция, а самописание, как правило, не свободно от мифологизации. Научные и публицистические тексты по поводу происхождения данного термина и его содержательного объема, безусловно, требуют своим количеством и противоречивостью отдельного историографического и историко-филологического исследования. При этом ирония по этому поводу ни в коем случае не исправляет ситуации. Ясно, что без четкой, прозрачной, свободной от оценочности и эмоций, дефиниции любые попытки проанализировать феномен интеллигенции, сформировать представление о генезисе данной социальной группы (если она все-таки существует на самом деле) практически невозможно.

На наш взгляд, можно выделить три подхода к понятию «интеллигенция»:

1. Атрибутивный, т. е. связанный с попыткой определить интеллигенцию через некий имманентно присущий ей идентифицирующий признак (например, образовательный индекс или умственный характер труда).

2. Функциональный, т. е. связанный с ее общественными обязанностями, функциями, зоной социальной ответственности (например, производство «картины мира», производство идей, социальное нормирование).

3. Эмоционально-оценочный, фактически являющийся атрибутивным, но из-за абсолютно произвольного характера определений, ориентиро-

ванных на саморекламу и самовоспевание, находящийся за пределами собственно научного дискурса.

Из вышеперечисленных подходов наиболее научным представляется подход функциональных, так как его объективность скорректирована всем социальным контекстом, оставляющим крайне мало пространства для произвольных спекуляций или заведомо релятивных понятий. Кроме того, мы уже говорили о том, что общество представляет собой специфическую пространственно-временную коммуникацию по поводу воплощения определенного «образа истинности» и следования ему. Вынесение на первый план коммуникационного признака крайне важно, так как интеллигенция, в рамках функционального подхода, как раз и выступает в роли коммуникатора. Недооценка коммуникативности как ведущего социогенного фактора связана, по мнению известного швейцарского философа польского происхождения Ю. Бохеньского, с «дурной онтологией», «видящей в мире только объекты и не замечающей свойств и понятий»¹. Правда, представление об интеллигенции как производителе «картины мира» или «идей» достаточно уязвимо из-за значительной противоречивости этих понятий. Кроме того, по нашему мнению, «картина мира» не может быть кем-то создана, а, во многом, является продуктом собственного экзистенциального выбора личности. В силу этого, весьма сомнительно, что существует устойчивая социальная потребность в имплантации «картины мира» извне. Надо учитывать и то, что «картина мира», «идеи» являются весьма сложным продуктом, требующим для своего производства серьезной квалификации и вряд ли пользующаяся массовым спросом. На наш взгляд, под интеллигенцией следует понимать специфическую общественную группу, функцией которой является производство, тиражирование, передача и хранение информации. При этом надо признать, что понятие «информация» не является элементарным понятием, несмотря на инерцию повседневного словоупотребления. Существует «широкое» понятие информации как атрибута материи (в настоящее время этот подход выглядит актуализацией понятия «отражение»)², и «узкое», которое рассматривает информацию как свойство самоорганизующихся систем.

Один из наиболее авторитетных сторонников «узкого» (функционального) подхода к понятию информации, академик Н. Н. Моисеев, писал следующее: «... Понятие «информация» мне представляется в некотором смысле «историческим». Дело в том, что необходимость его введения возникает лишь при описании довольно поздних этапов развития материального мира, когда в нем зарождается жизнь. Я уже заметил, что необходимость использования этого термина появляется в нашем описании лишь тогда, когда мы начинаем изучать системы,

обладающие целеполаганием, точнее – необходимостью – и возможностью выбора нового, «желательного» состояния. То есть тогда, когда мы начинаем изучать объекты, способные к «целенаправленным действиям». Именно только такие системы порождают необходимость использования термина «информация», без которого описать процедуры целенаправленного поведения (если угодно – процедуры принятия решений) и изучать зависимость реакции объекта на изменение внешних условий – невозможно!»³

Такая характеристика явления информации на общеполитическом уровне осмысления не вызывает вопросов и совпадает с обычным, «словарным» значением термина: «Сведения об окружающем мире и протекающих в нем процессах, воспринимаемые человеком или специальными устройствами. Сообщения, осведомляющие о положении дел, о состоянии чего-нибудь»⁴.

Как мы утверждали выше, историческая реальность во всем своем многообразии является продуктом межличностной коммуникации по поводу определенного «образа истинности». Коммуникация невозможна без своего главного агента и, одновременно, результата – информации. Главная потребность, порождающая заинтересованность в информации – это потребность в определенности существования, т. е. в обретении человеком (или коллективом) такого состояния, когда для него вполне ясным оказывается смысл существования и значимые параметры действительности. В этом случае человек обретает ценностный эталон, позволяющий осуществлять проблемный выбор в разнообразных ситуациях, а так же осознанно планировать свою деятельность, достигая поставленных перед собой долговременных или близких целей. Сама ситуация экзистенциального выбора «образа истинности» основывается на стремлении к определенности бытия, что равно обретению нерелятивного абсолютного смысла.

По мнению П. Тиллиха, известного теолога и философа, именно стремление к определенности существования является движущей силой истории: «Неопределенность жизни обнаруживает себя во всех ее измерениях, сферах и процессах; проблема определенности жизни неявно присутствует повсюду. Все создания стремятся к лишенному неопределенности осуществлению своих сущностных возможностей, но только в человеке как носителе духа неоднозначность жизни и поиски ее определенности становятся осознанными. Человек переживает неопределенность жизни во всех ее измерениях, так как он участвует в них; он также переживает ее непосредственно в себе самом как многозначность функций духа – морали, культуры и религии. Из этого опыта и проистекают поиски определенности жизни: это поиски жизни, которая достигла того, к чему направлена ее самотрансценденция»⁵.

Кроме того, можно вспомнить, что П. А. Сорокин отмечал, как крайне важную, «человеческую потребность в правильной ориентации во вселенной и правильного понимания самой вселенной»⁶.

Исходя из вышесказанного, можно утверждать, что интеллигенция выполняет в обществе одну из важнейших, массово востребованных функций. При этом понятия «картины мира» или «идеи» легко укладываются в более общее понятие «информация», оказываясь более сложным и специфицированным продуктом информационного обеспечения.

Другое дело, что ни в коем случае нельзя упускать из виду конкретно-исторический аспект понятия «информация» и связанного с ним представления о функциях интеллигенции. Предложенный функциональный подход, несомненно, привязывает интеллигенцию к новоевропейскому, западному обществу и его базовым жизненным потребностям, и ценностям (потребность в постоянном информационном обмене, высокая ценность позитивного знания, внимание к футурологическим построениям), давшим основания называть его «информационным». Конечно, информация всегда была важным компонентом жизни человечества, но ее статус, значимость для жизнеустройства общества и формирования мировидения отдельного человека менялись с течением времени. Нам представляется, что большая часть исторического времени прожита человечеством в принципиально безинформационных по своему характеру обществах, или обществах со специфически сниженным значением оперативной информации. Иными словами, это были общества без интеллигенции, если понимать под ней социальную группу информационных посредников. Поэтому, без обращения к структурным особенностям данного типа обществ, мы вряд ли сможем разобраться в интересующей нас проблеме генезиса интеллигенции.

Под религиозноцентристским обществом (традиционным, древним, восточными и т. п.) следует понимать общества, смысло- и структурообразующие начала которого (институциональные и ментальные формы) являются манифестацией и развитием принципов конкретного религиозного культа в пространстве социальной реальности. Вера является конечным, абсолютным знанием (откровением) о мироздании и человеку в нем. Задачей общества является только максимально точная, насколько это возможно, организация жизни в соответствии с данным «образом действительности» (власть, социальная стратификация, хозяйственная жизнь, право, тип поведения т. д.)

Классик и основоположник современной социологии П. А. Сорокин в своей работе «Кризис нашего времени» иллюстрирует религиозноцентризм древних обществ на примере европейского средневековья:

«Возьмем, например, культуру Запада средних веков. Ее главным принципом или главной истиной (ценностью) был Бог. Все важные разделы средневековья выражали этот фундаментальный принцип или ценность, как он формулируется в христианском Credo. <...> Архитектура и скульптура средних веков были «Библией в камне». Литература также была насквозь пронизана религией и христианской верой. Живопись выражала те же библейские темы в линии и цвете. Музыка почти исключительно носила религиозный характер... Философия была практически идентична религии и теологии и концентрировалась вокруг той же основной ценности или принципа, каким являлся Бог. Наука была всего лишь прислужницей христианской религии. Этика и право представляли собой только дальнейшую разработку абсолютных заповедей христианства. Политическая организация в ее духовной и светской сферах была преимущественно теократической и базировалась на Боге и религии. Семья, как священный религиозный союз, выражала все ту же фундаментальную ценность. Даже организация экономики контролировалась религией, налагавшей запреты на многие формы экономических отношений, которые могли бы оказаться уместными и прибыльными, поощряя в то же время другие формы экономической деятельности, нецелесообразные с чисто утилитарной точки зрения. Господствующие нравы и обычаи, образ жизни, мышления подчеркивали свое единство с Богом как единственную и высшую цель, а также свое отрицательное или безразличное отношение к чувственному миру, его богатству, радостям, ценностям»⁷.

Таким образом, основой такого общества является религия (вера) в качестве абсолютного знания. При этом надо обязательно учитывать, что религиозное знание – это знание особой компетенции, свидетельствующее о бытии в его экзистенциальной предельности, ставящее и разрешающее проблемы метафизического уровня, на что, собственно говоря, научное знание и не претендует, ограничиваясь рамками эмпирического дискурса. Абсолютность знания, которое дает религия, проистекает не из-за претензии на точную инвентаризацию и маркировку действительности, а в связи с буквальным указыванием в ее рамках на существенное (первопричина, смысл, принципы бытия) и второстепенное, несущественное, не имеющее принципиального характера и, в силу этого, могущее быть не названным и даже не учтенным. Знание, которое дает религия, ни в коем случае не может быть отменено и обесценено никакими достижениями научного знания, ввиду того, что пространства их компетенции очевидно не пересекаются.

Кстати, сам термин «религия» в христианской традиции, начиная от Лактанция и Тертуллиана, указывает на связь, устанавливающуюся через благочестие, с Богом (от глагола «ligare», означающего способность

связывать)⁸. Одновременно с «вертикальной» связанностью религия осуществляет и связанность «горизонтальную», социальную, являясь ведущим фактором внутрисоциумного интегрирования. Эта функция веры не ставилась под сомнение даже на пороге Нового времени. Например, в своей работе «Опыты, или Наставления нравственные и политические» Ф. Бэкон называл ее «главной связующей силой общества»⁹.

Религия являлась основой древних и средневековых обществ, обеспечивавшей коммуникацию со смысловым центром миропорядка. Коммуникацию этого типа можно назвать коммуникацией традиции, что указывает не столько на способ передачи значимых сведений, сколько на ценностный вектор данного исторического типа общения. Именно социогенный характер коммуникаций, породивших религиозноцентристские общества, позволяет употреблять другое их наименование – традиционные общества.

Французский философ и мыслитель-традиционалист Р. Генон в своей работе «Восток и Запад» так определял сущность традиционных обществ: «Традиционной цивилизацией мы называем цивилизацию, основанную на принципах в прямом смысле этого слова, т. е. такую, в которой духовный порядок господствует над всеми остальными, где все прямо или косвенно от него зависит, где как наука, так и общественные институты являются лишь преходящим, второстепенным, не имеющим самостоятельного значения приложением чисто духовных идей»¹⁰. Еще более четко он указывает на центральное звено традиции в работе «Царство количества и знамения времени» (1945): «... Бывает и может быть чисто традиционным только то, что предполагает наличие элемента сверхчеловеческого порядка»¹¹. Близкий к Р. Генону итальянский философ и историк религий Ю. Эвола в своей работе «Оседлать тигра» следующим образом формулирует понятие традиционного общества: «Цивилизация или общество являются «традиционными» в том случае, если они управляются принципами, превышающими все сугубо человеческие и индивидуальные элементы, если структуры этого общества имеют небесное происхождение и ориентированы строго вертикально»¹².

В современной России к этому интеллектуальному течению в первую очередь можно отнести философа и геополитика А. Г. Дугина, творчество которого так же прямо обращено к проблеме традиции: «Традиция – это обращение к некоей вечной возможности такого духовного, политического и религиозного устройства, где духовные ценности доминируют над материальными»¹³.

Было бы ошибкой считать, что особое отношение к преданию (традиции) характерно только лишь бережным отношением к цен-

тральным истинам вероучения. На самом деле ответственное отношение распространялось и на, казалось бы, частные стороны бытия.

В качестве примера можно привести отрывок из работы известного культуролога и историкософа Т. Буркхардта «Сакральное искусство Востока и Запада», где автор касается своего пребывания в Марокко: «... Имеет смысл процитировать слова уличного певца, услышанные автором в Марокко. Певца спросили, почему небольшая арабская гитара, которую он использовал, сопровождая музыкой монотонную декламацию легенд, имеет только две струны. Он ответил так: «Добавлять третью струну к этому инструменту значило бы сделать первый шаг к ереси. Когда Бог сотворил душу Адама, душа не хотела входить в тело и кружилась, подобно птице, вокруг своей клетки. Тогда Бог приказал ангелам играть на двух струнах, которые назывались мужчиной и женщиной, и душа, полагая, что мелодия проживает в инструменте – которым является тело – проникла в него и осталась в нем. Поэтому двух струн, которые всегда называют мужчиной и женщиной, достаточно для того, чтобы освободить душу от тела»¹⁴.

Данная ситуация имеет прямое типологическое сходство с отношением к традиционному наследованию у древних спартанцев, описанному Плутархом: «Эфор Экреп перерубил две из девяти струн инструмента музыканта Фриниды, сказав при этом: «Не вреди музыке»¹⁵. Поступок сурового эфора в отношении музыканта объяснялся тем, что начиная с VII в. до н.э., когда создатель спартанского музыкального лада Терпандр канонизировал употребление семиструнной кифары. Такого рода приверженность к традиционному только на первый взгляд может выглядеть наивной. На самом деле, для традиционного сознания не существует автономных, не связанных с сакральным первопринципом явлений и предметов. Они либо соответствуют нормативной природе священного, либо нарушают ее (дихотомия сакрально/профанного). Именно эту сторону традиционного мировосприятия подметил известный философ и религиовед М. Элиаде, назвав феноменальное разнообразие священного в традиционных цивилизациях «сакральными фактами»: «Каждый из этих фактов может рассматриваться как иерофания в той мере, в какой он присущим ему образом выражает некоторую модальность сакрального и некоторый момент его истории, иначе сказать, одну из бесчисленных разновидностей пережитого или переживаемого человеком опыта сакрального»¹⁶. Семиструнная кифара выражала для традиционного спартанца вполне определенную «модальность сакрального» и любая ее модификация сомнительна не с музыкальной, а именно с сакральной точки зрения. Традиционная коммуникация, стремящаяся к максимально возможной определенности в отношении взаимодействия священного и мирского, осуществляется

по поводу расположения той или иной вещи относительно первопринципа действительности, а не по поводу таких зыбких, относительных, вторичных характеристик как качество звучания. Лояльность первопринципу со стороны отдельного предмета, явления (в том числе и музыкального инструмента) – качество абсолютное, а характер звучания – качество относительное. Поэтому традиционные общества – это не общества передачи некоего «опыта», а общества, основанные на конкретном абсолютном смысле в центре («образе истинности»), сущности которого следуют буквально, в том числе и в плане исторической преемственности. Следование «образу истинности» на любом участке реальности и создает специфическую коммуникативность обществ религиозноцентристского типа. Общества действительно создавались как пространственно-временные общения по поводу абсолютных религиозных ценностей. В каждой религиозноцентристской цивилизации это социогенное общение называлось по-своему, но, независимо от этого, именно оно конституировало все разнообразные частные структуры порядка.

Например, общение по поводу религиозной основы общества, создававшее само общество в древнем Египте, носило наименование «маат». «Это древнеегипетское слово, – пишет известный современный востоковед И. П. Вейнберг, – выражает сложное, комплексное представление, включающее «правду» и «истину», «правопорядок» и «этическую норму», «справедливость» и «божественные установления», так что маат «это правильность в смысле имманентной законности в природе и человеческого обществе». Соблюдение и выполнение маат, воплощенной в богине Маат, дочери бога Солнца Ра, которая «спустилась на землю в их [великих богов] время и сблизилась с ними», есть главное в посреднической функции и миссии египетских фараонов»¹⁷.

В древней Месопотамии нормативный традиционный порядок общения носил наименования «киттум» и «мишарум», а в китайской цивилизации – «ли». Особенно интересна китайская нормативная коммуникация в силу того, что она с незначительными историческими трансформациями определяет динамику социального взаимодействия в китайском обществе до сих пор. В одной из канонических книг конфуцианства «Цзо чжуань» дано следующее пояснение отношений «ли» (традиционно переводимых словом «ритуал»): «Ритуал [основан на] постоянстве [движения] неба, порядке [явлений] на земле и поведении народа. Раз небесные и земные [явления происходят] регулярно, то и народ берет их за образец, подражает ясности небесных [явлений] и согласовывается с характером земных [явлений]. <...>

Ритуал – это устои [в отношениях] верхов и низов, основа и уток неба и земли. Он дает жизнь народу. Поэтому прежние правители и превозносят его...»¹⁸. Самому Конфуцию приписывалась нижеприведенная характеристика важности ритуала: «Благодаря ритуалу прежние государи преобладали небесный путь, управляя человеческими чувствами. Потому-то утративший его умирал, обретший его – жил. В «Ши цзин» сказано: «Когда у человека нет ритуала, он подобен крысе, у которой [одно только] тело; если у человека нет ритуала, лучше ему скорее умереть! Поэтому ритуал должен исходить от неба, но подражать земному, распространяться [даже] на духов и души [умерших] и касаться траура, жертвоприношений, стрельбы из лука, управления колесницами, инициации, брака, аудиенций и приглашения на службу»¹⁹. В «Гуань-цзы» мы находим указание на трансцендентный источник ритуала (традиции) при всей трудности выразить это на формальной основе: «Что-то связывает небо, что-то поддерживает землю. Если бы ничто не связывало небо, то оно упало бы. Если ничто не поддерживало землю, то она провалилась бы. Раз небо не падает и земля не проваливается, стало быть, их что-то связывает и поддерживает. То же самое с людьми. То, чем управляются люди, напоминает то, что производит звуки на барабанах. Если что-либо само не может двигаться, значит, что-то его двигает. Но что же собой представляет это «что-то»? Оно не воспринимается ни зрением, ни слухом. Заполняя собой всю Поднебесную, оно не обнаруживает своего присутствия. Оно сосредоточивается в выражениях лиц, проявляется в плоти людей. Если спрашивать, когда оно проявляется и когда исчезает, то никто на это не может ответить. Оно обширно, как земля, просторно, как небо. Но в таком пространстве не найти его дверей»²⁰. Правда, у Сюнь-цзы мы находим более конкретную формулировку источников ритуала: «Ритуал имеет три основы: небо и земля – основа существования, предки – основа рода, правитель-наставник – основа порядка. [Действительно], если бы не было неба и земли, как бы было возможно существование? Если бы не было предков, откуда бы тогда [люди] вели свое происхождение? Если бы не было правителя-наставника, кто бы приводил в порядок [Поднебесную]? Недостаток любой из трех [основ] делает невозможной спокойную [жизнь] людей. Отсюда видно, что ритуал [предлагает] следование небу наверху, земле внизу, почитание предков и уважение к правителю-наставнику»²¹.

Крайне интересной стороной «ли», помогающей понять природу традиционной коммуникации как коммуникации определенности, является представление об «исправлении имен», в основе которого лежало стремление установить отчетливую диспозицию каждого элемента действительности относительно ее сакральной основы. По-своему,

это логично. Мир, базирующийся на абсолютной истине, а значит, имеющий нерелятивную точку отсчета, позволяющую объективно нормировать любое качество, не может позволить себе двусмысленность и неопределенность. «Поэтому ваны, – излагает Сюньцзы, – следующим образом создавали имена: определялись имена – и различные реальные [вещи]; распространялись закономерности [определения имен] – и желания людей становились понятными всем; благодаря этому ваны смогли правильно руководить народом и сделать едиными имена. Когда люди странным образом различают имена и самовольно создают новые имена, с тем, чтобы внести беспорядок в исправление имен, это вызывает в народе сомнения, путаницу и приводит к многочисленным спорам и тяжбам. Подобные действия называются великим коварством, и это преступление равносильно подделке мандатов и мер. Поэтому среди народов, которыми правили [мудрые] ваны, никто не осмеливался создавать имена и вносить путаницу в исправление имен»²².

Именно процесс «исправления имен», внося в пространство коммуникации священную, качественную мерность, и создает то, что называется социальностью с присущими ей специфицированными коммуникациями (управление, социальная структура, хозяйство, культура и т. д.). Именно в китайской традиции этот трудноуловимый коммуникативный момент отлился в конкретное, отчетливо выраженное понятие, хотя все религиозноцентристские общества были продуктом исчисления реальности с позиции безусловно признаваемых сакральных ценностей.

Надо ли говорить о том, насколько важным виделось людям древних обществ обеспечить надежную защиту религиозных основ социальности. Современному человеку требуется определенное интеллектуальное сосредоточение, чтобы понять защиту религиозных, сакральных начал не как следствие эмоций оскорбленного чувства или сословных интересов, а как необходимость спасти от разрушения всю систему реального жизнеустройства, более того – миропорядка. Современный человек живет в исторических обществах не религиозноцентристского типа и поэтому преследование ереси, инакомыслия кажется ему излишне жестоким. Ему трудно понять, что традиционные общества базировались на абсолютной истине не в условном, переносном смысле, а в полном соответствии со своей реальной архитектурой. При этом совершенно очевидно, что абсолютная истина не может не быть репрессивной, не теряя своего статуса и не превращаясь в условную фигуру. Более того, репрессивно само указание на что-либо как не-истинное. Интересно размышление на эту тему Л. А. Тихомирова: «... Отыскав истину, люди, действительно убежденные устраивают

сообразно с нею всю свою жизнь, и в том числе такие ее стороны, в которых действует элемент принципиальный. Никогда не было ни одного верования и убеждения, которые бы не приводили к этому, и быть не может, если только люди действительно верят в истину. Да и не должно быть иначе, ибо люди естественно должны стремиться, чтобы их жизнь была устроена по правде, то есть хорошо и правильно, а следовательно, соответственно верованию и убеждению. <...> Убеждения и верования были бы чем-то очень ничтожным, если бы людям служили только для словесных турниров и диспутов. В действительности же убеждения служат для всецелого построения согласно им всей жизни»²³.

Именно этим объясняется то, что на пороге Нового времени в России Соборное Уложение 1649 года открывается специальной главой о преступлениях против веры и церкви («О богохульниках и церковных мятежниках»), предусматривавшей самые суровые наказания, вплоть до смертной казни²⁴. Этим же объясняется и непримиримость одного из отцов церкви Иоанна Златоуста в отношении богохульников: «Если ты увидишь, что кто-нибудь на улице или на площади хулит Бога, подойди и сделай ему внушение. Если нужно будет ударить его – не останавливайся... Если повлекут тебя в суд, иди и смело скажи, что он похулил Царя Ангелов, и если следует наказывать хулящих царя земного, то тем более оскорбляющих Бога. Пусть узнают распутники и развратники, что они должны бояться рабов Божиих»²⁵.

Весьма интересно то, что справедливость такого отношения к богохульству признавал даже столь непримиримый враг церкви, каким являлся французский философ-просветитель Д. Дидро. В своей работе «Первое добавление к записке о терпимости» он утверждал следующее: «Людовик Святой, добрый, справедливый, Святой Людовик, говорил Жуанвиллю: «Первому же, кто будет перед тобою дурно говорить о Боге (т. е. о боге Святого Людовика и Жуанвиля), проткни брюхо шпагой». И если подумать, что Святой Людовик основывал всю мораль, всю общественную частную безопасность, все узы между людьми, все добродетели на понятии божества, – его слова не покажутся жестокими. В его глазах неверующий был хуже и ненавистнее всякого злодея. Если назначается смертная казнь тому, кто нападет на частное лицо, то почему щадить жизнь посягающего на общество в самых его основаниях?»²⁶ В данном случае нас не касается личный атеизм французского просветителя, а важно то, что даже Д. Дидро признавал логику защиты основ такого общества, как религиозноцентристское.

Сходную с Д. Дидро позицию занимает и классик современной европейской литературы, нидерландский мыслитель и эссеист Х. П. Ш. Вихерс (пишущий под псевдонимом Белькампо). В своем

эссе о путешествии по Европе «Хождение Белькампо» он пишет: «В средние века вся жизнь человеческого чувства была привязана к общезначимым религиозным представлениям. <...> Принадлежность к христианству связывала нации воедино узами более прочными, чем впоследствии торговые связи, общая научная система или эсперанто. Великие события случаются только тогда, когда большие человеческие массы объединены одним и тем же чувством. <...> Сознание того, что мы в своей эмоциональной жизни не одиноки, придает силы и уверенность; посягавшие на средневековую картину мира угрожали человечеству в его самом высшем благе, поэтому сжигали еретиков»²⁷.

Можно сказать, что религиозноцентристские общества уже в самой своей основе отрицали неопределенность как состояние, указывая на качественный метрический центр сущего в лице трансцендентного Абсолюта, позволявшего точно определить смысл и нормативные параметры человеческого существования. Состоянию неопределенности, порождающему потребность в постоянном информационном преодолении, не было места в религиозноцентристском «образе истинности».

Статус информации как таковой был крайне низок в традиционных обществах и в силу следующих факторов, напрямую связанных с их религиозной основой:

1. Как мы уже упоминали, наличие абсолютного смыслового центра мироздания позволяет через качественную метричность (мерность) организовывать, «окультуривать» окружающее человека пространство. Отчасти пользуясь терминологией русского мыслителя и религиозного философа начала XX в. В. Ф. Эрн, можно сказать, что реальное традиционное общество является «транскрипцией» религиозного первопринципа в пространстве действительности. А. Г. Дугин очень точно подметил главную особенность традиционного социального структурирования: «Традиционные общества всегда основывались на максимальном соответствии с метафизическими Принципами и космической гармонией, и потому в них чисто социальное понималось как отражение онтологического, космического»²⁸.

Основным принципом социального структурирования традиционных обществ как «богоустановленной действительности» (Й. Хейзинга) становится принцип иерархического деления общества. Суть этого принципа заключается в делении общества на функциональные социальные группы по отношению к абсолютным основаниям самого религиозноцентристского общества (близость к Богу и к общей цели данной священной традиции). Разумеется, иерархическая структура выстраивается сугубо вертикально, когда более высокая социальная ступень означает, одновременно, исполнение более тонких, сложных и ответственных функций. Первым термин «иерархия» («священноначалие»)

употребил автор трактата «О небесной Иерархии», личность которого, в полной мере, не установлена до сих пор: «Иерархия <...> есть священный чин, знание и деятельность, по возможности уподобляющаяся Божественной красоте, и при озарении, сообщаемом ей свыше, направляющаяся к возможному Богоподражанию. <...> Цель иерархии есть возможное уподобление Богу и соединение с Ним. Имея Бога Наставником во всяком священном ведении и деятельности и постоянно взирая на Божественную Его красоту, она, по возможности, запечатлевает Его образ и своих причастников делает Божественными подобиями, яснейшими и чистейшими зеркалами, приемлющими в себя лучи светонаачального и Богоначального света, так, что, исполняясь священным сиянием, им сообщаемым, они сами, наконец, сообразно с Божественным установлением, обильно сообщают оное низшим. <...> Совершенство каждого из принадлежащих к Иерархии состоит в том, чтобы стремиться по возможности к Богоподражанию и, что всего важнее, соделаться, как говорит Писание, споспешниками Богу и по возможности обнаруживать в себе Божественную деятельность <...>»²⁹. Можно сказать, что автор трактата видит в иерархии способ, превращающий стремление к богоуподоблению как смыслу жизни человека в обществе религиозноцентристского типа, в надличностную социальную систему: «<...> Цель всякой иерархии состоит в неуклонном подражании Богу, и что деятельность всякой Иерархии делится на священное принятие самими [иерархами] и сообщение другим истинного очищения Божественного света и совершенствующего знания»³⁰.

Это стремление христианского богослова начальных веков христианства превратить личное богоуподобление в созидающий фактор социальной действительности хорошо уловил известный русский мыслитель и богослов Г. В. Флоровский. В своей работе «Восточные отцы V–VII веков» он писал: «Иерархия есть ступенчатый строй мира. В мире есть ступени, определяемые степенью близости к Богу. Бог есть во всем. Но не во всем равно. <...> По естеству своему не всё равно близко к Богу. Но между этими, как бы всё отступающими центрами, есть живая и непрерывная связь, и все существуют для других, так что только полнота всего осуществляет цель мира. Всё стремится к Богу, но стремится чрез посредство, сквозь среду более тесных центров. Иначе, как с содействием высших, низшие не могут взойти к Богу. Этот лестничный принцип Дионисий выдерживает очень строго. Таким образом, порядок оказывается путем и действием. Цель иерархии – любовь к Богу и общение с ним»³¹.

При этом современного историка не должен обескураживать подчеркнута теологический ракурс построений древнего и современного христианских мыслителей. В обществах религиозного типа жизненная

и общесоциальная мотивации, связанные с характерным для них «образом истинности», определяли характер и направленность поведенческой активности в любой сфере деятельности, функционально необходимой для существования социума. Кроме того, не надо забывать, что социум возникает как следствие устойчивой коммуникации по поводу абсолютных начал бытия, точнее, в результате достижения определенности в этом вопросе. Игнорируя абстрактно-теологический компонент истории древних обществ, мы можем многое знать про них, но, при этом, слишком мало их понимать.

Социальная стратификация религиозноцентристских обществ объективно функциональна: а) функция обретения и поддержания смысла (священнослужители); б) функция управления, включающая в себя и защитные функции (властвующие, воины); в) функция жизнеобеспечения в ее конкретном, материальном смысле (крестьяне, ремесленники, торговцы). Наиболее четко объективность троичной иерархической системы раскрыта в работе французского мыслителя и лингвиста с мировым именем Э. Бенвениста «Словарь индоевропейских социальных терминов»: «Чтобы верно оценивать важность рассматриваемой тройной классификации, необходимо отметить, что она применима не только к группировкам людей. Она распространяется и на совокупность некоторых концептов, которые таким образом оказываются связанными с классами. Эту связь можно и не заметить сразу; она выявляется косвенным путем, в выражениях, на первый взгляд мало-значительных, но которые обретают свой точный смысл, будучи сопоставленными с собственно социальными концептами. Приведем пример. В одной из ахеменидских надписей времен Дария был обнаружен текст молитвы, которую произносили, чтобы отвести от страны три рода бедствий: *dusiyaga* «неурожай», *haina* «вражеское войско», *dgauga* «ложь» как нарушение моральных и религиозных установлений. Такая формулировка не случайна. Эти три вида несчастий выстроены в закономерном порядке: «неурожай» – бедствие для земледельца, «нападение врагов» – бедствие для воина, а «ложь» – бедствие для жреца. В этом примере мы обнаруживаем всю ту же иерархию трех классов, <...> но транспонированную в три рода бедствий. И общество, и мир в целом мыслились и получали определение только в свете этого тройного деления»³².

Можно говорить о существовании в рамках традиционных обществ определенной этики сословности и, соответственно, этики межсословных отношений, кодексу которых следовали, как правило, неукоснительно. Эти правила можно сформулировать следующим образом:

А. Строгое выполнение закрепленных сословных функций. В зависимости от этого оценивалась социальная адекватность человека

и уровень его личной зрелости. И наоборот, игнорирование полученных вместе с рождением обязанностей оценивалось как явно неприемлемое состояние для человека и чуть ли не главное основание для его крайне отрицательной характеристики. Например, в крестьянской поэме «Майер Гельмбрехт», тонко проанализированной А. Я. Гуревичем и относящейся к немецкому средневековью, изображается ситуация отказа молодого крестьянина от своего сословного предназначения. В своем стремлении стать рыцарем он терпит неудачу, превращается в инвалида. «...Когда изувеченный сын возвращается к отцу, – пишет А. Я. Гуревич, – отец его отвергает, говоря: “Ты изменил своему сословию. Уходи отсюда!” Сын уходит и вскоре его за бандитизм приговаривают к смертной казни через повешение. Мораль сей басни такова: человек, принадлежащий к определенному сословию, в нем и должен оставаться, никто не может безнаказанно переходить из одного сословия в другое»³³. Для того, чтобы избежать модернизма в понимании прошлого, мы должны отдавать себе отчет в том, что в религиозноцентристских обществах любая аноμία абсолютно последовательно расценивается как бунт против мироустройства и, в конечном счете, против его первопричины – Бога. В том числе это касалось и случаев произвольного изменения своего социального статуса, неизбежно сопровождаемого отказом от выполнения своих социальных функций, предписанных от рождения.

При этом было бы ошибочным считать, что такое отношение игнорировало личностный уровень в ущерб сословному авторитету. Напротив, нарушение сословной ответственности, в первую очередь свидетельствовало для людей традиции об утраченном качественном состоянии личности человека. В той же степени, в какой историческое бытие человека зависит от его экзистенциального самоопределения («образ истинности»), так же на каждом конкретном отрезке своего существования отдельный человек постоянно подтверждает этот выбор, опосредуя его в личной активности. Отношение к сословному долгу начиналось с преданности ему в конкретных рамках собственной судьбы. Поэтому человек, тяготящийся своей участью, тем более стремящийся ее не по правилам избежать, либо не принимает основ миропорядка, либо ставит их гораздо ниже собственных предпочтений. Зуси, один из мудрецов хасидской традиции, прямо указывал на предпочтительность следования своей, дарованной свыше участью, сравнительно с любыми притязаниями своеволия³⁴;

Б. Невмешательство в сферу компетенции и круг обязанностей других сословий. Так же предосудительно как невыполнение своих сословных функций выглядело и вмешательство в чужие. В этом виделось такое же нарушение высшего замысла о действительности.

Социальные функции четко разграничены и не порождают ситуации дублирования и конкуренции, а, напротив, имеют смысл лишь в режиме взаимодействия и взаимодополнения. Известный церковный деятель и историк конца XX в. мтрп. Иоанн (Снычев) рассматривал, например, сословное деление древнерусского традиционного общества как «деление единого для всех религиозного долга, а сами сословия как церковные послушания, разные пути «израбатывания» спасения души...»³⁵. Вообще, для религиозноцентристских обществ характерна весьма жесткая реакция на смешение сословных функций. Например, по законам вавилонского царя Хаммурапи, жрица, открывающая питейное заведение, грубо преступает границы дозволенного сословным служением и наказывается смертью³⁶.

Менее жестоким, но, по существу, не менее репрессивным оказывается по «Законам Ману» отношение к брахманам, нарушающим пределы социально предписанного: «102. К брахманам, пасущим скот, занимающимся торговлей, а также к (брахманам)-ремесленникам, актерам, слугам и ростовщикам надо относиться, как к шудрам»³⁷. Запрет на присвоение чужих функций распространяется на все варны и касты: «96. Кто, низший по рождению из жадности живет занятиями высших, того царь, лишив имущества, пусть немедленно изгонит»³⁸. В работе современного индийского историка Р. Ш. Шармы «Древнеиндийское общество» мы находим следующее замечание на эту тему: «Дхарма требовала, чтобы член любой варны выполнял обязанности, возложенные на него данным социальным укладом. В «Рамаяне» рассказывается история некоего шудры по имени Самбука, убитого Рамой за то, что тот позволил себе стать аскетом, на что по своему положению он – шудра – не имел права»³⁹. Показательный эпизод мы находим и в рамках византийской исторической традиции, который посвящен реакции императора Феофила (IX в.) на неожиданно открывшиеся торговые предприятия императрицы. Корабль, принадлежавший ей, был сожжен, а супруга наказана. Византийский хронист донес до нас причину крайнего гнева Феофила: «А кто когда видел, – прибавил он с душевной горечью, – чтобы ромейский царь или его супруга были купцами?»⁴⁰.

С этой точки зрения, паническое обращение киевлян к великому князю Изяславу Ярославичу в 1068 г. грозило нарушением иерархии сословных функций: «Вот, половцы рассеялись по всей земле, дай, княже, оружие и коней, и мы еще раз сразимся с ними»⁴¹. Предоставление массам оружия означало бы для князя расписаться в своей сословной несостоятельности. С другой стороны, многие так называемые классовые движения древности и средневековья были реакцией масс на неподобающий интерес воинов-управленцев к чуждой для них сфере

материального стяжания сверх пределов, установленных обычаем, традицией. Такова подоплека реакции древлян на явно корыстную интенсификацию полюдья Игорем Старым⁴² или же выступления киевлян в 1113 г., после смерти великого князя Святополка Изяславича, который, по словам Н. М. Карамзина, «и сам не стыдился, к утеснению народа, торговать солью, которую привозили купцы из Галича и Перемышля»⁴³. В общем, таких примеров можно привести множество, так как они покрывают собой практически все пространство «классовой борьбы». (Сама идиома представляет собой явный анахронизм из-за того, что в обществах традиционного типа отсутствует сам субъект «борьбы», а смешивать понятие «сословие», «варна» и «класс» ненаучно, ввиду разности социальных поводов к их образованию).

Вообще, характерная для традиционных обществ сословная замкнутость и труднопреодолимость межсословных перегородок связаны с тем, что ступенчатая иерархическая структура вообще не была ориентирована на внутрисоциальную миграцию. Ее задача – обеспечить человеку миграцию трансцендентную социуму и земной жизни. Как пишет А. Г. Дугин: «... В трансцендентной иерархии один уровень выше или ниже другого не количественно, а качественно, т. е. переход от одного к другому с необходимостью должен сопровождаться пересечением передела (трансцендированием), что означает разрыв с прежним качеством...»⁴⁴. Иными словами, насколько иерархический строй религиозноцентристских обществ был ориентирован на организацию качественной трансформации человека, настолько и все межсословные миграции были сориентированы на строго требуемое подтверждение качественности притязаний и, в связи с этим, носили редкий, исключительный характер. При этом «замкнутость» сама по себе стимулировала к «движению» человеческой личности в «вертикальном», качественном смысле, приучая к конструктивной динамике самосовершенствования и самоопределения, а не к качественно бесплодному поиску благоприятной жизненной конъюнктуры. Кроме того, **стабилизирующая** жесткость сословных рамок во многом защищала общество от корыстных, претенциозных и агрессивных перемещений в социальной сфере и от их возможных разрушительных последствий.

В своей знаменитой работе «Социальная и культурная мобильность» П. А. Сорокин писал: «...Вероятно предположить, что в любом обществе существует особый механизм, контролирующий процесс вертикальной циркуляции. Этот контроль заключается, во-первых, в тестировании индивидов для установления адекватного выполнения ими социальных функций; во-вторых, в селекции индивидов для определенных социальных позиций; в-третьих, в соответствующем распределении членов общества по различным социальным слоям, в их продвижении или де-

деградации. Другими словами, внутри стратифицированного общества существуют не только каналы вертикальной стратификации, но и своего рода «сито», которое просеивает индивидов и определяет им то или иное место в обществе»⁴⁵.

В. Стремление к сохранению общего плана жизнеустройства. С одной стороны, всеобщая религиозность, как эмоционально-мировоззренческое состояние, постоянно воспроизводила основу и главные параметры традиционного общества. Стремление к богоуподоблению лучше всего сохраняло общий план жизнеустройства. С другой стороны, в соответствии с главной целью и смыслом существования, иерархия была возможностью каждого достигнуть этой цели, а так же и непосредственным движением к ней. Интересно об этой социальной цельности, пронизанной и связанной стремлением к богоуподоблению, писал в своей «Философии Культа» П. А. Флоренский на примере христианской социально-исторической традиции: «Гражданское устройство мыслится как отображение небесной иерархии, Христом возглавляемой, т. е., иначе говоря, долнее отражает горнее и подражает ему и потому пронизывается и живет его энергиями. Следовательно, в долнем, хотя и есть высшее, и низшее, с разными сферами своей деятельности, но нет ничего случайного, пустого, лишнего ноуменального веса: «вся по чину да бывает», а этот чин от вечности начертан на небесах. В теократическом строе всяко место ноуменально и не одна должность не мыслится как обездоленная причастности к вечному миропорядку. Можно сказать, всякая деятельность, раз только она не выпадает из теократии, есть служение, и притом служение Вечному, а не людям и их земным интересам, – всякая должность есть теократический сан. <...> вся гражданская организация пронизана символическими действиями, задача которых никакой стороны жизни не оставить вне ее ориентированности на высшем духовном начале и все связать со всем в единый духовный организм»⁴⁶.

Такая сторона жизни как система власти, управления, так же была ориентирована на «высшее духовное начало».

Принципом организации власти в религиозноцентристских обществах естественным образом является «агиократия» («власть святых»), по очень точному определению известного русского мыслителя и правоведа начала XX в. П. И. Новгородцева. Сам Новгородцев понимал под этим термином не «чисто внешнее устройство человеческой жизни а возвышение его до степени Божьего дела, как верили в это и как об этом говорили встарь великие строители земли русской...»⁴⁷ Иными словами, организация власти должна прямо соотноситься с источником смысла и самого существования для традиционного

общества – Богом. Иного источника власти для религиозноцентристских обществ не может быть по определению.

Эталонной формой агиократического устройства власти в религиозноцентристских обществах становится монархия (единовластие). Во-первых, все сферы жизни в религиозноцентристском обществе, в том числе и сфера управления, выстроены в соответствии с принципом максимальной проявленности и господства религиозной основы бытия. Таким образом, за основу берется такое устройство власти, которое максимально сочетается с религиозным видением мира, являясь его актуализацией в конкретной сфере деятельности. Власть земная должна была быть полностью уподоблена власти небесной, даже на уровне формального, внешнего сходства, поэтому наличие единого бога (или бога главенствующего, доминирующего) предполагало и авторитарность земной власти по определению. Имитация авторитетного является директивным началом любых активностей в традиционных обществах, не исключая и власти. Известный специалист по византийской истории Г. Л. Курбатов писал на эту тему следующее: «Византийская концепция сводилась к идее богоизбранности императорской власти и эллинистической теории земной власти как имитации власти бога. Последний – Пантократор, «вседержитель» – глава всего существующего порядка, как небесного, так и земного, император же – космократор – глава земного порядка, подобного небесному. Поэтому обязанность императора обеспечивать это подобие. Отсюда тема его ответственности. <...> Глава своих подданных, священный правитель, наделенный неограниченной земной властью, как человек он такой же раб божий, как и остальные смертные; он должен осознавать ничтожество своей земной власти, как и свою личную ответственность перед богом за власть, врученную ему над людьми»⁴⁸. Очень точно и афористично в отечественной историософской традиции тему подобия монархической власти власти божественной затронул св. Филарет: «Как небо, беспорно, лучше земли, и небесное лучше земного: то так же беспорно лучшим на земле должно быть то, что устроено по образу небесному, чему и учил Бог Боговидца Моисея: «виждь, да сотвориши по образу показанному тебе на горе (Исход XXV, 40.), то есть на высоте Боговидения.

Согласно с сим, Бог, по образу Своего небесного единоначалия, устроил на земли царя; по образу Своего вседержительства – Царя Самодержавного, по образу Своего царства непреходящего, продолжающегося от века и до века – Царя наследственного»⁴⁹. В целом, именно монархическая форма власти полностью соответствует представлению религиозного сознания об организации действительности. П. А. Флоренский писал об этом следующее: «Никакой иной власти,

кроме как трансцендентной миру и имеющей источник свой в потустороннем, символическое миропонимание не признает и не может признать. Это значило бы отречься от себя самого, разорвать единственную абсолютную ориентировку на Абсолютном, допустить в нее условные ориентировки на условном»⁵⁰.

Функция монарха в традиционных обществах – это, прежде всего, функция устройства и легитимации земного порядка. Его роль фундаментальна, хотя понимание этого вступает в противоречие с привычным для современного человека представлением. Фундамент, с точки зрения обыденного здравого смысла, это то, что держит, находясь снизу (фундамент здания), а фигура монарха для религиозноцентристских обществ, это то, что держит («удерживает»), находясь вверху. Если мы привычно уподобим социальную структуру общества пирамиде, то именно в ее высшей точке (вершине) осуществляется легитимизирующий весь земной порядок контакт Бога и монарха. Именно в этой точке, наперекор законам физики, задается качество социальной устойчивости традиционных обществ.

Подтверждение мысли о функции монарха как верховного легитиматора земного порядка можно найти у П. М. Бицилли: «Как средневековый космос, средневековое государство имеет центр гравитации, лежащий некоторым образом вне его – особу короля. Это обнаруживается при всех случаях смены на престоле. <...> Монархия существует только тогда, когда налицо имеется носитель монархической власти; со смертью короля все узы, связующие элементы государства в одно целое, порываются, все обязательства утрачивают силу»⁵¹. Можно привести сколько угодно примеров, когда пресечение законной династии рождало хаос и гражданские войны в обществе (например, Смута в России конца XVI – начала XVII вв.), хотя современная историография заставляет себя каждый раз конструировать целые комплексы причин, прежде всего социально-экономического плана, игнорируя реальную социологию религиозноцентристских обществ.

Главной функцией монарха (и власти как таковой) является прямое, буквальное создание пространства определенности. Монарх, как верховным легитиматор, берет на себя обязанность установления порядка, т. е. состояния определенного соотношения элементов действительности, соответствующих Истине. Признание наличия абсолютной истины (основа любого религиозноцентристского общества) логически неизбежно созидает определенность земного порядка через нормирование реальности, т. е. ее сознательное устройство в соответствии с требованиями сакрального прототипа. В первую очередь, устанавливается конфигурация ортодоксального, легитимного, одновременно с нейтрализацией случайного, ошибочного, враждебного.

При этом монарх выступает в качестве верховного легитиматора как социального, так и физического пространства. В деятельности традиционных правителей эти два пространства легитимации неразрывно взаимосвязаны, что, собственно говоря, вполне соответствует «фундаментальному императиву относительного единства управленческих институтов» Т. Парсонса: «... Осуществление нормативного порядка среди коллективно организованного населения влечет за собой контроль над территорией»⁵². Интересное подтверждение нераздельности этих двух функций в деятельности древних правителей обнаруживается в исследовании Э. Бенвениста, посвященном индоевропейской социальной терминологии. Изучая значение латинского понятия «гех», известный лингвист пришел к выводу, что «гех – скорее жрец, чем царь в современном понимании, т. е. лицо, обладающее властью очертить расположение будущего города или определить черты правопорядка. <...> Таким вырисовывается значение власти в индоевропейском. Индоевропейское гех – понятие более религиозное, чем политическое. Обязанности гех не повелевать и не вершить власть, а устанавливать правила и определять то, что относится к «праву» в прямом смысле этого слова»⁵³.

На наш взгляд, функции правителя по конституированию реальности заведомо включали в себя духовный и материальный компонент и, кроме того были сходными далеко за пределами индоевропейского языкового ареала. Например, основатель единого китайского государства Цинь Шихуанди так характеризовал свою деятельность в тексте с Ланьетайской стелы:

«На всем пространстве под обширным Небом
Император обуздал стремления и объединил помыслы.
Для орудий и оружия он установил единый образец
И единое написание для письменных знаков. <...>
Сияние августейшего императора
Четко осветило все в пределах четырех сторон,
В результате этого почтенные и презренные
Не преступали положенных им границ»⁵⁴.

Установление «единого образца» было главным содержанием деятельности первого китайского императора и коснулось политической, социальной, административной, финансовой, культурной, бытовой сфер и т. д. Известный синолог В. В. Малявин пишет следующее о его мерах по организации физического пространства: «Объединитель Китая немедленно совершил ряд символических жестов, подтверждавших его положение единственного владыки мира: он объехал всю страну, установив на разных ее рубежах памятные стелы, взошел на

священную гору Тайшань и совершил на ее вершине жертвоприношение Небу, затеял строительство грандиозных дворцов в столице и т. п. <...> Он затеял строительство грандиозной стены вдоль северных рубежей Китая, согнав на работы несколько миллионов человек!»⁵⁵

Сходные действия по символическому и, одновременно, вполне реальному определению физического пространства, которое должно быть окультурено, а, значит, овластвовано, мы находим и в истории других традиционных обществ. Например, древние инки очертили границы своей империи стеной протяженностью около 200 км. «Подобные сооружения, – пишет современный исследователь Ю. Е. Березкин, – не отличались мощностью, имея скорее символическое значение. Инкская стена также была ниже роста человека и годилась лишь для отражения противника, не знакомого с искусством правильной осады»⁵⁶. Регулярный ритуальный объезд царской четой территории своей страны, носивший наименование «ирхаш», был характерен для Хеттского царства⁵⁷. «Ирхаш» имитировал функции овластвования земли богом Солнца, что хорошо видно из хеттского обращения к царю: «О бог Солнца! О могущественный царь! Вечно объезжаешь ты четыре угла мира!»⁵⁸ Персидские цари династии Ахеменидов свою активную строительную деятельность также рассматривали как необходимый процесс упорядочивания физического пространства в соответствии с волей верховного зороастрийского божества Ахурамазды⁵⁹.

Надо еще раз отметить, что для традиционных обществ и самого традиционного мировоззрения главными оставались меры, направленные на достижение духовной определенности. Одну из самых блестящих и глубоких характеристик функций традиционного властителя оставил нам проницательный мыслитель, историкософ и эссеист начала XX в. В. В. Розанов в своей работе «О подразумеваемом смысле нашей монархии»: «Царь – именно страж горизонтов; хранитель целей, к которым идет человек на земле; оберегатель закона в его принципе... Он есть распорядитель соотношения всех вещей... <...> Он лишь оценитель, отмечающий одно, ускоряющий другое, указующий на цель – третье. <...> Истинное содержание монархической деятельности есть охранение принципов жизни»⁶⁰.

Кроме уже упомянутого устроителя китайской цивилизации Цинь Шихуанди, правителями-легитиматорами в обобщенно-сакральном смысле этого слова были такие властители как Аноратха в Бирме, Ашока в Индии, Пачакути в древнем Перу, Сронцзангамбо в Тибете, Унташ-Напириша в Эламе и др. В российской истории сходные функции исполнили великий князь Владимир Святославич как креститель Руси и недооцененный первый русский царь Иван IV Грозный, совершивший своеобразную православно-монархическую револю-

цию в форме политики опричнины. При этом не всегда духовная определенность была связана с религиозной реформой в виде принятия некоего единого вероучения. Известны случаи и прямой легитимации социального и духовного пространства в отсутствие ситуации принятия новой религии. Так, в 213 г. до н.э. Цинь Шихуанди осуществил мировоззренческую унификацию, уничтожив значительное количество книг философского и исторического содержания, по сути, воплотив в реальности принцип «исправления имен» (чжэн мин), каким бы жестоким данное деяние не казалось. Типологически сходным выглядит событие из истории ацтеков, когда в 1427 г. тлатоани Итцкоатль приказал сжечь старые, «ложные», исторические своды и создать новые, содержащие единую, «истинную картину исторического порядка»⁶¹.

Необходимо отметить, что принцип единовластия логически проистекает из функций древних правителей как легитиматоров земного пространства, подразумевающих огромную ответственность и точность, выверенность действий. В силу этого, совершенно недопустимым являлось какое-либо стороннее влияние на правителя, помимо влияния со стороны верховного источника миропорядка – Бога. Его свобода не может быть стеснена никем кроме Абсолюта. По словам Фомы Аквината, «свободен тот, кто сам является своей причиной. А раб – тот, кто является тем, что он есть, по причине другого»⁶². В земных условиях монарх безусловно свободен и открыт тому, чтобы быть орудием иерофании, а не игрушкой профанных сил и энергий. Понимание того, что огромное личное могущество и влияние традиционных властителей вовсе не некие социальные предпочтения, а единственно возможное условие выполнения их сакральной миссии с максимальной эффективностью, хорошо отражено Л. А. Тихомировым в его статье «Носитель идеала»: «Для этого нужна единоличная власть, потому что только личность имеет совесть, только личность несет ответ перед Богом. Нужна власть неограниченная, ибо всякое ограничение власти Царя людьми освобождало бы Его от ответа перед совестью и перед Богом. Окруженный ограничениями, он уже подчинился бы не правде, а тем или иным интересам, той или иной земной силе. <...> Только голос правды Божией слушает он в совести своей. Его самодержавие не есть привилегия, не есть простое «сосредоточение» человеческой власти, а есть тяжкий подвиг, великое служение – верх человеческого самоотвержения, «крест», а не наслаждение. Посему-то монархия получает свой полный смысл только в наследственности. Еще и нет будущего самодержца, еще не имеет он своей воли, своего желания выбирать между долей царя или пахаря, а уже предназначено ему отречься от себя и возложить на себя крест власти. Не по желанию,

не по призванию способностей своих, а по Божию назначению ставится он на служение свое»⁶³.

Возвращаясь к нашей проблеме, мы можем констатировать, что в иерархической социальной структуре и агиократической системе организации управления нет зон неопределенности, порождающих постоянную потребность в их информационном «сканировании». Как социальная, так и управленческая системы выстроены в соответствии со священным эталоном и не нуждаются в какой-либо корректировке со стороны повседневной реальности. Традиционный коммуникативный вектор предполагает, что статус действительности заведомо ниже статуса идеального. Положительным качеством для традиционного общества является неизменяемость, статичность, невнимание к изменчивой реальности ради верности неизменному Абсолюту. П. М. Бицилли писал об европейском средневековом обществе следующее: «Мир средневековья – неподвижный, извечно данный мир иерархически координированных понятий, завершающихся высшим, всеохватывающим понятием Бога, *ens realissimum...*»⁶⁴

Вообще, неподвижность/неизменность как сущностное качество соответствия истинному порядку вещей присутствует и в торжественных правовых формулах русского средневековья. В «Утвержденной грамоте» избрания на престол Михаила Романова содержится следующая утверждающая формула: «Да будет впредь крепко, и неподвижно, и настоятельно во веки, как в сей утвержденной грамоте написано... на будущие леты, в роды и роды».

Сходная формула содержится и в преамбуле Соборного Уложения 1649 г.: «... Чтобы то все Уложение впредь было прочно и неподвижно»⁶⁵. В. О. Ключевский прямо указывал на статичность древнерусского общества и мировидения: «Древнерусское мирозерцание: не трогай сущ[ествующего] порядка, ни физического, ни полит[ического], не изучай его, а поучайся им как делом Божиим. <...> Природа, как и полит[ический] порядок, – неподвижные декорации, предустановленные чуть не в первые дни творения. Здесь все таинственно, все чудо, недоступное святым святынь промысла»⁶⁶.

Качество статичности, неизменности оказывается важной составляющей мировоззрения всех традиционных цивилизаций. Например, в обращении к сыну имама Али ибн-Аби-Талиба звучат соответствующие мотивы: «Знай, сын мой, что милее всего для меня было бы, если бы ты взял из моего тебе назиданья покорность Аллаху и ограничение тем, что Он тебе определил делать, а также следование тому, как жили твои предки и добродетельные члены твоего семейства. Они ведь тоже смотрели на себя так, как ты сейчас на себя смотришь,

и думали так, как ты думаешь, но потом пришли к тому, что стали следовать известному и воздерживаться от не вмененного в обязательность»⁶⁷.

Воспроизводство отношения к миру, как пространству для воплощения первопринципа, эталона, ставшее образцом для передачи по цепи традиции являлось ключевым кодом китайской цивилизации: «Возведение принципа преклонения перед древностью в ранг высшей добродетели, – пишут О. Е. Непомнин и В. Б. Меньшиков, – придание ему оттенка святости создавало приоритет традиции над современностью, прошлого над настоящим, идеи неподвижности или внутреннего самоусовершенствования над развитием»⁶⁸.

Сходные мотивы в африканской традиционной культуре отмечал и Б. Дэвидсон: «На протяжении истории Африки преобладающее влияние всегда имели обычаи и условности, иными словами, то, «что делали наши отцы до нас». Как гласит поговорка народа лози, «иди тем путем, по которому идет много людей, если пойдешь один, как бы не пришлось плакать». <...> Тот, кто наблюдал жизнь этих народов в наше время, может понять, что им удавалось предотвращать катастрофы, только безоговорочно сохраняя древние навыки и обычаи. Луо должны были неукоснительно подчиняться правилам, регулировавшим отношения между самими народами, а также между людьми и этой неподатливой землей»⁶⁹.

Поэтому некавалифицированной точкой зрения является представление о статичности традиционных обществ как свидетельстве их отсталости, неразвитости. Это качество обществ древности было порождено иным, чем у современного человека, «образом истинности». Статичным их делало наличие конкретного идеала, предельного по своему характеру, которому оставалось только следовать. Очень точно эту сторону древних обществ подметил современный мыслитель и историк С. Т. Лыткин на примере русского средневекового общества: «Нашим прадедам не надо было ничего принципиально менять или улучшать. Жизнь протекала от века по установленному, как веровали, самим Богом порядку. <...> Государственное, церковное, экономическое и культурное устройство страны было для людей именно идеальным, ибо считалось сотворенным по образу Божьего Царства. <...> Сейчас становится как никогда ясным, что по Священному Писанию сверялись все стороны жизни Древней Руси, начиная от сельского хозяйства и кончая планировкой городов»⁷⁰. Остается подчеркнуть, что статичные традиционные общества, ориентированные на воспроизводство священного образца самым тщательным и неизменным образом как в сфере устройства власти, так и в социальной стратификации, были практически равнодушны к текущей информации,

опосредующей повседневность, ввиду ничтожности ее статуса и влияния в сравнении с высшей реальностью.

2. В соответствии с ведущим фактором (теоцентризм) эталонным являлся императивный тип поведения («единое, методически ориентированное жизненное поведение», по М. Веберу⁷¹), при котором любая, даже самая неблагоприятная конъюнктура не освобождала человека от обязанности поступать в соответствии с установленными образцами (понятие долга, верности, чести с приоритетом обязанностей перед правами). Императивность поведения практически не оставляет человеку законного пространства для рефлексии, тем самым также объективно снижая ценность информации. Об этом обстоятельстве очень точно пишет О. Шпенглер, касаясь темы поведения человека традиционного религиозноцентристского общества: «И честь – вопрос крови, а не рассудка. Здесь не раздумывают: кто раздумывает, уже бесчестен»⁷².

Речь идет о фактической выработке в человеке «автоматической совести» (по меткому выражению П. Бракенгеймера⁷³), или, в рамках социологических построений Т. Парсонса, того, что им обозначается как «высокогенерализованная приверженность ценностным образцам, которые непосредственно связаны с религиозными ориентациями»⁷⁴. У П. А. Сорокина основа императивного типа поведения именуется «божественной авторитарной регуляцией социальных отношений» и осуществляется «а) посредством негативного ограничения связей и принуждений, противоречащих абсолютным нормам Бога, и б) посредством позитивной стимуляции, долга, жертвенности, любви, альтруизма и доброй воли, не принимая во внимание соображения выгоды, полезности, удовольствия и счастья...»⁷⁵ Точно и изящно сущность императивного типа поведения выразил А. Г. Дугин, назвав его доминанцией «верности чистым трансцендентным этическим идеалам над прагматической выгодой»⁷⁶.

Ясно, что основанием такого рода активности может быть только лишь нерелятивный абсолютный смысловой центр, задающий незыблемую систему координат для качественной оценки любого фрагмента реальности и режима поведения в ней. Известный русский мыслитель второй половины XIX в. П. Е. Астафьев прямо писал об этом: «Безусловный долг остаться во всяком данном случае верным нравственному предписанию, требованию совести, как бы ни сложились внешние условия, есть нравственный идеал, имеющий почву не во внешней опытной действительности, хотя бы и закономерной, но именно в трансцендентном мире, в котором устранен раз и навсегда всякий вопрос об условиях осуществимости, о последствиях и т. п. Идея безусловного долга коренится только в этой области, и ей нет места там,

где трансцендентный мир вовсе отрицается и не признается ничего, кроме опытной действительности с ее условностью, гадательным «соображением последствий» и целесообразностью как руководящими волей началами»⁷⁷. Более того, современный философ В. П. Гайденко указывает, что «религиозное мировоззрение настаивает на том, что должное состояние внутреннего мира определяется соответствием его строя фундаментальным принципам миропорядка; человек приобретает искомую им точку опоры в той мере, в какой он прорывается из плена мыслей, чувств, переживаний, связанных с его повседневными заботами о выживании, к вечным началам всего сущего»⁷⁸.

Именно такая трансцендентная «точка опоры» позволяет сложиться в традиционных обществах «теономной этике» (по выражению П. И. Новгородцева⁷⁹), ориентированной на религиозноцентристский «образ истинности». Известный современный специалист по исламской философии, этике и политической мысли А. А. Игнатенко следующим образом характеризует теоцентризм мусульманской морали: «Аллах является и источником нравственных норм (через Свою Книгу, Коран), и гарантом их исполнения (через свой межмгновенный промысел), и контролирующей инстанцией (через Свое всеведение), и, наконец, Судией»⁸⁰. Впрочем, теоцентризм был ядром практически всех этических систем традиционных обществ, а поведение человека в них было прямо ориентировано на подражание высшему образцу. Известный представитель семиотической школы В. Н. Топоров пишет следующее: «В христианской традиции подражание – одно из ключевых понятий, обозначающее такую ориентацию на некий высокий образец, которая обязывает подчинять все свое поведение избранному образцу – не по временам и обстоятельствам, не по выбору и раз от разу, а всегда и во всем. <...> Подражающее и подражаемое предполагают не просто наличие некоей связи между ними по некоему принципу, но сознательно выбранное подражающим как свой духовный путь уподобление подражаемому, во-первых, и, во-вторых, уподобление не тварному, не твари, но Творцу»⁸¹. Сходную поведенческую модель (подражание Пророку) обнаружил в мусульманской социальной практике французский исследователь М. Шодкевич⁸².

Этический ориентир четко и определенно заявлен в мировидении людей традиционного общества так, как, например, в средневековом русском «Домострое»: «... Следовать всем христианским законам и жить с чистой совестью и в правде, с верою творя волю Божью и соблюдая заповеди его, и себя утверждая в страхе Божьем, в праведном житии <...>»⁸³.

Следование этическому ориентиру осуществлялось в режиме безусловной обязанности, вне зависимости от степени ее формализации.

Например, в рамках китайской цивилизации императивный универсальный поведенческий комплекс входил в более широкое понятие «ли»; в индийской – так же в более широкое понятие «дхарма» (свадхарма, садхарма, дхарма и пурушартха); в японской – в кодексах «Ритцу-рио», «Букё-хо» и в правилах поведения «гири». В отечественной традиции мы хорошо знакомы с понятием «долг». Преподобный Феодосий Печерский в своем поучении великому князю Изяславу пишет следующее: «Человек – олицетворенный долг», – говорили святые отцы. Выполняй, по мере сил свой долг перед Богом, и спасешься»⁸⁴.

Важно подчеркнуть, что во всех религиоцентристских обществах важной стороной воспитания личности было формирование мужественного отношения к жизни. Ибо только это качество делает возможным императивный, т. е. повелеваемый чувством долга и верности, тип поведения.

Известный английский католический мыслитель и писатель Клайв С. Льюис писал по этому поводу следующее: «... Мужество – не просто одна из добродетелей, а форма проявления любой добродетели во время испытаний, т. е. в моменты высшей реальности. Целомудрие, честность и милосердие без мужества – добродетели с оговорками. Пилат был милосерден до тех пор, пока это не стало рискованным»⁸⁵. В свою очередь, мужество как качество, обеспечивающее императивность человеческого поведения, возможно только с преодолением страха смерти как фактора крайнего влияния на характер человеческого поведения. Это прекрасно понимали люди традиционных обществ вне зависимости от эпохи и географического региона. Например, Плутарх в «Изречениях спартанцев» приводил следующее свидетельство о царе Агиде: «Когда Агида спросили, каким образом человек может оставаться свободным, он ответил: «Презирая смерть»⁸⁶. Это изречение спартанского царя V – IV вв. до н.э. относится к тому же мировоззренческому пространству, что и слова самурая (позднее, дзенского монаха) XVII – XVIII в. Ямамото Цунэтомо: «Я постиг, что Путь Самурая – смерть. В ситуации «или – или» без колебаний выбирай смерть. Это нетрудно. Исполнишь решимости и действуй. <...> Если каждое утро и каждый вечер ты будешь готовить себя к смерти и сможешь жить так, словно тело уже умерло, ты станешь подлинным самураем. Тогда вся твоя жизнь будет безупречной, и ты преуспеешь на своем поприще»⁸⁷.

Тип личности, формируемый теономной, императивной этикой религиоцентристских обществ можно назвать аристократическим. При этом надо сразу оговориться, что данная дефиниция не носит исключительно сословно-кастовый характер. Интересная фраза по этому поводу есть в дневниках Альбера Камю, человека явно современного, но понимавшего и отчасти симпатизировавшего традиционным цен-

ностям: «Всякое общество держится на аристократии, ибо сутью аристократизма является требовательность к самому себе, а без такой требовательности любое общество гибнет»⁸⁸. Эта требовательность к самому себе, базирующаяся на императивности как воле к выбору качества в любой ситуации, а значит, на преобладании идеальных оснований в поведении, составляет основу такого типа личности. В китайской традиции аристократический тип личности определяется связью человека с высоким, небесным («снаружи человек, а внутри Небо», по Ван Вэю), как, например, в главе «Поднебесная» знаменитого философского трактата «Чжуан-цзы»: «Того, кто не отделяется от праисточника, называют небесным человеком; того, кто не отделяется от истины, называют совершенным человеком. Того, кто небо считает своим предком, нравственные качества считает своей основой, <...> того называют совершенномудрым человеком»⁸⁹. Осознанный выбор в пользу идеального, преданное служение ему в режиме долга являлось мерилем аристократического типа личности в христианстве. В трактате «Педагог» Климента Александрийского (II – III вв.) мы находим характеристику такого типа личности: «Один обрабатывает поле, имея в виду получить преходящую пищу, другой – имея в виду целость вселенной. Один насаждает для себя, другой насаждает и сеет из послушания Богу...»⁹⁰. Таким типом человека для свт. Григория Богослова был тот, кто «отрешается от земли и непрестанно шествует к небу»⁹¹.

Чтобы окончательно снять момент, связанный с социальным происхождением, можно привести в пример историю кн. А. Курбского и его слуги В. Шибанова. Военный холоп Шибанов отдал долг верности своему господину вместе с жизнью в качестве фактического соучастника измены Курбского царю Ивану IV Грозному. Но кн. Курбский и Шибанов в своих поступках по-разному оцениваются Иваном Грозным: «Как же ты не стыдишься раба своего Васьки Шибанова?» – задает вопрос царь в своем первом послании к кн. А. Курбскому. – Он ведь сохранил свое благочестие, перед царем и перед всем народом стоя, у порога смерти, не отрекся от крестного целования тебе, прославляя тебя всячески и вызываясь за тебя умереть. Ты же не захотел сравняться с ним в благочестии <...> изменой нарушив крестное целование...»⁹². Не аристократ по социальной принадлежности кн. Курбский, а его слуга, рискуя жизнью и, в конечном счете, отдав ее за своего господина, реализует императивный аристократический тип поведения, к каковому его хозяин не имел, как оказалось, никакого отношения. В работе П. А. Сорокина «Человек и общество в условиях бедствия» этот известный мыслитель и социолог дает по сути характеристику императивного типа поведения и аристократического типа личности: «Люди с трансцендентальной системой ценностей и глубоким чувством

нравственного долга обладают ценностями, которых не может у них отнять ни один человек и ни одна катастрофа. При всех обстоятельствах они сохраняют ясность ума, чувство человеческого достоинства, самоуважение и чувство долга. Имея эти качества, они могут вынести любое испытание, каким суровым бы оно ни было»⁹³.

Вполне понятно, что люди такого типа личности и типа поведения относительно независимы от информационного обеспечения своей активности, так как их поступки зависят не от ситуационной оценки актуальности, а от абсолютных императивов в приложении к конкретной действительности. В конечном счете, императивное поведение – это поведение вопреки, а не в соответствии с повседневной, актуальной информацией о реальности, как бы парадоксально это не звучало. Исчерпывающей иллюстрацией к сказанному может служить выдержка из Плутарха: «Царь Агид говорил, что лакедемоняне о врагах спрашивают, не сколько их, а где они»⁹⁴. Это могло бы казаться баснословной бравадой, если бы не подвиг спартанцев в Фермопильском ущелье. При этом императивное поведение нельзя культурно симулировать, если мировидение личности не держится на представлении об абсолютной, нерелятивной ценности. Средневековый японский военачальник Тории Мототада закончил свое завещание следующими словами: «Долг человека покоится на «истине». Кроме этого сказать больше нечего»⁹⁵.

3. Четкая система социальных корреляций, надежно фиксирующая человека в действительности через разного рода обязательные функции (верующий, подданный, супруг, сосед, родитель, член сословия или корпорации и т. д.), объективно снижала возможность индивидуального поступка, проявления, а в связи с этим – и информационную заинтересованность. Возможности индивидуального поступка в соответствии с оценкой ситуации объективно снижались требованиями императивности, аристократичности. Кроме того, фактически отсутствовало «свободное пространство», пригодное для индивидуализированной, нетипичной для общественных установлений деятельности. Известный французский историк и мыслитель Ф. Арьес так характеризовал социальную плотность средневекового (традиционного) европейского общества: «Поток коллективной жизни нес в одном течении все возрасты и сословия, никому не оставляя времени на одиночество и частную жизнь. В таком существовании, слишком коллективном и насыщенном, не было места для личного»⁹⁶. Правда, «слишком коллективным» традиционное общество видится человеку современного общества, т. е. общества иного «образа истинности» и иных конструктивных особенностей. У того же Ф. Арьеса мы находим и еще более заостренные характеристики «потока коллективной жизни» средневековья: «Вся жизнь человека до XVIII века происходила на виду; мы

приводим немало примеров всепроникающего влияния общества. <...> А чему удивляться, места личному не было и все жили вместе – слуги и хозяева, дети и взрослые – в домах, всегда открытых для постороннего глаза. Плотность общества не оставляла пространства семье»⁹⁷.

На самом деле, подмеченное Арьесом (и не только им) явление высокой социальной плотности объяснялось эффектом «распространяющейся определенности» через систему частных соответствий практически на все сферы человеческой активности. В этом случае не оставалось участков жизни, которые можно было бы отнести к личной, частной жизни в современном понимании этого слова. Человек, выступая в любой социальной роли, сталкивался с четкими параметрами соответствия ей, не оставлявшими ему свободного пространства для произвольного поведения без конфликта с общиной, маркгеноссеншафт и т. д., либо с общими стандартами своего сословия. С другой стороны, человек в религиозноцентристском обществе для самоидентификации и самореализации неизбежно нуждался в удостоверяющем признании его социальной состоятельности со стороны, как минимум, непосредственно окружавшей его общности (пример – инициатические ритуалы во всех традиционных культурах). Сообщество жестко тестировало человека в плане выполнения им обязательных функций (верующий, подданный и т. д.) При этом, каждый член сообщества выступал одновременно и постоянно как в роли тестируемого, так и в роли тестирующего. Поэтому любое традиционное общество весьма строго и определенно организовано и в этой определенности универсально. Д. С. Лихачев так характеризовал универсальность социального порядка древнерусского общества, несмотря на сословную иерархию: «Во всем порядок и стройность. При этом вот на что следует обратить внимание. Предполагается единый быт всех слоев общества, единый круг чтения для всех, единое законодательство – как и единая денежная система. У одних побогаче, у других победнее, но в целом одинаковая. «Домострой» предлагает общие нормы семейной жизни для всех классов и сословий. Различие, которое допускается, – только в числе, количестве, богатстве. Двор одинаковый у крестьянина, купца, боярина – никаких отличий по существу. Все хозяйство ведется одинаково. «Великие Четьи-Минеи» предполагают общее чтение для всех. Тут и сложнейшие богословско-философские сочинения Дионисия Ареопгита и сравнительно простые жития русских святых. Разумеется, если не понимаешь, то можно и не читать, но если понимаешь, – то читать следует то, что предлагается, и в надлежащие дни года»⁹⁸.

В таком гомогенном обществе, по словам В. В. Меликова: «Человек практически должен был показать, насколько его поведение, поведение единичного субъекта, общественно валежно, насколько оно

соответствует общепризнанным ритуальным образцам, поведению нормативного идеала. Грубо говоря, мир был понятен, освоен, доступен человеку как мир его социально-нравственной и религиозной роли, а человек рассматривался как таковой, только будучи хорошим, достойным, т. е. как нормативно-ценностный субъект. В переводе на язык примеров индийской культуры это означало, что ... кшатрий, например, мог существовать постольку, поскольку он оставался либо становился образцовым, нормативным кшатрием (шудрой, брахманом, вайшьей и т. д.)»⁹⁹.

Общества такой социальной плотности и взаимной ответственности в эпоху Нового времени порождали в отношении себя непонимание и, даже, враждебность людей новоевропейской культуры. Яркой иллюстрацией может служить впечатление от России времен Николая I французского путешественника А. де Кюстина: «Что бы ни окружало вас в России, что бы ни поражало взор ваш – все имеет вид устрашающей правильности... При подобном общественном устройстве человек с первого дня своей жизни может знать (и действительно знает), что будет он делать до последнего своего дня»¹⁰⁰. Сходным образом (правда, чуть более терпимо) воспринял тайское общество XIX в. англичанин Ф. А. Нил: «С детства их учат подчиняться и уважать все ранги – от короля до персоны на один ранг выше их, и от низших они получают то же уважение, которое оказывают сами высшим. Им редко представляется возможность для спора. Если они принадлежат к низшему сословию (к слугам и т. п.), то те, кого они считают равными себе, не имеют достаточной свободы и времени, чтобы встречаться друг с другом, беседовать и “выяснять отношения”...»¹⁰¹

Можно отметить, что кроме сниженной информационной заинтересованности в обществах высокой социальной плотности практически отсутствует профессиональная преступность в современном понимании этого слова, так как для этого нет необходимого, закрытого для других, пространства личной жизни и частного поступка. Лица, которых можно причислить к профессиональным преступникам (разбойники, пираты и др.), вытеснены за пределы социума или отчетливо геттоизированы в его рамках с помощью строгих табу или пространственно-территориально. Более того, простое нарушение порядка чрезвычайно редко, что дружно отмечают уже упомянутые европейские путешественники. Ф. А. Нил замечает: «Сиамцы – народ, не выносящий проявления враждебности. За время моего пребывания в Бангкоке я не помню ни одной драки, и даже ссоры редки»¹⁰². А маркиз де Кюстин, несмотря на свою явную и агрессивную недоброжелательность к николаевской России, вынужден констатировать как отсутствие ссор и уличных драк, так и безопасность дорог для проезжающих¹⁰³. В общес-

твах, сохранивших традиционные механизмы тестирования социальной активности, наблюдается весьма эффективная борьба с криминальным поведением. Известный японовед А. Н. Мещеряков прямо указывает на то, что «не правоохранительные органы, а социальная группа (семья, община соседей, детский сад, школа, фирма) является наиболее мощным гарантом законопослушного поведения. <...> Самым существенным фактором является моральный климат, господствующий в японском обществе»¹⁰⁴. Авторский анализ причин такого феномена прямо указывает на то, что мы называем отношениями высокой социальной плотности и взаимной ответственности: «Задумывая противоправное действие (или же задумываясь о нем), японец испытывает страх не столько перед полицией, сколько перед реакцией окружающих его людей. <...> Осуждение группой и изгнание из нее – вот что самое страшное для японца. В Европе и Америке провинившегося ребенка держат взаперти дома, не разрешая гулять, в Японии – не пускают домой, временно изолируя от семьи. Принадлежность к определенной социальной группе рассматривается как невозобновляемый ресурс, которым можно полноценно воспользоваться только один раз»¹⁰⁵. До эпохи Нового времени такое взаимоотношение человека и его непосредственного социального окружения было правилом, сильно снижавшим потребность в информационной активности для обеспечения автономного поступка, вероятность которого была заведомо невысока.

4. Пространственная адаптированность, связанная с низким уровнем миграции, незначительной дальностью перемещений, либо с полным отсутствием таковых. В первую очередь это было связано с максимальной определенностью основных параметров существования, весьма характерной для религиозноцентристских обществ. Кроме того, актуальная конфигурация традиционного социума имела подчеркнуто вертикальный характер и вполне ограничено включала в себя свой трансцендентный источник – Бога, предопределявшего «вертикальное», качественное движение индивидуума в форме самосовершенствования, богоуподобления, а не «горизонтальное», количественное, и потому заведомо бессмысленное перемещение в земном пространстве. Императивный тип поведения и множество обязательных функций, которые человек обязан был выполнять в режиме ответственности перед обществом и собственным «образом истинности» также делали невозможным пластичное безответственное передвижение в пространстве. Более того, отстаивание своего места в пространстве даже ценой гибели – весьма распространенное явление в истории древних обществ. Типологически ярко, такое сакральное отношение к месту земного проживания отразилось в ритуале джаухар/сати в раджпутской средневековой

культуре, когда ритуальная гибель в последней битве защитников крепости лишало завоевателей права воспользоваться плодами своей победы в смысле аннексии территорий павших¹⁰⁶.

Существование в вертикальном смысловом пространстве высокой степени определенности порождало у людей религиозноцентристских обществ особое отсутствие любопытства к явленному богатству «горизонтального» мира и природы. Испанский философ и мыслитель Х. Ортега-и-Гассет писал на эту тему следующее: «Мир христианина составляет Бог и Человек, лицом к лицу. Они связаны между собой сверхморальными ценностями... Для человека природа и человеческие отношения не представляют особого интереса. Отсюда пренебрежение ко всем мирским делам – к политике, к экономике и к наукам. Бог и человеческая душа свободно влекутся друг к другу. И нет ничего кроме этого»¹⁰⁷. С этой мыслью Ортега-и-Гассета по своему перекликается утверждение В. В. Меликова: «... Для человека традиционной культуры... мир, в котором он живет, пред-дан в виде запредельного знания (например, таинство творения, путешествие души в запредельном, во время сна, после смерти и т. д.) Это знание о мире в принципе не может быть понято, но оно может быть объяснено, усвоено, использовано, поэтому мир не нуждается в осознании в смысле исследования»¹⁰⁸. Но наиболее удачно, на наш взгляд, эта сторона проблемы проанализирована Б. Кроче: «Пресловутое, всеми осмеянное легкое средневековых историков..., легкое, которое обычно объясняется склонностью к фантазиям или недостатком книг, затруднявшим критику источников. ...На самом деле один из основных источников такого легковесия – равнодушие: никто не проявит легковесия к тому, что принимает близко к сердцу, к делам, которыми действительно занят; с другой стороны (как явствует из повседневной жизни), всякий готов поверить басням о вещах, которые ему более или менее безразличны; ... и все это не только в сфере истории в собственном смысле, но и в науке о природе, или естественной истории, которая также вполне безразлична тому, кто считает себя обладающим истиной в последней инстанции»¹⁰⁹. Понятно, что значение текущей, оперативной информации для человека, «обладающего истиной в последней инстанции», неизбежно снижено.

Снижено оно было и тем, что, в отсутствие серьезных миграций, существование в привычном, обжитом многими поколениями пространстве, делало человека увереннее, т. к. он ощущал «личный контроль над действительностью»¹¹⁰. Известный английский историк Э. Хобсбаум прямо указывает на то, что такое состояние было характерно для населения европейских обществ даже еще во второй половине XIX века: «Многие из них, за исключением вырванных из своего

гнезда ужасной судьбой, воинской службой, жили и умирали в своем округе и зачастую в том же приходе, где родились. К 1861 г. более 9 из каждых 10 человек в 70 из 90 департаментов Франции жили в том же самом департаменте, где родились. Остальная земля являлась предметом интереса правительственных служащих, о ней знали лишь понаслышке. <...> Но даже большинство муниципальных служащих государственных или вселенских организаций были местными жителями. Или людьми, поставленными на пожизненную службу в такого рода организациях»¹¹¹.

Таким образом, пространственная определенность и обжитость деляли человека традиционных обществ информационно независимым.

5. Временная адаптированность традиционного человека, связана с существованием в двух режимах темпорального: а) сакральное время; б) замкнутый годовой природный цикл.

Сакральное время ориентировало человека на пребывание в координатах трансцендентной истины, через вечно повторяющееся обращение к ее значимым элементам, опосредованным в религиозных праздниках и религиозных ритуалах. Здесь проявляется предпочтение качественного времени количественному, превращающему бытие в дурную неопределенную бесконечность. М. Элиаде отмечал у архаических народов стремление «отказаться от конкретного времени, их враждебность к любым попыткам обособить «историю», то есть освободить ее от навязанных архетипами моделей»¹¹². При этом М. Элиаде прямо указывает на то, что в «умалении значения истории, то есть событий не имеющих сакрального образца, в отказе от непрерывного мирского времени следует усматривать своего рода повышение метафизической значимости человеческого бытия»¹¹³. (Правда, желательно понимать, что психоаналитическое понятие «архетип» суживает когнитивные возможности историка в сравнении с более точным и гибким представлением о следовании человека некоему «образу истинности».) Сакральное время – это не бесконечность, а бесконечная повторяемость, «впечатанность» идеального в «непрерывное мирское время». И, как это ни парадоксально, сакральное время становится элементом социальной статики, дополнительным режимом определенности для человека традиционного общества. «... До того, как совершился переворот в осознании времени, – пишет известный французский медиевист Ж. Ле Гофф, – наиболее важным для средневекового человека было не то, что меняется, а то, что пребывает в неизменности. <...> Иначе говоря, – существовать значило сознавать свою сопричастность вечности, поэтому время спасения было главным для человека»¹¹⁴. В другом месте своей работы, посвященной европейской средневековой цивилизации, французский историк прямо указывает на конституирующий

характер сакрального времени для повседневной определенности бытия: «... Средневековое время прежде всего было религиозным и церковным. Религиозным – потому, что год в первую очередь представлял как год литургический. И особенно важной чертой средневековой ментальности было то, что этот литургический год воспринимался как последовательность событий из драмы воплощения, из истории Христа, разворачивавшейся от Рождественского поста до Троицы, а кроме того, он был наполнен событиями и праздниками из другого исторического цикла – жизни святых. <...> Что еще более усиливало значение этих праздников в глазах средневековых людей, окончательно придавая им роль временных вех, так это то, что они, помимо сопровождавших их внушительных религиозных церемоний, давали и точки отсчета экономической жизни, определяя даты крестьянских платежей или выходные дни для ремесленников и наемных рабочих»¹¹⁵. Церковный характер сакрального времени отмечал и Й.Хейзинга: «Жизнь облечена в строгие формы. Она приведена в единое целое церковными таинствами и соразмерна течению суток и чередованию праздников по времени года. Труды и радости заключены в твердо установленные рамки»¹¹⁶. Церковное время было ориентирующей определенностью и в древнерусском обществе: «Годовой круг православного богослужения, называемый вращением, давал русскому человеку исчерпывающее знание об окружающем мире. Воспоминание о праздниках (которых лишь главных – 12) связывало его с определенным историческим периодом. Кроме того, каждый день отмечалась память нескольких святых и прочитывались их краткие, содержащиеся в «Прологе» жития, насыщенные реминисценциями из жизни разных стран и народов. На утрени пелся канон, прославляющий подвиги святого и сопоставляющий их с событиями Священной истории»¹¹⁷. Именно события Священной истории укореняли человека во времени и, повторяясь в богослужении, делали его причастным вечной определенности. Мыслитель, писатель и эссеист А. Д. Свияжский в своих «Мыслях врасплох» следующим образом рисует тип человека традиционного религиозноцентристского общества, живущего, прежде всего, в рамках сакрального времени: «Раньше человек в своем домашнем быту гораздо шире и прочнее, чем в нынешнее время, был связан с универсальной – исторической и космической – жизнью. <...> По размерам его кругозор кажется нам узким, но как велик в действительности этот сжатый, вмещаемый в одну деревню объем. Ведь даже однообразный ритуал обеда ... был вовлечен в круг понятий универсального смысла. Соблюдая посты и праздники, человек жил по всемирно-историческому календарю, который начинается с Адама и заканчивался Страшным Судом. <...> Мужик поддерживал непрестанную связь

с огромным мирозданием и помирал в глубинах вселенной, рядом с Авраамом. <...> Или – когда мы подносим ложку ко рту. Мужик-то, прежде чем взять ложку, – бывало, перекрестится и одним этим рефлексорным жестом соединит себя с землей и небом, с прошлым и будущим»¹¹⁸. Еще более очевидным, даже для современного человека, был режим определенности, задаваемый замкнутым годовым природным циклом с его сменой времен года и, в соответствии с этим, различных видов трудовой деятельности и бытовой занятости. Именно этот темпоральный режим Ж. Ле Гофф назвал «средневековой концепцией времени как упорядоченной природой длительности»¹¹⁹. Таким образом, время для традиционного человека было не длительностью, естественным образом аннигилирующей определенность бытия в формах настоящего, сиюминутного, а константой, дополнительно указывающей на сущностное в реальности, что, повторяясь и не исчезая, делает ее зоной порядка и определенности.

Обобщив сказанное, можно утверждать, что древние, доиндустриальные общества являлись обществами предельной определенности, что, безусловно, снижало информационную зависимость как отдельного человека, так и общества в целом. Конечно, люди древности и средневековья интересовались происходившим вокруг них, но они гораздо меньше чем современный человек, были зависимы от ситуации в определении линии своего поведения, сверяя ее с четким, буквальным следованием религии и сословному долгу. Во всех традиционных культурах и цивилизациях в качестве нормативного примера культивировались высокие образцы мужественного императивного поведения. Спартакие воины в Фермопильском ущелье, выполнившие свой воинский долг вне зависимости от точности сведений о численности персидской армии, вряд ли бы поняли человека современной культуры, английского историка Р. Коллингвуда: «... Для человека, планирующего совершить какой-нибудь поступок, самое важное – продумать ситуацию, в которой он находится. По отношению к этой ситуации он отнюдь не свободен. ...Для человека, собирающегося действовать, ситуация оказывается господином, оракулом, богом. ...А если он не посчитается с нею, то ситуация посчитается с ним. Она не из тех богов, который оставляет оскорбление безнаказанным»¹²⁰.

Эффективное преодоление неопределенности существования и ее власти над человеком, на наш взгляд, является недооцененным по существу качеством религиозноцентристских древних обществ, потому что оно базировалось не на обеднении восприятия мира, а напротив, на вычленении сущностного, нерелятивного, вечного в чередующихся параметрах бытия. Естественно, что в такого рода обществах нет сколько-нибудь серьезных генетических оснований для возникновения

специфической группы информационных посредников, могущих быть востребованными только лишь в условиях крайне высокого уровня неопределенности существования и социальной потребности в его преодолении или, хотя бы, смягчении.

2.2. Генезис информационного общества

В историко-временном плане приходится констатировать доминирование религиозноцентристских обществ, господствовавших в планетарном масштабе до так называемой эпохи Нового времени, обозначившей появление и рост влияния обществ иного характера, генерируемых коммуникативностью нового типа по поводу воплощения, соответственно, нового «образа истинности». Эта влиятельнейшая историческая мутация генетически оказалась связана с трансформационными процессами в недрах западноевропейского традиционного общества, исторически адаптированными через метафорические фигуры Ренессанса и Реформации. Сразу необходимо оговориться, что автор не претендует на глубокое «внедрение» в собственную, «внутреннюю» проблематику этих исторических процессов, протекавших в рамках позднего европейского средневековья. Нас интересует социально-историческая реальность, возникающая в связи с их результатами и результатами непосредственными. Именно в пространстве этих результатов, на наш взгляд, и находится объяснение причин, приведших западноевропейское общество к принятию нового «образа истинности» с соответствующим ему типом коммуникативности.

Тем не менее, пусть и в сжатом виде, необходимо обозначить, в чем же заключался транс- и даже деформационный потенциал Возрождения и Реформации по отношению к основам западноевропейского традиционного общества.

Традиционное (религиоцентристское) общество и традиционный человек необыкновенно устойчивы в экзистенциальном смысле, но только при условии цельности и незыблемости лежащего в основе общества и личности религиозного принципа. Эпоха Возрождения, несмотря на свою элитарность, внесла в контекст средневекового европейского общества контрастный, весьма активный идейный материал, именно в силу этого обращавший на себя внимание. Языческий античный имплантант имел свою внутреннюю ценностную смысловую конфигурацию, объективно агрессивную по отношению к христианскому мировоззрению. Неизбежно возникала ситуация сравнения, опасная для любой традиционной культуры. Сравнение, вне зависимости от исходных мотивов, порождает ситуацию деабсолютизации

реальных сакральных ценностей, превращающихся из смыслообразующих, господствующих принципов, в зависимые и конечные объекты критического мышления. Именно это имел в виду М. Хайдеггер в работе «Слова Ницше “Бог мертв”»: «Раздвоение сознания нанесло удар по сверхчувственному миру и по Богу, унижая последнего до “высшей ценности”. Не в том самый жестокий удар по Богу, что его считают непознаваемым, недоказуемым, а в том, что Бог, принимаемый за действительно существующего, возвышается в ранг ценности¹²¹». В итоге можно согласиться с А. Ф. Лосевым, писавшим следующее: «Средневековая традиция в эпоху Ренессанса была поколеблена в самых своих глубинных корнях, и после возрожденческой духовной революции она уже никогда не сумела встать на ноги в виде полноценной средневековой доктрины»¹²².

Реформация, внешне отрицая пафос Ренессанса, овеществила интеллектуальные спекуляции Возрождения в масштабе повседневности. На самом деле стихия Реформации заключалась в интерпретационном самозванчестве, и здесь реформаторы, несмотря на свой ригоризм, аскетизм и внешнюю суровость, совпадали с циниками-интеллектуалами Возрождения. Прямо объединяющим и для тех и для других были их реальные антицерковность в совокупности с «религиозным творчеством». Конкретная религиозность неотделима от церковности, удостоверяющей легитимность предания, традиции, его объективность. Без этого религиозность превращается только лишь в некий интерпретационный вариант, интеллектуальную фигуру, объективно усиливающую смысловой хаос и неопределенность. Известный русский богослов первой трети XX в. архимандрит Иларион в одной из своих работ так характеризовал сущность Реформации и протестантизма в целом: «Протестантство не было лишь протестом подлинного древнецерковного христианского сознания против тех искажений истины, которые были допущены средневековым папством, как это нередко склонны представлять протестантские богословы. Нет, протестантизм был протестом одной человеческой мысли против другой; ... совершенно уничтожил идею Церкви, подменил веру рассудком отдельной личности и спасение в Церкви подменил мечтательной уверенностью в спасении через Христа без Церкви, в себялюбивой обособленности от всех. Для протестанта истина только то, что ему нравится, что он сам считает за истину. ...Протестантизм пришелся весьма по сердцу человеческому себялюбию и своеволию всех родов. Себялюбие и своеволие получили в протестантизме как бы некоторое освящение и благословение, что сказалось и ныне обнаруживается в бесконечном делении и дроблении, прежде всего протестантизма»¹²³.

В строгом историко-социологическом смысле принципы конкретного религиозного культа могут воздействовать и формировать традиционную реальность только лишь в форме церкви, а не в виде прихотливых изменчивых интеллектуальных построений. «Ураганные» фобии XVI – XVII веков стали ценой утраты средневековым обществом абсолютного смыслового центра, придававшего легитимность и определенность всем сферам социальной и личной действительности.

«В Европе начала Нового времени повсюду царил явный или скрытый страх»¹²⁴, – этим тезисом начинается исследование французского историка и культуролога Ж. Делюмо «Ужасы на Западе», в главе с весьма красноречивым наименованием «Страх вездесущ». Собственно, работа посвящена рассмотрению феномена страха, во многом определявшего социальную атмосферу европейского общества на протяжении пяти веков – с начала эпохи Возрождения и до начала эпохи промышленной революции. Более того, известный исследователь Ренессанса даже выделяет «отрезок максимального страха» от середины XIV века до середины XVII века¹²⁵. Делюмо дополняет свою «хронологию страха» указанием на то, что в XVI – начале XVII веков достигает своей кульминации страх перед дьяволом, и осуществляется «великое гонение на ведьм»¹²⁶.

При этом уровень страха характеризуется исследователем как «невероятный». Косвенным подтверждением уровня социальных фобий является и расследованная историками так называемая «легенда о тысячном годе». Ужас, якобы обуявший жителей средневековой Европы, в 1000 году ожидавших конца света, на самом деле был литературной мистификацией XVI – XVII веков¹²⁷. Как пишет Делюмо: «Но эта легенда появилась в начале Нового времени не случайно: те страхи, которые испытывали европейцы в XIV – XVI веках, приписывались современникам Оттона III»¹²⁸.

Даже широкие социальные движения, бунты XIV – XVIII веков, по мнению Делюмо, «представляли собой защитную реакцию, мотивированную страхом перед реальной или вымышленной (иногда полностью) опасностью, которая, конечно, воспринималась как реальная»¹²⁹.

Наблюдения Делюмо крайне важны, так как они сделаны на основании обобщения большого круга данных, тем самым позволяя делать заключения именно о массовых состояниях социума на пороге Нового времени.

Крайне интересный материал дает нам и обращение к такому объекту, как художественная, культурная рефлексия рассматриваемого периода. «Отрезок максимального страха», выявленный Делюмо, оказывается полностью конгруэнтен периоду развития художественной культуры, получившему в историософской и культурологической

литературе наименование эпохи Барокко. Интересно, что эта эпоха в некотором смысле до сих пор находится на периферии исторического внимания. Можно согласиться с известным специалистом по литературе XVII века Ю. Б. Виппером, что «в течение длительного времени XVII век был в какой-то мере как бы заслонен Возрождением и Просвещением»¹³⁰.

На самом деле эта интереснейшая историческая эпоха, особенно в свете заявленной нами темы, не менее заслуживает заглавной буквы в названии, чем эпоха Возрождения или Просвещения.

Возвращаясь к теме страха как массового социального явления в Европе накануне Нового времени, приведем отдельные характеристики литературоведения и культурологии относительно художественных умонастроений эпохи Барокко: «трагические мотивы», «внутренний трагизм», «осознание растерянности и смятения», «непостоянство счастья», «всесилие рока и случая», «противоестественная хаотичная действительность», «ощущение своего времени как катастрофы» и т. п. Тональность этих характеристик не выглядит преувеличенной при обращении к текстам данной эпохи на всем пространстве европейской словесности от Германии до Новой Испании.

В стихотворении немца М. Опица «Слово утешения среди бедствий войны» прорывается общее мироощущение эпохи:

Все это сон пустой и до чего ж охота
Средь брэнности найти незыблемое что-то,
Что не могло б уйти, рассыпаться, утечь,
Чего вовек нельзя не утопить, не сжечь¹³¹.

Сходные мотивы звучат также в произведениях классика немецкой поэзии XVII века А. Грифиуса:

Вы бродите впотьмах во власти заблужденья,
Неверен каждый шаг, цель также неверна.
Во всем бессмыслица, а смысла – ни зерна,
Несбыточны мечты, нелепы убежденья¹³²;
Пройдут, что сон пустой, победа, торжество,
Ведь слабый человек не может ничего
Слепой игре времен сам противопоставить.
Мир – это пыль и прах, мир – пепел на ветру.
Все брэнно на земле, я знаю, что умру.
Но как же к вечности примкнуть себя заставить?¹³³

Бессмысленность, непроясненность существования оформляется у еще одного поэта XVII века – Д.-К. Лоэнштейна – в образе лабиринта в одноименном стихотворении:

По существу, мы все блуждаем в лабиринте,
Как в ранней юности, так и на склоне лет,

Куда же вы, куда? Мозгами пораскиньте,
Все ищут выхода, а выхода-то нет¹³⁴.

Строки, обращенные к Богу другим немецким поэтом эпохи Барокко, И. Х. Гюнтером, фактически теряют эстетическую отстраненность, явно превращаясь в крик ужаса и отчаяния:

Не умножай мой страх! Даруй мне утешенье!
Христос, спаситель мой! Я вновь тебе молюсь,
В бессилии в твои объятия валюсь:
Моя земная жизнь страшней любого ада.
Я чую ад внутри, я чую ад вовне¹³⁵.

Сходные мотивы звучали в поэзии англичан Д. Донна, Д. Герберта, Д. Мильтона; голландца Д.-Р. Кампхейзена; испанцев Л. де Гонгора-и-Арготе, Ф. де Кеведо, Х. И. де ла Крус; чехов Я. А. Коменского и А. Михны; поляков Я. А. и З. Морштыней и т. д.

Проза Барокко представлена ярчайшим образцом философской эссеистики, каким, несомненно, являются «Мысли» Б. Паскаля, а также «Парадоксы и проблемы» Д. Донна. Барочная «антология страха» была бы неполной без таких мыслей Паскаля: «Состояние человека: непостоянство, тоска, тревога»; «Мы беспечно устремляемся к пропасти, заслонив глаза чем попало, чтобы не видеть, куда бежим»¹³⁶.

Кроме того, западное литературоведение и культурология относят к эпохе Барокко и художественный мир Позднего Возрождения, что выглядит вполне логично, памятуя о шекспировском «голом человеке на голой земле», образ которого может служить эмблемой барочного мироощущения. В соответствии с этим нам кажется, что можно вести речь об эпохе Большого Барокко как историческом периоде, включающем в себя XVI – XVII века, (по словам Й. Хейзинги, «вполне допустимый, даже рекомендуемый подход»¹³⁷), объединенные общей историко-культурной ситуацией и несомненной стилиевой близостью.

Общая историко-культурная ситуация – это феномен страха, кропотливо исследованный Делюмо, и отраженный в культуре этих двух столетий особенно выпукло и ярко. Стилиевая близость – это акцентирование определенных тем как в определенном эмоциональном ключе, так и в художественной форме.

Не желая утяжелять текст искусствоведческой тематикой, тем не менее легко указать на морфологическое родство архитектуры, музыки, живописи этой эпохи, выраженное в эмоциональной контрастности, перенасыщенности, экзальтации, доходящей до истеричности. Нам кажется, что атмосферу Большого Барокко хорошо удалось уловить Ш. Бодлеру, не только талантливейшему поэту, но и очень внимательному и тонкому художественному критику. В своей статье «О некоторых зарубежных карикатуристах», касаясь работ Питера Брейгеля Старшего,

Бодлер следующим образом передает свое ощущение от эпохи: «Собрание работ Брейгеля Старшего источает некий яд, а от странностей его фантазии кружится голова. Как мог человеческий ум содержать в себе столько чертовщины и столько чудес, породить и воплотить столько жуткой небывальщины? Я этого не понимаю и не берусь истолковывать. Но история, и, в частности, история современности, дает нам немало доказательств того, что психическая атмосфера бывает подчас не только в высшей степени заразной, но даже и ядовитой. Не впадая в преувеличение и педантизм, и не утверждая, что Брейгелю являлся сам дьявол во плоти, я не могу не напомнить, что невиданное цветение чертовщины в его искусстве удивительным образом совпало по времени с пресловутой «эпидемией колдунов»¹³⁸.

Эпидемия страха, охватившая Европу в эпоху Барокко, явилась социально-психологическим переживанием людьми традиционной средневековой культуры воздействия на их сознание, картину мира идей Возрождения и Реформации (при этом Реформация сама вписывается как событие в тревожную, несколько истеричную атмосферу Большого Барокко).

Здесь можно провести некоторые параллели с ситуацией Смутного времени, поразившего Московскую Русь на рубеже XVI – XVII веков, но и то не в полной мере. Московское государство весьма тяжело переживало всего лишь кризис легитимности властных отношений, а эпоха Барокко явила кризис легитимности самой картины мира. Только представив ситуацию тотальной неопределенности, захлестнувшей Западную Европу, мы до конца поймем образ из стихов А. Грифиуса – «седые космы страха», и не в качестве поэтической метафоры, а как буквально леденящее чувство утраты определенности и смысла существования. Ощущение конца определенности очень точно звучит в стихотворении английского барочного поэта Джона Донна, явившемся своеобразным откликом на открытие Коперника:

Все говорят, что смерть грозит природе,
Раз и в планетах, и на небосводе так много нового;
мир обречен,
На атомы он снова раздроблен.
Все рушится, и связь времен пропала,
Все относительным отныне стало...¹³⁹

Уникальность рассматриваемой исторической эпохи заключается в том, что впервые не один религиозный культ вытеснил другой, что нередко происходило в истории, а религиозный центр оказался подорван в своей мировоззренческой основе в пользу неопределенного, релятивного взгляда на бытие.

Историко-психологическая ситуация эпохи Барокко, связанная с деформацией религиозности, породила высокую степень неопределенности существования, дискомфортную даже на уровне бытовых, повседневных жизненных процессов. Современный исследователь Н. Н. Козлова прямо указывает на взаимосвязь религии и потребности определенности как важнейшей исторической потребности человека и общества: «Неопределенность и плюрализация повседневной жизни приводят к серьезному кризису, который может проявляться в экзистенциальном беспокойстве. Оказывается подорванной старая и, вероятно, главная функция религий: придавать определенность человеческому существованию. Социальная бездомность становится метафизической. Дома нет нигде, и это трудно перенести»¹⁴⁰.

Классик современной социальной психологии Л. Фестингер в 1957 году сформулировал так называемую «теорию когнитивного диссонанса», описывающую социальное поведение человека, мотивирующим фактором которого является стремление к преодолению состояния неопределенности (используя следующий синонимический ряд – голод, фрустрация, неравновесие)¹⁴¹, и эта теория весьма корректно помогает понять социально-историческую динамику эпохи Барокко.

По мнению Фестингера, основой осознанного действия человека в реальной действительности является система взаимно координированных взглядов и установок, которую он именуется «индивидуальной картой действительности» (синонимично понятию «картина мира»). Непредсказуемые события или новая информация рассогласовывают сложившуюся картину мира, снижая ее ориентирующие возможности. «...Диссонанс, – пишет Фестингер, – то есть существование противоречивых отношений между отдельными элементами в системе знаний, сам по себе является мотивирующим фактором. Когнитивный диссонанс может пониматься как условие, приводящее к действиям, направленным на его уменьшение (например, голод вызывает активность, направленную на его утоление)»¹⁴². По наблюдениям Л. Фестингера, основным способом преодоления психологического дискомфорта, свойственного затянувшемуся когнитивному диссонансу, является поиск (произвольный и непроизвольный) информации, избирательно усиливающей один из двух вошедших в противоречие друг с другом элементов картины мира.

Возвращаясь к нашей теме, мы действительно видим, что Возрождение «вбросило» диссонансные по отношению к религиозности западноевропейскому обществу интеллектуальные построения, которые в дальнейшем были только усилены Реформацией, с ее объективно ревизионистским настроем.

В свою очередь, эпоха Барокко и оказалась эпохой психологического дискомфорта, социально проявленного в виде эпидемии страха,

страха перед неожиданно разверзшимися глубинами неопределенности. Подтверждение психотравматичности состояния когнитивного диссонанса приводит М. Фуко в своей работе «История безумия в классическую эпоху», утверждая не ее страницах, что в XVII в. в домах-изоляторах для душевнобольных «провел по несколько месяцев каждый сотый житель города Парижа, если не больше»¹⁴³. Поэтому специфика эпохи Барокко заключается в попытках преодоления неопределенности нового, постренессансного, постреформационного мира. Единственная возможность существования в таких условиях могла быть обеспечена сочетанием а) высокоинтенсивной добычи простых, непосредственных сведений об окружающем мире, пусть не несущих глубокого, фундаментального знания, но в своей фрагментарности достаточно конкретных и чувственно осязаемых и б) скрупулезной систематизацией реальности вокруг себя, «от себя», создавая «пояс малой определенности», морально и физически смягчающий беззащитность перед «Большой Неопределенностью» бытия. Попав в такую ситуацию, человек эпохи Большого Барокко экстраполирует свое вынужденное мировоззренческое и психофизиологическое состояние на пространства исторического прошлого, придавая ему тем самым вневременной, универсальный характер: «... С самого своего зарождения человеческий ум одарен любознательностью, ненасытной жадностью знания. Мы неустанно и непрерывно познаем все новые предметы, и вся человеческая жизнь проходит в поисках средств, которые помогли бы заполнить ту тревожную пустоту, что открывается в нас, едва лишь мы достигнем желанных пределов познания. Совершенное знание чего бы то ни было нам недоступно...»¹⁴⁴. Место Абсолютного Знания средневековья как основы мировидения, социального поведения и социальной институционализации замещает непрерывный поток информационного поиска, обмена и интерпретации полученных сведений. Непрерывный информационный обмен представляет из себя совокупность индивидуальных интерпретаций реальности в ситуации пострелигиозности действительности. Конкуренция интерпретаций порождает скорость (точнее, ускорение) новых интерпретаций. Главное стремление и условие успешности, защищенности, комфортности существования связано в этом случае с максимальной социальной мобильностью и валентностью.

Становление нового типа коммуникативности, начавшееся в конце XVI – начале XVII века, исходившее из неопределенности бытия и относительности его характеристик, обозначило становление нового типа общества, которое вполне корректно может быть названо информационным. Информационным обществом делает необходимость постоянного добывания информации как следствие неизбежной жизненной

потребности отдельного человека и социума в целом, а вовсе не наличие того или иного инструмента, удовлетворяющего эту потребность. Именно «какая-то новая любознательность»¹⁴⁵, проявившаяся в европейской культуре XVII века, обозначает появление ростков нового, нетрадиционного типа общества.

Генезис информационного общества реально проявился в следующих взаимосвязанных процессах:

1. Сосредоточение на материальной, чувственной стороне бытия как естественная реакция на кризис индивидуальной и коллективной традиционной картины мира. Реальность, доступная простому чувственному восприятию, остается последним бастионом для определенности человеческого сознания. Исторический экономизм рождается как раз в эпоху Барокко вследствие лихорадочной попытки человека «зацепиться» за реальность. Экономика – это только форма отношения человека к хозяйственной деятельности, ее месту в общем плане собственного существования. Человек воплощает себя, свое видение в своем социальном поведении. Именно оно – активатор человеческой истории. Эту способность человека и человеческих сообществ мы уже предложили называть «проекционизмом». Весьма близок к пониманию проекционизма в истории был, например, О. Шпенглер, утверждавший: «Всякая экономическая жизнь есть выражение душевной жизни»¹⁴⁶.

Кроме того, общество, строящееся на непрерывном информационном обмене, вырабатывает стремление к эффективному овладению информацией с возрастающей тенденцией ее приватизации. Это, в свою очередь, заставляет личность заботиться о том, чтобы занять в данной ситуации как можно более доминирующую позицию, прежде всего за счет своего личного социального статуса (собственность и проистекающее из нее собственное могущество). Личная экспансия как расширяющееся доминирование становится законом существования. Либеральная экономика строится на сочетании двух переживаний атомарной человеческой личности: а) страх перед окружающим миром и людьми и недоверие к ним (инфляционные ожидания, денежные иллюзии); б) агрессия по отношению к окружающему миру и людям (расширение пространства личного контроля, синдром «скупого рыцаря»).

Понятие результата, достижения приобретает новое, особое значение. Американский историк и социолог Д. Макклелланд, назвавший новоевропейское общество «обществом достижений», подсчитал, что на каждые сто строк, принадлежащих английской литературе, в 1400 – 1500 годах пришлось в среднем 4,6 строки, выражающих потребность в достижении социальных результатов, в 1501 – 1571 годах – 4,79, в 1576 – 1625 годах – 4,81, в 1776 – 1830 годах – 6 строк¹⁴⁷.

Сосредоточение на материальной стороне бытия косвенно подтверждается появлением именно в XVII веке минутной стрелки на часах, газет и коммерческой рекламы.

В целом мотив обращения внимания и сосредоточения усилий на материальной стороне существования наиболее ярко выражен в поэме классика английской литературы Д. Мильтона «Потерянный рай». В словах Сатаны, обращенных к силам ада, а фактически – к «потерянному» барочному человеку, звучит программа жизни в мире, потерявшем Абсолют и Смысл:

Хоть вы низвергнуты, займитесь домом,
Ведь здесь – ваш дом на время. Вы должны
Умерить злополучие, сделать Ад
Отчасти выносимым, если есть
Такое средство или волшебство,
Способное ослабить, облегчить
Невзгоды Преисподней...¹⁴⁸

От этого выбора веет метафизической капитуляцией;

2. Инвентаризация реальности, институционализированная в форму так называемой «научной революции» XVII века. Чувственное отношение к реальности, являясь средством преодоления кризиса определенности, связанного с эпохой Барокко, породило феномен науки как института новоевропейского общества, неизвестного другим культурно-историческим регионам. В сущности, наука – это специфическим образом организованное отношение к действительности. Специфика этого отношения заключалась (и заключается) в попытке познать действительность из опытного, индуктивного по своему характеру, взаимодействия с нею, и объяснить реальность из нее самой, фактически игнорируя любые трансцендентные сущности. Наука развивается по двум направлениям: а) конкретно-экспериментальное воздействие на природу, и б) создание обобщающих теоретических систем, могущих восполнить для общества и человека функции утерянных истин веры в качестве абсолютного смыслового центра, ориентирующего в действительности (ньютоническая механика, коперниканство, философские системы Т. Гоббса, Р. Декарта, Г.-В. Лейбница, Б. Спинозы, концепция «естественного права» Г. Гроция и т. д.). Кроме того, наука служила целям доминирования, т. е. тем стремлениям, которые ее в конечном счете и породили. Еще Шпенглер вполне ясно увидел это: «В пределах философии барокко западное естествознание является собой совершенно самостоятельную вотчину. Никакая другая культура ничем подобным не располагала. Нет сомнения в том, что наука здесь с самого начала была не прислугой теологии, но служительницей

технической воли к власти, и лишь поэтому имела математическое и экспериментальное направление, являясь, по сути, практической механикой»¹⁴⁹.

Наука, возникшая и существующая как интеллектуально-практический способ адаптации новоевропейского общества к условиям секулярного бытия, является трагично противоречивым проектом. С одной стороны, стремление познать Истину в образе комбинаций чувственно исследованных фрагментов реальности, наподобие составления мозаичного панно, заведомо выглядит малоперспективным занятием ввиду бесконечности познаваемого. Кроме того, информация имеет возможность не только уменьшать неопределенность, но и производить ее в процессе поступления новых данных, вызывающих необходимость новых интерпретаций и даже новых научных парадигм. В такой ситуации наука становится мощным механизмом по производству неопределенности, вступая в явное противоречие с изначальным мотивом своего предназначения.

С другой стороны, рационально-позитивистская избирательность науки, заставляющая ее замыкаться в пределах эмпирической реальности, существенно ограничивает ее духовно-ориентирующие возможности. Эта проблема новоевропейской науки была подмечена еще М. Вебером в работе «Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира»: «... Если рациональное эмпирическое исследование последовательно расколдовывало мир и превращало его в основанный на причинности механизм, оно со всей остротой противостояло этическому постулату, согласно которому мир упорядочен Богом, и, следовательно, этически осмысленно ориентирован. Ибо эмпирически и тем более математически ориентированное воззрение на мир принципиально отвергает любую точку зрения, которая исходит в своем понимании мира из проблемы «смысла»¹⁵⁰.

Кроме того, построение всеобъемлющих теорий методологически затруднено без абсолютного, безотносительного смыслового центра, априорно невозможного при позитивно-экспериментальном подходе к действительности. Новоевропейская философия науки прямо утверждает, что «выработка новых и уточнение бытующих в науке категорий и понятий – столь же бесконечный процесс, как и само развитие науки»¹⁵¹. В этом случае любая концепция является только способом хранения и систематизации наличного круга данных, то есть, иными словами, мнемонической фигурой наподобие знаменитой формулы «каждый охотник желает знать...». Новоевропейская наука только усиливает информационное давление на человека, по сути все более дезориентируя его.

Кстати, уже в литературе эпохи Барокко явственно звучит скепсис относительно возможностей новоевропейского научного познания и опасения по поводу его дезориентирующего потенциала. Хуана Инеса де ла Крус практически прямо пишет об этом:

Для непорочных душ познанье
Как сильнодействующий яд:
Увы, чем больше люди знают,
Тем больше знать они хотят.
И если не остановить их,
То в одержимости своей
Под натиском все новых истин
Они забудут суть вещей.

Не более оптимистичен в отношении эмпиризма новоевропейской науки нидерландский поэт Д.-Р. Кампхейзен:

Мы внемлем, зрим, мнем, нюхаем, вкушаем,
Читаем, пишем, голову ломаем –
Познанья всеобъемлющего ради.
Но все равно со смертью мы не сладим.
В последний миг на ум приходит всем¹⁵²
Вопрос один – единственный: зачем?

3. Систематизация реальности. Ощущая свою потерянность и бессилие в бесконечном хаотичном мире человек Большого Барокко проникается страстью к упорядочиванию, систематизации, хотя бы той части пространства, которая непосредственно его окружает. Страх перед Великим Хаосом бесконечности, Большим Беспорядком мироздания делает западного человека необыкновенно аккуратным, рачительным, дисциплинированным и чувствительным к проблеме Малого Порядка. Совершенно закономерно, что именно в это время зарождается отношение к государству как регулярному механизму (абсолютизм), представление о национальной экономике и накоплении средств внутри страны как лучшим ее осуществлении (меркантилизм). Главным систематизатором социальных взаимоотношений становится совокупность элементарных договоренностей, формализующих принцип поддержания справедливости на основании секуляризации представлений о природе личного или общественного ущерба. Таким регулятором и систематизатором новоевропейского общества оказалось право в том его статусе, который не был известен религиозноцентристским цивилизациям. В традиционных обществах, как правило, статус того, что современный человек называет правом, был крайне низок. Например, В. В. Малявин следующим образом характеризует отношение к праву в традиционном китайском обществе: «Примечательно, что предание приписывало изобретение законов не мудрым

царям древности и даже не китайцам, а южным варварам, которые по причине своей дикости были вынуждены поддерживать порядок в своих землях при помощи законов (наказаний). Истинно же возвышенные мужи, по представлениям китайцев, в законах не нуждаются, ибо они «знают ритуал»¹⁵³. Во всех религиозноцентристских обществах регулятором социальной активности был соответствующий «образ истинности», формировавший представления о смысле существования, ценностях, нормах и требовавший от человека императивного воплощения их в действительности. Деформация средневекового европейского общества, в первую очередь его религиозных оснований, вполне логично разрушила традиционные регуляторы социального поведения, заменив их логизированной условной конвенцией на основе рецепции римского права.

Важно понимать, несмотря на привычную инерцию восприятия, что так называемое «правовое» общество, с научной точки зрения, вряд ли можно рассматривать в качестве культурного достижения. Скорее, это вынужденное состояние общества, утратившего именно культурные регуляторы внутреннего взаимодействия. Современный философ права Ю. В. Тихонравов пишет об этом следующее: «Право есть итог прогресса цивилизации и деградации культуры, оно есть предельная уступка духа реальности... Дух через последовательность кризисов движется по цепочке «религия – мораль – обычай – право», теряя при этом свою ясность и силу... Когда же ни одно из этих оснований активности не может эффективно воздействовать на поведение людей, из них выделяется система норм, поддерживаемых реальной властью. Это и есть право»¹⁵⁴.

Кроме того, именно в XVII веке возникает система социальной изоляции для душевнобольных и антиобщественных элементов: «Институт изоляции был вызван к жизни самым духом XVII века. Уже с первых шагов он получил такой размах, что по всем своим параметрам оказался несопоставим с тюремным заключением в тех его формах, какие практиковались в Средние века»¹⁵⁵.

В это же время происходит складывание системы образования, усиление дисциплины в учебных заведениях, формальная морализация воспитания и т. д.¹⁵⁶ Даже ведение войны, само военное дело превращается в настоящую науку, в некотором смысле индустрию (А. Валленштейн, Р. Монтекукколи¹⁵⁷).

4. Интимизация мировоззрения и культуры (по терминологии И. С. Кона), связанная с обращением человека к себе, к своим переживаниям, чувствам, фобиям и т. п. Это также логичное следствие социально-психологической ситуации Барокко, заключающееся в поиске надежной опоры в обманчивом меняющемся мире. Немецкий

историкосиф и мыслитель В. Шубарт связывал это обращение к собственной личности как безусловной надежной данности с влиянием Реформации: «... она знаменует собой рождение нового мироощущения, которое я называю «точечным» чувством. Новый человек впервые переживает не Все, и не Бога, а себя, временную личность, не целое, а часть, бранный осколок. ... Для него надежно существует только свое собственное Я. Он – метафизический пессимист, озабоченный лишь тем, чтобы справиться с окружающей его эмпирической действительностью»¹⁵⁸.

Интимизация культуры эпохи Большого Барокко ярко высвечивается через историю языка. И. С. Кон в своей монографии «В поисках себя» иллюстрирует эту сторону вопроса убедительными примерами: «Староанглийский язык насчитывал всего тринадцать слов с приставкой self (сам), причем половина из них обозначала объективные отношения. Количество таких слов (самолюбие, самоуважение, самопознание и так далее) резко возрастает начиная со второй половины XVI в., после Реформации. ... В XVII в. появляется слово «характер», относящееся к человеческой индивидуальности. ... В том же направлении эволюционировали и другие языки. Так, во французском языке в XVII в. впервые появляется современное слово «интимность» (intimité). Слово personnalité (личность) появилось во французском языке еще в эпоху Ренессанса... В эпоху Возрождения появляется прилагательное individuel (индивидуальный), в XVIII в. – существительное individualité (индивидуальность)... Недостаток рефлексии восполняется в XVII в., когда любимыми жанрами становятся литературные «портреты», «характеры», мемуары, письма»¹⁵⁹.

«Точечное» чувство человека Большого Барокко логически неизбежно порождало процесс автономизации морали, когда моральная оценка оказывалась зависимой в первую очередь от внутренних критериев конкретной личности, ее интересов и желаний. Мораль становится ситуативной в такой же степени, в какой ситуативным оказывается поведение человека формирующегося информационного новоевропейского общества.

Смысловая неопределенность порождает не только ситуативный тип поведения, но, что вполне логично, его индивидуалистический характер. Один из классиков либеральной мысли Ф. А. фон Хайек сформулировал это следующим образом: «Мы не исходим из того, что человек по природе эгоистичен и себялюбив или должен стать таковым, что нам часто приписывают. Наше рассуждение отталкивается от того, что способности человеческого воображения бесспорно ограничены, что поэтому любая частная шкала ценностей является малой частицей во множестве всех потребностей общества и что,

поскольку, грубо говоря, сама по себе шкала ценностей может существовать только в индивидуальном сознании, постольку она является ограниченной и неполной. <...> Индивидам следует позволить в определенных пределах следовать скорее своим собственным склонностям и предпочтениям, нежели чьим-то еще, и что в этих пределах склонности индивида должны иметь определяющий вес и не поддаться чьему-либо суду. Именно это признание индивида верховным судьей его собственных намерений и убеждений, признание, что постольку, поскольку это возможно, деятельность индивида должна определяться его склонностями и составляет существо индивидуалистической позиции»¹⁶⁰.

Зверства и непримиримость религиозных войн и Тридцатилетней войны (например, уничтожение Магдебурга войсками фельдмаршала И.-Ц. Тилли) неотделимы от процессов автономизации и индивидуализации морали человека Барокко.

Можно сказать, что эпоха Барокко явилась своеобразной «верфью» для строительства «корабля» новоевропейского общества. Он «достраивался» на протяжении XVIII – XIX веков и, отчасти, в XX веке, но его основные системные параметры проявились уже в XVII столетии:

1. Отказ от религиозности как типа социальной коммуникации.

2. Формирование нового, информационного типа социальной коммуникации.

3. Новый тип коммуникации и новая антропоцентристская картина мира породили соответствующие ей социально-исторические последствия в виде иных, чем в традиционных обществах, принципов организации политической, социальной, хозяйственной, культурной жизни человека и человеческого сообщества.

4. Рожденная ситуацией мировоззренческой неопределенности, информационное общество парадоксальным образом само становится генератором неопределенности, что наиболее ярко демонстрирует нынешний этап его развития, связанный с ситуацией Постмодерна и виртуализацией современной действительности. По словам критика-постмодерниста В. Курицына: «Виртуальность – это не искусственная реальность, а отсутствие деления реальностей на истинные и иллюзорные. Всякая реальность так или иначе симулятивна. Статус мира сомнителен»¹⁶¹.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Бохеньский Ю. Сто суеверий: Краткий философский словарь предрассудков. – М., 1993. С. 112.

² Абдеев Р. Ф. Философия информационной цивилизации. – М., 1994. С. 160–171.

³ Моисеев Н. Н. Расставание с простотой. – М., 1998. С. 99.

⁴ Ожегов С. И. Словарь русского языка. – М., 1978. С. 232.

⁵ Тиллих П. История и Царство Божие // Философия истории. Антология. – М., 1995.

⁶ Сорокин П. А. Кризис нашего времени // Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992. С. 485.

⁷ Сорокин П. А. Кризис нашего времени // Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992. С. 429, 430.

⁸ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. – М., 1995. С. 396.

⁹ Бэкон Ф. Опыты, или Наставления нравственные и политические // Бэкон Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 357.

¹⁰ Цит. по: Стефанов Ю.Н. Рене Генон и философия традиционализма // Вопросы философии. 1991. № 4. С. 36.

¹¹ Генон Р. Царство количества и знаменья времени. – М., 1994. С. 217.

¹² Эвола Ю. Оседлать тигра // Элементы. Евразийское обозрение. 1993. № 3. С. 4.

¹³ Контекст глобального поведения // Медведь. – 1997. № 6–7 (21). С. 51.

¹⁴ Буркхардт Т. Сакральное искусство Востока и Запада. Принципы и методы. – М., 1999. С. 9.

¹⁵ Плутарх. Изречения спартанцев // Плутарх. Застольные беседы. – Л., 1990. С. 305.

¹⁶ Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. – М., 1999. С. 18.

¹⁷ Вейнберг И. П. Царская биография на Ближнем Востоке середины 1 тыс. до н.э. // Вопросы древней истории. – 1990. № 4. С. 128.

¹⁸ Цзо-чжуань // Древнекитайская философия. Т. 2. – М., 1973. С. 12, 13.

¹⁹ Ли цзи // Древнекитайская философия. Т. 2. – М., 1973. С. 101.

²⁰ Гуань-цзы // Древнекитайская философия. Т. 2. – М., 1973. С. 37.

²¹ Сюнь-цзы // Древнекитайская философия. Т. 2. – М., 1973. С. 176.

²² Сюнь-цзы // Древнекитайская философия. Т. 2. – М., 1973. С. 191.

²³ Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории. – М., 1997. С. 267–268.

²⁴ Соборное уложение 1649 года // Российское законодательство X–XX веков. В 9 т. Т. 3. – М., 1985. С. 85–86, 258–260.

²⁵ Цит. по: Тихомиров Л. А. Указ.соч. – М., 1997. С. 279.

²⁶ Дидро Д. Первое добавление к записке о терпимости // Французские просветители XVIII в. о религии. – М., 1960. С. 403.

²⁷ Белькампо. Хождение Белькампо // Белькампо. Избранное. – М., 1987. С. 166–167.

²⁸ Дугин А. Пути абсолюта. – М., 1991. С. 143.

²⁹ Псевдо-Дионисий Ареопагит. О небесной Иерархии. – М., 1994. С. 33–34.

³⁰ Псевдо-Дионисий Ареопагит. О небесной Иерархии. – М., 1994. С. 46.

³¹ Флоровский Г. В. Восточные отцы V – VIII веков. – М., 1992. С. 110.

³² Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. – М., 1995. С. 192–193.

³³ Гуревич А. Я. Культура средневековья и историк конца XX века // История мировой культуры: Античность. Средневековье. Возрождение. – М., 1998. С. 315.

- ³⁴ Хасидская мудрость. – М., 1999. С. 99.
- ³⁵ Высокопреосвященнейший Иоанн, митрополит С.–Петербургский и Ладожский. Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. СПб., 1994. – С. 66.
- ³⁶ Законы Хаммураби // Крашенинникова Н. А. История права Востока. – М., 1994. С. 116.
- ³⁷ Законы Ману // Крашенинникова Н. А. История права Востока. – М., 1994. С. 91.
- ³⁸ Законы Ману // Крашенинникова Н. А. История права Востока. – М., 1994. С. 97.
- ³⁹ Шарма Р. Ш. Древнеиндийское общество. – М., 1987. С. 172–173.
- ⁴⁰ Продолжатель Феофана. Жизнеописания византийских царей. – СПб., 1992. С. 42.
- ⁴¹ Повесть временных лет. СПб., 1996. С. 211.
- ⁴² Повесть временных лет. СПб., 1996. С. 163
- ⁴³ Карамзин Н. М. История государства Российского. – М., 1988. – Кн. 1. Стб. 85.
- ⁴⁴ Дугин А. Пути абсолюта. – М., 1991. С. 137.
- ⁴⁵ Сорокин П. А. Социология и культурная мобильность // Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992. С. 405.
- ⁴⁶ Священник Павел Флоренский. Параграфы 34, 35 и 36 из «Философии культа» // Regnum aeternum. – М., 1996. С. 195, 196.
- ⁴⁷ Новгородцев П. И. Восстановление святынь (Посвящается памяти В. Д. Набокова) // Новгородцев П. И. Об общественном идеале. – М., 1991. – С. 579.
- ⁴⁸ Курбатов Г. Л. История Византии (От античности к феодализму). – М., 1984. С. 46–47.
- ⁴⁹ Свяtitель Московский Филарет. Слово в день рождения Благочестивейшего Государя Императора Николая Павловича (1851) // Regnum aeternum. – М., 1996. С. 115–116.
- ⁵⁰ Священник Павел Флоренский. Параграфы 34, 35 и 36 из «Философии культа» // Regnum aeternum. – М., 1996. С. 188.
- ⁵¹ Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. – СПб., 1995. С. 111.
- ⁵² Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения // Американская социологическая мысль. Тексты. – М., 1996. С. 510.
- ⁵³ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. – М., 1995. С. 249, 252.
- ⁵⁴ Цит. по: Алимов И. А., Ермаков М. Е., Мартынов А. С. Срединное государство. Введение в традиционную культуру Китая. – М., 1998. С. 49.
- ⁵⁵ Малявин В. В. Китайская цивилизация. – М., 2000. С. 75.
- ⁵⁶ Березкин Ю. Е. Инки. Исторический опыт империи. Л., 1991. С. 86.
- ⁵⁷ Вейнберг И. П. Царская биография на Ближнем Востоке середины 1 тыс. до н. э. // Вопросы древней истории. – 1990. № 4. С. 131–133.
- ⁵⁸ Цит. по: Ардзинба В. Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. – М., 1982. С. 23.
- ⁵⁹ Вейнберг И. П. Царская биография на Ближнем Востоке середины 1 тыс. до н. э. // Вопросы древней истории. – 1990. № 4. С. 131–133.
- ⁶⁰ Розанов В. В. О подразумеваемом смысле нашей монархии. – СПб., 1912. С. 76–77, 83.
- ⁶¹ Баглай В. Е. Ацтеки: история, экономика, социально-политический строй (Доколониальный период). – М., 1998. С. 6–7, 70.
- ⁶² Фома Аквинский. О правлении государей // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе (VI – XVII вв.). – Л., 1990. С. 234.
- ⁶³ Тихомиров Л. Носитель идеала // Regnum aeternum. – М., 1996. С. 155, 156.
- ⁶⁴ Бицилли М. М. Место Ренессанса в истории культуры. – СПб., 1996. С. 161.
- ⁶⁵ Соборное уложение 1649 года // Российское законодательство X–XX веков. В 9 т. Т. 3. – М., 1985. С. 84.
- ⁶⁶ Ключевский В. О. Афоризмы и мысли об истории // Ключевский В. О. Сочинения. В 9 т. Т. IX. – М., 1990. С. 410, 412.
- ⁶⁷ Имам Али Ибн-Аби-Талиб. Завет имама Али его сыну аль-Хасану // Иностранная литература. 1993. № 6. С. 216.
- ⁶⁸ Непомнин О. Е., Меньшиков В. Б. Синтез в переходном обществе: Китай на грани эпох. – М., 1999. С. 47.
- ⁶⁹ Дэвидсон Б. Африканцы. Введение в историю культуры. – М., 1975. С. 18.
- ⁷⁰ Лыткин С. Т. Обитель на Волоке Ламском // К свету. 1993. № 1. С. 2, 4.
- ⁷¹ Вебер М. Социология религии. (Типы религиозных сообществ) // Вебер М. Избранное. Образ общества. – М., 1994. С. 195.
- ⁷² Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 2. Всемирно-исторические перспективы. – М., 1998. С. 358.
- ⁷³ Памятники литературы Древней Руси: Середина XVI века. – М., 1985. С. 583.
- ⁷⁴ Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения // Американская социологическая мысль. Тексты. – М., 1996. С. 506.
- ⁷⁵ Сорокин П. А. Кризис нашего времени // Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992. С. 497.
- ⁷⁶ Контекст глобального поведения // Медведь. – 1997. № 6–7 (21). С. 51.
- ⁷⁷ Астафьев П. Е. Вера и знание в единстве мировоззрения // Астафьев П. Е. Философия нации и единство мировоззрения. – М., 2000. С. 388.
- ⁷⁸ Гайденко В. П. Природа в религиозном мировосприятии // Вопросы философии. 1993. № 3. С. 44.
- ⁷⁹ Новгородцев П. И. Указ. соч. С. 579.
- ⁸⁰ Игнатенко А. А. Вечные истины бренного бытия // Иностранная литература. 1993. № 6. С. 214.
- ⁸¹ Топоров В. Н. Святость и святыне в русской духовной культуре. Т. II. Три века христианства на Руси (XII – XIV вв.). – М., 1998. С. 73, 74.
- ⁸² См.: Шодкевич М. Модели совершенства в исламе и мусульманские святыне // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. – М., 1993. С. 199–217.
- ⁸³ Домострой // ПЛДР: Середина XVI века. С. 71.
- ⁸⁴ Цит. по: Высокопреосвященнейший Иоанн, митрополит С.–Петербургский и Ладожский. Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. – СПб., 1994. С. 93.
- ⁸⁵ Льюис К. С. Письма Баламута // Льюис К. С. Письма Баламута. Баламут предлагает тост. – М., 1991. С. 133.
- ⁸⁶ Плутарх. Изречения спартанцев // Плутарх. Застольные беседы. – Л., 1990. С. 298.
- ⁸⁷ Ямамото Цунэтомо. Хагакурэ // Книга самурая. СПб, 1999. С. 75.

⁸⁸ Камю А. Записные книжки. Март 1951 – декабрь 1959 // Иностранная литература. – 1992. № 2. С. 185.

⁸⁹ Чжуан-цзы // Древнекитайская философия. Т. 2. С. 283.

⁹⁰ Климент Александрийский. Педагог // Антология педагогической мысли христианского средневековья. В 2 т. Т. I. – В Христе сокрыты все сокровища премудрости. Путь христианского образования в трудах отцов церкви и мыслителей Раннего Средневековья. – М., 1994. С. 37.

⁹¹ Св. Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Слово 10, о человеческой добродетели // Св. Григорий Богослов, архиеп. Константинопольский. Собрание творений в 2-х томах. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 41.

⁹² Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1993. С. 125.

⁹³ Сорокин П. Человек и общество в условиях бедствия // Вопросы социологии. – 1993. № 3. С. 58

⁹⁴ Плутарх. Изречения спартанцев // Плутарх. Застольные беседы. – Л., 1990. С. 297.

⁹⁵ Завещание Тории Мотогада // Идеалы самураев. – СПб., 1999. С. 162.

⁹⁶ Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь при старом порядке. – Екатеринбург, 1999. С. 408.

⁹⁷ Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь при старом порядке. – Екатеринбург, 1999. С. 405–406.

⁹⁸ Лихачев Д. С. Литература «государственного устройства» (середина XVI века) // ПЛДР. Указ.соч. С. 6–7.

⁹⁹ Меликов В. В. Понятие «субъект» традиционного индийского общества // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. – М., 1993. С. 94–95.

¹⁰⁰ Кюстин А. Россия в 1839 г. Фрагмент книги // Иностранная литература. – 1991. № 7. С. 205.

¹⁰¹ Цит. по: Иванова Е. В. Тайский этикет // Этикет у народов Юго-Восточной Азии. – СПб., 1999. С. 42–43.

¹⁰² Там же. С. 42.

¹⁰³ Кюстин А. Россия в 1839 г. Фрагмент книги // Иностранная литература. – 1991. № 7. С. 211, 219.

¹⁰⁴ Мещеряков А. Преступление и наказание: японский вариант // Иностранная литература. – 1992. № 11–12. С. 310.

¹⁰⁵ Мещеряков А. Преступление и наказание: японский вариант // Иностранная литература. – 1992. № 11–12. С. 310.

¹⁰⁶ Успенская Е. Н. Раджпуты: рыцари средневековой Индии. – СПб., 2000. С. 108.

¹⁰⁷ Ортега-и-Гассет Х. Вера и разум в сознании европейского средневековья // Человек. – 1992. № 2. С. 83.

¹⁰⁸ Меликов В. В. Указ.соч. С. 94.

¹⁰⁹ Кроче Б. Теория и история историографии. – М., 1998. С. 127.

¹¹⁰ Кундера М. Бессмертие. – СПб., 1996. С. 127.

¹¹¹ Хобсбаум Э. Век революции. Европа 1789–1848. – Ростов н/Д, 1999.

¹¹² Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. – СПб., 1998. С. 8.

¹¹³ Там же.

¹¹⁴ Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – М., 1992. С. 173.

¹¹⁵ Ле Гофф Ж. Указ.соч. С. 170.

¹¹⁶ Хейзинга Й. Осень Средневековья. – М., 1988; Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. – М., 1988. С. 276.

¹¹⁷ Лыткин С. Т. Указ.соч. // К свету. – 1993. № 1. С. 4.

¹¹⁸ Абрам Терц (Андрей Донатович Синявский). Мысли врасплох // Абрам Терц (Андрей Донатович Синявский). Собр.соч. в 2 т. – Т. I. С. 322–323.

¹¹⁹ Ле Гофф Ж. Указ.соч. С. 172.

¹²⁰ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории // Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. – М., 1980. С. 302–303.

¹²¹ Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. – 1990. № 7. С. 170.

¹²² Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения // Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения. – М., 1998. С. 61.

¹²³ архим.Иларий Троицкий. Христианства нет без Церкви. – М., 1992. С. 7–8.

¹²⁴ Делюмо Ж. Ужасы на Западе. – М., 1994. С. 3.

¹²⁵ Там же. С. 163.

¹²⁶ Там же. С. 215, 189.

¹²⁷ См.: Делюмо Ж. Указ.соч. С. 164; Шварц Х. Предрешенные выводы: легенда о 1000-м годе // Иностранная литература. – 1991. № 6. С. 247–254.

¹²⁸ Делюмо Ж. Указ.соч. С. 164.

¹²⁹ Там же. С. 130.

¹³⁰ Виппер Ю. Б. Введение // История всемирной литературы: В 9 т. – М., 1987. Т. 4. С. 30.

¹³¹ Немецкая поэзия XVII века в переводах Льва Гинзбурга. – М., 1976. С. 46.

¹³² Грифиус А. Заблуждение // Немецкая поэзия XVII века в переводах Льва Гинзбурга. – М., 1976. С. 114.

¹³³ Он же. Все бренно... // Там же. С. 115.

¹³⁴ Немецкая поэзия XVII века в переводах Льва Гинзбурга. – М., 1976. С. 156.

¹³⁵ Гюнтер И.-Х. Терпимость, Совесть... // Там же. С. 186.

¹³⁶ Паскаль Б. Из «Мыслей» // Размышления и афоризмы моралистов XVI–XVIII веков. – Л., 1987. С. 232, 245.

¹³⁷ Хейзинга Й. В тени завтрашнего дня // Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. – М., 1992. С. 355.

¹³⁸ Бодлер Ш. О некоторых зарубежных карикатуристах // Бодлер Ш. Об искусстве. – М., 1986. С. 179–180.

¹³⁹ Донн Д. Стихотворения. – Л., 1973. С. 150.

¹⁴⁰ Козлова Н. Н. Социально-историческая антропология. – М., 1998. С. 120.

¹⁴¹ Фестингер Л. Теория когнитивного диссонанса. – СПб., 1999.

¹⁴² Там же. С. 18.

¹⁴³ Фуко М. История безумия в классическую эпоху. – СПб., 1997. С. 66.

¹⁴⁴ Фрере Н. Из сочинения «Письмо Трасибула к Левкиппе» // Французские просветители XVIII в. о религии. – М., 1960. – С. 28.

¹⁴⁵ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб., 1994. С. 155.

- ¹⁴⁶ Шпенглер О. Указ.соч.С. 498. См.: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990; Булгаков С. Н. Народное хозяйство и религиозная личность // Соч. В 2 т. – М., 1993. Т. 2.
- ¹⁴⁷ Кон И. С. В поисках себя. – М., 1984. С. 195.
- ¹⁴⁸ Мильтон Д. Потерянный рай // Мильтон Д. Потерянный рай. Стихотворения. Самсон-борец. – М., 1976. С. 64.
- ¹⁴⁹ Шпенглер О. Указ.соч. С. 313.
- ¹⁵⁰ Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мир // Вебер М. Избранное. Образы общества. – М., 1994. С. 34.
- ¹⁵¹ Категории исторических наук. – Л., 1988. С. 4.
- ¹⁵² Кампхейзен Д.-Р. Жалоба на нищету человеческих познаний // Европейская поэзия XVII века. – М., 1977. С. 528.
- ¹⁵³ Малявин В. В. Указ.соч. С. 136–137.
- ¹⁵⁴ Тихонравов Ю. В. Основы философии права. – М., 1997. С. 584–585.
- ¹⁵⁵ Фуко М. История безумия в классическую эпоху. – СПб., 1997. С. 93.
- ¹⁵⁶ См.: Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке. – Екатеринбург, 1999.
- ¹⁵⁷ См.: Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии. – М., 1996. С. 70–72.
- ¹⁵⁸ Шубарт В. Европа и душа Востока // АУМ. – 1991. № 4. С. 60–61, 93.
- ¹⁵⁹ Кон И. С. Указ. соч. С. 205–208, 218.
- ¹⁶⁰ Хайек Ф. А. фон. Дорога к рабству. – М., 1992. С. 50–51.
- ¹⁶¹ Курицын В. Группа продленного дня // Пелевин В. О. Жизнь насекомых. – М., 2000.

ГЛАВА 3. ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ КАК СПЕЦИФИЧЕСКАЯ СОЦИАЛЬНАЯ ГРУППА НОВОЕВРОПЕЙСКОГО ОБЩЕСТВА

3.1. Исторические условия генезиса интеллигенции

Совершенно очевидно, что процесс генезиса информационного общества неотделим от генезиса интеллигенции как слоя информационных посредников и от формирования круга ее социальных интересов. Социальная функция интеллигенции связана с производством, хранением, тиражированием и передачей информации. Тем самым она обеспечивает внутрисоциальную коммуникацию, а шире – функционирование данного типа общества. Приходится констатировать, что уровень повседневной информационной потребности был крайне высок уже на заре новоевропейского (информационного) общества. Д. Свифт, не без сарказма, отмечал у своих современников, камуфлированных им в жителей вымышленного острова Лапута, «пристрастие к новостям и политике»¹. Устами Гулливера он утверждал: «... Они вечно осведомляются насчет общественных дел, высказывают суждения о государственных вопросах и ожесточенно спорят из-за каждого вершка партийных мнений»². Интересно, что его русский коллега по цеху Д. И. Фонвизин своими наблюдениями за жизнью французского общества второй половины XVIII в. по существу лишает насмешливые замечания английского сатирика какой бы то ни было преувеличенности: «... Одна новость заглушает другую и новая песенка столько же занимает публику, что и новая война. Здесь ко всему совершенно равнодушны, кроме вестей. Напротив того, всякие вести рассеиваются по городу с восторгом и составляют душевную пищу жителей парижских»³.

Информационная потребность и порождаемая ею система ее удовлетворения наиболее зримо заявляют о своем существовании в процессах становления СМИ. Современный исследователь А. Ф. Строев, характеризуя информационное пространство того же XVIII века во Франции пишет следующее: «Надо было быть в курсе всех событий не только для развлечения и светской беседы, но дабы не пропустить

перемен при дворе, выдвижения нового фаворита, возможности получить место или бенефиций. Соединение престижности и полезности породило ... большой спрос на периодические выпуски вестей, изготовлявшиеся в специальных конторах как для избранной, так и для широкой публики. Добытки вестей объединялись, конкурировали, постоянно занимались плагиатом. Рукописные газеты и их «редакции» выполняли роль адресных и справочных столов, бюро объявлений и даже службы знакомств. Распространяли новости женщины, продавцы лимонада, официанты в кафе, кабатчики. За рубеж вести вывозить запрещалось, контрабандисты-газетчики попадали в тюрьму»⁴. Сам по себе непрерывный информационный обмен как основа новоевропейского общества представляет из себя колоссальную по своей сложности многоуровневую систему индивидуальных интерпретаций реальности в условиях фундаментальной неопределенности. Базовой интерпретацией оказывается сама проживаемая индивидуумом жизнь с учетом исходного «образа истинности», способности к его воплощению, а также с представлениями о реально достигнутом уровне на данный момент. Реализация базовой интерпретации необходимо требует постоянного учета чужих интерпретаций в интересах своей, при необходимости их деверификация как ограничителей собственной активности, в идеале – придание своей интерпретационной активности статуса общезначимой ценности (в виде правил, законов, моды и т. д.) для других участников информационного обмена. В случае со СМИ инфо-потребность предстает ярко формализованно, институционализированно, как, например, в «Письмах из-за границы» русского путешественника, литературоведа и публициста П. В. Анненкова: «Едва только продерет глаза парижанин, как бежит в один из бесчисленных здешних кафе читать журнал. Каждый божий день выкидывается типографиями оглушительный вопль разнородных мнений, где взаимно подстерегается каждый шаг противника, каждое обвинение встречает оправдание, каждая мысль наталкивается на другую, диаметрально ей противоположную, и эта постоянная, не умолкающая ни на минуту борьба только укрепляет журналистику. Сдерживая все возможные партии в каком-то волшебном кругу, из которого ни одна выйти не может. Нет сомнения, что если на этой чудной арене, где идет самый отчаянный бой, а между тем нет убитых, где в ту минуту, как один из гладиаторов начинает одерживать решительное превосходство, все другие забывают взаимную вражду и соединяются, чтоб опрокинуть его, – нет сомнения, говорю, что если на этой арене когда-нибудь будет действительно победитель, то Франция погибнет или в революционном вихре, или в другом каком-либо исключительном направлении. Так все ее значение, по моему убеждению, зависит от этого вечного движения, которое она осуществила не в физическом, а в печатном мире»⁵.

«Вечное движение в печатном мире» стало для русского литературного критика образным освоением основ западноевропейского общества 40-гг. XIX века.

При этом от его взгляда не укрылось и то, что инфо-зависимость стала одной из определяющих все остальные жизненные потребности: «Понять трудно, как распространено здесь чтение журналов. Не говоря о кафе и бесчисленных кабинетах для чтения, всегда битком набитых, вам всовывают в руки журнал, куда бы вы не пришли: за обедом промеж двух блюд; в театрах промеж антрактов; у парикмахеров, покуда он обдeldывает с любовью пукли на вашей голове; у портного, покуда смеривает он объем богатырской вашей груди и тонину вашей талии. Читают их фиакры, облокотясь на передний кончик дышла, читают их привратники, подбоченясь метлой, и у лакея, который аккуратно приходит в девять часов утра затопить камин мой, я, вместо того, чтоб спросить: «а какова погода?», как это делается везде, спрашиваю: «а что нового?»⁶

Специальная коммуникация по поводу «образа истинности», базирующаяся на принципиальном признании неопределенности, бессмысленности бытия и, кроме того, осуществляемая в атомизированном, агональном общественном пространстве, ставит индивидуума перед проблемой его личной, когнитивной компетенции. Если в традиционном обществе недостаток личной компетенции амортизировался феноменом веры и выстроенном на ее основе пространством определенности, в котором пребывал индивидуум, то в новоевропейском (информационном) обществе личность в полной мере ощущает ограниченность своей компетенции через включенность в постоянную изнуряющую интерпретационную активность. В таких условиях возникает необходимость компенсации дефектов личной компетенции за счет регулярного привлечения информационных ресурсов в виде институционализированных инфо-услуг, т. е. лиц, сообществ, социальных групп, функцией которых становится удовлетворение этого специфического спроса. Именно потребность новоевропейского человека в регулярной инфо-компенсации собственной познавательной ограниченности стала главным онтологическим условием зарождения такой специфической социальной группы, как интеллигенция. Вообще, генезис интеллигенции заключается, с одной стороны, в ее формальной институционализации, т. е. в возникновении таких социальных институтов, как образование, наука, литература, театр, СМИ и т. д., а с другой стороны – в трансформации общественной ментальности в сторону постоянного, систематического усиления в ней секулярных компонентов (равнодушие к вопросам веры, агностицизм, стремление к овладению практической, утилитарной по своему характеру информацией

о мире, социальная активность, основанная на материальной выгоде и т. д.)

Кроме того, в случае с новоевропейской интеллигенцией необходимо говорить об особых, благоприятных условиях для ее генезиса и институционализации а) пространственного, б) социального и в) ментального характера. Иными словами, социально-функциональная востребованность интеллигенции реализуется полноценно и непротиворечиво лишь только при наличии соответствующего историко-пространственного контекста.

Под *пространственными условиями* следует понимать ситуацию, при которой в рамках религиозноцентристского общества в самом прямом смысле слова возникают зоны определенной асинхронности обычному порядку вещей. В средневековой Европе такими зонами становятся города – «особые государства, особые общества, особые цивилизации, особые экономики», по словам Ф. Броделя⁷. Даже по мнению другого, весьма скептического французского историка Ж. Ле Гоффа: «Если города и не были тем вызовом феодализму, тем антифеодальным исключением, какими их зачастую описывают, все равно они представлялись явлением необычным и для человека, жившего в эпоху возникновения городов, выступали как некая новая реальность, в том скандальном значении, которое придавало понятию новизны средневековье»⁸. Более того, Ж. Ле Гофф утверждает следующее: «Стены, башни и ворота разделяли два мира. <...> Здесь проходил один из величайших разломов средневекового общества»⁹. При современном уровне изученности вопросов урбогенеза можно отчасти согласиться с мнением Ж. Ле Гоффа по поводу преувеличений «антифеодального» потенциала средневековых европейских городов, но только лишь в рамках экономико-юридических представлений о феодализме. Напротив, нельзя не заметить, что т.н. «коммунальные революции» означали не столько освобождение городов от «сеньориальной зависимости», сколько разрыв с полнотой традиции, выведившей города из-под юрисдикции религиозноцентризма как мировоззренческой и социальной системы. Городская цивилизация перестает быть христианской (традиционной) в точном, системном смысле в той же мере, в какой, по мнению Л. М. Баткина, это случилось с городской культурой Возрождения: «Религия становилась одним из компонентов, а не универсальной системой духовной жизни. <...> под «христианской культурой» я понимаю нечто типологически определенное: когда в устроении культурной жизни религия не просто участвует, а безраздельно господствует или, во всяком случае, ... господствует «по идее», по специфической «логической» конструкции, к которой тяготеет эмпирическое сознание»¹⁰.

Вполне закономерно, что в пределах территории средневекового города, задолго до эпохи Большого Барокко, проявлялись тенденции складывания пространства экзистенциальной неопределенности с присущими ему мировоззренческим трансформациями. Можно полностью согласиться с утверждением И. Т. Яковенко о том, что «город – великий разрушитель социокультурного и ментального синкретизма»¹¹ со всеми вытекающими из этого последствиями в виде формирующегося состояния когнитивного диссонанса. Существование в пространстве неопределенности, вне мировоззренческого патронажа со стороны Традиции в ее полном объеме приводило к росту экзистенциального отчаяния и фаталистических настроений. А. Я. Гуревич указывает на то обстоятельство, что «меланхолия» становится широко употребительным обозначением господствующих настроений в купеческих кругах»¹². При этом известный медиевист прямо утверждает, что речь идет о «тягостном и неизбывном страхе», а вовсе не о легкой «сентиментальной грусти»¹³. Кроме того, для горожанина характерно повышенное внимание к теме случая, Фортуны. О. Ф. Кудрявцев приводит следующие примеры, связанные с фигурами известных купцов из Флоренции: «До нас дошли «Записные книжки» флорентийского купца середины XV в. Джованни Ручеллаи, который постоянно вопрошает: «Что такое фортуна? Может ли человек противостоять ей?» Он докучает такого рода вопросами именитым философам и теологам своего времени, тщательно записывая их ответы, как и рассуждения о Фортуне, почерпнутые у древних и новых авторов. <...> «Фортуна стала для меня единственным богом»... – вызывающе провозглашал в канцоне собственного сочинения флорентийский купец-авантюрист Бонаккорсо Питти. Таким образом, фортуна угрожала занять место бога»¹⁴. Именно городская жизнь средневековья «оптически» «укрупняла» ощущения неопределенности, хаотичности, пугающей ненадежности Бытия, так как в городской среде не в полной мере проявляли себя стабилизирующие структуры определенности, характерные для религиозноцентристского общества (императивный тип поведения, четкая иерархическая система социальных корреляций, пространственно-временная адаптированность и т. д.). Чувство перманентной тревожности делало человека недоверчивым, еще более изолируя его в границах собственной личности, тем самым, объективно, превращая его в дополнительный генератор неопределенности для других. Достаточно привести отрывки из воспоминаний купца Ди Пачоло Морелли, чтобы почувствовать атмосферу, в которой существовал средневековый горожанин: «Не доверяй кому бы то ни было – своему слуге, любой женщине или мужчине, которые находятся в твоём доме, будь то родственник или чужой. <...> Сто раз проверь друга или, вернее, того, кого

ты считаешь другом, прежде чем ты ему доверишься <...> Никогда не признавайся никому – ни родственнику, ни другу, ни компаньону»¹⁵.

Неопределенность, взаимное недоверие, стремление защитить себя и свои интересы формальными договоренностями и ростом собственного могущества выплескиваются в пространство социально-политического общения, соответствующим образом его организуя. В. В. Бибихин подчеркивает, что «постоянное политическое изменение сделалось нормой. Флоренция, по выражению Данте, ворочалась, как больной в постели, примеряя на себя новые конституции иногда по несколько раз в год. <...> В Общественном дворце Сиены ок. 1340 года Амброджо Лоренцетти и Тадео ди Бартоло написали по заказу коммуны фрески, изображавшие избрание гражданами Общего Блага в качестве своего синьора. Это не помешало городу в мятежный 1368 год четыре раза поменять конституцию. Политические бури продолжались тут два века. Между 1525 и 1552 годами Сиена 10 раз изменила структуру правления»¹⁶. Неопределенность в полной мере проявляет себя и в экономической жизни города. Ж. Дюби отмечал «подвижность» городского существования, весьма болезненно порывавшую с солидаристским сознанием традиционного уклада: «... В городе добивались успеха не все. Городское богатство было приключением, везеньем, то есть нестабильностью. В игре одни выигрывали, другие теряли. На новом социальном пространстве возникало небывалое, сотрясающее душу явление – нищета в неравенстве. Уже не та нищета, что обрушивалась поровну на всю общину, как при голоде в тысячном году. А нищета одного, отдельного человека. Она была возмутительна, потому что соседствовала с неслыханным богатством»¹⁷.

Значительная автономия средневекового города от ортодоксального религиозноцентристского уклада западноевропейского традиционного общества и порождаемый ею достаточно высокий уровень неопределенности существования, опосредованный в психотипе горожанина создавали максимально благоприятное «месторазвитие» для генезиса слоя профессиональных информационных посредников. Хотя городская среда всегда востребует интеллигенцию и, соответственно, является для нее генетически благоприятной, можно говорить и об особых для истории ее зарождения регионах, таких как города Северной и Центральной Италии. Именно здесь города фактически нарушили успешной борьбой с сословием «воинов» (феодалных сеньоров) незыблемость традиционной социальной иерархии, что, по словам М. Л. Абрамсон, «было совершенно необычным для других стран Запада»¹⁸. Более того, как указывает тот же автор, «господство традиции, авторитета, догмы никогда не ощущалось итальянскими горожанами в такой степени, как в других европейских странах»¹⁹. (Позднее, благоприят-

ными для процессов генезиса и становления интеллигенции как социальной группы станут такие регионы как Нидерланды и Англия с высочайшими темпами урбанизации, к тому же не затронутые и влиянием Контрреформации). Важно отметить и то, что город не просто создает среду инновационной по своему характеру коммуникации, но, по интересному замечанию В. В. Бибихина, вырабатывает у инфо-посредника (интеллигента) «ощущение ковки политического организма, его отзывчивости на слово и на художественный образ...»²⁰ Таким образом, городская среда привлекает зарождающуюся интеллигенцию не только устойчивым спросом на ее услуги, но и тем, что во многом оказалась пространством ею формируемым и корректируемым. «Во всяком случае, – пишет В. В. Бибихин, – податливость строя на целенаправленные усилия казалась очевидной; ясно ощущалась возможность повлиять на город словом, примером и делом»²¹. Интересно, что в рамках традиционных, религиозноцентристских цивилизаций отношение к городу и городскому существованию всегда было если не враждебным, то, по крайней мере, явно настороженным. Индийский историк Р. Ш. Шарма писал об этом следующее: «Сам характер городской жизни, злачные заведения и т. п. – все это считалось нежелательным. Апастамби рекомендовал людям, принадлежащим к высшим варнам... не есть пищи, получаемой у торговцев... Это указывает на существование определенного предубеждения против нового торгового класса и образа жизни в поселениях городского типа вообще»²². Конечно, дело вовсе не в «злачных заведениях» как таковых, а в том, что религиозноцентристские общества не могли не ощущать определенной асимметричности городского социокультурного пространства традиционному укладу бытия.

Городское историко-культурное пространство напрямую связано и со складыванием *социальных* условий для генезиса и институционализации слоя инфо-посредников. Преимущественно здесь формируется общность, ставшая социальным материалом для кристаллизации протоинтеллигенции. Именно города, по мнению Ж. Ле Гоффа, «привлекали *homines novi*, выскочек, порвавших с землей или монастырской общиной, лишенных предрассудков, предприимчивых и корыстолюбивых»²³.

Homines novi, по своей социальной диспозиции в рамках средневекового (религиозноцентристского) общества, оказывались людьми, ограниченно включенными в систему традиционных связей, что на деле могло означать только лишь денонсацию этих связей в отношении себя. «*Homines novi*» – это изгой, маргиналы, «больные члены» (по выражению Ю. Крижанича²⁴), где маргинальность означает расположение на периферии религиозноцентристского социального проекта,

равное неучастие в нем. Л. М. Баткин справедливо назвал их «людьми, прозябавшими в порах социального организма, вне всякой иерархии, без какого-либо положения и прав»²⁵, хотя, на наш взгляд, неоправданно сузил эту категорию лиц до бродячих актеров и музыкантов. Строго говоря, даже более респектабельные, нежели ваганты и гистрионы, представители «*homines novi*», такие как профессора, врачи, юристы, художники и т. д., являются маргинальными, необязательными социальными группами в религиозноцентристском обществе. Правда, Л. М. Баткин косвенно признает это, объединяя «*homines novi*» относительно «неопределенно всеобщей социальной функции, ранее неизвестной и не предусмотренной в анатомии общества»²⁶

Несмотря на то, что маргинальность как социальное явление в той или иной степени была свойственна всем традиционным обществам, именно в рамках городской цивилизации Западной Европы энергия притязаний маргиналов, до этого действительно рассеянных в «порах» религиозноцентристского общества, была аккумулирована и превратилась в мощную общественную силу. С одной стороны, город возник в результате пространственной консолидации маргиналов, а с другой стороны, сам оказывается сильнейшим генератором, своеобразным социальным механизмом по производству маргинальных, относительно традиционной сословной иерархии, слоев населения. Маргиналы обладали огромным потенциалом социогенности, общественной пластичности, способности превращаться в кого угодно в силу фактической денонсации ими традиционных социальных обязательств. В первую очередь, это касалось отношения к главному социальному генератору и стабилизатору традиционности, каким являлась религия. Приходится согласиться с О. Шпенглером, утверждавшим, что «житель мировых городов иррелигиозен. Это принадлежит к его сущности, это характеризует его историческое явление»²⁷. «Новое», «особое» отношение к религии, складывавшееся исподволь в городской (маргинальной) среде точно подмечено и Ж. Дюби применительно к Италии – «пионеру» этих процессов: «... Собор... в городах Тосканы или Умбрии не был тем, чем он был во Франции или Англии – центром всей жизни. Он был лишь вещью, прекрасной вещью, помещенной среди других вещей. Жизнь же сосредоточивалась вокруг площади, на которой обсуждались дела, где шел обмен словами и вещами, и вдоль улиц, на которые выходили мастерские и лавки»²⁸. Более того, маргиналы оказались способны на прямой конфликт с представителями церкви. «Достаточно частые случаи городских восстаний против епископов, сеньоров города, – пишет Ж. Ле Гофф, – с ужасом описываемые церковными хронистами, демонстрируют нам захватывающие картины выхода на сцену не только новых классов, но и новой системы ценностей, в которой не

было места сакральному почитанию прелатов»²⁹. Если сословия религиозноцентристского средневекового общества, возникшие на основе проекции традиционного «образа истинности» и стянутые «обручами» веры, были крайне неадекватным материалом для трансформаций, то маргиналы представляли собой идеальный социальный трансформер.

Более того, именно маргинальная среда с ее обреченностью жить вне «кристаллической решетки» поведенческих алгоритмов традиции выработала *ментальные* условия для генезиса интеллигенции. Маргиналы, существуя и действуя в режиме неопределенности, вынужден ежечасно и ежеминутно продумывать тактику и стратегию своего поведения, овладевать всеми нюансами ситуации, предупреждая возможные последствия собственной активности и постоянно оценивая личную адекватность складывающейся конъюнктуры. Все это чрезвычайно благоприятствует переработке рефлексивных начал в ментальности маргинала. При этом преувеличенная склонность к рефлексии является способностью вынужденной, детерминированной пребыванием в городской среде именно средневековой Европы. Именно здесь вырабатывался новый, не характерный для традиционного общества психотип. Современный исследователь процессов урбогенеза А. М. Буравский следующим образом характеризует «горожанина вообще»: «Город отбирает людей, способных нормально существовать в условиях, когда на его органы чувств постоянно и с большой силой воздействуют самые различные раздражители. <...> Большая часть всей этой информации не имеет к данному человеку решительно никакого отношения, и составляет дополнительный информационный шум. <...> Но все эти впечатления присутствуют постоянно, и их тоже нужно уметь постоянно профильтровывать и использовать. <...> Итак, первое же требование, которое предъявляет город к тому, кто хочет стать его жителем: требование информационной толерантности.

Второе, и не менее серьезное требование родственно первому – это требование информационной активности. <...> Информационная активность прямо связана с поведенческой вариативностью, т. е. со способностью не просто учитывать поступающие сведения, а модифицировать поведение в зависимости от этой информации, и порой довольно значительно.

Горожанин для нормального функционирования и тем более для развития своего хозяйства и своей семьи вынужден постоянно принимать индивидуальные решения – с минимальной оглядкой на традицию, религиозные установки и т. д. <...> Упрощенно говоря, горожанину выгодно или, по крайней мере, полезно знать как можно больше, уметь строить как можно более сложные и многофакторные модели действительности, планировать возможное течение событий, знать об

отдаленных странах, об особенностях и о закономерностях экономики, политики и т. д.»³⁰.

Пространная цитата позволяет сосредоточить внимание на том, что горожанин средневековья (маргинал по объективной социальной диспозиции в пространстве религиозноцентристского общества) в отличие от представителя традиционных сословий, чья «социальная роль предусматривает полный сценарий его поведения»³¹, компенсировал свою модельную ущербность информационной «прожорливостью» и «всеядностью». Традиционный человек безусловно так же не был чужд рефлексии, но в ситуации формирования поступка рефлексия отступала на второй план, превращаясь во вспомогательный, уточняющий коррелят для обеспечения максимально адекватного исполнения должного. Излишняя рефлексивность в рамках императивного типа поведения означает для религиозноцентристского сознания слабость, колебания, в конечном счете граничащие с неверностью абсолютным началам бытия. Кроме того, само время, отпущенное человеку на рефлексию, ограничивалось приличиями, игнорировать которые было невозможно без риска потери социального «лица». По верному замечанию О. Шпенглера: «Здесь не раздумывают: кто раздумывает, уже бесчестен»³². Напротив, обдумывание каждого шага становится необходимостью и ценностью в режиме ситуативного типа поведения, что и привело в рамках современного (секулярного) общества к возведению рефлексивности в качество одной из высших способностей человека. Типичным выглядит рассуждение современного российского историка и философа А. С. Ахиезера: «Рефлексия есть центральное, основополагающее свойство человека – способность субъекта к самоизменению, саморазвитию, к воспроизводству себя в постоянно усложняющихся условиях <...> Именно рефлексивная способность повышать умение, квалификацию, эффективность воспроизводственной деятельности и есть, если угодно, единственное истинное богатство человечества...»³³ Ограниченность данной характеристики заключается в ее внеисторической идеализации рефлексии как ментального свойства личности. Кроме того, что преувеличенная рефлексивность есть всего лишь «аварийная» ментальная способность сознания, актуализируемая «погружением» человека в ущербную атмосферу деабсолютизированного, неопределенного существования, она еще обладает практически безграничным потенциалом производства анемии. Сосредоточение человека на самом себе как смысловом центре не только надежно изолирует его от возможности возвращения в абсолютную систему координат, но и логически оправдывает любые аномальные, первверсивные активности. Именно рефлексивность обеспечивает возможность ситуативного поведения, которое, по определению, не признает и не принимает никаких априорных сдержек и запретов.

Именно в средневековых городах мы обнаруживаем анемичное поведение в качестве своеобразной нормы, что исторически вовсе не удивительно. Рефлексивность сознания весьма эффективно адаптирует человека к преступному поведению, если под этим словом подразумевать способность обходиться без любой внешней нормативности, а значит, в случае необходимости прямо пренебрегать ею. Поэтому весьма типичными были наблюдения Гибера Ножанского за нравами, царившим в г. Лане: «Воровством, а точнее сказать, грабежом, прилюдно занимались нотабли и их подчиненные. Тысячи опасностей подстерегали всякого, кто осмеливался выйти из дому ночью: он рисковал быть либо ограбленным, либо захваченным, либо убитым»³⁴. Неограниченная внешним авторитетом рефлексивность создает ментальные условия и для формирования индивидуалистического по своему характеру поведения. «Я»-центричность просто не оставляет человеку возможностей для выстраивания иного поведенческого алгоритма. При этом рефлексивность сознания вовсе не является порождением культурно-художественной среды, а зарождается в совершенно приземленных, ограниченных сообществах маргинально-криминального типа. Свидетельство этого мы находим еще у Т. Н. Грановского, так характеризовавшего характер «городовых общин»: «Сначала они имели бедные цели: каждый гражданин искал обеспечения для собственной своей личности <...> Но какой же должен был здесь возникнуть склад ума и какое воззрение? Здесь было скоплено народонаселение трудолюбивое... но чрезвычайно прозаическое, тупое, недоверчивое...»³⁵

Интеллигенция могла зародиться только в пространстве, очерченном городскими стенами, защищенном от генерализующего воздействия традиции и ставшем для инфо-посредников «месторазвитием», экспериментальной площадкой и пантеоном. Материалом для социального овеществления интеллигенции послужили маргинальные слои средневекового общества, тяготевшие к городу, незакрепленные в «кристаллической решетке» религиозноцентристского социума и ввиду этого открытые для социальной трансформации. Но маргиналы не просто «полая» социальная группа; интеллигенция просто не сложилась бы без их ментальных особенностей – рефлексивности, индивидуализма, повышенной общественной решительности, выкованной опытом нарушения запретов и норм.

3.2. Опыт антропологии интеллигенции: функции и социальные интересы

В условиях информационного общества, интеллигенция, в рамках указанных социальных институтов предлагает членам социума следу-

ющие необходимые для существования в системе инновационной коммуникации (т. е. коммуникации по поводу неопределенности бытия в качестве смысло- и структурообразующего начала «образа истинности») *инфо-компоненты*:

1. актуальная конфигурация «образа истинности»;
2. вытекающие из инновационного «образа истинности» частные, специализированные кодификации нормативных порядков;
3. тематизированная информация прикладного, утилитарного характера.

Актуальная конфигурация «образа истинности» отвечает неустранимой потребности осознанно действующего индивида в сбалансированном, непротиворечивом мировидении. В рамках новоевропейского общества инфо-посредник осуществляет своеобразную «торговлю определенностью», реконструируя и редактируя в каждый данный момент реальности «индивидуальную карту действительности» (по терминологии Л. Фестингера) отдельного человека или коллектива. Эпоха Большого Барокко как эпоха мировоззренческого смятения востребовала эту функцию интеллигенции, одновременно придав ей конституирующую и объединяющую роль в процессе возникновения новой социальной группы. Именно с этого времени интеллигенция постепенно, но уверенно превращается в слой профессиональных интерпретаторов действительности, формирующих у остальной части социума представление о ней. Так называемые «западная цивилизация», «западное мышление», «западная культура» и т. п. несут в себе генетически вполне конкретную интерпретацию реальности, точнее, проекцию на историко-культурное пространство определенного «образа истинности», редактируемого интеллигенцией.

Конфигурация «образа истинности» новоевропейской цивилизации, лежащая в основе инновационного/информационного типа социальной коммуникации содержит следующие компоненты (при этом нельзя забывать, что данный «образ истинности» органически зависит от традиционного «образа истинности», являясь его конкретно-исторической мутацией и мировоззренческой антиномией):

1. В результате отказа от теоцентризма мир становится актуализацией неопределенности в процессуальной форме самосушной, самодостаточной «природы», не имеющей внешнего источника, цели и смысла. «Природа», «Хаос», «Фортуна» и иные метафорические фигуры экзистенциального сомнения и неуверенности не оставляют места в мировоззренческом пространстве для абсолютной определенности, т. е. Бога. В таких условиях единственно возможным, вынужденным экзистенциальным мировоззренческим основанием для сколько-нибудь осмысленного проективного существования оказывается антропоцен-

тризм в доступной форме «я-центризма»), как примитивного протеза пассивных определенностных переживаний. А. Я. Гуревич пишет об этом следующее: «... Индивид стал ощущать себя в качестве центра, вокруг которого размещается остальной мир»³⁶. В качестве иллюстрации данного мировоззренческого состояния новоевропейского человека можно привести слова известного мыслителя-радикала М. А. Бакунина из его работы «Федерализм, социализм и антитеологизм»: «... Человеческий мир в его развитии и истории, ... раньше рассматривался как проявление теологической, метафизической и юридико-политической идеи и который теперь мы вновь должны начать изучать, взяв за исходную точку природу, а за путеводную нить – нашу собственную физиологию...»³⁷

2. Существование в пространстве абсолютной неопределенности объективно бессмысленно, т. к. предполагает, по определению, отказ от единственно возможного, нерелятивного, предельного основания осмысленности бытия, каковым является религиозный антропоцентризм. Антропоцентризм как субъективное остаточное мировидение с неизбежностью заставляет видеть смысл человеческого существования в стремлении к максимальной автономизации человеческой личности. Она, совпадая со стремлением к предельному могуществу, и создает иллюзию возможности разместить вокруг себя «остальной мир». Именно стремление к автономизации человека в неопределенном, протестическом мире порождает так называемый «научный» проект Нового времени и связанные с ним надежды. Исчерпывающе на эту тему высказался еще Ф. Бэкон, один из «отцов» данного проекта: «Знание и могущество человека совпадают, ибо незнание причины затрудняет действие»³⁸. Самоутверждение человека в качестве островка определенности «для себя» прямо противоположно пафосу богоуподобления (богоутверждения) как смысла существования человека традиционного, религиозного.

3. Способом обеспечения максимальной автономизации личности становится новый, «неимперативный» тип поведения, который может быть назван *ситуативным*. Данный тип поведения основывается на обслуживании интересов конкретной, самоутверждающейся личности. При этом главным критерием оказывается его результативность, достигательность. В условиях мировоззренческой неопределенности личностно эффективное поведение логически строится на постоянном учете реальной конъюнктуры пространства действия, на поведенческой мимикрии, а также на предельной эмансипации от априорных норм, ценностей, табу, снижающих операционную пластичность и социальную валентность.

4. Антропоцентристское мировидение с вытекающими из него смысловыми и поведенческими моделями предопределяет социоген-

ную мутацию инновационного типа. Так называемое «новоевропейское», «современное», «информационное» общество представляет собой пространственно-временную коммуникацию по поводу существования человека в условиях неопределенности. Инновационное общество, в отличие от общества традиционного, возникает в результате проективной деятельности самоутверждающегося индивида, пытающегося преодолеть неопределенность секулярного бытия за счет приватизации реальности в форме информационной активности. При этом индивидуалистическая экспансия, не признающая безусловный внешний авторитет, целенаправленно демонтирует сохраняющиеся фрагменты социальных конструкций, выросших на основе прежней, традиционной коммуникации, и воспринимаемые, с точки зрения новой мировоззренческой ситуации, в качестве бессмысленной и досадной помехи.

Новоевропейский «образ истинности» не был «выдуман» интеллигенцией, а явился результатом деформации западноевропейской христианской цивилизации на протяжении нескольких столетий, начиная от церковного раскола 1054 г. и разрушительного для религиозно-центристского общества противостояния духовного и светского авторитетов, приведет, по мнению П. Динцельбахера, к «частичной десакрализации мира»³⁹, и заканчивая эпохами Возрождения и Реформации, о которых Ф. Бродель написал следующее: «Возрождение и Реформация предстают как две великолепные и продолжительные культурные революции, вспыхнувшие одна за другой. Для христианской цивилизации возвратить обратно Рим и Грецию уже было операцией взрывоопасной; разорвать не имевшее швов платье церкви было другой, еще худшей»⁴⁰.

Но, с другой стороны, интеллигенция (или, до эпохи Большого Барокко, протоинтеллигенция) приняла активное и заинтересованное участие в детрадиционализации средневекового европейского общества, а в пределах Ренессанса полностью определяла этот процесс. Она использовала диссонированный массовый менталитет эпохи мировоззренческого смятения (Большое Барокко), форматируя его в соответствии с собственными конъюнктурными предпочтениями и интересами. В сущности, социогенным фактором для интеллигенции являлась не столько сама ситуация неопределенности в психологической форме когнитивного диссонанса, сколько неустрашимое стремление общества к ее преодолению. «Существование диссонанса, – писал Л. Фестингер, – порождает стремление к тому, чтобы уменьшить, а если это возможно, то и полностью устранить диссонанс. Интенсивность этого стремления зависит от степени диссонанса»⁴¹. Степень переживаемого человеком Большого Барокко диссонанса оказывается

вселенской в самом прямом значении этого слова, а, значит, соответственно этому масштабу было и стремление к его преодолению. По Л. Фестингеру, когнитивный диссонанс устраняется с помощью изменения поведения, окружающей среды или добавления новых когнитивных элементов, усиливающих один из диссонирующих элементов ситуации. На заре Нового времени разрушенная целостность традиционного бытия и приспособление поведенческих моделей к существованию в режиме неопределенности объективно делали для человека дискомфортными и даже мучительными соприкосновения с сохраняющимися структурами религиозного централизма в любых сферах и в любом качестве. Традиционное мировидение и соответствующее поведение требуют ответственного отношения к окружающему, что в условиях вечной неустойчивости, изменчивости переживается в качестве несвободы, связанности, операционной неполноценности. Вообще, в ситуации неопределенности, тревоги, страха любая внешняя, надличностная фиксация воспринимается панически, как если бы в обстановке реальной, смертельной опасности человек оказался бы в закрытом пространстве, скованным, не располагающим собой полностью. Именно в этом субъективном психологическом состоянии таится разгадка почти истерической по степени навязчивости проблематике личной свободы у современного (новоевропейского) человека с несколько маниакальным стремлением к независимости (незафиксированности). При этом нелишне будет упомянуть о том, что полноценное возвращение к традиционной коммуникации очень сложно, т. к. оно требует обретения внутреннего религиозного мирозерцания во всей его качественной полноте и искренности, которую бессмысленно фальсифицировать. В социальном масштабе более вероятным оказывается нарастание кризиса уже поколебленного в своих абсолютных основах религиозного мировидения, нежели его регенерация, т. к. ситуативная проективная активность новоевропейского человека увеличивает состояние глобальной неопределенности в геометрической прогрессии. Оформление нового, внутренне непротиворечивого «образа истинности», пусть и неосознанно, становится ключевой потребностью фрустрированной цивилизации Нового времени. Деформация традиционного «образа истинности» полностью укладывается в такой способ устранения диссонанса как изменение когнитивных элементов окружающей среды. Этот способ Л. Фестингер иллюстрирует следующим образом: «Представим себе человека, расхаживающего по гостиной своего дома взад и вперед. По какой-то неведомой причине он всегда перешагивает определенный участок пола. Когнитивный элемент, соответствующий этой привычке, несомненно, диссонирует с его знанием о том, что этот участок пола такой же ровный, крепкий,

как и другие участки, и вообще, ничем не отличается от остального пола. Если однажды вечером, когда его жены не будет дома, он проделает дыру в этом участке пола, то он полностью устранил диссонанс. Знание о том, что в полу есть дыра, будет абсолютно совместимо с тем, что он все время перешагивает то место, где она находится. Иначе говоря, он изменит когнитивный элемент, действительно изменяя среду, чтобы устранить когнитивный диссонанс»⁴².

Если пользоваться примером Л. Фестингера, то интеллигенции негласно было как бы «поручено» новоевропейским социумом «выломать участок пола», т. е. смысловой центр традиционного «образа истинности» – Бога. Секуляризация культуры явилась одновременно средством и целью реализации этого «социального заказа». Ведь даже деформированный традиционный «образ истинности» продолжал оказывать сдерживающее, ограничивающее воздействие на новоевропейское общество. Именно интеллигенция, формируя новый секулярный «образ истинности» и реально ослабляя социально-мировоззренческую «гравитацию» религиозности освобождала общество Нового времени от переживаний когнитивного диссонанса. При этом, вполне логично и последовательно, она «освобождала» а) мироздание от Бога (отождествляя мироздание с простым физическим пространством); б) пространство личного существования человека от абсолютных, а потому директивных, смысла и цели, в связи с чем в) поведение самого человека от подчиненности императивным основаниям и г) социальное пространство от сакральных, трансцендентных коррелятов.

Данные мировоззренческие трансформации были всего лишь консонансными тотальному чувству неопределенности существования, в которое человек оказался «погружен» в эпоху Большого Барокко. Главной мировоззренческой фигурой и несомненной ценностью в эпоху «победившей неопределенности» становится идея свободы в виде права и способности каждого индивидуума определять пределы собственной экзистенциальной автономности (в первую очередь, мировоззренческой и поведенческой). Именно понятия «свободы», несмотря на свою явную бессодержательность и заведомую относительность, обещало защиту от превратностей Большой Неопределенности за счет безграничного увеличения пределов личной мобильности. Меньшая скованность, а, значит, большие операционные возможности при таком видении миропорядка, безусловно, обещают повышение деятельности результативности и защищенности. С этой точки зрения эпохальность и величие макиавеллиевского «Государя» заключались в том, что он оказался блестящей по форме и содержанию экстраполяцией поведенческого компонента новоевропейского «образа истинности» в пространство реальной повседневной человеческой активности.

«Государь» представляет собой универсальное руководство по ситуативному поведению для человека нового времени, т. к. при деформации традиционного «образа истинности» основные параметры поведения полностью совпадают у герцога и простолюдина, за исключением только масштаба возможностей. Макиавелли, в принципе, поведенчески «освобождает» и того, и другого. Ситуативность поведения провозглашается им в качестве залога его эффективности, именно она оказывается истинной ценностью, согласующейся с «настоящей правдой вещей»: «... Князю, желающему удержаться, необходимо научиться умиению быть недоброжелательным и пользоваться или не пользоваться этим, смотря по необходимости... Ведь если вникнуть как следует во все, то найдется нечто, что кажется добродетелью, но верность ей была бы гибелью князя; найдется другое, что кажется пороком, но, следуя ему, князь обеспечивает себе безопасность и благополучие... Кто искуснее других умел действовать по-лисьему, тому и приходилось лучше. Однако необходимо уметь хорошо скрыть в себе это лисье существо и быть великим притворщиком и лицемером: ведь люди так просты и так подчиняются необходимости данной минуты, что, кто обманывает, всегда найдет такого, который даст себя обойти»⁴³.

Интеллигенция (в том числе и Н. Макиавелли) стихийно являлась носителем нового, секулярного (неопределенного) «образа истинности» точно в такой же степени, как и все другие группы зарождающегося новоевропейского социума, за исключением способности к его осознанному оформлению и артикуляции в собственных интересах. Она социально позиционируется за счет эксплуатации страха остального общества перед Большой Неопределенностью и психологической невыносимости когнитивного диссонанса. Вполне можно согласиться с Н. Н. Козловой по поводу интеллигента/интеллектуала в том, что он «не просто дитя Модерна, его побочный продукт. Роль его в создании общества Модерна действительно огромна»⁴⁴.

Кодификация нормативных порядков как одна из важнейших функций интеллигенции прямо вытекает из ее социальных обязанностей и, одновременно, внутренних претензий по «форматированию» для общества актуального «образа истинности». Само наличие способности к формулированию и, при необходимости, редактированию жизненно важного для существования человека «образа истинности» автоматически возлагало на интеллигента обязанность тотального нормирования и, одновременно, легитимации того, что объявлялось нормой. «Производство легитимной картины мира (т. е. той, которую считают правильной, нормальной, законной), – утверждает Н. Н. Козлова, – важная функция людей, принадлежащих к данной социальной группе. Более того, интеллектуалы как группа создаются причастностью к выработке и легитимации (узаконению) норм»⁴⁵.

Бесспорно, что институционализация интеллигенции как социального тела оказывается всего лишь производной от ее занятости по кодификации порядка. Если вспомнить, что под институционализацией в современной социологии понимается «процесс, в ходе которого социальные практики становятся достаточно регулярными и долговременными для того, чтобы их можно было описывать в качестве институтов»⁴⁶, то в рамках новоевропейского общества нет более «регулярной и долговременной практики» нежели придание ему хотя бы временных конструкций определенности. В рамках таких институтов как наука, СМИ, искусство, образование, литература («институты по производству символической продукции», по П. Бурдьё) интеллигенция так или иначе, в явной или скрытой форме, с разной степенью осознанности, занималась легитимацией Порядка. К сожалению, даже в исключительно научно-исследовательском контексте весьма трудно адаптироваться к мысли о функциональной служебности и историчности тех явлений жизни, которые кажутся современному человеку вечными и самосушными. Не умаляя значения социальной инерции и социальных привычек, ученый, тем не менее, может отдавать им дань только в качестве обычного человека. Радость театрального действия, например, не должна затмевать от нас экспертное понимание того, что по своему социально-историческому генезису и сущности театр в новоевропейской культуре состоялся в качестве художественной коммуникации объективно антитрадиционалистского, секулярного характера, и именно эти задачи исторически формализовали его. Впрочем, любой сегмент художественной коммуникации представляет собой один из способов организации социальной конференции по поводу актуальной редакции «образа истинности». Самостоятельная история интеллигенции прямо связана с процессом автономизации информационного пространства от реальной «гравитации» традиционных социальных структур. При этом мы категорически не можем согласиться с позицией П. Бурдьё, который выражает крайнее сомнение по поводу возможности установить начальную фазу данного процесса⁴⁷. Интеллигенция как социальная группа и, соответственно, предмет ее функционирования обязаны своему возникновению, как мы показали выше, эпохе Большого Барокко, впервые в европейской истории оказавшейся эпохой Большой Неопределенности и породившей массовую потребность в ее преодолении. При этом, этапы развития инфо-пространства логически совпадают с этапами формирования интеллигенции как социального слоя инфо-посредников. В свою очередь, качественные и количественные характеристики этого слоя (численность, тематизация, область интеллектуальных притязаний, уровень социальной решительности и т. д.) прямо зависели от масштаба адаптации общества к новому «образу истинности».

При всей условности любых периодизаций, можно говорить о трех больших и, по-своему, принципиальных этапах развития интеллигенции и, соответственно, инфо-пространства как коммуникационного стержня новоевропейского (информационного, инновационного) общества:

1. Эпоха генезиса интеллигенции, хронологически совпадающая с эпохой Большого Барокко, и дочерней по отношению к ней эпохой Просвещения (XVI–XVIII вв.). В рамках этого отрезка исторического времени интеллигенция не только генерируется социумом, но и переживает процесс самоидентификации, и последующих за ней роста самосознания и самоорганизации. Кроме того, формируются основные параметры инфо-среды, а в рамках Просвещения влияние интеллигенции на остальное общество приобретает безусловно активный характер. Главный исторический продукт интеллигентской активности в этот период – ментальная десакрализация и социальная секуляризация как устойчивые общественные тенденции.

2. Эпоха социальной экспансии интеллигенции, которая приблизительно (в зависимости от исторических особенностей той или иной страны) может быть датирована XIX – пер. пол. XX вв. В рамках этого периода интеллигенция объективно позиционируется как автономная и весьма влиятельная сила, в том числе и инспирированием массовых социальных движений, которые окончательно привели к превращению инфо-среды в безусловное смысло- и структурообразующее начало новоевропейского общества.

Главным историческим продуктом деятельности интеллигенции на этом этапе становится рационализация культурно-социального, т. е. сужение бытия человека до его сенсорно-эмпирической (по существу – эскапистской) версии.

3. Эпоха, которую можно назвать эпохой доминирования интеллигенции (вт. пол. XX – нач. XXI вв.). Характерной чертой современного этапа истории интеллигенции является ее безусловное господство в социальном пространстве за счет того, что ни один общественный класс, слой, группа не обладают автономностью, которая позволяла бы им не учитывать для себя в качестве директивных интересы, идеологию и просто социальную волю интеллигенции (информационное общество и идеология постмодерна). Более того, контролируя СМИ, интеллигенция может сделать в прямом смысле слова «немыми» как отдельных людей, так и целые социальные группы⁴⁸. В целом, развитие инфо-среды дает ей возможность расщеплять, «оцифровывать» и, в конечном счете, симулировать действительность. Главным историческим продуктом деятельности интеллигенции на этом этапе, находящим свое воплощение на наших глазах, является попытка отменить

контроль самой реальности, какой бы фантастической она ни казалась на первый взгляд.

Надо сказать, что уже на этапе генезиса интеллигенции у социума не было сомнений по поводу ее нормативных функций в рамках новой, неопределенной по своему характеру действительности. Естественно, что ранее, чем где-либо еще, эта тенденция дала о себе знать в Италии эпохи Большого Барокко. При этом данная тенденция носила универсальный характер, захватывая все слои общества. У Я. Буркхардта мы находим упоминание о том, как правитель Сиены П. Петруччи управлял «с помощью профессора права и астролога», а герцог Феррары без проволочек платил жалование двум категориям служащих ему – профессорам университета и солдатам⁴⁹. Достаточно показательная мотивация миланского герцога Л. Моро, основавшего Академию, которая, по утверждению Я. Буркхардта, «существовала в первую очередь для него самого, а не для обучаемых учеников; ему нужна была не слава знаменитостей, а общение с ними и их деяния»⁵⁰. Исследователь истории средневековых университетов Х. Рэшдал говорил о высоком нормативном статусе болонских юристов в эпоху борьбы между папством и императором следующее: «Никакие преподаватели, быть может во всей истории образования, не занимали столь высокого места в общественной оценке, какое имели первые доктора Болоньи»⁵¹. М. Л. Андреев, характеризуя новое отношение к интеллигенту в ренессансной Италии, отмечает, что «перед ним заискивают сильные мира сего, он на равных держит себя с князьями и монархами, и те по достоинству ценят его труд (император Фридрих III пожаловал графское достоинство Джентиле Беллини, папа Иннокентий XVIII Мантенье, император Карл V – Тициану, и он же возвел в кавалеры ордена Сант-Яго Леоне Леони и Балло Бандинелли). Дюрер писал из Венеции в родной Нюрнберг: «Здесь я – господин, дома – прихлебатель». Изменилось отношение к художнику, но изменился и он сам: «...не редкость и родовитость – и Филиппо Брунеллески, и Леон Баттиста Альберти происходят из заметнейших и знатнейших флорентийских семейств»⁵².

Не меньшая заинтересованность в услугах интеллигенции и пиетет в отношении к ней наблюдались и в буржуазной бюргерской среде. Достаточно вспомнить отношение ренессансного бюргерства к увековечиванию памяти слоя инфо-посредников. «Для городов, – пишет Я. Буркхардт, – стало делом чести обладать останками своих или чужих знаменитостей; нельзя не удивляться тому, с какой серьезностью флорентийцы уже в XIV в. – задолго до Санта-Кроче – стремились превратить свой собор в пантеон, где Аккурсио, Данте, Петрарке, Боккаччо и юристу Дзаноби делла Страда предполагалось воздвигнуть великолепные гробницы»⁵³. Буркхардт приводит еще один красноречивый

пример такого рода, связанный с визитом Ф. Петрарки на родину, в Ареццо: «... Друзья повели его в дом, где он родился, и сообщили ему, что город заботится о том, чтобы в доме ничего не менялось! До этого почитались и сохранялись только жилища отдельных великих святых»⁵⁴.

Складывание «культы интеллигенции» ощущали на себе и непосредственно сами представители нарождающегося весьма влиятельного социального слоя. Ф. Филельфо писал об успехе своих лекций во Флоренции и отношении к себе лично со стороны флорентийцев следующее: «... Весь город расположен ко мне. Все меня уважают и почитают. Все возносят до небес высочайшие похвалы. Мое имя на устах у всех. Когда я иду по городу, не только первые граждане, но и благороднейшие женщины в знак уважения уступают мне дорогу, и так превозносят, что мне неловко за такой культ»⁵⁵.

Я. Буркхардт весьма проницателен, когда раскрывает причину заинтересованности ренессансных государей в услугах интеллигенции: «Нелигитимность, сопровождаемая постоянными опасностями, окружает властителя; самый нерушимый союз, который он только может заключить с кем-либо – это союз с высочайшим образом духовно одаренными людьми, без оглядки на их происхождение... Поэт или ученый служат ему новой опорой, он почти ощущает новую легитимность»⁵⁶. Справедливости ради надо сказать, что «новую легитимность» ощущают не только государи, но и представители практических всех социальных групп нарождающегося новоевропейского общества. Другое дело, что необходимость «новой легитимности» в первую очередь начинает ощущать именно управленческая соционесущая элита. В свою очередь, содействие элите в преодолении когнитивного диссонанса соответственно повышало общественный статус самой интеллигенции, облегчало ей задачу расширения собственного влияния на социум.

Эта тенденция легко просматривается на всем протяжении этапа генезиса интеллигенции и даже за его пределами. Еще в XII в. болонские юристы консультируют Фридриха I Барбароссу, а в начале XIX в. еще продолжают выходить в Париже «корреспонденции» М. Гримма как эхо «просвещенческих» усилий по «обращению» в «прогресс» европейских монархов. С другой стороны, инфо-посредники становятся легитиматорами «истинного» мировосприятия и для менее ответственных слоев общества. Исследователь интеллектуальной проблематики французского просвещения Т. Б. Длугач следующим образом описывает степень влияния просвещенческой интеллигенции (самоназывавшей себя «философами») на остальное общество: «Философы создают общественное мнение, под влияние которого постепенно подпадают служащие, ремесленники, торговцы – словом, весь народ, не исключая даже и придворных, многие из которых, не будучи в

состоянии покинуть двор, тем не менее получают большое удовольствие от чтения антиправительственных памфлетов и статей, просмотра постановок со злым подтекстом и т. п. Исследователи отмечали, что многие французы 30–50-х годов XVIII в. незаметно для себя переходили в стан философов. Правда, признавалось, что здесь требуется помощь воспитателя, т. е. философа-профессионала»⁵⁷.

Важно отметить, что институционализация интеллигенции, связанная с формированием инфо-среды как специфически организованной коммуникации, не может быть объективно осмыслена без учета феномена так называемого «общественного мнения». Наиболее распространенное определение «общественного мнения» как совокупности мнений членов общества по тем или иным вопросам, проблемам, поводам и т. д. явно выглядит уязвимым и недостаточным. И прежде всего в силу недооценки такой важной характеристики «совокупности мнений» как ее организованный, оформленный характер. Иными словами, «общественное мнение» трудно представить себе всерьез как историко-социологическое понятие без таких его компонентов как а) канал (т. е. пространство, в рамках которого оно себя реально проявляет); б) «тема» (т. е. содержание «заявления», в том числе его пространственно-временные и другие, более частные спецификации); в) «носитель» (т. е. индивидуумы или группы, олицетворяющие своей активностью данное «заявление» для социума). Все указанные компоненты «общественного мнения» так или иначе являются связаны и с интеллигенцией, и с ее социальной активностью, а также с обстоятельствами, в которых эта активность проявляется. «Каналы» выражения «общественного мнения» прямо совпадают с инфо-средой, представляющей, как мы уже говорили, институционализацию социальных функций интеллигенции. В свою очередь, содержательная сторона «общественного мнения» не может быть сколько-нибудь серьезно выстроена, сформулирована вне редактируемого интеллигенцией «образа истинности» и проистекающей из него кодификации нормативных порядков. Более того, то, что именно интеллигенция составляет основу «армии» идеологов и рядовых «проводников» идей, является безусловной тривиальностью. Это не было секретом даже в XVIII в., когда формировалось само явление «общественного мнения», а также представления о нем.

Множество подтверждений этому мы находим в современной философской и социологической литературе⁵⁸. Например, один из крупнейших современных специалистов по проблемам «общественного мнения» П. Шампань прямо указывает на то, что «общественное мнение является чем-то вроде машины идеологической войны, которую смастерили на протяжении XVIII века интеллектуальные элиты и маститая

буржуазия с целью легитимации их собственных требований в области политики и ослабления королевского абсолютизма. ... Писатели и политические философы начинают работать более или менее согласованно, используя, хотя и различные, но взаимозаменяемые выражения над производством в политической сфере нового принципа легитимации, который имеет свойство стимулировать их специфический капитал (способность рассуждать)... Другими словами, «общественное мнение» – это профессиональная идеология, это мнение о политике, которое имеют ограниченные социальные группы относительно политики, профессия которых состоит в производстве мнений, и которые стремятся включиться в политическую игру, модифицируя ее саму и преобразя свои собственные мнения просвещенных элит в мнение универсальное, вневременное и анонимное, имеющее политическую ценность. Для этого слоя, имеющего богатый культурный капитал, «общественным мнением» заслуживает называться лишь его собственное мнение в области политики, хоть и некоторым образом «обезличенное», в той мере, в какой оно предстает как мнение универсального, хотя и малочисленного сообщества ученых, свободно и гласно рассматривающих вопросы религии или политики и общающихся между собой, главным образом, письменно»⁵⁹.

Хотя П. Шампань, в данном случае, характеризует явление «общественного мнения» в границах эпохи Просвещения, тем не менее основные параметры (компоненты) социального феномена мировоззренческой диктатуры интеллигенции проявляются и в обществах современного типа. П. Шампань приводит примеры и того, что интеллигенция даже на раннем этапе своей истории безусловно осознанно настаивала на своем доминирующем положении в обществе: «... В 1766 году д'Аргенталь писал, что «общественное мнение правит миром», но он добавлял, что именно «философы, в конечном счете, правят мнением людей». Д'Аламбер говорил: «Раньше или позже думающие и пишущие люди станут править общественным мнением, а оно, как вы знаете, правит миром». А вот как считал Вольтер: «Общественное мнение правит миром, но в конечном счете мудрецы руководят этим общественным мнением»⁶⁰.

Впрочем, ощущение своей «инаковости», «избранности», сдобренное определенной долей презрения к прозаическому, «недалекому» социальному окружению было свойственно интеллигенции на всем протяжении ее исторического пути. Даже у Лукреция мы можем найти строки, свидетельствующие о сходных настроениях в кругу тех, кого можно отнести только лишь к «протоинтеллигенции».

Сладко, когда на просторах людских разыграются ветры,
С твердой земли наблюдать за бедою, постигшей другого,

Не потому, что для нас будут чьи-либо муки приятны,
 Но потому, что себя вне опасности чувствовать сладко,
 Сладко смотреть на войска на поле сраженья в жестокой
 Битве, когда самому не грозит никакая опасность.
 Но ничего нет отраднее, чем занимать безмятежно
 Смелые выси, умом мудрецов укрепленные прочно:
 Можешь оттуда взирать на людей ты и видеть повсюду,
 Как они бродят и путь, заблуждаяся, жизненный ищут⁶¹.

«Идея избранничества» (по И. П. Медведеву) в полной мере овладевает первыми представителями интеллигенции. Л. М. Баткин пишет по этому поводу следующее: «Каковы бы ни были реальные поводы для высказываний о «толпе», «черни» и «плебсе» таких разных людей, как, скажем, Фичино, Леон Альберти, Пико делла Мирандола, Верджеро или Макьявелли, эти высказывания неизменно стереотипны. «Что такое плебс? Это некий полип, то есть переменчивое и безголовое животное»; «глупость толпы и ее общественные бесчинства очень тяжки; ибо посреди ленивого плебса трудно и слишком тяжело сберечь размеренный порядок, украшенность, покой и сладостный досуг»... «Толпа» всегда прежде всего невежественна. Прочие ее свойства – ярость и непостоянство, лень и приверженность неизменным привычкам – упираются в глупость... Но этот атрибут всякой «толпы» противопоставляет ее не более богатым и более могущественным, а лишь тем немногим, кто мудр и сведущ. <...> Поскольку человек – «ученое животное», ученые люди только и могут вполне быть названы людьми. На языке Джованни Пико, люди, далекие от философии и греховные, «живут с плебсом вне шатра авгура».

В этом плане набор кочующих из сочинения в сочинения словесных формул относительно «multitudo» по сути, противопоставляет «множество», «толпу» – гуманистической интеллигенции. <...> «Толпа» включала в себя (в глазах, например, Петрарки, Салютати, Бруни) монахов, университетских схоластов, надменных богачей. Гуарино, жалуясь на современный упадок учености, пояснял: «Я уж не говорю о людях средних или низших; но какого ты укажешь мне государя, какого короля, какого императора, которого ты не поставил бы в число мужланов и варваров из-за невежества в словесности?»⁶²

Другой исследователь процесса генезиса интеллигенции М. Т. Петров демонстрирует, как уже ренессансные интеллектуалы спесиво дистанцируются (тем самым принижая их) даже от круга носителей идеалов христианской праведности, прежде всего на примере произведения А. Галатео «Отшельник»: «<...> Там третьестепенный гуманист Галатео выражает просто и с исчерпывающей полнотой идею святости культуры. Его отшельник не просто удручен, что «ученейших

людей невежды обучают святости», он требует очистить место у Бога от всех, пусть даже праведных, но необразованных людей. Критерием святости без каких-либо экивоков объявлена культура, образованность, владение словесностью ...<...> Гуманисты начинают самоутверждаться не только за счет современников, но и в противопоставлении с традиционными и канонизированным формами добродетели, святости, праведной жизни, а главное, не просто перетолковывая, а принижая значение библейских образов»⁶³. Сарказм по поводу тех, кто рассчитывает на обретение смысла жизни вне образованности и научного знания неприкрыто звучит в письме Т. Мора руководству Оксфордского университета⁶⁴. Более того, Л. М. Баткин упоминает о философе-неоплатонике К. Ландино, прямо считавшем, что окружающие «должны склониться перед учеными людьми, «как перед некими смертными богами»⁶⁵.

Сходное мироощущение было характерно и для византийских интеллектуалов. И. П. Медведев следующим образом характеризует «атмосферу» византийских интеллигентских салонов: «Главное здесь – ученость... идеал, который, как свидетельствует Никифор Григора в своем письме к Андронику Зариде, отличает аристократию ума от толпы, от всех землекопов, горшечников и рыбаков с их «бессловесной» жизнью... как людей, «которые остановились в духовных родовых потугах»⁶⁶. Конечно, спесь, доходящая почти что до физической брезгливости, по отношению к другим социальным группам со стороны интеллигенции этого периода можно пытаться объяснить как своеобразную защитную реакцию горстки «новых людей». Тем не менее, для эпохи «социальной экспансии» характерна еще большая экзальтация интеллигентского мироощущения, идентифицирующего себя как мессианское. Один их наиболее ярких выразителей интеллигентского мирозерцания этого периода Т. Карлейль через образ «героя-писателя» фактически характеризует ту социальную позицию, к которой стремится инфо-посредник и легитиматор реальности в новоевропейском обществе: «... Героя-писателя должно считать самой важной фигурой современности. Он, кто бы он ни был, – душа всего. У него будет учиться и ему следовать весь мир. По тому, как мир обращается с ним, можно судить о состоянии мира. <...> Если говорить о настоящем Герое, то, по моему суждению, герой-писатель служит распространению между нами всего самого благородного и высокого... Истинному писателю, независимо от того, признан он миром или нет, всегда свойственна святость: он – свет мира, он его жрец; он ведет сквозь тьму, подобно священному огненному столпу, в его странствии через пустыню Времени. <...> Разве писатель не проповедник, наставляющий не один какой-нибудь приход в тот или другой день, но всех людей всех времен и повсюду? <...> Говорю вам, что среди всех

существующих теперь в мире сословий – духовенства, аристократии, правительства, ни одно не может сравниться значением со Священством Пишущих книги. Это для всякого очевидно – и поучительно»⁶⁷.

Более того, Т. Карлейль прямо провозглашает близящийся социальный триумф интеллигенции: «О том, что писатель занимает в современном обществе важное, первостепенное место и что пресса неукоснительно вытесняет Кафедру, Сенат, *Senatus Academicus* и многое другое, – знают уже довольно давно, а в последнее время часто говорят об этом даже с оттенком воодушевленного ликования и изумления. Мне кажется, что со временем воодушевление уступит место более практическим следствиям. Раз писатели имеют такое неограниченное влияние, трудясь для нас из века в век и даже изо дня в день, то, я думаю, мы можем предположить, что писатели не вечно будут скитаться среди нас неприкаянным, покинутым измаильятином! Как я уже сказал, все, что обладает незримой, но мощной силой, сбросит когда-нибудь свои покровы, повязки, и шагнет наружу с явно слышной, для всех очевидной силой»⁶⁸. Само собой разумеется, что ощущение обладания «незримой мощной силой» делает интеллигенцию еще более социально надменной. «Начиная с 1830 года, – пишет П. Бурдьё, – как отмечали многие вслед за Сент-Бёвом, литературное общество (и в частности, «художественная литература») самоизолируется, обнаруживая равнодушие или враждебность по отношению к публике...»⁶⁹

Социальная уверенность (в чем-то даже самоуверенность) интеллигенции прямо пропорциональна росту потребности современных социумов в ее услугах и обратно пропорциональна процессу маргинализации реальных носителей традиционного, религиозистского «образа истинности». Эпоха доминирования интеллигенции в социально-политическом формате информационного общества, которую мы переживаем в настоящий момент, превратила интеллектуала в производителя реальности в самом прямом смысле слова (вместо «идеолога» он превращается в «имаголога», по терминологии М. Кундеры⁷⁰). Власть интеллигенции становится поистине безграничной, превзойдя самые смелые мечтания деятелей эпохи Просвещения. Вполне справедливой выглядит характеристика самоощущения современной интеллигенции и степени ее общественной власти, данная Н. Н. Козловой: «... Интеллектуалы ощущают себя группой через общую функцию – нормирование. Они обладают собственной властью нормировать. <...> Это позволяет интеллектуалам поместить самих себя в привилегированном социальном пространстве (наверху), а других – прочих (с их судьбами, жизненными траекториями) – внизу. Вот, мол, башня, эта башня – культура, а на вершине этой башни Я. Я, интеллектуал, – субъект, а вы не субъекты. Сдвиг происходит легко. Если интеллектуал

мыслится субъектом, то люди массы – объектом то ли просвещения, то ли манипуляции. Я истину говорю (за вас), а вы – марионетки культуры, традиции или власти. <...> Интеллектуал (интеллигент) полагает, что наделен легитимной компетенцией. А потому его раздражают все, кто может без его советов обойтись»⁷¹.

Возвращаясь непосредственно к осмыслению феномена «общественного мнения» нельзя не воспользоваться явной «проговоркой» того же Т. Карлейля: «Народ управляется теми, чей голос слышен народу: вот что такое, собственно, демократия»⁷². Именно «общественное мнение» является технологией, механизмом, системой, отвечающей за то «что», «кого» или «когда» услышат, неважно, массы или «власть предрержащие» либо не услышат никогда. Естественно, что организованный характер т.н. «общественного мнения», так же то, каким образом и в чьих интересах оно в первую очередь организовывалось (и организовывается) заставляет рассматривать его в качестве системы социального управления преимущественно. В расширенном виде «общественное мнение» можно определить как форму специфического управления социумом со стороны интеллигенции с помощью механизмов мобилизации общественных настроений в соответствии с актуальной структурой ее собственных интересов. Таким образом, инфо-среда, созданная интеллигенцией, содержит в себе качество двойственного, асимметричного пространства, аналогичного по своей сущности паутине. С одной стороны, современный человек, вынужденный существовать в системе тотальной неопределенности, ощущает необходимость в сведениях, делающих мир хоть сколько-нибудь более определенным, тем самым порождая инфо-среду, приобретающую законченный характер в системе информационного общества. С другой, инфо-среда объективно складывается как искусственно сконструированное пространство, где человек оказывается крайне уязвим для контроля, управления и различных форм социального использования, вплоть до прямой утилизации со стороны интеллигенции. Прежде всего, это связано с тем, что интеллектуал волен изменять в весьма широких пределах параметры смысла, норм, ценностей, регулярное потребление которых является необходимостью для человека современного общества. Человек зависим от инфо-среды, в рамках которой, напротив, интеллигент чувствует себя весьма свободно. Кроме того, востребующий инфо-услуги человек воспринимает инфо-среду как естественное, симметричное пространство потребления информации, нейтральное по отношению ко всем участникам коммуникации. Сила информационного посредника как раз и заключается в выработанном и закрепленном в общественном сознании именно таком представлении о природе инфо-пространства, которое на самом деле является сочетанием

плюсов инфо-посредника и минусов потребителя информации. Возвращаясь к аналогии инфо-среды с паутиной, можно сказать, что инфо-посредник социально могущественен только лишь в условиях сконструированного им искусственного пространства, являющегося настолько же разнокачественным, насколько разнокачественным оказывается паутина для паука и мухи, находящихся в ней.

Кстати, весьма любопытно отметить, что формировавшееся новоевропейское общество стихийно, но, вместе с тем, вполне тонко и глубоко осмысливало социальную позицию нового слоя инфо-посредников, а так же природу его растущего влияния. В андерсеновской сказке «Новый наряд короля», имеющей, несомненно, глубокие фольклорные корни (помимо прямого источника – «Графа Луканора» Хуана Мануэля) в центре сюжета оказываются два обманщика, которые смогли подчинить своему влиянию целое королевство за счет ловко присвоенного себе права на нормативные оценки окружающих. При этом оценки формально выносятся не от лица самих авантюристов, а от лица некой внешней объективной реальности (чудесная ткань с волшебным свойством): «Они выдали себя за ткачей, которые умеют изготавливать такую чудесную ткань, лучше которой ничего и представить себе нельзя: кроме необыкновенно красивого рисунка и расцветки, она отличалась еще удивительным свойством – становиться невидимой для всякого человека, который был не на своем месте или непроходимо глуп»⁷³. Совершенно блестящая по точности и тонкости пародия, исчерпывающе раскрывающая механизм контроля интеллигенцией состояния массового сознания. С одной стороны, именно интеллигенция через принадлежащие ей функции (пусть и скрытые для большинства людей) редактирования «образа истинности» и легитимации порядка по существу формирует как индивидуальное, так и массовое сознание, тем самым задавая его реакции по любому поводу. С другой – позиционирует эти реакции в качестве результата спонтанного общественного референдума по тому или иному вопросу. При этом интеллигенция выступает для окружающих всего лишь скромным «медиумом», «ретранслятором», «акушером», доносящим до социума его собственные желания. Страх перед фикцией «общественного мнения» (напоминающей по природе своего воздействия «чудесную ткань» из сказки Х.-К. Андерсена) поддерживает режим своеобразного «социального шантажа», когда легко компрометируются, репрессируются и даже дематериализуются отдельные люди и целые сообщества, если их позиции, интересы не совпадают с позицией инфо-посредников. В таком обществе, в отличие от королевства, описанного в сказке датского сказочника, некому указать на то, что король «совсем голый».

Кстати, шантаж «общественным мнением», одновременно сфальсифицированным самим шантажистом, в типологически чистой форме проявлялся уже на заре Нового времени в практике представителей зарождающейся интеллигенции. Известный исследователь Возрождения А. К. Дживелегов так характеризовал «промысел» известного памфлетиста П. Аретино: «Когда мы рассматриваем письма Аретино, ... то первое впечатление от них получается отталкивающее. <...> Здесь острый аромат шантажа. Таких писем большинство. Аретино облагает всех, кого можно, и все платят. Если кто не платит, тому посылаются угрозы; после угрозы отказы случаются редко. Большинство данников Аретино – государи: большие, средние, мелкие, мельчайшие; потом кардиналы, придворные, вельможи, полководцы, купцы. Так много было их, что Аретино пришлось однажды в голову заказать медаль, на одной стороне которой был его портрет, а на другой он же изображен сидящим на троне, в длинной императорской мантии, а перед ним толпа владетельных государей, приносящих ему дар»⁷⁴. При этом сам П. Аретино вполне сознавал как уровень своей социальной востребованности, так и ее природу: «Такое количество народа приходит надоедать мне ежедневно, что ступени моей лестницы стираются под их ногами, как мостовая Капитолия – под колесами триумфальных колесниц. <...> Я сделался оракулом истины, и вы совершенно правы, называя меня «секретарем мира»⁷⁵. На самом деле, уже итальянские протоинтеллигенты были «секретарями общественного мнения» в том смысле, в каком писал об этом Я. Буркхардт: «Поэт-филолог в Италии твердо уверен... в том, что он раздает славу, даже бессмертие, а также способствует забвению»⁷⁶. Секретарями «публики»⁷⁷ называл Ш. О. Сент-Бёв представителей литературной критики⁷⁷, которые представляли собой в середине XIX в. группу интеллигенции открыто и недвусмысленно распорядившуюся «общественным мнением». Правда, могущество и влияние упомянутых представителей прото- и интеллигенции прошлого не идет ни в какое сравнение с возможностями современных «секретарей общественного мнения». Как пишет П. Шампань: «Сегодня само существование телевидения и привычная практика опросов как бы формируют исподтишка всю реальность»⁷⁸.

Надо отметить, что кроме формальной, внешне проявленной институционализации интеллигенции, можно выделить ее скрытую форму, связанную с ростом внутреннего самосознания и корпоративного сплачивания⁷⁹. Идеи единства интеллектуалов звучат уже в эпоху Возрождения (наиболее ярко в Эразмовой «республике ученых»), а первое, почти открытое цеховое обращение интеллигенции к европейскому обществу с предложением своих социальных услуг было осуществлено в истории с так называемыми «розенкрейцерскими

манифестами», предлагающими наставничество традиционной элите и прельщающих новым знанием и определенностью широкие массы⁸⁰.

Именно к XVII веку относится и возникновение протомасонских «Невидимой философской коллегии» и «Королевского Общества Естественных Наук» в Англии⁸¹. Именно масонские сообщества станут наиболее адекватной формой социально-политической активности интеллигенции, так как их программные устремления были направлены на демонтаж основных системообразующих принципов традиционного социума (церковь, сословные отношения, мировоззренческая цензура и так далее) и социальное утверждение наиболее важных параметров информационного общества (терпимость, либерализм, плюрализм и так далее).

Проблема скрытой институционализации заставляет нас сделать еще одно весьма важное уточнение. При безусловной корневой общности функций интеллигенция не является абсолютно монолитной социальной группой. Ведущую роль в ней, в том числе и в производстве «общественного мнения», играет слой, который можно определить термином *«актуалитет»*. Конфигурация актуалитета подвижна, способ функционирования и воспроизводства предельно устойчив. Выполнение посреднических, медиативных функций является общеинтеллигентским признаком, а ключевой – это способность и возможность задавать и, при необходимости, менять правила социального взаимодействия. Кроме того, актуалитет фактически монополизирует функцию смысловых интерпретаций, оставляя обществу и большинству «ординарной» интеллигенции роль пассивного потребителя. Интересно, что принадлежность к актуалитету может носить только личный характер, через систему *известности*, которая позволяет делать взносы в общий «банк» социального влияния ассоциированным общественным мнением. Отсутствие кавычек в словосочетании общественное мнение объясняется тем, что кооптация в члены актуалитета возможна только лишь в случае реального контроля претендентом сознания значительного числа людей (своеобразный «электорат», делающий того или иного инфо-посредника «властителем дум»).

Производство тематизированной информации утилитарного характера является прямой, буквально повседневной, непосредственной социальной обязанностью интеллигенции в рамках современного секулярного общества. Если редактирование «образа истинности» и кодификация нормативного порядка являются скрытыми, непрямыми функциями интеллигенции, то производство информации прикладного характера относится, так сказать, к ее «легальному бизнесу». При этом, уже в эпоху Большого Барокко, интеллигенция вполне отчетливо ощущала заинтересованность социума в информационных услугах

и даже умела прельщать современников обещанием посвятить в новое, единое и всеобъемлющее знание. «Не иносказаниями говорим мы с вами, – вещало розенкрейцеровское «*Confessio Fraternitatis*», – но обещаем привести вас к простому и понятному толкованию, объяснению и познанию всех тайн»⁸². Интеллигенты-розенцкрейцеры правильно рассчитали, что хочет услышать находящийся в состоянии жесточайшего когнитивного диссонанса человек наступавшей эпохи Большой Неопределенности: «Ужели не захотим всем сердцем приникнуть и прилепиться к единой истине, каковую люди столь много ищут на ложных путях и кривых дорогах <...> Не драгоценно ли было бы всякий час жить так, словно ты прежде жил от начала века и имеешь в будущем жить до конца оногo? Не прекрасно ли пребывать в таком месте, чтобы народы, жительствующие в Индии по ту сторону реки Ганга, не могли бы скрыть от тебя ни единой тайны, ни населяющие Перу – держать в секрете свои советы? Не драгоценно ли – читать в единой книге, и притом постигать и помнить все то, что из всех иных книг, прежде и ныне бывших, а также имеющих выйти, когда-либо было или будет извлечено и усвоено?»⁸³

Еще А. Ф. Лосев в своей работе «Логика исчисления бесконечно-малых чисел как отражение социальной действительности» прямо указал на то, что у интеллигента и буржуа один и тот же алгоритм эксплуатации действительности. Как интеллигент, так и предприниматель являются посредниками («медиумами» по А. Ф. Лосеву), организующими взаимодействия человека/общества с реальностью и, как любой посредник, стремятся максимально замкнуть данный процесс на себе. Если не забывать о том, что смыслом человеческого существования в мире неопределенности является стремление к автономизации, обеспечиваемой максимальными силой и могуществом, то главным «смысловым эквивалентом» (по А. Ф. Лосеву) и индексом уровня автономизации становятся деньги. Именно с этого начинается «философия денег» как явления Нового времени, не имеющая ничего общего с деньгами традиционных обществ. Деньги как цивилизационный феномен данной эпохи нужны были, в первую очередь, посредникам и «созданы» именно ими. Такие качества денег как поливалентность, прагматизм и анонимность идеально отвечали, с одной стороны, посреднической процессуальности, а, с другой, «накоплению» и «росту» могущества помимо традиционных социальных институтов.

Правда, интеллигент, в отличие от буржуа-предпринимателя, посредует субстанцию принципиально нового типа – информацию, знание. Интересно, что т.н. «процесс первоначального накопления капитала» в специфическом, информационном смысле характерен и для становления интеллигенции, принимая иногда даже преувеличенные, гротескные

формы. Накопление знаний, оттачивание формы их «подачи» становится социально-«производственной» необходимостью для интеллигенции. Известный византолог И. П. Медведев оценивает это «первоначальное накопление информационного капитала» следующим образом: «Одним из наиболее бесспорных моментов в изображении культуры эпохи Возрождения представляется оценка ее как культуры по преимуществу энциклопедической и риторической. <...> Возможно, что в самой этой жажде широких, всесторонних, универсальных, в какой-то степени даже поверхностных, неспециализированных знаний отразился дух Ренессанса. В этом отношении деятельность византийских полиграфов и энциклопедистов, ученых с широким кругом интересов, сродни их западноевропейским коллегам. Прекрасным образцом этого универсализма является творчество Феодора Метохита и особенно его *Miscellanea* – собрание 120 очерков по разным вопросам философии, этики, религии, политики, литературы, истории, астрономии, математики, физики. <...> Недаром Никифор Григора приветствовал письмом к Метохиту появление этого сочинения как открытие сокровищницы истории, как «рынок всего знания», который дает каждому то, в чем он нуждается. «Все виды, все роды знаний представлены в ней, – говорит он. – Какие услуги не окажет она всем, кто культивирует науку в различных формах, всем правящим, управляемым, морякам, военачальникам, рабам и господам, страждущим, которые оплакивают капризы человеческой жизни, благополучно живущим, которые со смехом и шуткой принимают жизнь и ее невзгоды. Одним словом, это сокровище, которое содержит различные драгоценности, это аптека, которая предлагает любой род лекарства, это как разнообразная библиотека, как живой наставник»⁸⁴. В приведенных словах Никифора Григоры недвусмысленно обнаруживает себя то обстоятельство, что уже в XIV в. византийские протоинтеллигенты ощущали «рыночный» характер информации, связанный с нарастающей социальной потребностью в ней. Именно отчетливое представление о собственных предпочтениях, вытекающих из их функций инфо-посредника, во многом «повинно» в романтизированной «жажде знания», которой отличается интеллигенция, в особенности в период своего становления. Сходное стремление к «первоначальному накоплению информационного капитала», возможно, даже в большей степени, было присуще и итальянской протоинтеллигенции. Л. М. Баткин отмечает связанные с этим стремлением экзальтацию и эксцентризизм: «Анонимный биограф Леона Баттисты Альберти рассказывает, что гуманиста «не могли оторвать от книг ни голод, ни сон; но все же иногда самые буквы начинали извиваться перед его глазами, подобно скорпионам». Альберти занимался в юности, как и подобает «универсальному человеку», всеми

видами физических упражнений <...>, но это не спасло его от переутомления при изучении права. Во время болезни он ради утешения и отдыха написал комедию о любителе учености («Филодоксеос»), а затем опять погрузился в книги. Результатом было новое тяжкое нервное истощение. Биограф обстоятельно описывает симптомы: головокружения, забывание имен близких, колики в желудке и шум в ушах. Почётный медицинский анамнез гуманиста! <...> Это неистовая страсть к знанию, это ученое подвижничество составляли не личное свойство Альберти, а родовой признак гуманистов, который они непрестанно – и в сходных выражениях – восхваляли в себе. Залогом нового «благородства» стала усидчивость... Способность забывать за книгами обо всем на свете, «пренебрегая любыми телесными лишениями», казалась проявлением божественности. <...> «Жадность к словесности» (*aviditas litterarum*) имела жизнестроительное содержание, ибо «занятия словесностью научают наилучшим основаниям благой жизни»⁸⁵.

«Жадность к словесности» была следствием «жадности к информации», которая играла для интеллигенции безусловно «жизнестроительную» роль в социальном, статусном смысле. Эта «жажда» трансформировалась в бессознательное, родовое «чувство предмета», властно влекущее к интеллектуальному труду. «... У меня возникло ощущение, – писал о своих детских переживаниях известный английский историк Р. Дж. Коллингвуд, – что на меня возложена какая-то задача, характер которой я не мог точно определить. Единственное, что о ней можно было сказать, так это: «Я должен мыслить». О чем мыслить я не знал. <...> Я не задавал себе никаких определенных вопросов, не было никаких конкретных объектов, на которые направлялось бы мое мышление. Было только бесформенное и безадресное чувство интеллектуального беспокойства, как если бы я боролся с туманом»⁸⁶. Более страстно, чем Р. Дж. Коллингвуд, но не менее искренне заявлял свою профессиональную ангажированность молодой П. А. Сорокин: «Прав был Конт, когда говорил, что «идеи управляют (социальным) миром», ибо социальный мир есть мир идей, а человек есть животное, создающее царство логического бытия – новую и высшую форму мировой энергии. Отсюда практический вывод: больше знаний! Больше науки! Больше понятий! – остальное все приложится»⁸⁷.

В целом, сорокинский пафос выглядит вполне обоснованным. Мир, в котором оказалось пострелигиоцентристское общество – неопределен и при этом неопределен вполне объективно. Более того, отказавшись от опыта традиционных цивилизаций, умевших преодолевать состояние неопределенности за счет «наложения» на действительность абсолютной «системы координат», современное мировидение в лице

науки вполне сознает неустранимость этой ситуации. Специалист по теории вероятностей А. А. Боровков формулирует это таким образом: «То обстоятельство, что увеличение наших знаний о природе предъясняет все новые запросы к теории вероятностей, на первый взгляд представляется парадоксом. Ведь основной объект теории вероятностей... есть случайность или неопределенность, как правило, связанная с незнанием... Однако отмеченный парадокс является лишь видимыми. На самом деле точных, детерминированных законов в природе почти не существует».

Можно указать на принцип неопределенности, в силу которого для любой пары физических характеристик, связанных этим принципом, фиксация одной из них делает невозможным точное определение другой. Тут уже случайность появляется не как следствие недостаточности наших знаний, а как принципиальное явление и отражение природы вещей. <...> Таким образом, неопределенность стояла в начале процесса познания, она будет стоять и на всем пути его»⁸⁸.

Понимание неопределенности как свойства самой естественной «природы вещей», не устранимой средствами эмпирического, позитивно-рационального знания, мы находим и в трудах академика Н. Н. Моисеева. Например, в работе «Мировоззрение современного рационализма» на указанную тему он пишет следующее: «... Эмпирическое обобщение – это всегда некоторая интерпретация реальности, и она не однозначна: одному и тому же множеству эмпирических данных могут отвечать разные эмпирические обобщения. <...> И никакой конечный опыт не может устранить неоднозначность интерпретаций. Развитие интеллекта и новых знаний тоже не может сделаться гарантом однозначности, ибо новое знание вскрывает новые пласты проблем, исключающие возможность замкнутой системы аксиом! Человек всегда принимает решения в условиях риска и неопределенности, устранить которые невозможно»⁸⁹.

Перефразируя определение интеллигенции за счет замены термина «информация» понятием, объясняющим саму информационную потребность, мы получаем функционально более адекватную дефиницию. В условиях современного (новоевропейского) общества интеллигент – это тот, кто производит, хранит, тиражирует и реализует «определенность» требуемого формата. Действительно, деятельность интеллигенции в таких объективных институционализированных формах общественной коммуникации, как наука, СМИ, искусство и образование, является «торговлей определенностью», но с заложенным механизмом одновременного «производства неопределенности». «Производство неопределенности» уже заложено в самой противоречивой природе явления и понятия «информация». Весьма односторонне понятие «информация» связывается исключительно с «уменьшаемой неопределенностью»,

что игнорирует способность новой информации генерировать новую неопределенность, часто заставляя пересматривать структуру известного (определенного) вплоть до ее разрушения, без всякой гарантии окончательности и вновь полученных результатов. Кроме того, можно выделить и другие причины сохранения в рамках современного информационного/инновационного общества некоего постоянного «коэффициента неопределенности»:

1. отсутствие Абсолюта как незыблемой точки отсчета, смыслового центра, способного масштабировать реальность в любом требуемом формате, с предельной степенью определенности;

2. вне зависимости от интенсивности познавательности усилий, общество, лишённое абсолютной системы координат, способно множить лишь относительные, ситуативно ограниченные сведения об окружающем, пригодные для использования в прикладных целях или условных метафорических (научных) построениях, но не способные служить созданию полноценного (т. е. осмысленного) режима определенности. С точки зрения когнитивной психологии, познавательная активность подобного рода обречена на производство не столько знаний о мире, сколько их симулякров-репрезентаций. «Репрезентации, – пишет известный французский психолог Ж. Ф. Ришар, – с точки зрения их природы необходимо отделить от знаний и верований. Репрезентации – это конструкции, зависящие от обстоятельств. Они построены в конкретном индивидуальном контексте для специфических целей: для осведомленности в данной ситуации, для того, чтобы быть готовым к требованиям текущей задачи <...> Таким образом, по своей природе они очень специфичные, детализированные и непрочные. Репрезентация тут же модифицируется, если изменилась вся ситуация или элемент ситуации, на который ранее не обращали внимание, вдруг стал заметным. Репрезентации имеют переходных характер: когда задача закончена, они заменяются другими репрезентациями, связанным уже с другими задачами»⁹⁰. Иными словами, репрезентации – это ситуативные знания, нередко полезные, но не пригодные по своей природе служить основой определенностным мировоззренческим конструкциям, тем более к смысловой ориентации человека и общества. Давление репрезентативного знания на людей приводит к тому, что Дж. Траут называет «информационным хаосом»: «... Переизбыток информации чреват серьезными проблемами. Становится очевидным, что многомиллиардные вложения в компьютеры не позволили усовершенствовать процесс корпоративного «мышления». Как раз наоборот. Я начинаю подозревать, что чем больше информации выдают компьютеры, тем большая сумятица возникает в головах у людей»⁹¹. Автор влиятельной концепции «позиционирования» прямо указывает на рост неопределен-

ности в связи с т. н. «информационным взрывом»: «В знаменитом трактате «Математическая природа коммуникаций» (1949) его авторы определили информацию как «то, что уменьшает неопределенность». А значит, великий «информационный век» является ни чем иным, как всплеском не-информации. Мы имеем дело не с «информационным взрывом», а оказались погребенными под лавиной данных»⁹²;

3. не только наука, формируемая ситуативными ментальными конструкциями, оказывается генератором неопределенности, но и сама повседневная социальная активность человека, основанная на ситуативном типе поведения. Личность, смыслом жизни которой является стремление к автономизации и самовыражению, по определению, является фактором неопределенности для окружающих ввиду того, что само основание ее поведенческой динамики принципиально отрицает абсолютную, интегрирующую, надличностную «систему координат»;

4. состояние определенности бытия входит в противоречие с корпоративными интересами инфо-посредников/интеллигенции, которые, как у любого посредника, заключаются в стремлении как можно дольше сохранять системные условия, когда его медиативные функции социально востребованы и непротиворечиво реализуемы:

а) условие функциональной востребованности. Востребованность интеллигенции коренным образом зависит от сохранения состояния тотальной неопределенности существования, которое является для инфо-посредников социо- и функциогенным. Кроме того, от режима неопределенности всецело зависит аксиологический статус интеллигента в обществе, его самоидентификация и личные предпочтения. Современное общество, в силу привычки, не в полной мере сознает, насколько новоевропейский человек, зажатый в тиски ощущения абсолютной неопределенности внешнего мира и внутренней ограниченности собственной компетенции оказывается зависим от информационного медиатора. При этом, очевидно, что наличие абсолютной истины как определенности, резко уменьшает потребность в информации, а значит, и в самих информационных посредниках. Еще Ф. Бэкон заметил, что «когда истина обнаружена, она налагает ограничения на мысли людей»⁹³. И, наоборот, отсутствие абсолютной истины для инфо-посредника операционно перспективно, так как обеспечивает бесконечное воспроизводство социальной потребности в его услугах в совокупности с бесконечным количеством вариантов ее удовлетворения. Такая ситуация полностью соответствует догадке Ч. Беккариа о том, что «заблуждение обладает свойством делиться до бесконечности»⁹⁴. В этом же смысле, уже М. Монтень, в эпоху Большого Барокко утверждал, что «противоположность истине обладает сотней тысяч обличий и не имеет пределов»⁹⁵. Поэтому не случайно, что неопределенность в качестве

главного операционного ресурса рассматривалась инфо-посредниками как безусловная ценность. Еще Л. Шестов в начале прошлого века писал следующее: «Истины нет – остается предположить, что истина в переменчивых человеческих вкусах»⁹⁶. В своей работе «Апофеоз беспочвенности» он прямо обожествляет неопределенность [с древнегреческого *apothēsis* – «обоготворение, обожествление» – Л. У.], заявляя, что «человек волен так же часто менять свое «мировоззрение», как ботинки или перчатки»⁹⁷. При этом Л. Шестов являлся принципиальным сторонником сознательного «производства неопределенности» для поддержания «коэффициента неопределенности» в обществе: «... Во всем, на каждом шагу, при случае и без всякого случая, основательно и неосновательно следует осмеивать наиболее принятые суждения и высказывать парадоксы. А там – видно будет. <...> Все суждения имеют право на существование, и если уже говорить о привилегиях, то нужно отдать предпочтение тем, которые теперь наиболее всего находятся в загоне...»⁹⁸ При всей нарочитой эксцентричности одного из предшественников и провозвестников постмодернизма, новоевропейское знание было обречено идти этим путем не столько целенаправленно и осознанно, сколько в соответствии с «законом производства неопределенности», по которому *производство репрезентаций вне абсолютной системы координат контррадикально*; тем более знание гуманитарное. Более того, Лев Шестов «опоздал» со своим призывом лет на шестьсот, так как уже в эпоху Возрождения представители протоинтеллигенции не только осознавали перспективность неопределенности секулярного бытия, но и прекрасно умели этим пользоваться. М. Л. Андреев справедливо заметил: «Гуманисты одинаково непринужденно выказывали себя республиканцами и монархистами, защищали политическую свободу и осуждали ее, становились на сторону республиканской Флоренции и абсолютистского Милана. Они, вернувшие на пьедестал идеал римской гражданской добродетели, даже не думали подражать своими любимым античным героям в их верности идее, родине, долгу»⁹⁹. Обескураживающей беспринципностью представителей возрожденческой протоинтеллигенции в той или иной степени возмущались практически все исследователи данной эпохи, недооценивая как раз своеобразную принципиальность такой позиции для формирующейся корпорации информационных посредников. М. Л. Андреев, в целом разделяя хрестоматийно-апологетическое отношение к эпохе Возрождения, позволил себе весьма тонкое замечание по поводу природы протестичности гуманистов: «Любимым жанром гуманистической литературы был не трактат, где автор выражает свое мнение впрямую, а диалог, где автор передает (или делает вид, что передает) мнения других лиц. И если, скажем, в диалогах Платона позиция автора всегда и однозначно совпадает с позицией одного

из собеседников (Сократа), то во многих гуманистических диалогах ее бывает трудно или вообще невозможно вычленишь: создается впечатление, что автор и не стремится ее заявить, а дорожит именно множественностью позиций»¹⁰⁰. В разной степени множественностью позиций «дорожили» Ф. Петрарка, Н. Макиавелли, Л. Валла, К. Салютати, П. Аретино и многие другие. (Кстати, в биографии К. Салютати мы находим эталонный пример «множественности позиций» до степени противоположенности – речь «О превосходстве наследственного королевского правления над выборным» и речь «О превосходстве выборного королевского правления над наследственным»)¹⁰¹. Правда, нам кажется, что разгадка данного феномена ближе к более жесткому, нежели у Л. М. Андреева, интерпретационному варианту: деятели Возрождения совершенно откровенно упиваются овладением всеми «точками зрения» как высшей целью деятельности инфо-посредника. Эта цель не изменилась со времен простодушного ремесленника П. Аретино – сохранение неопределенности мира как главного профессионального ресурса. В соответствии с этим главная задача для интеллектуала/интеллигента не искать истину, а *компетентно контролировать вечный процесс ее поисков*;

б) условие функциональной автономности. Стремление к сохранению неопределенности существования как главного для себя социо- и функционенного состояния заставляет интеллигенцию активно противостоять редактуре инфо-пространства со стороны определенностных по своему характеру традиционных социальных структур и, в первую очередь, со стороны религии. При этом даже инновационные (т. е. посттрадиционные) социальные структуры встречают мощный отпор со стороны интеллигенции при самых слабых попытках внешней цензуры информационного пространства. Интеллигенция стремится к монополизации инфо-коммуникаций в рамках современного общества точно так же, как отдельный человек современного общества стремится к максимальному личному могуществу – средству, обеспечивающему автономию человеческой личности в качестве генерального смысла ее существования. Главный информационный удар естественно, был нанесен по религии, точнее, по ее позициям смысло- и структурообразующего начала в традиционных обществах, главного гаранта господства определенности в пространстве реальности. Еще М. А. Бакунин обратил внимание на эту сторону религии, прямо несогласующуюся с социально-мировоззренческой систематикой секулярного новоевропейского общества. В своей работе «Федерализм, социализм и анти-теологизм» он утверждал: «Если Бог – все, то реальный мир и человек ничто. <...> Не в обиду будь сказано всем полуфилософам, всем так называемым религиозным мыслителям: существование Бога обязательно предполагает отречение от человеческого разума и человеческой

справедливости; оно является отрицанием человеческой свободы и неизбежно приводит не только к теоретическому, но и к практическому рабству. И если мы не хотим рабства, мы не можем и не должны делать ни малейшей уступки теологии, *ибо в этом мистическом и строго последовательном алфавите всякий, начав с А, неизбежно дойдет до Я* [курсив наш – П. У.] и всякий, кто хочет поклоняться Богу, должен отказаться от свободы и достоинства человека. Бог существует, значит, человек – раб. Человек разумен, справедлив, свободен; значит, Бога нет. Мы призываем всех выйти из этого круга...»¹⁰². Впрочем, нам не интересна история воинствующего атеизма и антиклерикализма. М. А. Бакунин интересен для рассматриваемой нами темы не столько констатацией несовместимости традиционной религиозности и современного общества, сколько четким осознанием корпоративных интересов интеллигенции в этом вопросе. И эти интересы заведомо превалируют над так называемыми «интересами народа»: «... Нам чрезвычайно важно освободить массы от религиозных суеверий, и не только из-за любви к ним, *но также и из-за любви к самим себе, ради спасения нашей свободы и безопасности* [курсив наш – П. У.] Но эта цель может быть достигнута лишь двумя средствами: рациональной наукой и пропагандой социализма»¹⁰³. Интересно, что новоевропейский идеологический проект «рациональной науки» именно привлекателен для Бакунина как интеллигента своим неопределенностным потенциалом: «... Гипотезы рациональной науки, исходящие не из трансцендентной системы, а из синтеза, являющегося не чем иным, как резюме или общим выражением множества доказанных на опыте фактов, никогда не могут иметь такого императивного обязательного характера, поскольку они всегда выдвигаются таким образом, что их можно отбросить сейчас же, как только они окажутся опровергнутыми новыми опытами»¹⁰⁴. Недовольство инфо-посредника звучит и в словах З. Фрейда, обращенных к религии, которую он считал единственным «серьезным врагом»¹⁰⁵ науки: «Каковы бы ни были ценность и значение религии, она не имеет права каким бы то ни было образом ограничивать мышление, а также права исключать себя из сферы приложения мышления»¹⁰⁶. Провозглашение интеллектуальной юрисдикции «ноевропейской науки» над религией, превращение религии в «еще один» информационный сегмент является вполне логичным стремлением для коммуникатора-интеллигента. Особенно ярко агрессивное неприятие традиционных религии и церкви проявилось в рамках масонства, единственного автономного движения интеллигенции, известного истории. Французский историк П. Шевалье в своей работе о масонах пишет следующее: «Свобода мысли для большинства масонов конца XIX и первой половины

XX в. означала освобождение от любой религиозной веры, а наиболее решительное меньшинство масонов никогда не скрывало желания просто разрушить традиционные религии»¹⁰⁷. Хорошим подтверждением тезиса П. Шевалье служат слова одного из лидеров французского масонства начала XX в. Лафера: «Мы не просто антиклерикальны, мы противники всех догм и всех религий... Действительная цель, которую мы преследуем, крушение всех догм и всех церквей»¹⁰⁸. Естественно, что наличие абсолютных, неизменных, определенностных истин (догм) объективно препятствует самозаконности инфо-пространства, затрудняя интеллигенции получение «неопределенностной ренты». Хотя это не входит в нашу исследовательскую задачу, тем не менее стоит отметить, что эталонное вытеснение религии и церкви с позиций смысло- и структурообразующего центра социума в «культурную резервацию» произошло как раз во Франции XVIII-XIX вв., начиная от вольтеровского «раздавить гадину» и политики Дехристианизации до речи Л. Гамбетты от 4 мая 1877 г. «Клерикализм – вот враг!» и дела А. Дрейфуса. И вновь в высказываниях Л. Гамбетты в первую очередь, улавливается тревога и раздраженность информационного посредника: «Когда мы говорим о клерикальной партии, мы не касаемся ни религии, ни искренних католиков, ни национального духовенства. Мы хотим лишь вернуть духовенство в церковь [курсив наш – П. У.], не позволить, чтобы кафедра превращалась в политическую трибуну, заставить уважать свободу избирателя, обеспечить свободную игру политических мнений, у которых нет ничего общего с клерикальными вопросами, строгое соблюдение законов, принятых для защиты наших свобод и духовной независимости»¹⁰⁹. Известный политик второй половины XIX в., вне зависимости от осознанности своих намерений, фактически формулирует принципиальные требования интеллигенции в отношении церкви:

1. «уйти» из общества в качестве самостоятельной социально-политической силы.

2. не воздействовать на режим производства неопределенности как свободной игры мнений (безусловно, не только политических).

3. перестать «индуцировать» человека абсолютными по своему характеру принципами.

Именно это означает «уважать свободу» и «духовную независимость» – идеологическое клише, маскирующее разноуровневую некомпетентность современного человека, живущего в социуме, лишенном абсолютной точки отсчета. В этом случае, призыв к опоре на так называемый «здравый смысл» равносителен стремлению обречь человека на неквалифицированное, некомпетентное отношение к миру,

что безусловно, выгодно инфо-посредникам. Доминирование некомпетентного «большинства» в «демократиях» является «господством» максимально инфо-зависимых, несамостоятельных людей, крайне подверженных манипуляциям со стороны интеллигенции. В любом случае, главным в противостоянии интеллигенции церкви и религии является то, что сформулировал известный французский мыслитель П. Клоссовски по поводу феномена просвещенческого атеизма: «Итак, атеизм, высший акт нормативного разума, должен учредить *царство тотального отсутствия нормы* [курсив наш – П. У.]»¹¹⁰. «Царство тотального отсутствия нормы» – идеальное состояние для информационного посредника, дающее почти безграничную эластичность диспозиции. В стремлении к этому, по счастью, утопическому «царству» инфо-посредник обречен постоянно разрушать вместе с внешними «редакторами» инфо-пространства частично сохранившиеся или возникающие структуры определенности.

в) Условие функциональной мобильности. Функции интеллигенции непротиворечиво реализуемы только в обществе инновационного типа, представляющем собой структуру, обеспечивающую прежде всего интересы информационного обмена в условиях принципиальной неопределенности бытия и относительности любых его характеристик. Важной характеристикой инфо-обмена является его непрерывность в силу того, что жизненная активность реализуется в постоянном стремлении к эффективному овладению информацией, с тенденцией ее присвоения. При этом принципиально важным является то, что приватизация социально значимой информации предшествует и создает условия для успешного овладения собственностью и властью. В этом смысле наше утверждение совпадает с мнением таких известных исследователей информационного общества как Ф. Мэклап¹¹¹ и Дж. Физер¹¹², а также отечественного ученого-экономиста В. Л. Иноземцева, который в своей работе, посвященной проблеме постэкономического общества отметил, что «авторское право начало формироваться в Европе с середины XV века, в то время, когда еще не были законодательно закреплены многие права третьего сословия»¹¹³. В рамках интересующей нас темы важно отметить, что логика функционирования обществ новоевропейского типа вела их по пути так называемой «информатизации». Мы употребляем этот термин не в привычном значении, связывающим его с процессами компьютеризации, а в историко-философском смысле, означающем насыщение всех сфер жизни общества коммуникацией инновационного типа и последующими за этим социальными трансформациями. (Например, информатизация социально-политической коммуникации в любом обществе обязательно приведет к возникновению

и складыванию так называемых «демократических институтов»). Интеллигенция в качестве главного агента информатизации общества жизненно заинтересована в собственной максимальной функциональной мобильности. Только в этом случае она, как инфо-посредник, будет адекватна массовым процессам информатизации новоевропейского общества. Информационная «сверх-проводимость» может быть достигнута в предельно однородной в социально-политическом, культурно-бытовом, ментальном и даже языковом смысле, среде. В связи с этим, интеллигенция оказывается последовательным сторонником глобальной, гомогенной, унифицированной цивилизации, «скроенной» по новоевропейским «лекалам», что предполагает насаждение таких «общечеловеческих ценностей», как например, парламентская демократия, ситуативная мораль и английский язык. При этом ошибочным было бы считать, что глобализация несет с собой некую новую определенность. Определенность возникает не благодаря произвольной стандартизации, а лишь при наличии абсолютного смыслового центра и выстроенной на его основе абсолютной системе координат. В ином случае мы получаем только лишь еще более активную и навязчивую, законченную в своем совершенстве и неуязвимости, машину по расширенному воспроизводству неопределенности. Эта «машина» еще более производительно разрушает этатистскую, культурную, национальную, бытовую и языковую идентичность любых этнических, конфессиональных, социальных групп, обрекая составляющих эти группы индивидуумов на мучительное состояние когнитивного диссонанса и барочного стресса.

Рассмотрев причины, по которым современное инновационное общество обречено на существование в режиме принципиальной неопределенности Бытия со всеми вытекающими из этого состояния политическими, социальными, экономическими, морально-нравственными следствиями, мы вправе задаться вопросом о том, насколько интеллигенция способна выполнять свою основную, титульную внутрисоциумную функцию. При этом ответ как минимум будет крайне неоднозначным. Интеллигенция является в обществах современного типа экспертом по преодолению неопределенности существования и только на этих условиях она вправе претендовать на материальную, институциональную и моральную поддержку. Но при пристальном рассмотрении генезиса, природы, интересов данной социально-функциональной группы напрашиваются неутешительные выводы:

1. Интеллигенция не обладает методологией и технологией преодоления неопределенности.

2. Методы освоения действительности, которыми она владеет, в числе так называемый «ноевропейский научный проект», объективно способны только лишь к расширенному воспроизводству неопределенности.

3. Но самое главное заключается в том, что интеллигенция в качестве инфо-посредника заинтересована в *сохранении режима неопределенности действительности* и многое сделала для этого исторически в формате новоевропейской цивилизации на наших глазах превращающейся в цивилизацию глобальную.

Интересно, что мы являемся свидетелями попытки инфо-посредников в борьбе за полное овладение коммуникативным пространством преодолеть контроль со стороны самой реальности/действительности через ее виртуализацию в сопровождении постмодернистских комментариев. Весьма образно недовольство редактурой реальности со стороны инфо-посредника выразил известный американский писатель С. Кинг: «Для воображения реальность слишком часто является тем, чем служит осиновый кол для вампира»¹⁴. Хотя «прогрессирующая дереализация мира», по мнению автора этого словосочетания, испанского мыслителя Х. Ортеги-и-Гассета, началась уже в эпоху Возрождения¹⁵. При этом «дереализация мира», как минимум, с XIX в. идет двумя параллельными каналами – на уровне элитной концептуализации, и на уровне массовых, слабо отрефлектированных настроений. Сближало их постепенная кристаллизация восприятия неопределенности как ценности. Например, на рубеже XX и XXI вв. в философии – науке, которая претендует на выработку стандартов мировидения и алгоритмов мышления, провозглашается отход от «истинностной гносеологии»¹⁶. С другой стороны, через сферу художественной культуры, как наиболее эффективного канала массовой коммуникации до эпохи электронных СМИ, уже ко второй половине XIX в. успешно прививается вкус к неопределенностному отношению к действительности. Литературовед Т. В. Венедиктова отмечает: «... Реалистический роман второй половины XIX столетия отважно жертвует динамикой сюжета, тяготея ко все более выраженному «измельчанию», дробности образа, как бы даже избыточной детализации. Мир погружается в полутону, – нет больше куртизанки, как нет и святого, – разграничительная линия между добродетелью и пороком проблематична, как никогда прежде. Высказывания такого рода встречаются у писателей столь разных, как Г. Флобер и Дж. Элиот. «Современный тип широкого читателя, – пишет последняя в одном из эссе – опознаешь в общении по той сердечной готовности, с какой он приемлет утверждения неопределенные и туманные: скажите ему, что черное черно, и он покачает

головой, но поверит едва ли; скажите ему, что черное не очень-то и черно, и он в ответ воскликнет: «Как точно!»¹¹⁷.

Общество, состоящее из перманентно дезориентированных индивидуумов, которые при этом даже лишены опасений по этому поводу, в силу привычности данного состояния – идеальный рынок для информационного маркетинга. Безусловно, приходится согласиться с предположением известного социолога А. Ф. Филиппова о том, что для интеллектуала-теоретика (мы считаем, что для любого инфо-посредника) выгодно, чтобы «социальная ситуация всегда имела бы характер массового движения, коллективного поведения, неподконтрольной, непредсказуемой, сложной активности»¹¹⁸. Ситуация усложняется тем, что стремление к максимальной функциональной мобильности рано или поздно разотождествляет самого интеллигента, делая для него узкими и стеснительными рамки собственной интеллектуальной идентичности. Показательно отношение к данному феномену одного из наиболее модных и влиятельных мыслителей второй половины XX в. М. Фуко. «Некоторые слова Фуко, – пишет С. Табачникова, – звучат даже как требование признать за тем, кто пишет, право меняться и быть другим, право – в буквальном юридическом смысле слова. В одной из бесед 1984 года Фуко говорит, что единственный закон о печати и книге, который он хотел бы видеть принятым, это закон, запрещающий дважды использовать имя автора и дающий, кроме того, право на анонимность и на псевдоним»¹¹⁹. Таким образом, мобильность инфо-посредника, пусть и в тенденции, в перспективе, приближается к абсолютной – настолько, насколько он перестает нести ответственность, даже формальную, за результаты доверенной ему рациональной экспертизы. Такое иррациональное использование так называемых рациональных сциентистских стандартов встречает, пусть и немногочисленные, протесты в сфере самих интеллектуалов. П. Фейерабенд прямо бросал упрек коллегам по цеху в скрытой узурпации власти в системе современного общества: «... Общество, опирающееся на рациональность, не вполне свободно, оно вынуждено играть в игры интеллектуалов. «Едва ли нужно говорить о том, – замечает Дж. С. Милль, – что эта доктрина (плюрализм идей и учреждений) предназначена лишь для тех людей, способности которых достигли расцвета», т. е. для интеллектуалов и их детей»¹²⁰. Поэтому не слишком эксцентричной покажется цель, поставленная П. Фейерабендом в своих лучших работах: «... Устранить препятствия, воздвигнутые интеллектуалами и специалистами перед сторонниками иных, нежели их собственная, традиций, и подготовить почву для вытеснения самих специалистов (ученых) из жизненных центров современного общества»¹²¹. Интересно, но, по-своему

вполне логично, что даже сознанию современного человека, воспитанного во «вкусе к неопределенности» и ее признанию в качестве своеобразной ценности, свойственно сомневаться, в претензии инфо-посредников на то, что они способны «продавать определенность». «Утверждение, что ситуации, включающие мыслящих участников, – пишет известный финансист и мыслитель Дж. Сорос, – содержат элемент неопределенности, щедро подкрепляется нашими повседневными наблюдениями. Однако, это заключение не было в целом принято экономической или общественной наукой. Наоборот, идея неопределенности настойчиво отвергалась представителями общественных наук, которые утверждают, что могут объяснить события посредством научного метода. Только теперь [? – П. У.] становится понятно, почему. Неопределенность, отсутствие четких предсказаний и удовлетворительных объяснений могут угрожать профессиональному статусу науки»¹²².

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Свифт Д. Путешествия Гулливера // Свифт Д. Сказка бочки. Путешествия Гулливера. – М., 1976. С. 277.

² Там же.

³ Фонвизин Д. И. Письма из Франции // Фонвизин Д. И. Собр. соч. В 2 т. – М., 1959. – Т. 2. С. 408.

⁴ Строев А. Ф. «Те, кто поправляет Фортуну»: Авантюристы Просвещения. – М., 1998. С. 48.

⁵ Анненков П. В. Письма из-за границы // Анненков П. В. Парижские письма. – М., 1984. С. 43.

⁶ Там же. С. 44.

⁷ Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 2. – М., 1988. С. 467.

⁸ Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – М., 1992. С. 273.

⁹ Там же.

¹⁰ Баткин Л. М. Итальянское Возрождение: проблемы и люди. – М., 1995. С. 238–239.

¹¹ Яковенко И. Г. Город в пространстве диалога культур и диалог города // Социокультурное пространство диалога. – М., 1999. С. 90.

¹² Гуревич А. Я. Средневековый купец // Одиссей. Человек в истории. 1990. – М., 1990. С. 120.

¹³ Там же.

¹⁴ Кудрявцев О. Ф. Античные представления о фортуна в ренессансном мировоззрении // Античное наследие в культуре Возрождения. – М., 1984. С. 51, 53.

¹⁵ Абрамсон М. Л. От Данте к Альберти. – М., 1979. С. 21, 23.

¹⁶ Библихин В. В. Новый ренессанс. – М., 1998. С. 301, 305.

¹⁷ Дюби Ж. Трехчастная модель, или Представления средневекового общества о себе самом. – М., 2000. С. 195.

- ¹⁸ Абрамсон М. Л. Указ.соч. С. 8.
¹⁹ Там же. С. 19.
²⁰ Бибихин В. В. Указ.соч. С. 306.
²¹ Там же. С. 301.
²² Шарма Р. Ш. Древнеиндийское общество. – М., 1987. С. 165.
²³ Ле Гофф Ж. Указ.соч. С. 72.
²⁴ Крижанич Ю. Политика. – М., 1997. С. 282–283.
²⁵ Баткин Л. М. Указ.соч. С. 56.
²⁶ Там же. С. 62.
²⁷ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. – М., 1993. С. 606.
²⁸ Дюби Ж. Европа в средние века. Смоленск, 1994. С. 206.
²⁹ Ле Гофф Ж. Указ.соч. С. 277.
³⁰ Буравский А. М. Психологическое пространство городского ландшафта в характеристике урбанизационных процессов: от настоящего к будущему // Урбанизация в формировании социокультурного пространства. – М., 1999. С. 255, 256, 257.
³¹ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – М., 1972. С. 159.
³² Шпенглер О. Указ.соч. Т. 2. С. 358.
³³ Ахизер А. Россия – кризисная точка мировой истории // Дружба народов. – 1993. № 11. С. 131, 132.
³⁴ Цит. по: Дюби Ж. Указ. соч.– С. 39.
³⁵ Грановский Т. Н. Лекции по истории средневековья. – М., 1986. С. 265, 266.
³⁶ Гуревич А. Я. Указ.соч. С. 80.
³⁷ Бакунин М. А. Федерализм, социализм и антитеологизм // Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. – М., 1989. С. 49.
³⁸ Бэкон Ф. Новый Органон // Бэкон Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 12.
³⁹ Динцельбахер П. Основные тенденции религиозного развития Германии в эпоху высокого средневековья // Другие средние века. К 75-летию А. Я. Гуревича. – М.–СПб., 1999. С. 161.
⁴⁰ Бродель Ф. Указ.соч. – Т. 3. – М., 1992. С. 646.
⁴¹ Фестингер Л. Теория когнитивного диссонанса. – СПб., 1999. С. 36.
⁴² Там же.
⁴³ Макиавелли Н. Государь // Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве. – М., 1997. С. 79,84.
⁴⁴ Козлова Н. Н. Социально-историческая антропология. – М., 1998. С. 135.
⁴⁵ Там же. С. 136.
⁴⁶ Аберкромби Н. и др. Социологический словарь. – М., 2000. С. 106–107.
⁴⁷ Бурдые П. Рынок символической продукции // Вопросы социологии. – 1993. № 1/2. С. 60.
⁴⁸ Ноэль-Нойман Э. Общественное мнение. Открытие спирали молчания. – М., 1996. С. 245.
⁴⁹ Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии. – М., 1996. С. 29, 39.
⁵⁰ Там же. С. 34.
⁵¹ Цит. по: Томсинов В. А. Значение римского права в общественной жизни Западной Европы // Древнее право. 1997. № 1(2). С. 119.

- ⁵² Андреев М. Л. Культура Возрождения // История мировой культуры: Наследие Запада: Античность. Средневековье. Возрождение. – М., 1998. С. 367.
⁵³ Буркхардт Я. Указ.соч. С. 96.
⁵⁴ Там же.
⁵⁵ Цит.по: Баткин Л. М. Итальянское Возрождение: проблемы и люди. – М., 1995. С. 74.
⁵⁶ Буркхардт Я. Указ.соч. С. 12.
⁵⁷ Длугач Т. Б. Подвиг здравого смысла, или Рождение идеи суверенной личности (Гольбах, Гельвеций, Руссо). – М., 1995. С. 127.
⁵⁸ Шампань П. Делать мнение: новая политическая игра. – М., 1997. С. 50.
⁵⁹ Там же. С. 52–53.
⁶⁰ Там же. С. 60–61.
⁶¹ Лукреций. О природе вещей. II. 1-10.
⁶² Баткин Л. М. Указ.соч. С. 86–87.
⁶³ Петров М. Т. Итальянская интеллигенция в эпоху Ренессанса. – Л., 1982. С. 43–44.
⁶⁴ Мор Т. Утопия.Эпиграммы. История Ричарда III. – М., 1998. С. 133–138.
⁶⁵ Баткин Л. М. Указ.соч. С. 100.
⁶⁶ Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV-XV вв. – СПб., 1997. С. 23.
⁶⁷ Карлейль Т. Герой-писатель // Корабли мысли. – М., 1986. С. 128, 129, 130–131, 137.
⁶⁸ Там же. С. 135.
⁶⁹ Бурдые П. Указ.соч. С. 51.
⁷⁰ Кундера М. Бессмертие. – СПб., 1996. С. 124, 130.
⁷¹ Козлова Н. Н. Указ.соч. С. 138, 139.
⁷² Карлейль Т. Указ.соч. С. 134.
⁷³ Андерсен Х.-К. Новый наряд короля // Андерсен Х.-К. Сказки, рассказанные детям. Новые сказки. – М., 1983. С. 68.
⁷⁴ Дживелегов А. К. Творцы итальянского Возрождения. В 2 кн. – М., 1998. Кн. 2. С. 131.
⁷⁵ Цит. по: Дживелегов А. К. Указ.соч. С. 117.
⁷⁶ Буркхардт Я. Указ.соч. С. 99.
⁷⁷ Сент-Бёв Ш.-О. Из работ разных лет // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. – М., 1987. С. 48.
⁷⁸ Шампань П. Указ.соч. С. 286.
⁷⁹ См.: Йейтс Ф. Розенкрейцерское Просвещение. – М., 1999; Тананаева Л. И. Рудольфинцы: Пражский художественный центр на рубеже XVI–XVII веков. – М., 1995.
⁸⁰ См.: Приложение // Йейтс Ф. Указ.соч. С. 415–442.
⁸¹ Херасков И. М. Происхождение масонства и его развитие в Англии XVIII и XIX в. // Масонство в его прошлом и настоящем. В 2 т. – М., 1991. – Т. 1. С. 14.
⁸² Confessio Fraternitatis, или Исповедание достохвального Братства всечтимого Розового креста, составленное для уведомления всех ученых мужей Европы // Йейтс Ф. Указ.соч. С. 441.
⁸³ Там же. С. 434–435.
⁸⁴ Медведев И. П. Указ.соч. С. 35–36.

- ⁸⁵ Баткин Л. М. Указ.соч. С. 110–111.
- ⁸⁶ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. – М., 1980. С. 323.
- ⁸⁷ Сорокин П. А. О так называемых факторах социальной эволюции // Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992. С. 531.
- ⁸⁸ Боровков А. А. Теория вероятностей. – М., 1976. С. 9–10.
- ⁸⁹ Моисеев Н. Н. Мирозрение современного рационализма. Введение в теорию самоорганизации // Моисеев Н. Н. Расставание с простотой. – М., 1998. С. 16.
- ⁹⁰ Ришар Ж. Ф. Ментальная активность. Понимание, рассуждение, находческие решения. – М., 1998. С. 5.
- ⁹¹ Траут Дж. Новое позиционирование. – СПб., 2000. С. 15–16.
- ⁹² Там же. С. 20.
- ⁹³ Бэкон Ф. Указ.соч. С. 354.
- ⁹⁴ Беккариа Ч. О преступлениях и наказаниях. – М., 1995. С. 235.
- ⁹⁵ Монтень М. Опыты. Избранные произведения в 3-х т. Т. 1. – М., 1992. С. 137.
- ⁹⁶ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления. – Л., 1991. С. 100.
- ⁹⁷ Там же. С. 51.
- ⁹⁸ Там же. С. 54, 172.
- ⁹⁹ Андреев М. Л. Культура Возрождения // История мировой культуры. Наследие Запада: Античность. Средневековье. Возрождение. – М., 1998. С. 339.
- ¹⁰⁰ Там же. С. 341.
- ¹⁰¹ См.: Мингалеева Н. Х. Образ идеального правителя и оценка форм правления в творчестве Колуччо Салютати // Культура Возрождения и власть. – М., 1999.
- ¹⁰² Бакунин М. А. Указ.соч. С. 43, 44.
- ¹⁰³ Там же. С. 46.
- ¹⁰⁴ Там же. С. 47.
- ¹⁰⁵ Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. – М., 1991. С. 401.
- ¹⁰⁶ Там же. С. 407.
- ¹⁰⁷ Цит.по: Назаров М. В. Миссия русской эмиграции. Ставрополь, 1992.Т. 1. С. 67.
- ¹⁰⁸ Цит.по: Назаров М. В. Указ.соч. С. 68.
- ¹⁰⁹ Цит.по: Французский либерализм в прошлом и настоящем. – М., 2001. С. 154.
- ¹¹⁰ Маркиз де Сад и XX век. – М., 1992. С. 237.
- ¹¹¹ Machlup F. Knowledge: The Creation, Distribution, and Economic Significance. Princeton, 1984. P.159.
- ¹¹² Feather J. The Information Society. A Study of Coninuity and Change. L., 1998. P. 142.
- ¹¹³ Иноземцев В. Л. Расколота цивилизация. – М., 1999. С. 58.
- ¹¹⁴ Кинг С. Ночные кошмары и фантастические сновидения. – М., 1994. С. 9.
- ¹¹⁵ Ортега-и-Гассет Х. О точке зрения в искусстве // Его же. Эстетика. Философия культуры. – М., 1991. С. 202.
- ¹¹⁶ См.: Назаретян А. П. Истина как категория мифологического мышления // ОНС. – 1995. № 4.

- ¹¹⁷ Венедиктова Т. Р. Секрет срединного мира. Культурная функция реализма XIX века // Зарубежная литература второго тысячелетия. 1000–2000. – М., 2001. С. 209.
- ¹¹⁸ Филиппов А. Ф. Систематическое значение политических трактатов Руссо для общей социологии // Руссо Ж. Ж. Об общественном договоре. Трактаты. – М., 1998. С. 340.
- ¹¹⁹ Табачникова С. От переводчика // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М., 1996. С. 330.
- ¹²⁰ Фейерабенд П. Наука в свободном обществе // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. – М., 1986. С. 495.
- ¹²¹ Там же. С. 467.
- ¹²² Сорос Дж. Кризис мирового капитализма. Открытое общество в опасности. – М., 1999. С. 10–11.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Предложенная автором модель идентификации интеллигенции как социокультурного феномена опосредована в рамках решения трех взаимосвязанных исследовательских задач:

- *методологическая составляющая.* В отличие от индуктивных методологий, предполагающих получение результата исходя из произвольной интерпретации некоего количества фактических данных, была сделана попытка применить методологию дедуктивного характера. Такая методология может применяться только при наличии предельных (неопровержимых) оснований того, что мы называем *историческим* пространством. На наш взгляд, подобным неопровержимым основанием истории/исторического существования является *включенность* человека в мир, заставляющая его вырабатывать *отношение* к миру и, в соответствии с ним, действовать. Исторически (и логически) предельно допустимы две оперативные парадигмы: определенностная (в форме религиозного видения мира) и неопределенностная (безрелигиозная). Оба допущения неопровержимы и являются стратегическими способами освоения действительности. В зависимости от господства той или иной оперативной парадигмы человек последовательно, в соответствии с ее логикой, участвовал в формировании действительности. В силу этого, предложенный автором метод *«дедуктивной археологии»* в его применении к исторической реальности, помогает познавать ее за счет последовательного учета созидавших (и созидающих) эту реальность основных оперативных логик;

- *терминологическая составляющая.* Язык метода – это терминология. Именно через нее метод «оживает» и приобретает качества открытой системы, в том числе и для конструктивной критики. Для решения поставленных исследовательских задач использовалась как оригинальная, авторская терминология (*«образ истинности»*, *«религиоцентризм»*, *«дедуктивная археология»*, *«производство неопределенности»* и т. д.), так и общепринятая (*«интеллигенция»*, *«информационное общество»*, *«информатизация»*), в отдельных случаях скорректированная в соответствии с общим подходом. Все принципиальные термины

генетически связаны с авторским видением коммуникативных оснований исторического процесса, но, при этом, на наш взгляд, удалось обеспечить их внеметодологическую «прозрачность»;

- *дискурсивная составляющая.* Собственно, эта составляющая формализована самим текстом исследования, и стремление автора заключалось в том, чтобы ни одна принципиально важная сторона авторского рассуждения не оказалась «инфицирована» скрытыми допущениями. С точки зрения автора интеллигенция, как социально значимая группа, зарождается при переходе, в рамках западноевропейской цивилизации, от религиозноцентристского к современному, инновационному/информационному обществу. Ее социальным конституирующим признаком является исполнение посреднических информационных функций в рамках цивилизации неопределенностного, плюралистического характера. Хаос инновационной коммуникации породил в обществе потребность в ежедневной социальной навигации. В свою очередь, объективная социальная и профессиональная диспозиция интеллигенции как «детей хаоса» породила у них равнодушие к структурам порядка как генетически враждебной для себя реальности. «Навигаторы» скорее предпочтут поддерживать перспективный для себя неопределенностный статус мира¹.

Но самая главная проблема во взаимоотношениях интеллигенции и общества, вне зависимости от того, насколько она будет осознаваться обеими сторонами, заключается в том, что только интеллигенция из всех социальных групп, не заинтересована в устойчивости, определенности существования. Инфо-посредники и их интересы неразрывно связаны с современным, инновационным типом цивилизации, при котором люди лишились столь необходимых для них параметров определенности, существовавших в традиционных цивилизациях, утраченных вместе с религиозным центризмом. Современный человек, во многом в связи с деятельностью интеллигенции, оказался в ситуации серьезнейшего экзистенциального дефицита:

1. Отсутствие нерелятивных смысла и цели существования.
2. Утрата императивных поведенческих оснований.
3. Минимизация укореняющих социальных корреляций.
4. Слом пространственно-временной адаптированности.

Принципиальное разногласие по всем параметрам экзистенциального порождения и будет порождать впредь ментальное отчуждение интеллигенции в рамках любого социума. Хотя уже один из «отцов» новоевропейской интеллигенции Ф. Бэкон с недоумением и сожалением говорил о людях, «которые испытывают восторг от неопределенности»², наиболее взвешенная оценка «слабости» инфо-посредников

была дана представителями религиозноцентрических обществ, непримиримыми противниками которых всегда были интеллектуалы. Кроме того, суждениям мыслителей из общества, в котором всегда существовала абсолютная оценочная шкала, можно доверять. Бернар Клервоский в проповеди на Песнь Песней выделил пять стремлений к знанию, которыми руководствуется человек: «Есть те, которые хотят знать с намерением «лишь знать», и это есть позор любопытства. Другие же – чтоб их самих знали; ... именно их высмеивал сатирик, говорящий: Знание твое ни к чему, коль не знает другой, что ты знаешь – и это есть позор суетности. Некоторые хотят знать, чтобы продавать знания за деньги и почет, – и это есть позор стяжательства. Есть те, которые учатся, чтобы учиться, – и это любовь к знаниям, а есть ... – чтобы быть обученными, – и это благоразумие»³. Винсент из Бове следующим образом резюмировал эти слова одного из крупнейших деятелей католицизма: «Из этих пяти стремлений лишь два последних – добрые и полезные, три же первых суетные и порицаемые, и, даже более того, ужасные...»⁴ Выбор между двумя этими векторами стремлений оказывается поистине экзистенциальным выбором интеллигенции. Хотя он представляет собой скорее дилемму, а не проблему – выбор предопределен самой природой социальных интересов, которые, в конечном счете, и генерировали феномен новоевропейской интеллигенции. Остается вспомнить высказывание еще одного крупного религиозного мыслителя и педагога Средневековья Гуго Сен-Викторского: «Недостойн мудрости тот, кто пытается получить через нее что-либо кроме ее самой, который... ищет мудрости не затем, чтобы владеть ею, но чтоб выставить ее на продажу»⁵.

Современная цивилизация неопределенности, изваянная интеллигенцией, являет собой объект поистине шекспировской трагичности. А. Ф. Лосев писал: «Человеческий субъект оказался на берегу безбрежного моря, темного и бесконечного. Он ощутил себя в океане бессмысленного бытия, ибо только он один есть смысл. <...> Новое время осязает себя только в потенциальной бесконечности. Сущность ее в том, что предел никогда не достигим, он вечно снимается и отодвигается в неопределенную даль; и сколько бы ни двигался человеческий субъект к этому пределу, он никогда и нигде не может его достигнуть. <...> На бесконечном поле этого темного пространства, далее, мчится и рыщет человеческий субъект. <...> Его стремлениям и чувствам никогда не может быть положено никакого конца. Запад – это вечное стремление, горячее и лихорадочное стремление и даже суматоха. Нигде ни в чем не видно ни начал, ни концов. <...> Запад всегда спешит. Время для него – деньги. Время – это болезненно,

нервно, а то и восторженно, упоительно протекающая жизнь, неустанное рвение и риск, искание все новых и новых ощущений, построений, борьбы. Это – тоска по неопределенным далям, которых и достигнуть никогда невозможно»⁶.

Остается добавить, что к концу XX века кризис новоевропейского интеллектуального проекта именно как проекта в целом уже заметен для самих его участников. «... Я с трудом представляю, чтобы цивилизация могла долго продержаться в отсутствие хоть какой-нибудь религии (уточним, что религия может и не быть культом божества, – таков, например, буддизм). Разумное сосуществование эгоистических индивидуумов – это принцип, который стал ошибкой века Просвещения и на который в своей безнадежной глупости (или цинизме – разница роли не играет) продолжают ссылаться либералы – этот принцип кажется мне до смешного непрочной базой цивилизации. <...> То, что нам требуется – это новая онтология. <...> Если в этой области не произойдет никаких сдвигов, то, как мне кажется, у западной цивилизации не останется шансов выжить»⁷, – эта пессимистическая констатация принадлежит не европейскому «клерикалу» и не исламскому фундаменталисту, а самому тиражируемому французскому писателю и интеллектуалу М. Уэльбеку. Убедительный симптом того, что ситуация «Вех» наступает для европейской интеллигенции, и это не должно быть проигнорировано отечественной историко-философской наукой, если она не хочет смириться с ролью интеллектуальной провинции. Хотя эссеистские прозрения в реальной жизни чаще всего уступают четко осознаваемым социальным интересам. Поэтому интеллигент, вне зависимости от сферы собственной специализации, и в той или иной степени, вынужден будет разделить тезис Дж. Фрэнка, инфо-посредника в одной из самых строгих информационных средах – праве: «Неопределенность права – это не неудачная случайность, а замечательная социальная ценность»⁸.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Вместо «детей хаоса» можно использовать конкурирующую метафору, рожденную эпохой Барокко – «птенцы Минервы». «Птенцом Минервы» называли фигуру слона, выполненную Эрколе Феррата, и превращенную в скульптурную композицию Джаном Лоренцо Бернини. Слон в этой композиции олицетворял собой мощь разума, способного выдержать груз знаний, который, в свою очередь, воплощал древнеегипетский обелиск, поставленный на фигуру слона. В рамках барочного мироощущения груз знаний – это именно груз неопределенности, обрушившейся на человека эпохи мировоззренческого смятения. Хотя, как показало время, интеллектуалы – «птенцы Минервы» – скорее переложили груз

неопределенности на остальное общество, сделав для себя из этой ситуации эффективный источник социальных предпочтений.

² Бэкон Ф. Новый Органон // Бэкон Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 354.

³ Цит. по: Винсент из Бове. О наставлении детей знатных граждан // Антология педагогической мысли христианского средневековья. В 2 т. Т. 2. Мир преломился в книге. Воспитание в средневековом мире глазами ученых наставников и их современников. – М., 1994. С. 124–125.

⁴ Там же. С. 125.

⁵ Там же.

⁶ Лосев А. Ф. Логика исчисления бесконечно-малых как отражение социальной действительности // Лосев А. Ф. Хаос и структура. – М., 1997. С. 739–740.

⁷ Уэльбек М. Беседа с Валерием Старасельски // Уэльбек М. Мир как супермаркет. – М., 2003. С. 123–124.

⁸ Frank S. Law and the Modern Mind. N.-Y. 1963. P. 7.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- | | |
|---------------------------------------|---|
| Абдеев Р. Ф. 23, 126 | Барг М. А. 58, 60, 61, 74 |
| Абберкромби Н. 178 | Бартоло Т. ди 38 |
| Абрамсон М. Л. 138, 177 | Баткин Л. М. 136, 140, 156, 157, 164, 177–180 |
| Агид 102, 104 | Беккариа Ч. 168, 180 |
| Аккурсио Ф. 152 | Беллини Д. 152 |
| Александров А. А. 23 | Белова Т. П. 21 |
| Алексеева Т. И. 74 | Бенвенист Э. 88, 95, 127, 128 |
| Али ибн-Аби-Талиб 98, 129 | Березкин Ю. Е. 96, 128 |
| Алимов И. А. 128 | Беркли Дж. 64, 74 |
| Альберти Л. Б. 152, 156, 164, 165 | Бернал Дж. 22 |
| Андерсен Х.-К. 160, 179 | Бернар Клервоский 184 |
| Андреев М. Л. 152, 169, 170, 179, 180 | Бернини Дж. Л. 185 |
| Андроник Зарида 157 | Бибихин В. В. 138, 139, 178 |
| Анненков П. В. 134, 177 | Бицилли П. М. 64, 74, 94, 98, 128, 129 |
| Аноратха 96 | Бодлер Ш. 116, 117, 131 |
| Апастамби 139 | Боккаччо Дж. 152 |
| Ардзинба В. Г. 128 | Бокль Г.-Т. 16 |
| Арегино П. 161, 170 | Болотов В. В. 28, 35, 72 |
| Аристотель 55, 74 | Боровков А. А. 166, 180 |
| Аронсон Э. 23 | Бохеньский Ю. 76, 126 |
| Арутюнов С. А. 15, 22, 60, 74 | Бракенгеймер П. 100 |
| архим. Иларион Троицкий 113, 131 | Брейгель Старший П. 116, 117 |
| Арьес Ф. 104, 105, 130, 132 | Бродель Ф. 136, 146, 177, 178 |
| Астафьев П. Е. 100, 129 | Брунеллески Ф. 152 |
| Ахиезер А. С. 142, 178 | Бруни Л. 156 |
| Ашока 96 | Булгаков С. Н. 7, 21 |
| Баглай В. Е. 128 | Буравский А. М. 141, 178 |
| Бакунин М. А. 145, 170, 171, 178, 180 | Бурдые П. 19, 23, 69, 74, 150, 158, 178, 179 |
| Балдиа М. 23 | Буркхардт Т. 127 |
| Бандинелли Б. 152 | |

Буркхардт Я. 132, 152, 153, 161, 178, 179
 Бэкон Ф. 80, 127, 145, 168, 178, 180, 183, 186
 Бюлер К. 23
 Валла Л. 170
 Валленштайн А. 29, 30, 124
 Ван Вэй 103
 Вебер М. 15, 16, 18, 22, 100, 122, 129, 132
 Вейнберг И. П. 82, 127, 128
 Веккер Л. М. 23
 Венедиктова Т. В. 175, 181
 Верджерио П. 156
 Виннер Н. 23
 Винсент из Бове 184, 186
 Виппер Ю. Б. 115, 131
 Витгенштейн Л. 32
 Вихерс Х. П. Ш. (Белькампо), 85, 86, 127
 Владимир Святославич 96
 Волошинов В. Н. 23
 Вольтер 155
 Восторгов И., прот. 57, 74
 Гайденко В. П. 22, 101, 129
 Гайер Д. 24
 Галатео А. 156
 Гамбетта Л. 172
 Гельвеций 179
 Генон Р. 15, 22, 80, 127
 Герберт Д. 116
 Гибер Ножанский 143
 Гинзбург Л. 131
 Гоббс Т. 121
 Гольбах 22, 179
 Гонгора-и-Арготе Л. де 116
 Грановский Т. Н. 143, 178
 Гримм М. 153
 Грин Дж. 23
 Грифиус А. 115, 117
 Гроций Г. 121
 Грушевицкая Т. Г. 74
 Гуарино Веронезе 156
 Гуго Сен-Викторский 184
 Гумбольдт В. 23
 Гуревич А. Я. 60, 61, 63, 65, 74, 89, 127, 137, 145, 177, 178
 Гюнтер И. Х. 116, 131
 Д'Аламбер Ж. Б. Л. 155
 Д'Аргенталь 155
 Давыдов Ю. Н. 7, 21
 Данилевский Н. Я. 16, 22
 Данте А. 138, 152
 Дарий 88
 Дейк ван Т. А. 23
 Декарт Р. 121
 Делюмо Ж. 114, 116, 131
 Дживелегов А. К. 161, 179
 Дидро Д. 85, 127
 Динцельбахер П. 146, 178
 Длугач Т. Б. 153, 179
 Донн Д. 116, 117, 131
 Дрейфус А. 172
 Дугин А. Г. 15, 86, 91, 100, 127
 Дэвидсон Б. 99, 129
 Дюби Ж. 138, 140, 178
 Дюрер А. 152
 Ениколопов С. Н. 15, 22
 Ермаков М. Е. 128
 Жуанвиль Ж. 85
 Земан И. 23
 Зиммель Г. 61, 74
 Зуси 89
 Иван IV Грозный 96, 103, 130
 Иванова Е. В. 130
 Игнатенко А. А. 101, 129
 Игорь Старый 91
 Изяслав Ярославич 90, 102
 Ильин И. А. 63, 64, 74

Иннокентий VIII 152
 Иноземцев В. Л. 173, 180
 Иоанн Златоуст 85
 Ионин Л. Г. 23
 Итцкоатль 97
 Йейтс Ф. 179
 Кампхейзен Д.-Р. 116, 123, 132
 Камю А. 102, 129
 Карамзин Н. М. 26, 72, 91, 128
 Карл V 152
 Карлейль Т. 157–159, 179
 Карсавин Л. П. 42, 73
 Катасонов В. Н. 22
 Кеведо Ф. де 116
 Кимелев Ю. А. 73
 Кинг С. 175, 180
 Кине Э. 18
 Климент Александрийский 103, 130
 Клосовски П. 173
 Ключевский В. О. 13, 98, 129
 Козачков А. С. 23
 Козеллек Р. 33
 Козлова Н. Н. 118, 131, 149, 158, 178, 179
 Коллингвуд Р. Дж. 28, 31, 72, 111, 131, 165, 180
 Коменский Я. А. 116
 Кон И. С. 124, 125, 132
 Конт О. 15
 Конфуций 83
 Коперник Н. 117
 Крашенинникова Н. А. 128
 Крижанич Ю. 139, 178
 Кроче Б. 43, 73, 108, 130
 Крус Х. И. де ла 116, 123
 Кудрявцев О. Ф. 137, 177
 Кун Т. 25, 35, 36, 50, 52, 73
 Кундера М. 130, 158, 179
 Курбатов Г. Л. 93, 128
 Курбский А. М. 103, 130
 Курицын В. Н. 126, 132
 Кюстин А. де 106, 130
 Лактанций Ф. Л. Ц. 79
 Ландино К. 157
 Лапин Н. И. 23
 Лафер 172
 Лебон Г. 23
 Ле Гофф Ж. 109, 111, 130, 131, 136, 139, 140, 178
 Лев Диакон 26, 72
 Лейбниц Г.-В. 121
 Леони Л. 152
 Лихачев Д. С. 105, 130
 Лоренцетти А. 138
 Лосев А. Ф. 113, 131, 163, 183, 186
 Лознштейн Д.-К. 115
 Лукреций 155, 179
 Луман Н. 15
 Лыткин С. Т. 99, 129, 131
 Льюис К. С. 102, 129
 Людовик IX Святой 85
 Людовик XIV 70
 Мазур М. 23
 Макиавелли Н. 149, 156, 170, 178
 Макклелланд Д. 120
 Малявин В. В. 95, 123, 128, 132
 Мантенья А. 152
 Манхайм К. 58, 74
 Маркс К. 22, 27, 41, 72
 Мартынов А. С. 128
 Медведев И. П. 156, 157, 164, 179
 Меликов В. В. 105, 108, 130
 Меньшиков В. Б. 99
 Мечковская Н. Б. 23
 Мещеряков А. Н. 107, 130
 Милль Дж. С. 176
 Мильтон Д. 116, 121, 132
 Мингалеева Н. Х. 180
 митр. Иоанн (Снычев) 90, 128, 129
 Михаил Романов 98
 Михна А. 116
 Мишле Ж. 18

- Могильнер М. Б. 12, 21
 Моисеев Н. Н. 23, 76, 126, 166, 180
 Монтекукколи Р. 124
 Монтень М. 168, 180
 Мор Т. 157, 179
 Морелли Д. 137
 Моро Л. 152
 Морштынь З. 116
 Морштынь Я. А. 116
 Московичи С. 23
 Мэклап Ф. 19, 22, 173, 180
 Мюллер М. 44, 73
- Назаретян А. П. 180
 Назаров М. В. 180
 Нарочницкая Н. А. 71, 74
 Нарский И. В. 24, 72, 73
 Непомнин О. Е. 99, 129
 Никифор Григора 157, 164
 Николай I 106, 128
 Нил Ф. А. 106
 Ницше Ф. 113
 Новгородцев П. И. 92, 101, 128, 129
 Ноэль-Нойман Э. 178
- Ожегов С. И. 127
 Огурцов А. П. 22
 Окладников А. П. 58
 Опиц М. 115
 Ортега-и-Гассет Х. 108, 130, 175, 180
 Оттон III 114
- Парсонс Т. 15, 18, 22, 23, 95, 100, 128, 129
 Паскаль Б. 116, 131
 Пачакути 96
 Пелевин В. О. 132
 Петр I 7
 Петрарка Ф. 152, 153, 156, 170
 Петров М. Т. 22, 156, 179
 Петруччи П. 152
 Пико делла Мирандола Д. 156
- Питти Б. 137
 Платон 169
 Платонов С. Ф. 13
 Плутарх 81, 102, 104, 127, 129, 130
 Поликарпов В. С. 22
 Понтий Пилат 102
 Поппер К. 36, 50, 54–56, 69, 73
 Потемкин А. А. 23
 Почепцов Г. Г. 19, 23
 Псевдо-Дионисий Ареопагит 87, 105, 127
 Пятигорский А. М. 23
- Ракитов А. И. 11, 21, 23, 31, 72
 Риккерт Г. 18
 Ришар Ж. Ф. 23, 167, 180
 Розанов В. В. 8, 21, 96, 128
 Руссо Ж. Ж. 179, 181
 Ручеллаи Д. 137
 Рэшдал Х. 152
 Рюзен Я. 33
- Сад, маркиз де 180
 Садохин А. П. 74
 Салютати К. 156, 170, 180
 Свенцицкий В., противники 73
 Свифт Д. 133, 177
 свт. Григорий Богослов 130
 свт. Филарет (Дроздов) 93, 128
 Святополк Изяславич 91
 Сент-Бев Ш.-О. 158, 161, 179
 Сепир Э. 23
 Сибиряков И. В. 12, 21
 Синявский А. Д. 110, 131
 Слобин Д. 23
 Соколов К. Б. 15, 22, 59, 74
 Сократ 170
 Сорокин П. А. 15, 17, 18, 22, 78, 91, 100, 103, 127–130, 165, 181
 Сорос Дж. 177, 180
 Спенсер Г. 16
 Спиноза Б. 121
 Сронцангамбо 96

- Старасельски В. 186
 Страда Д. делла 152
 Строев А. Ф. 133, 177
 Сюнь-цзы 83, 84
- Табачникова С. В. 176, 181
 Тананаева Л. И. 179
 Тарнас Р. 73
 Тённис Ф. 17
 Терпандр 81
 Тертуллиан 79
 Тилли И.-Ц. 126
 Тиллих П. 77, 127
 Тит Ливий 178
 Тихомиров Л. А. 41, 42, 46, 47, 57, 73, 74, 84, 97, 127, 129
 Тихонравов Ю. В. 124, 132
 Тициан В. 152
 Тойнби А. 16, 17, 22
 Томсинов В. А. 178
 Топоров В. Н. 23, 68, 74, 101, 129
 Тории Мототада 104, 130
 Тоффлер Э. 22
 Траут Дж. 167, 180
 Тростников В. Н. 39, 45, 46, 73
 Тулмин С. 33
 Тэрнас Р. 49
- Уассон П. 23
 Уваров П. Б. 23
 Уколова В. И. 61, 74
 Унташ-Напириша 96
 Уорфф Б. Л. 32
 Успенская Е. Н. 130
 Успенский Б. А. 34, 72
 Уэльбек М. 185, 186
- Фадеева Л. А. 22
 Фейерабенд П. 32, 45, 46, 50–52, 72, 73, 176, 181
 Феодор Метохит 164
 Феодосий Печерский 102
 Феофил 90
- Феррата Э. 185
 Фестингер Л. 23, 118, 131, 144, 146–148, 178
 Физер Дж. 173, 180
 Филельфо Ф. 153
 Филиппов А. Ф. 17, 176, 181
 Фичино М. 156
 Флобер Г. 175
 Флоренский П. А. 92, 93, 128
 Флоровский Г. В. 87, 127
 Фома Аквинат 97, 129
 Фонвизин Д. И. 133, 177
 Фрейд З. 171, 180
 Фрере Н. 131
 Фридрих I Барбаросса 153
 Фридрих III 152
 Фринида 81
 Фрэнк Дж. 184
 Фуко М. 119, 131, 132, 176, 181
- Хайдеггер М. 113, 131
 Хайек Ф. А. фон 125, 132
 Хаммурапи 90
 Хейзинга Й. 86, 110, 116, 131
 Херасков И. М. 179
 Хобсбаум Э. 108, 130
 Хортон Р. 51
 Хуан Мануэль 160
- Цинь Шихуанди 95–97
- Чебоксаров Н. Н. 15, 22, 60, 74
 Чебоксарова И. А. 22, 74
 Черри К. 23
- Шампань П. 154, 155, 161, 179
 Шарма Р. Ш. 90, 128, 139, 178
 Шварц Х. 131
 Шевалье П. 171, 172
 Шеннон К. 23
 Шестов Л. 169, 180
 Шерковин Ю. А. 23
 Шибанов В. 103

- | | |
|---|---------------------------|
| Шиллер Ф. 30, 31 | Энгельс Ф. 22, 72 |
| Шлюхтер В. 15, 22 | Эразм 161 |
| Шодкевич М. 101, 129 | Эрн В. Ф. 86 |
| Шпенглер О. 16, 22, 69, 70, 74, 100,
120, 121, 129, 131, 132, 140, 142,
178 | Эшби Р. 25 |
| Шредингер Э. 38, 73 | Яковенко И. Г. 137, 177 |
| Штомпка П. 23 | Ямамото Цунэтомо 102, 129 |
| Шубарт В. 125, 132 | |
| Эванс-Притчард Э. 22 | Bell D. 22 |
| Эвола Ю. 80, 127 | Eisenstein E. 23 |
| Эйзенштадт Ш. 18 | Fiske J. 23 |
| Экпреп 81 | Frank S. 185, 186 |
| Элиаде М. 81, 109, 127, 130 | Kumar K. 23 |
| Элиас Н. 69 | Levi P. 23 |
| Элиот Дж. 175 | Naiville P. 22 |
| | Stonier T. 23 |
| | Wallerstein I. 22 |

SUMMARY

THE CHILDREN OF CHAOS: THE PHENOMENON OF INTELLIGENTSIA

The title of the book – «The children of chaos: the phenomenon of intelligentsia» – is devoted to the social role of intellectual people. Nowadays we are witnessing the growth of intellectual influence on all the spheres of our society. The development of information technologies, the interest to innovations, the maintenance of all spheres of life convert intellectual people into universal managers of modern civilization.

With it all there is no certain definition of this social group, which would determine and fix its social functions, its essence and its real social interests. According to the author's definition, intelligentsia – is a specific social group of people, the function of which is information production, its circulation, transmission and storage.

From the author's point of view, information has always been an important element of people's life, but its status, social and personal significance have been greatly changing in the course of time. The greatest part of the humanity history was going on in traditional, eastern, Asian, medieval, etc. societies. As for the author's terminology is concerned, the common feature of these societies are their «concentrated on religion» nature. The understanding of the sense of life, its goal, the type of human's behavior, the authority's structure, social stratification, the type of economy, the right in religious societies are the demonstration and the development of the principles of the concrete religious cult. These were societies without any efficient and actual information – for a modern person actually having no information.

The status of information itself was very low in these societies, what was caused by the following factors:

1. Belief as absolute knowledge postulates concrete, unrelated sense and aim of existence, giving a person an opportunity to get firm and unchangeable guiding lines in real life.

2. The absolute system of coordinates develops an imperative type of behavior. This type implies the necessity of following the prescribed patterns (the notion of duty, loyalty, honour, with the dominance of duties against rights). In this case man's actions were to be consistent with rules in spite of current conjuncture. This objectively brings the informative dependence down: while making a decision, the situation itself has a secondary role.

3. A man existed in the system of severe social correlation. A religious society fixed his life through different obligatory functions: believer, citizen, spouse, neighbour, parent, a member of corporation, etc. A chance for an individual action became less, that caused a loss of information interests.

4. Severe social correlation stood in the way of migration processes. The attachment to a certain space made people of this society more confident because of natural reduction of the level of unexpected and unpredictable things.

Time adaptation of a traditional man is connected with the existence in two regimes: a) holy (religious) time b) annual natural cycle. Holy time was depicted in religious holidays, customs and traditions. Man's participation in religious life kept him in the measures of absolute truth. Annual natural cycle coordinated his work and family life. The regularity and predictability of these time regimes brought life uncertainty down.

Thus, there is no great necessity for information intermediaries in religious societies. The destruction of the religious society in Western Europe, and later all over the world, creates the situation of life uncertainty and social need to overcome it. If in the traditional society the lack of personal competence was amortized by the belief phenomenon and the space of certainty in which a person existed, so in the new European (information) society a person feels his competence to be limited while being included into every day exhausting activity of independent making decisions. In such conditions there is need to compensate the defects of personal competence by means of regular use of information resources

such as well organized info-services. So exactly in these historical conditions intelligentsia is born as a stratum of information intermediaries.

In accordance with the functions of intelligentsia as an info-intermediary, it forms its own corporate interests. Like any intermediary interests, they consist in their strength to keep the conditions as long as possible, to make the functions of an intermediary socially demanded and to be realized without any contradictions.

The author defines the following conditions:

a) the condition of functional need. The intellectual need depends on the state of life uncertainty being preserved. The same is for the axiological status of intellectual people in the society, their self-identification and personal benefits. Obviously, with all these that the presence of absolute truth as something definite brings the information needs abruptly down, thus info-intermediaries themselves. The main goal for an intellectual person is not to search the truth, but to control the process of its search properly well;

b) the condition of functional independence. The aspiration to preserve the uncertainty of existence makes intellectual people monopolize the zone of information exchange. Besides, intellectual people resist to the external control of the information zone of such social structures as religion and state;

c) the condition of functional mobility. Intellectual people are interested in the best professional mobility of their own. So they make contribution into the process of globalization (the formation of social, political, cultural, mental, linguistic environments).

The position of intellectual people is contradictory. On the one hand, they are a kind of expert in the modern society in the questions of uncertainty overcoming, as they form the people's vision of environment. This function gives them the right to aspire to the social support. On the other hand, because of their origin, they can't implement their social duties:

1. Intellectual people don't know special methodology and technology of uncertainty overcoming.

2. The methods of reality studying they know are actually able only to the wide reproduction of uncertainty.

3. Intellectual people as info-intermediaries are interested in the state of life uncertainty being preserved and they did quite a lot from historical point of view within the limits of new European civilization.

The problem of intellectual people genesis required a new author's methodological approach of deductive archaeology. Its essence is in the aspiration to separate the spheres of deductive and inductive research logic within the limits of historical research with the defining function of the deductive research logic. In the framework of the proposed method the author developed a theory of communication of the historical process, and a new classification of the historical societies, based on this theory.

Translation by *Alla D. Chursina*

Серия «АИРО–МОНОГРАФИЯ»

П. Б. Уваров

Дети хаоса:
исторический феномен интеллигенции

Научное издание

дизайн обложки *И. Плигин*
технический редактор *Б. С. Погодин*

Ответственный за выпуск А. Г. Макаров

ЛР № 01428 от 5. 04. 2000

Подписано в печать с оригинал-макета 14. 01. 2005 г.

Формат 60x84 1/16. Бумага офс. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 12. Тираж 1000 экз.

АНО НИЦ «АИРО–XX»

107207, Москва, Чуковская ул., д. II, к. 7.

Телефон: (095) 466-16-35. e-mail: airoXX@online.ru

«АИРО–XX» в XXI веке *

2000 г.

Ю. А. Рыбалкин. Операция «X». Советская военная помощь республиканской Испании. Серия «АИРО–ПЕРВАЯ МОНОГРАФИЯ».

А. Ю. Бахтурина. Политика Российской империи в Восточной Галиции в годы Первой мировой войны. Серия «АИРО–ПЕРВАЯ МОНОГРАФИЯ».

Кевин Макдермотт, Джереми Агню. Коминтерн. История международного коммунизма от Ленина до Сталина. Серия «АИРО–ПЕРВАЯ ПУБЛИКАЦИЯ В РОССИИ».

Д. Ю. Гузевич. Кентавр или к вопросу о бинарности русской культуры. Серия «АИРО–НАУЧНЫЕ ДОКЛАДЫ И ДИСКУССИИ. ТЕМЫ ДЛЯ XXI ВЕКА». Вып. 7.

Е. А. Котеленец. «Харизматический властный союз». Новейшие исследования о Ленине и его политическом окружении. Серия «АИРО–НАУЧНЫЕ ДОКЛАДЫ И ДИСКУССИИ. ТЕМЫ ДЛЯ XXI ВЕКА». Вып. 8.

Дирк Кречмар. Искусство и культура России XVIII–XIX в. в свете теории систем Никласа Лумана. Серия «АИРО–НАУЧНЫЕ ДОКЛАДЫ И ДИСКУССИИ. ТЕМЫ ДЛЯ XXI ВЕКА». Вып. 9.

В. Э. Молодяков. Берлин–Москва–Токио: к истории несостоявшейся «оси». 1939–1941. Серия «АИРО–НАУЧНЫЕ ДОКЛАДЫ И ДИСКУССИИ. ТЕМЫ ДЛЯ XXI ВЕКА». Вып. 10.

О. Г. Буховец. Постсоветское «великое переселение народов»: Россия, Беларусь, Украина и другие. Серия «АИРО–НАУЧНЫЕ ДОКЛАДЫ И ДИСКУССИИ. ТЕМЫ ДЛЯ XXI ВЕКА». Вып. 11.

Историки России. Послевоенное поколение. Сост. Л. В. Макасова.

Ф. Ф. Торнау. Воспоминания кавказского офицера.

Б. Чишков. Подмосковные усадьбы сегодня. Путеводитель с картой-схемой.

2001 г.

Политическая полиция и политический терроризм в России (вторая половина XIX – начало XX вв.). *Сборник документов*. Серия «АИРО–ПЕРВАЯ ПУБЛИКАЦИЯ».

Стивен Коэн. Провал крестового похода. США и трагедия посткоммунистической России. Серия «АИРО–ПЕРВАЯ ПУБЛИКАЦИЯ В РОССИИ».

Ленарт Самуэльсон. Красный колосс. Становление военно-промышленного комплекса СССР. 1921–1941. Серия «АИРО–ПЕРВАЯ ПУБЛИКАЦИЯ В РОССИИ».

А. П. Ненароков. Последняя эмиграция Павла Аксельрода. Из цикла «В поисках жанра». Серия «АИРО–МОНОГРАФИЯ».

И. Ротарь. Под зеленым знаменем. Исламские радикалы в России и СНГ. Серия «АИРО– НАУЧНЫЕ ДОКЛАДЫ И ДИСКУССИИ. ТЕМЫ ДЛЯ XXI ВЕКА». Вып. 12.

Новые концепции российских учебников по истории / Сост. К. Аймермахер, Г. Бордюгов, А. Ушаков. Серия «АИРО–НАУЧНЫЕ ДОКЛАДЫ И ДИСКУССИИ. ТЕМЫ ДЛЯ XXI ВЕКА». Вып. 13.

* Об изданиях АИРО в 1993 – 1999 гг. см. подробнее: Г. А. Бордюгов, А. И. Ушаков. Поиски альтернативных структур в исторической науке. АИРО-XX: издательским программам 5 лет. М., 1998; Они же. Развитие альтернативных структур в исторической науке. АИРО-XX: издательским программам и научным проектам 10 лет. М., 2003.

Новый мир истории России. *Форум японских и российских исследователей – к 60-летию профессора Харуки Вада* / Под редакцией Г. Бордюгова, Н. Исии, Т. Томита.

Magister vitae. К 80-летию Л. И. Мильграма. / Составители М. Я. Шнейдер, Г. А. Бордюгов.

Человек и война (Война как явление культуры). *Сборник статей* / Под редакцией И. В. Нарского и О. Ю. Никоновой.

С. В. Константинов, А. И. Ушаков. История после истории. Образы России на постсоветском пространстве.

А. Г. Макаров, С. Э. Макарова. Цветок-татарник. В поисках автора «Тихого Дона»: от Михаила Шолохова к Федору Крюкову.

В углу: начало Гражданской войны глазами русских писателей. П. Н. Краснов, Ф. Д. Крюков, И. А. Родионов / Составители А. Г. Макаров, С. Э. Макарова.

2002 г.

Анна Гейфман. В сетях террора. Дело Азефа и Русская революция. Серия «АИРО– ПЕРВАЯ ПУБЛИКАЦИЯ В РОССИИ».

Беттина Зибер. «Русская идея» обязывает!? Поиск русской идентичности в общественных дискуссиях конца XX век. Серия «АИРО–НАУЧНЫЕ ДОКЛАДЫ И ДИСКУССИИ. ТЕМЫ ДЛЯ XXI ВЕКА». Вып. 14.

Промышленность Урала в XIX–XX веках. *Сборник научных трудов* / Под. ред. В. П. Чернобровина.

Историки читают учебники истории. Традиционные и новые концепции учебной литературы / Под ред. К. Аймермахера и Г. Бордюгова.

Культура и власть в условиях коммуникационной революции XX века. *Форум немецких и российских культурологов* / Под редакцией К. Аймермахера, Г. Бордюгова, И. Грабовского.

Б. И. Чехонин. Как богатеют, не воруя (по странам и континентам).

Synopsis operandi профессора Аймермахера / Составитель А. И. Ушаков.

С. Б. Веселовский. Подмосковье в древности. Три очерка.

Ф. Ф. Торнау. Воспоминания русского офицера.

Федору Крюкову, певцу Тихого Дона.

Вадим Смиренский. Разбор сюжетов.

2003 г.

Развитие альтернативных структур в исторической науке. АИРО–XX: издательским программам и научным проектам 10 лет / Сост. Г. А. Бордюгов, А. И. Ушаков.

И. А. Гордеева. «Забывшие люди». История российского коммунитарного движения. Серия «АИРО–ПЕРВАЯ МОНОГРАФИЯ».

Исторические исследования в России–II. Семь лет спустя / Под ред. Г. А. Бордюгова
In Memoriam. Г. М. Адиебеков, С. В. Константинов, Ю. В. Соколов. / Сост. Г. А. Бордюгов и А. И. Ушаков.

Национальные истории в советском и постсоветских государствах / Под редакцией К. Аймермахера, Г. Бордюгова. Предисловие Ф. Бомсдорфа. Изд. 2-е, испр. и дополн.

Марк Юнге. Страх перед прошлым. Реабилитация Н. И. Бухарина от Хрущева до Горбачева. Серия «АИРО–ПЕРВАЯ ПУБЛИКАЦИЯ».

Валерий Брюсов. Мировое состязание. Политические комментарии. 1902–1924. Сост. В. Э. Молодяков. Серия «АИРО–ПЕРВАЯ ПУБЛИКАЦИЯ».