

РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ И МАНИПУЛЯЦИЯ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Анализ культурной динамики как содержательной стороны социально-исторического процесса позволяет выделить в социальном познании две противоречащих друг другу тенденции: с одной стороны — традицию рационализма, а с другой — ведущее к иррационализму манипулирование общественным сознанием. Европейское и российское образование как институт духовного воспроизводства общества реагировали на эти две тенденции по-разному в разные исторические эпохи. Ориентация современного общества и образования не на традиционные культурные смыслы, а на конъюнктурно обусловленные формы, технологии, социальный заказ все более уводит нас от адекватного понимания социальной реальности, которое традиционно связано с рационализмом.

A. Fomin

RATIONALISTIC TRADITION AND MANIPULATION IN MODERN CULTURE

The analysis of cultural dynamics as the content aspect of social and historical process allows to identify two contradictory tendencies in social cognition: on the one hand — the tradition of rationalism, on the other hand manipulating public consciousness leading to irrationalism. European and Russian education as the institute of mental reproduction of society responded to the two tendencies differently in different historic epochs. The orientation of modern society and education not to the traditional cultural senses but to the forms, technologies, social order determined by conjuncture takes us further and further away from the adequate understanding of the social reality which is traditionally connected with rationalism.

Рационализм как определенная позиция представлен в философии, по крайней мере, в трех формах: во-первых, как мировоззрение (теоретическое отношение к миру), во-вторых, как метод философского, а затем и общенаучного исследования и, в-третьих, как веберовский «идеальный тип» известного отно-

шения к миру, характеризующий собой конкретное общество западного образца.

Как мировоззрение рационализм возник вместе с философией вообще и с европейской античной философией в частности, победу христианского религиозного иррационалистического мировоззрения можно считать первым глобаль-

ным кризисом рационалистического античного мировоззрения. Западное христианство, однако, само оказалось вовлечено в рационалистическую парадигму. Европейская средневековая история — это постепенная победа рационалистического мировоззрения в религиозной оболочке, закончившаяся откровенной утилизацией христианского учения: с позиций аутентичного христианства средневековая схоластика — это один сплошной грех человеческой гордыни и самомнения. Протестантизм же — вообще не религия; недаром Макс Вебер, ценивший роль протестантизма очень высоко, как искренний и честный исследователь чаще использует понятие «протестантская этика», то есть и не религия вовсе, а вполне рационалистическое мировоззрение. Только православие до конца выдержало и выдерживает до сих пор честную иррационалистическую позицию, сформулированную еще Блаженным Августином: бог — в сердце, разумом его не постичь, да и постигать не надо, его надо чувствовать.

Как метод философского исследования рационализм, как известно, возник в Новое время, став одним из фундаментальных методов современной науки.

Наконец, как «идеальный тип» определенного отношения к жизни, как паттерн поведения, как «рациональное социальное действие» рационализм утвердился в Европе вместе с протестантизмом. Широкое распространение «рационального социального действия» в этом регионе дало основание Макс Веберу считать его важнейшей детерминантой общественного развития. Эта тенденция распространения и усиления влияния «рационального действия», а вместе с ним и рационалистического мировоззрения и рационализма как научного метода исследования, не встретила сопротивления ни в экономике, ни в политике, ни в религии, ни в морали.

Компаративистские исследования в истории педагогики хорошо показывают, что европейская и отечественная системы образования по-разному реагировали на этот «вызов времени», как сегодня принято говорить. Мартин Лютер, начав прямо с разрушения старой, ориентированной на традиции системы образования и приведя одних гуманистов (Меланхтон) в замешательство, других (Эразм) — в ужас, очень быстро понял ошибку и забил тревогу в своих знаменитых обращениях и проповедях. И статус школы как социального института социализации в протестантизме был быстро не только восстановлен, но и усилен. Социальная же и политическая активность протестантских идеологов, в особенности их крайних течений — пуритан, пиетистов, баптистов, породила, как писал М. Вебер, своеобразный «интеллектуализм масс, более в истории не повторявшийся»¹. Ответом европейской педагогики на этот «вызов времени», по сути, стала классно-урочная форма обучения и идея пансофии Я. А. Коменского, согласно которой всех нужно учить всему, ибо кто мудр, тот повсюду сумеет быть полезным и будет подготовлен ко всем случайностям.

Призыв И. Канта «пользоваться собственным умом» как главный девиз Просвещения получил свое закономерное продолжение в натурализме с его идеями «*tabula rasa*» (Д. Локк) и «естественного воспитания» (Ж.-Ж. Руссо) и в неогуманизме (И. М. Геснер, И. А. Эрнести, К. Г. Хейне) с его упором на изучение древних языков. Позиция Г. В. Ф. Гегеля, согласно которой индивидуальный дух должен быть приведен к отказу от своих причуд, к знанию и хотению всеобщего, к усвоению существующего всеобщего образования, лишь на первый взгляд противоречит кантовскому призыву. На самом деле педагогическая концепция Гегеля выте-

кает из его философской системы, в которой мы видим рационализм доведенным до его логического конечного результата: действительно «рациональной», то есть истинно разумной, мы можем считать только позицию, опирающуюся на всеобщий разум; разум, собственно, только тогда и разум, когда он всеобщий, в то время как сугубо индивидуальный разум — это просто миф. Индивидуальным может быть лишь рас­судок, то есть действительно индивидуальная способность к логическому абстрактному мышлению. В конечном итоге, если продолжить мысль Гегеля, истинно рациональное социальное действие — это действие, опирающееся на рациональное мировоззрение и на рационализм как научный метод исследования. Но именно этот вывод и не был сделан западной философией, в которой, начиная с Макса Вебера, происходит странный поворот в трактовке категории «рационального», к чему мы вернемся позднее.

В отличие от этого, отечественное образование долго и упорно сопротивлялось распространению рационализма, шедшему с Запада. Представлять это сопротивление как некую реакцию инертной, темной, «кондовой», «плохой» России на влияние динамичного, просвещенного, современного и «хорошего» Запада, по меньшей мере, не логично хотя бы потому, что противоречив и сложен как процесс распространения рационализма², так и феномен традиции³. Метаморфозы первого (рационализма) столь же причудливы, сколь разнообразны содержательные смыслы второго (традиции).

Это сопротивление отечественного образования распространению рационализма существовало в двух формах: идеологической и дидактической. Идеологическая форма — это православное противостояние проникновению протес-

тантской (а до эпохи Реформации — католической) морали, что в то время являлось формой национальной самоиндификации, поскольку в таком противостоянии только и пробуждается национальное сознание. Дидактическая же форма выглядит как недопущение проникновения рационализма в виде логики как части европейской образовательной программы «семи свободных искусств» в отечественные образовательные программы. И надо сказать, что эти две формы (идеологическая и дидактическая) органично были связаны между собой.

Отказ от античного наследия и замкнутость в рамках «учения книжного» характерны были уже для средневековой отечественной образовательной традиции. Во времена Московской Руси выполнять важную функцию духовного наставника и хранителя веры учитель мог только благодаря этой замкнутости, а знания его в форме «суммы» были вполне созвучны тогдашнему менталитету. В отличие от средневековой схоластики «сумма» эта была квинтэссенцией *собственной* духовной культуры, духовной традиции, выступавшей тогда в сугубо религиозной форме. Главная цель образования, согласно православной идеологии, — нравственное самосовершенствование, а не рациональное познание мира. Ситуация в высшем образовании стала меняться лишь в XVII веке, когда высшая школа стала обеспечиваться кадрами сразу из двух источников: из мира греческого и из юго-западной Руси — Украины и Белоруссии, где «братские школы» являлись бастионами противостояния католической и протестантской экспансии. Вопрос «учиться ли нам полезнее грамматики, риторики, философии и теологии и стихотворному художеству, и отсюда познавати божественная писания, или не учася сим хитростем, в простоте Богу

угождати и от чтения разум писания познавати?»⁴ — был вопросом выживания. Не удивительно, что Россия вначале пошла по второму пути. Причем у московских властей возникали подозрения в чистоте православия не латински образованных выходцев из Киева, владевших «сими хитростями» и откровенно пропагандировавших схоластику и науки тривиума и квадривиума, а учителей-греков, судьба которых незавидна. Вполне искренний в своих помыслах доминиканский монах Максим Грек (Михаил Триволис), канонизированный православной церковью в 1988 году, вторично постригся в православие и, будучи приглашенным Василием III в Москву, уже через семь лет своего московского служения был заточен в монастырь по подозрению в нечистоте веры и провел в заточении двадцать три года.

Церковный раскол стал лишь последним, заключительным актом духовной драмы идеологического противостояния России Западу. По словам П. Н. Милюкова⁵, московская духовная власть расколом объявила русское национально-религиозное движение, явившееся реакцией на влияние Запада, а светские власти объявили раскол еще и государственным преступлением.

Наконец, в 1687 году была основана Эллино-греческая академия — первое высшее учебное заведение в Москве. «Учители» академии по уставу непременно должны были быть из православных, русских или греческих, а другим приезжим «без подлинного об них известия и достоверных благочестивых людей свидетельства, словесем их не верити, и в блюстители [ректоры] и во учителя их не устроить»⁶. Ректор и профессора должны были давать присягу в твердом хранении православия, а не соблюдающий присягу «по вине да накажется, и от чина своего учительского да извержется», за хуление же православия

«да сожжется». За преподавателями академии закрепляется функция идеологического контроля и цензуры: они обязаны были контролировать так называемых «домовых учителей», то есть «мастеров грамоты», занимавшихся частными уроками, особенно многочисленных тогда в Москве. Монополия же обучения латинскому, греческому, польскому и «прочим странным языкам» принадлежала академии, а виновные в нарушении этой монополии подвергались конфискации имущества. Более того, в случае перехода иноверца в православие его заносили в особые книги, которые хранились у ректора и профессоров, на коих и была возложена обязанность следить за чистотой веры вновь обращенного.

Реформы Петра I круто развернули страну на курс вестернизации, а образование — в сторону «рационализации»: учитель довольно быстро, в течение столетия, превращается из духовного наставника в государственного служащего. С переименования в 1701 году Греко-латинской академии в Славяно-латинскую в ее истории начался латинский этап; в школе математических и навигацких наук также преподавали латински образованные преподаватели из Эбердинского университета (Шотландия); для преподавания в Санкт-Петербургской Академии наук были приглашены шестнадцать известных европейских ученых. Обучать в частных школах разрешалось даже и не православным. Так, в 1701 году в Ново-Немецкой слободе была открыта школа Н. Швиммера, переданная затем пленному пастору из Лифляндии Эрнсту Глюку.

Новые учебные заведения, латинизированные и специально-профессиональные, стали готовить учителей для самих себя и других школ. Содержание таких учителей государство брало на себя, а сами они становились государственными

ми служащими. Этот новый учитель уже не был образованным интеллектуалом и, тем более, духовным пастырем и воспитателем, как это было сто лет назад, а скорее прагматиком от образования, то есть чиновником.

Характерной фигурой здесь мы можем считать самого идеолога реформ Феофана Прокоповича, практиковавшего, как известно, в роли преподавателя: свое латинское образование он получил в коллегии св. Афанасия в Риме, а затем — в Лейпциге и Йене; как личность же, по оценкам исследователей, был он «весьма беспринципным деятелем, проявляя истинный энтузиазм в любом, даже неприглядном деле, которое поручал ему царь»⁷. Верхом такой беспринципности стало, например, его участие в деле царевича Алексея, увенчанное «Уставом о наследии престола».

Другой характерной личностью, уже положительной, является Л. Ф. Магницкий, об образовании которого мы не находим никаких сведений⁸; отсутствие фундаментального образования, однако, не помешало ему только благодаря блестящим математическим способностям стать широко известным педагогом, работать в школе более тридцати лет и написать очень хороший по тем временам учебник. Прагматиками и узкими специалистами были и иностранцы, часто преподававшие в новых профессиональных школах. Общее суждение П. Н. Милокова о переменах в менталитете в полном объеме касаются и личности учителя: «При московском чине жизни, как ни был он плох и низмен сам по себе, все-таки были вещи, которые делать было обязательно, и были другие, которых делать было *нельзя*. Теперь таких вещей не оставалось. Все было можно и ничто не было обязательно, кроме очередного приказания реформатора»⁹, торжество же официальной веры над народной «внесло раздвоение в душу ог-

ромного большинства современников... совесть была сломлена или усыплена этим внутренним раздвоением: а всего лучше подходили для наступившей ломки те, у которых она совсем молчала»¹⁰.

В отношении же содержания образования уже в конце XVIII века Екатерина II столкнулась с необходимостью учитывать национальные особенности при пересадке немецко-австрийской системы образования и при переносе европейских идей Просвещения на российскую почву. Ею лично и была произведена такая адаптация рационалистических идей европейского Просвещения к российским условиям. Со второй попытки реформа образования удалась, и комиссия об учреждении училищ отмечала: «Все сии школы находятся везде в совершенном единообразии: ученики все... читают одинакие учебные книги, а учителя употребляют одинакий способ обучения»¹¹. Процесс превращения учителя из наставника души в государственного служащего завершился, а рационалистическая традиция в образовании окончательно утвердилась в следующем столетии в процессе дискурса западников и славянофилов.

Если в естественных науках и в философии рационализм как мировоззрение и как научный метод исследования в России утверждается уже с XVIII века, то в следующем, XIX столетии, рационализм утверждается уже и в социальных науках. Даже славянофилы и «почвенники», противники западного влияния, пользуются этим методом на отечественном материале, в отечественной проблематике, используя отечественный философский категориальный аппарат. Тем не менее, российская ментальность очень мощно сопротивлялась западному рационализму. В чем же суть этого очень упорного противостояния влиянию Европы, теоретическое выражение которого так ярко представлено у

Н. Я. Данилевского в его труде «Россия и Европа» (1869)? Не в бесперспективном же противлении рационалистическому мировоззрению и рационализму как методу научного исследования, тем более что он на российской почве, как это было сказано выше, вполне благополучно утверждался как в науке, так, в конечном счете, и в образовании. Речь, видимо, идет о сопротивлении какой-то другой тенденции, какому-то другому «рационализму».

И тут мы вновь возвращаемся к М. Веберу как социологу и теоретику, к его «идеальным типам» «социального действия». Вебер под «рациональным действием» понимал действие индивида, опирающегося на собственный, индивидуальный разум, в противоположность тому, кто опирается на чувства и эмоции («аффективное действие»), и тому, кто опирается на коллективный разум («традиционное действие»). А такой *индивидуальный разум* есть пустая абстракция; в действительности индивидуальный разум имеет социальную природу и не существует на манер лейбницианской монады. То, что Вебер называет «целерациональным действием» на деле оказывалось просто коммерческим индивидуализмом. Позже С. Н. Булгаков напишет, что этот homo oeconomicus — не человек, а «счетная линейка, с математической правильностью реагирующая на внешний механизм распределения и производства»¹². Действительно рациональным, то есть основанным на современном (а не только традиционном) коллективном разуме, является действие, опирающееся на знание законов этого мира и себя как действующего в этом мире субъекта, то есть действие, опирающееся на научное мировоззрение, которое и является пределом, максимальной рационализма. Вебер же ведет речь не о мировоззрении, а о *мотивации поведения*.

Поэтому у него и появляется кроме «целерационального» еще и «ценностно-рациональное» социальное действие, поскольку он понимает, что коммерческо-экономический интерес — не единственный мотив современного «рационального» индивида. При этом, искренне признается он, невозможно найти ответ на вопрос, что же для нас приоритетно — *успех* или этически определяемая *ценность* самого действия. И если первоначально рационализм как мировоззрение и метод был существенной составляющей этой новой европейской тенденции, так что способствовал бурному развитию современной науки в протестантских регионах Европы, то постепенно, с превращением протестантизма в идеологию (в «пропаганду», по словам Вебера) на первый план все более, а в XX веке — исключительно — выдвигается *ценность самого коммерческо-индивидуалистического социального действия*.

Вот именно этой тенденции коммерческой индивидуализации жизни, а вовсе не рациональному мировоззрению и рационализму как методу сопротивлялась наша отечественная культура и отечественное образование, всегда ориентированные на коллективный разум, на социально-психологическую традицию.

Надо сказать, что в XX веке вообще обнаруживается снижение роли в управлении социальными системами таких традиционных институтов социализации, как семья, церковь и образование, в то время как роль идеологии и политики, напротив, значительно повышалась. При этом если в первой половине века политика и идеология в управлении откровенно доминируют, то во второй половине все происходит под усыпляющие разговоры о «конце идеологии» и «революции менеджеров», хотя на самом деле начался новый виток политизации и реидеологизации общества, но на существ-

венно иных социально-экономических и технологических основаниях и в существенно иных формах.

Одним из последних ярких свидетельств такой реидеологизации является известная книга Фрэнсиса Фукуямы «Конец истории и последний человек» (1990), в которой автор небезуспешно пытается вдохнуть новую жизнь в идеологию либерализма. По логике автора, на пути к «концу истории», то есть к обеспеченному, счастливому, абсолютно «рациональному» либерально-демократическому обществу у народов возникает ряд объективных препятствий. Одно из них — культурные традиции: «Культура — в виде сопротивления преобразованию определенных традиционных ценностей в ценности демократические может, таким образом, представлять собой препятствие на пути демократизации»¹³. Фукуяма далее насчитывает до четырех таких тормозящих демократизацию культурных факторов: национальное сознание, религия (кроме протестантизма), традиции социально иерархизированного централизма и отсутствие исторических предпосылок к гражданскому обществу, то есть каких-то форм частной, внегосударственной деятельности. Выход, предлагаемый Фукуямой, вполне в духе сегодняшнего времени: государства, говорит он, могут играть очень важную роль в *формировании* народов, то есть выработке их «языка добра и зла» и создании новых привычек, обычаев и культур *de novo* (заново), поскольку «культуры — не статические явления, подобные законам природы; они — создание людей и находятся в процессе постоянной эволюции... Следовательно, к культурным “предусловиям” для демократии, хоть они определенно важны, надлежит относиться с некоторым скептицизмом»¹⁴.

Вторая же проблема заключается в том, что само либерально-демократиче-

ское общество отторгает тимотического, иррационального, стремящегося к признанию человека, ибо он уже признан и должен быть счастлив. Типическое порождение этого общества — буржуа, который будет вести внутренние «расчеты затрат и выгод», всегда позволяющие найти причину «работать внутри системы». И это понятно, ведь «либеральные общества определяют правила для взаимного самосохранения, но не пытаются ни дать своим гражданам какую-то положительную цель, ни пропагандировать какой-то конкретный образ жизни как высший или предпочтительный. Какое бы положительное содержание ни имела жизнь, оно должно быть создано самим индивидуумом... государству как таковому это безразлично»¹⁵.

Этим и обеспокоен автор, не без основания признающий, что без «тимоса» человек не есть человек, что понимал в свое время уже и М. Вебер, вводя понятие «ценностно-рационального действия». Что же предлагает Фукуяма? Во-первых, говорит он, в либерально-демократическом государстве достаточно сфер проявления тимоса: это и политика, и искусство, и спорт, и досуг и несть им числа. А во-вторых, к концу истории подошла только часть человечества, а остальные еще находятся в историческом времени, и задача постисторических государств — помочь отстающим преодолеть этот барьер, чтобы также погрузиться в состояние либерально-демократического счастья. Так что «традиционный морализм американской внешней политики с его заботой о правах человека и “демократических ценностях” не так уж наивен»¹⁶, заключает автор. Правда, признается чуть ниже автор, именно демократические правительства искусно манипулируют народами и обращаются с ними как с глупыми, несмышленими детьми, поскольку «зачастую успех либеральной политики

и либеральной экономики строится на иррациональных формах признания... Чтобы демократия была действенной, у людей должна выработаться иррациональная гордость за свои демократические институты»¹⁷. Ведь «последний человек», который, будучи вышколен основателями современного либерализма, оставил гордую веру в собственное превосходящее достоинство ради комфортабельного самосохранения. Либеральная демократия рождает “людей без груди”, состоящих из желаний и рассудка, но не имеющих “тимоса”»¹⁸, когда «человек перестает быть человеком». Известно, что подобные мировоззренческие кризисы заканчивались, как правило, вспышками иррационализма гораздо менее безобидными, чем гнев ищущего признания «тимотического человека».

Социальными основаниями политики и идеологии всегда являлись потребности и интересы тех или иных социальных групп, оформлявшиеся и декларируемые в партийных и государственных программах и реализуемые в видимых формах политической практики. Сегодня эта связь идеологических программ и лозунгов с потребностями и интересами социальных групп не очевидна, не ясна, намеренно замазывается политтехнологами и все больше носит латентный, скрытый характер. До такой степени латентный, что социологи говорят о поведении масс вопреки их собственным объективным интересам и об утрате такими традиционными субъектами политики, как государство и политические партии, своей субъектности.

Такое положение, когда старые институты социализации потеряли свое былое значение, а функционирование новых все более носит манипулятивный характер, острее ставит в повестку дня вопрос о сущности человека, о нашем знании и понимании общества. Мы согласны с теми исследователями, которые

считают, что общество вообще, а современное общество в особенности, немислимо без манипулирования сознанием масс, то есть без маккиавелизма. Дело не в том, хорошо это или плохо, а в том, что это факт нашей социальной действительности, и задачей, стало быть, является не моральное принятие или неприятие, а рациональное обнаружение манипуляции в социальной реальности и защита от нее, если это возможно. Вопрос этот вследствие возрастания роли идеологии и политики в условиях широчайших возможностей современных информационных коммуникаций уже выходит за рамки научного и философского дискурса и становится частью широкого культурно-цивилизационного контекста, поскольку в современных условиях многократно возрастает степень включенности каждого индивида, каждой личности в этот контекст.

Фундаментальные и смыслообразующие вопросы эпохи, конечно, всегда были в поле зрения теоретиков-гуманитариев, «рационально» на них реагировавших, так же, как и профессионалов от искусства, реагировавших в эмоционально-образной форме. Но есть особая возрастная группа, которая на важнейшие проблемы эпохи всегда реагировала наиболее чутко и остро своим поведением, платя за ошибки политиков своими судьбами. Это — молодежь. Искренность и наивность восприятия и слабые еще личные социальные связи делают молодых более уязвимыми к манипуляциям, но зато и более чуткими к узловым проблемам эпохи.

Но уметь отличить добро от зла и понять социальную проблему — разные вещи. И тогда неизбежно возникают вопросы. *Нужно ли нашему современнику, в особенности молодому, понимание общества? Существуют ли в сегодняшнем социальном познании критерии истины?*

Ответ на первый вопрос кроется в *целевых установках* субъекта деятельности. И если таковых вообще нет или они социально не значимы, свернуты на индивидуальность, на сугубо личный успех, то и знание общества либо совсем не нужно, либо, в лучшем случае, нужно как знание условий, «полю» для личной самореализации. Если же социально значимые целевые установки существуют, то они не рождаются из индивидуальной головы, а изначально имплицитно всегда содержатся в культуре этноса, то есть в тех значениях и коллективных смыслах (концептах), которые актуализируются в человеческой деятельности и ее продуктах.

Социальный проект эпохи Просвещения, детищем которой является индустриальная цивилизация, впервые в истории предлагал опираться в выборе целей человеческой деятельности не на культуру и традиции, а на человеческий разум. А разум, как известно, всегда стремится к совершенству и гармонии. Из закономерного в рамках рациональной логики Просвещения вывода о том, что человек и общество несовершенны, а стало быть, надо их улучшить, Огюст Конт выдвинул идею научного подхода к изучению самого общества. В течение XIX века эта социально значимая цель из утопии постепенно не только превращалась в науку, но и, в известной степени, становилась частью менталитета. «Изменить нравы не только людей избранных, но и широких масс, которые должны будут, благодаря системе всеобщего образования, более или менее участвовать в этом великом перерождении»¹⁹, — так писал родоначальник социологии в своей работе «Дух позитивной философии».

Однако «социальное чувство», которое, по словам Конта, является «первым необходимым основанием всякой здоровой морали», в идеологию индустриаль-

ного общества включено было в каком-то извращенном виде — не как уважение к роду и традиции²⁰, а как страх перед массой, толпой. Этот страх заставляет позже эстета и поэта Фридриха Ницше искать выход в иррационалистическом индивидуализме, а учителя гимназии Освальда Шпенглера — в прусском казарменном социализме, в рамках которого мысль «разведения сверхчеловека» и «превращения человечества в конский завод» кажется чудовищной, но концептуально вполне логичной, поскольку «разведение человечества вытекает из понятия искусственного отбора»²¹. Шпенглеровское понятие «искусственного отбора» уже и рядом не лежит с контовским «социальным чувством», которое никак не вписывается в идеологию индустриального общества.

Такое выхолащивание содержания очень характерно для так называемой «современной цивилизации», отождествляемой некоторыми исследователями с цивилизацией рынка и индивидуализма: в логике этой «цивилизации» единственным смыслом жизни человека может быть только индивидуальная свобода, опирающаяся на «права человека», а единственной целью — индивидуальный успех, измеряемый в денежном эквиваленте. Традиция же и родовой духовный опыт, где мы только и можем черпать социально значимые цели, оказываются нужны только в том случае, если их можно дорого продать или использовать все в тех же целях политической манипуляции. Именно таким образом в свое время в Германии была, например, использована философия Ницше. Аналогичным образом во второй половине прошлого века использовались многие продуктивные идеи экзистенциализма (творчество, свобода, «выбор себя» и др.) — не для целей развития личности, а для дальнейшей атомизации человека. Справедливости ради надо

сказать, что в советское время отечественными политиками искусно использовались также и идеи марксизма. В принципе, это — обычная практика прошлого столетия, и мы не будем далеки от истины, если скажем, что для целей политической манипуляции так или иначе использовались все сколько-нибудь содержательные философские идеи и доктрины.

Принципиальное отличие сегодняшней реальности в том, что от манипуляции фактически уже не скрыться — ею охвачены все и каждый. «Рыночный» подход к культуре приводит сегодня к тому, что не только традиция, но и личные убеждения объявляются ограничивающим, сковывающим фактором индивидуального сознания, мешающим индивидуальной адаптации и успеху. Некоторые наши школы так и формулируют свою воспитательную цель: формирование адаптивной личности, способной к продуктивной и успешной деятельности в постоянно меняющемся мире. Такой риторический прием, называемый «аргументом от жизни», будучи без ответа, по-видимости, в глазах профана, приобретает статус «научного аргумента» и в качестве очередного симулякра формирует сознание, в том числе и молодежи, которая не в состоянии еще понять, что с гибелью традиции погибнет и общество. В результате осуществляется подмена социально значимых целей на сугубо индивидуальные, которые требуют знания общества только как поля для самореализации — личностной, профессиональной, карьерной и др. Так при помощи манипуляции из сознания выхолащиваются социально значимые цели.

А каков же ответ на второй вопрос: существуют ли в сегодняшнем социальном познании критерии истины? Такие критерии философия традиционно искала в разуме, в человеческой способности

отличить существенное от несущественного, благодаря чему человек и овладевает навыками правильного мышления. Для того же, чтобы отличать существенное от несущественного в социальной реальности, необходимо владеть *методологической и теоретической подготовкой*, позволяющей адекватно анализировать эту социальную реальность. Однако такая установка в сегодняшней социальной действительности без анализа самой этой действительности не эффективна, поскольку качественно изменился объект познания — общество.

Важнейшая методологическая установка эпохи Просвещения заключалась в принципе опережающего познания, согласно которому прежде чем действовать, необходимо знать — «Видеть, чтобы предвидеть». О. Конт был убежден, что естественный порядок, вытекающий из законов, движущих миром, «должен, очевидно, быть нам сначала хорошо известен для того, чтобы мы могли либо его изменять в наших интересах, либо, по крайней мере, приспособлять к нему наше поведение»²². Такое рациональное предвидение, необходимо вытекающее из постоянных отношений между явлениями, Конт и называет главной характерной чертой положительной философии. Но этот принцип, в свою очередь, был основан на убеждении, что изменения в этом мире («прогресс», по Конту) закономерны и принципиально предсказуемы. Сегодняшняя же социальная действительность гораздо менее предсказуема, чем во времена Конта, а следовательно, и трудно уловима для познания.

Из этой ситуации возможны два выхода: либо отказаться от принципа опережающего познания, а значит, и вообще от социального познания как такового, либо совершенствовать методы и методологию познания. Постмодернизм вовсе не является «третьим путем»; на самом деле, как нам кажется, все фило-

софы и социологи, работающие в пост-модернистской парадигме, либо иррационалисты, принципиально даже не пытающиеся объяснять и понимать общество как систему закономерностей, либо рационалисты, пытающиеся (например, в поисках «новой рациональности») отыскать новую методологию.

Нетрудно догадаться, как поступает наш абстрактный «манипулятор»; он как раз и доказывает, что социальная реальность принципиально непознаваема. Но что же нам делать с теми знаниями, которые уже имеются у нас? Их надо объявить ложными. При этом следует подчеркнуть, что такая подмена понятий зачастую есть результат не чьего-то злого умысла, а скорее — некомпетентности. Изъятые из контекста западной культуры и оторванные от конкретной социальной (и лечебной!) практики идеи Фрейда, Юнга, Маслоу, Перлза и др. в контексте нашей культуры и нашей социальной реальности приобретают совсем иной социально-культурный и политический смысл. В психоанализе, например, убеждения, основанные на структурах сознания (то есть вербализованные и рационально сформулированные), объявляются ложными, а истинными считаются только те, которые проистекают из бессознательного и пережиты в личном опыте. Так, американский психолог С. Криппнер, проводивший в Москве трехдневный семинар «Использование снов для изучения личной мифологии»²³, поясняет, что иногда это понятие — личная мифология — называют системой убеждений. И вот это пояснение, вырванное из контекста практики лечения неврозов, превращается в очередной симулякр: «убеждения — это мифы».

Уже не только психологам хорошо известна практика NLP²⁴, являющаяся примером манипуляции с благими лечебными целями. Но ведь авторы, изме-

няющие средствами нейролингвистического программирования структуру и содержание индивидуального сознания пациентов, в своих книгах, описывающих и пропагандирующих опыт их работы, везде исходят из убеждения, что объективной реальности не существует, а мир есть только то, что мы о нем думаем. Следовательно, все наши проблемы носят субъективный характер, а чтобы избавиться от них, надо лишь изменить свое отношение к ним. Так, авторы одного из пособий, обещающего быстро научить «менять убеждения по индивидуальному сценарию», пишут: «Будучи людьми, мы никогда не будем точно знать, что такое реальность, потому что наш мозг *действительно* не видит разницы между выдуманным опытом и опытом, который запомнили»²⁵. Под «выдуманным» опытом здесь подразумевается система рациональных суждений и умозаключений, направленных на отражение социальной реальности.

Вообще влияние сознания на язык и речь всерьез изучается давно, по крайней мере, с И. Г. Гердера, а вот влияние языка на сознание стало изучаться только в XX веке. Одной из первых попыток можно считать книгу А. Кожибского «Наука и здоровье» (1941)²⁶, в которой автор, анализируя политико-идеологическую пропагандистскую практику СССР и Германии, выдвигал перед общей семантикой, новой тогда наукой, задачу изучения «живых реакций людей» на «нейролингвистическую среду как среду», на «семантическое поле», создаваемое пропагандой. Автор прямо предлагает отказаться в анализе действительности от аристотелевской логики с ее «двухвалентной» (закон непротиворечия, закон исключенного третьего) системой языка, создающей «семантическое торможение» в виде обобщения на основе законов мышления. Кожибский и предлагает не обобщать, ибо любое

обобщение — это уже «аристотелевская» структура языка. И хотя книга и «антропологическая» теория культуры Кожибского были подвергнуты справедливой критике рядом авторов²⁷, а его стремление доказать, что слова вообще не связаны с вещами и, следовательно, смыслы слов, являясь плодом нашей фантазии, полностью в нашей власти, А. Шафф назвал «шаманским фокусом»²⁸. Однако трудно не согласиться с А. Рапопортом, который усмотрел в далекой от научности работе польского автора серьезную проблему будущего, значение которой становится ясно нам только сегодня. Эта проблема — познаваемости мира вообще и социальной реальности в частности — традиционно имеет две стороны: первая — наличие в социально-историческом процессе объективного содержания, и вторая — истинность тех смыслов, которые мы вкладываем в наши понятия, идеи, суждения, концепции, теории, касающиеся этой самой социальной реальности. Содержанием социально-исторического процесса мы будем считать культуру во всем ее многообразии как совокупность

осмысленных отношений людей к природе и к самим себе. Культура для нас, таким образом, — это *континуум смыслов*, материализующихся в продуктах «второй природы» (материальная культура) и уже потом удвоенных, отраженных в форме идей, образов сознания (духовная культура). В своем действительном бытии эти смыслы существуют в паттернах поведения, установках, традициях, менталитете, обычаях и т. д.

Надо сказать, что такое понимание культуры не отрицает рационализма как мировоззрения или как метода исследования. Но веберовский «идеальный тип» при таком понимании культуры становится идеологическим стереотипом, откровенно нацеленным не только на разрушение традиций, но и на обесмысливание социально-исторического процесса. А сопротивление сначала западной рационалистической тенденции, а затем — коммерциализации и индивидуализации, наблюдавшееся в отечественной культуре и образовании, выглядит как здоровая реакция организма, стремящегося сохранить себя, свою культуру, свой континуум смыслов.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 178.
- ² См. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. СПб., 1997.
- ³ См., например, Шацкий Е. Утопия и традиция. М., 1990; Лезгина М. Л. Анатомия традиции в культуре и образовании // Известия Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена: Научный журнал: Общественные и гуманитарные науки: СПб., 2002.
- ⁴ Архангельский А. Образование и культура в Московском государстве конца XV–XVII вв. // Ученые записки императорского Казанского ун-та. 1898. Кн. 4, апрель.
- ⁵ См. Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры. Т. 3. Национализм и европеизм. М., 1995.
- ⁶ Архангельский А. Указ. изд. С. 104.
- ⁷ Анисимов Е. В. Время петровских реформ. Л., 1989. С. 331.
- ⁸ См.: Педагогическая энциклопедия: В 4 т. М., 1964–1968. Т. 2.
- ⁹ Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры: В 3 т. М., 1995. Т. 3. Национализм и европеизм. С. 145.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Краснобаев Б. И. Очерки истории русской культуры XVIII в. М., 1997. С. 82.
- ¹² Булгаков С. Н. Соч. в 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 343.
- ¹³ Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М., 2005. С. 327.

¹⁴ Там же. С. 337.

¹⁵ Там же. С. 252.

¹⁶ Там же. С. 421.

¹⁷ Там же. С. 19.

¹⁸ Там же. С. 24.

¹⁹ *Конт О.* Дух позитивной философии. СПб., 2001. С. 95–96.

²⁰ «...человек в собственном смысле слова не существует, существовать может только человечество, так как всем нашим развитием, в каком бы отношении его не рассматривать, мы обязаны обществу» — см. *Конт О.* Указ. соч. С. 99.

²¹ *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М., 1993. С. 562.

²² *Конт О.* Указ. соч. С. 38.

²³ Если сны тебя пугают, значит, в жизни что-то не так: Интервью с вице-президентом Международной ассоциации по исследованию сновидений Стэнли Криппером // Комсомольская правда. 7 июня 2003 г. С. 16.

²⁴ *Бэндлер Р., Гриндер Дж.* Структура магии. СПб., 1998.

²⁵ *Дилтс Р., Халлбом Т., Смит С.* Убеждения. Пути к здоровью и благополучию. Портленд, Орегон. (Напечатана в г. Верхняя Пышма Свердловской области в 1993). С. 33.

²⁶ *Korzybski A.* Science and Sanity. Lancaster (Rens), 1941.

²⁷ См., например, *Rapoport A.* What is Semantics? // Language, Meaning and Maturity. N.-Y., 1954; *Шафф А.* Введение в семантику. М., 1963.

²⁸ *Шафф А.* Указ. соч. С. 114.