

Массовый утилитаризм как импульс динамики общества

"Умом Россию не понять... в Россию можно только верить". Эта обезоруживающая точка зрения, если ее принимать всерьез, возможно, успокаивающе действует на некоторых ученых, но следование ей не может помочь решению той лавины проблем, которая обрушилась на наше общество, - от кризиса неплатежей и развала производства до массового нравственного кризиса, роста преступности и т.д. Культ незнания России - препятствие для объяснения ее прошлого и настоящего, для более или менее осознанного созидания будущего.

Государственная власть не располагает новой идеологией, концепцией динамики российского общества. Быть может, поэтому она сегодня почти не вмешивается в поиски обществоведов. И хотя отсутствие четкой ориентированности власти создает определенные проблемы и в формировании государственной политики, и во взаимоотношениях ученых и власти, такая ситуация вместе с тем дает ученым большую свободу как в самих поисках, так и в создании соответствующей им научной среды. Одним из элементов такой среды стал организованный в мае 1996 года группой московских ученых независимый теоретический семинар "Социокультурная методология анализа российского общества". Побудительным мотивом его создания были стремление осмыслить значение и место культуры в понимании и объяснении общественных процессов, потребность в использовании достижений современной общественной мысли для совершенствования методологии изучения динамики российского общества, для развития социологической теории.

В результате более чем двухлетней работы семинара его участники смогли уточнить многие свои первоначальные представления и сформулировать основные идеи предлагаемой ими социокультурной методологии анализа общества. Фокус этой методологии - нацеленность на исследование воспроизводственной деятельности (сообщества, направленной на преодоление противоречий, конфликтов, раскола между культурой с заложенной в ней воспроизводственной программой и отношениями людей). Благодаря такому ракурсу, по мнению участников семинара, происходит качественный сдвиг в понимании, объяснении общества, реальность которого рассматривается как потенция его самовоспроизводства, как потенция более высокого порядка. В центре исследования оказывается не сложившаяся структура общества и не сложившаяся культура (и то и другое - лишь переходящие друг в друга аспекты общества, сложного динамичного знания об обществе, воспроизводственного процесса), а сфера, лежащая *между* полюсами дуальной оппозиции "культура - общественные отношения", их взаимопроникновение, взаимоотталкивание. Новые смыслы, новые программы воспроизводства, новые возможности рождаются на границах, разделяющих данные полюсы. И чтобы перейти через эти границы, требуются творческие усилия. Важнейшие элементы принятого участниками семинара метода заключаются в следующем.

1. Рассмотрение (со)общества как субъекта воспроизводственной деятельности, его результата и предпосылки, рассмотрение воспроизводства как функции (со)общества-

субъекта. (Со)общество существует в противоречивом единстве (суб)культуры и отношений людей, обеспечивает свою выживаемость в результате реализации способности преодолевать противоречие между нарастающими в усложняющемся мире опасностями, "вызовами истории" и мерой своей способности ограничивать, сдерживать эти опасности в приемлемых для выживания, стабильности рамках. Выживаемость - результат напряженной творческой способности субъекта делать себя предметом собственной мысли и деятельности, озабоченности, преодолевать несоответствие между своими (суб)культурой и отношениями за счет нового синтеза, в особенности если речь идет о генетически, цивилизационно, ценностно далеких друг от друга культурах и типах отношений.

2. Общество, его элементы анализируются через дуальную оппозицию "опасность, угрожающая субъекту дезорганизацией, катастрофой, - мера способности субъекта ее преодолеть".

3. Исследование (суб)культуры и организации (со)общества-субъекта через их взаимопроникновение означает рассмотрение, с одной стороны, (суб)культуры как программы воспроизводства, включающей воспроизводство отношений, а с другой - отношений субъектов как организационной основы воспроизводства культуры. Нарушение процесса взаимопроникновения между ними - фактор дезорганизации, распада общества.

4. Результаты прошлого теоретического осмысления общества всегда абстрактны, т.е. требуют многоступенчатой конкретизации при превращении их в основу новых программ выживаемости соответствующего субъекта. Одновременно мышлению, познанию присущ и противоположный процесс- обобщение, многоступенчатое превращение разнообразного содержания, попадающего в сферу жизнедеятельности субъекта, в предмет философского осмысления.

5. Рассмотрение общества как дуальной оппозиции "гармоничное целое - источник роста дезорганизации (вплоть до катастрофы)". Рассмотрение общества лишь сквозь призму его гармоничности либо с точки зрения заданности его манихейской расколотости на взаиморазрушающие части методологически бесперспективно.

6. Использование дуальной оппозиции "монолог - диалог" при анализе постоянного смещения человеческой деятельности в ее культурной и организационной формах к тому или иному полюсу этой оппозиции (схематизм проблемы может строиться как по типу монолога, так и по типу диалога, по типу бесконечных вариантов меры синтеза между этими полюсами).

7. Конкретизация обобщенного знания об обществе требует методологии выявления специфики (со)обществ, специфики стран и народов в связи с их борьбой за выживаемость. Первый этап выявления максимально существенных различий между странами и народами связан с их разделением на две суперцивилизации: традиционную, нацеленную на статичное воспроизводство, сохранение сложности мира в неизменном состоянии, неизменность эффективности воспроизводственной деятельности, и либеральную, ориентированную на динамичное воспроизводство, постоянное качественное совершенствование этой деятельности. Тем самым первым этапом логической конкретизации мирового общества является дуальная оппозиция, полюсы которой предстают как две формы социокультурного воспроизводства. В результате появляется возможность классификации обществ с точки зрения меры соотношения между признаками этих двух суперцивилизаций в каждом из них.

8. Любое (со)общество - субъект собственного воспроизводства, характеризуемый не только мерой способности воспроизводить себя в единстве культуры и социальных отношений (организационных форм), но и мерой способности повышать свои потенции, воспроизводить себя при усложнении условий, средств и целей.

9. Важно также использовать критерий оценки эффективности воспроизводственной деятельности каждого (со)общества-субъекта, меры эффективности его воспроизводственной деятельности, меры способности обеспечения выживаемости в конкретно-исторических условиях.

10. Типы (суб)культур исследуются с точки зрения их воспроизводственного потенциала, возможности каждой из них стать основой углубления человеческих потенциалов (например, оценка с этой точки зрения вечного, утилитарного, либерального и т.д. идеалов, включая их разновидности).

Пафос социокультурного подхода, по мнению участников семинара, заключается в поиске механизмов противостояния необратимой дезорганизации, чреватой катастрофой, от которой не застраховано ни одно (со)общество (это особенно относится к России, которая только в XX столетии пережила две социокультурные катастрофы, т.е. дезорганизации, перешедшие в распад государства, общества, сопровождаемого столкновениями между распадающимися частями, между ними и целым вплоть до гражданской войны), в поиске путей наращивания потенциалов противостояния вызовам все более сложного, все более опасного мира.

Ниже вниманию читателя предлагаются наиболее интересные моменты обсуждения, развернувшегося на одном из заседаний семинара, которое любопытно не только в плане заявленной темы, но и с точки зрения сравнительного анализа проблем российского и киргизского обществ. В обсуждении доклада преподавателя Киргизско-Российского Славянского университета (Бишкек) кандидата философских наук **Елены Николаевны ЯРКОВОЙ** приняли участие: доктор философских наук **Александр Самойлович АХИЕЗЕР**, Игорь **Абрамович БЕСЕДИН**, кандидат экономических наук **Людмила Георгиевна ГОРИЧЕВА**, кандидат исторических наук **Алексей Платонович ДАВЫДОВ**, кандидат филологических наук **Игорь Вадимович КОНДАКОВ**, доктор экономических наук **Розалина Владимировна РЫВКИНА**, кандидат философских наук **Игорь Григорьевич ЯКОВЕНКО**.

Е.Н. Яркова: Либеральная система ценностей не рождается внезапно, на пустом месте. Ее становление - результат длительного поступательного развития, синтезирующей работы мысли. Этот восходящий процесс можно представить и как постепенное отмирание традиционных ценностей, их оттеснение на задний план. В этом процессе утилитаризм предстает не только как импульс, побуждающий освободиться от пут традиционной логики культуры, но также как фон и движущая сила модуляционных процессов мышления, соединяющих контрастные смыслы-ценности. Утилитаризм формирует свои коммуникационные программы, основанные на идее ценностной вторичности (позитивизм) или ценностной нейтральности (прагматизм). Он становится условием формирования синтетических, объединяющих ценности традиционализма и либерализма, теоретических моделей (аксиологическая коммуникационная программа). Рост массового утилитаризма приводит к серьезным качественным сдвигам как в философии, так и в культуре в целом.

Элитарное (также как и массовое) сознание, являясь продуктом своей эпохи, формой культурного опыта, может рассматриваться как эмпирический материал для исследования проблемы межкультурных контактов. Культурологические концепции мыслителей прошлого предстают как культурный текст, в котором зафиксированы программы деятельности людей. Яркий пример традиционалистского прочтения темы межкультурных контактов - концепция Аристотеля, теоретически "обосновывающего" приоритет эллинской культуры несовершенством "природных свойств" других культур. Жизнеспособность программы, отторгающей чужие культуры и сжимающей весь культурный мир до размеров своей, была невысока. Новую, христианско-августиновскую концепцию универсальной культуры человечества можно понимать как первый шаг осмысления всеобщих оснований культуры. (Хотя шаг этот невелик - не выходит за грани традиционализма, происходит лишь переоценка его идеалов.) Принцип "отторжения" другой культуры сменяется идеей ее "подчинения", ассимиляции. Абсолютизация "отдельности" - приоритетом "единства". Традиционное массовое мышление обычно не ищет середины, без остановок проделывая свой путь от одной крайности к другой. Однако новая модель, связанная с утилитаризмом и либе-

рализмом, была более продуктивной и, наполняясь новым содержанием, воплощалась в просвещенческую коммуникационную программу.

Новое время - эпоха монологических концепций. Но уже в общем хоре Просвещения, ратующем за единство и одинаправленность культурного развития, раздаются другие голоса. Расширяющийся круг экономического и политического общения, географические и научные открытия оказываются почвой, на которой пробиваются ростки диалогического мышления.

Эвристическим принципом построения новых, ориентированных не на "обобщение", а на "общение" коммуникационных программ, становится синтез старых - традиционалистских - программ. Новая логика направляет свои усилия на поиск среднего звена между стратегией "отторжения" и "ассимиляции", между идеалами "единства" и "отдельности". Попытки такого синтеза содержат концепции Д. Вико, Ж.-Ж. Руссо, И.-Г. Гердера. Воплощением синтетической модели является концепция И. Канта, осмыслявшего отношения "мы - они" как равенство, свободу и кооперацию социокультурных субъектов под эгидой трансцендентальных ценностей. Это еще не диалог, так как парадигма диалога направлена на поиск срединных смыслов. У Канта же они априорны, т.е. предшествуют диалогу. Теоретически кантовские абсолютные ценности можно рассматривать как каркас, уцелевший от коммуникационной модели традиционализма. Внутреннее наполнение этого каркаса - оригинальные, отдельные культуры - не вписывается в традиционалистскую модель. Промежуточный, объединяющий идеалы традиционализма и либерализма, характер кантовской коммуникационной программы - логический итог самопознания европейской культуры XVIII века, пошатнувшийся под нажимом массового утилитаризма традиционные устои, но не созревший для либерального осмысления ценностей.

Логические процессы культуры диахронны по своей природе. Становление диалогической логики не означало, что монологическая модель себя исчерпала. Напротив, традиционалистские программы культурной замкнутости активизируются, противодействуя модернизационным процессам. В XIX веке образцом традиционалистского прочтения проблемы межкультурной коммуникации становится предельно монологическая концепция Г.-В.-Ф. Гегеля, в которой нетрудно увидеть некоторые реминисценции аристотелевской коммуникационной программы, в частности идею ограничения мира культуры рамками своей культуры. Традиционное мышление, проделав круг, возвращается, хотя и на ином уровне, к исходным позициям. Симптоматично, что подобно коммуникационной программе Стагирита гегелевская модель не обладала большой жизнеспособностью. Эмпирическая действительность, игнорируемая Гегелем как нечто вторичное, вторгается в царство абсолюта и разрушает его конструкции и схемы. Кризис рационализма приводит в движение инверсионные "маятниковые" механизмы мышления. Происходит переоценка ценностей: "отпадение" от идеи единства и "партиципация" к идее отдельности.

Проявляется целый ряд концепций, основанных на идее несовместимости культур, отсутствия универсальных основ культурных контактов. Наиболее ярко эти тенденции прочтываются в культурологическом дискурсе "философии жизни". Последовательно проводимая Ф. Ницше, О. Шпенглером, Г. Зиммелем идея интровертности культур свидетельствует о исчезающих ценностных ориентациях традиционализма. Но коммуникационная модель традиционализма воссоздана здесь в деформированном виде. Отсутствует важнейший принцип - приоритет своей культуры. Плюрализм и равноправие преобразуют традиционный монолог в полифонию контрастных смыслов. Но и эта отдельность постепенно преодолевается: утилитаризм начинает свою скрытую работу, стена замкнутости и локализма разрушается самими "философами жизни".

Поздний Ницше допускает возможность культурных контактов, определяя их основу в духе витальности и биологизма. Основным критерий культурного обмена, по В. Дильтею, - соответствие того или иного мировоззрения жизни. Приживаются лишь идеи, соответствующие данному жизненному порядку, наиболее удобные и полезные. Наконец, А. Бергсон устанавливает ценностные основания межкультурного обмена.

Динамика дискурса "философии жизни", таким образом, развивается от полифонической модели мировой культуры, слагающейся из многих отдельных голосов-монологов (традиционализм), к поискам срединных смыслов-универсалий. Такой универсалией представляется жизнь - органический, биологический процесс, либо ее потребности, повседневные цели (утилитаризм). Итогом данного поиска становится "открытие" ценностных оснований отношений культур, рождение идеи ценностного синтеза (либерализм).

"Философия жизни" существовала как один из вариантов рефлексии кризисной эпохи. Параллельно появляются и другие способы преодоления кризиса. Альтернативой традиционалистской логике "переоценки ценностей" становится идея "ценностной вторичности". Проблема ценностного противостояния, единства или отдельности культур снимается. На ее место выходит другая, связанная с принципом приоритета науки (О. Конт), биологии (Г. Спенсер), психологии (В. Вундт), экономики (К. Маркс). Именно этими неценностными, позитивными факторами пытается обосновать диалог культур логика утилитаризма.

Исключение из культурологического дискурса категории "ценность" либо интерпретация ее как надстроечного, вторичного, производного от науки, экономики и т.д. не были актом философского теоретизирования. Они имели глубокие корни в массовом сознании эпохи. Утилитаризация массового сознания, морали, нравственная переориентация от потусторонних к посюсторонним смыслам существования - характерные приметы массовой культуры XIX века.

Типичное для утилитаризма нивелирование ценностных критериев межкультурной коммуникации в названных концепциях рождает различные формы редукционизма: научно-позитивного, биологического, психологического, формационно-экономического. Следовательно, коммуникационные процессы, детерминированные каким-либо законом, призваны развиваться эволюционно и прогрессивно с тем, чтобы достичь предельного уровня-стадии (позитивизма или индустриализма, гуманизма или коммунизма). Логический итог этому совершенствованию - "конец истории". Несостоятельность метода редукции мира культуры к законам "наук о природе" вызывает к жизни эвристические механизмы мышления, формирующие новые дуальные оппозиции - "природа - культура", "идеографический метод - номотетический метод". Появляется тенденция разграничения "наук о природе" и "наук о культуре".

В семантическом пространстве философского дискурса XX века выявляются основные направления смыслообразования коммуникационного поля "срединной культуры". Два из них структурируются как полюсы дуальной оппозиции "абсолютные ценностирадикальный эмпиризм", третье (диалог) может интерпретироваться как результат их взаимопроникновения. С позиций прагматического радикального эмпиризма "срединная культура" есть не что иное, как "прагматическая максима", т.е. слагаемая из удобств контактирующих сторон максимальная сумма удовлетворения потребностей. Но потребности конфликтуют, поэтому стратегией поведения должно стать гибкое приспособление, компромисс.

"Срединная культура" в такой интерпретации - не ценностное установление, она тождественна полезности. Развивая идею неценностных, утилитарных оснований межкультурных контактов, коммуникационная модель прагматизма подхватывает и продолжает позитивистскую логическую линию, отказываясь тем не менее от не оправдавшего себя принципа детерминации культуры единым научным законом. Коммуникационная модель прагматизма, являя собой теоретически законченное воплощение нравственного идеала утилитаризма, обладает необыкновенной жизнеспособностью. Однако декларируемые ею ценностная нейтральность, релятивизм, методика "проб и ошибок" делают "срединную культуру" зыбкой и ненадежной. Контактующие субъекты относятся друг к другу лишь как к средству удовлетворения собственных потребностей, что исключает саму возможность существования стабильных основ коммуникации. Общение не поднимается до уровня диалога.

Альтернатива данной позиции - концепция "абсолютных ценностей". Биполярность

"мы - они" в эпистеме неокантианства решена в духе взаимопроникновения, амбивалентности (единое аксиологическое поле соединяет и связывает культуры). Тем не менее коммуникационная модель неокантианства строится не как синтез (диалог) двух различных смыслов, но как "отнесение к ценности": между полюсами находится посредник-медиатор, независимый и абсолютный арбитр. В религиозной философии он персонифицируется как Бог. Найденный неокантианцами срединный смысл также модифицируется под нажимом утилитаризма, изменяя свой статус. Ценности из абсолютных превращаются в относительные, исторические, рожденные деятельностью социума и разделяемые его членами. Категория ценности в культурфилософии экзистенциализма приобретает зависимость от человека-субъекта, создающего ценности. Трансцендентальное начало осмысливается как результат деятельности человека, а не как заданное условие его существования. Истинность единства К. Ясперс видит только в воле к беспредельной коммуникации в качестве бесконечной задачи, которая стоит перед не знающими завершения человеческими возможностями.

В унисон Ясперсу М. Бубер трактует диалог как универсальное начало всех начал, субстанциональную основу бытия. Так, шаг за шагом осмысливается коммуникационная модель диалога. Этот процесс не похож на однонаправленное движение по лестнице вверх. В нем присутствуют и торможение, и обратное движение. Причем именно утилитаризм, требования повседневности выполняют функцию разрушителя отживших коммуникационных стратегий и импульса создания новых.

Эти процессы можно проследить на материале истории взаимоотношений двух культур - русской и киргизской. Анализ коммуникационных процессов досоветского периода представляет особенный интерес, поскольку в его рамках впервые реализовывались культурные программы контактирующих субъектов, нравственно наполнялось коммуникационное поле, наметились механизмы коммуникационной динамики.

В сущностных основаниях культуры киргизов можно выделить два нравственных пласта: традиционализм в его наиболее архаичном варианте родоплеменных ценностей и идеалов и умеренный утилитаризм, приметы которого - имущественное неравенство, скрытая эксплуатация внутри родовой общины. Потенциальные возможности межкультурной коммуникации, заложенные в программе киргизского традиционализма, чрезвычайно низки. Сепаратизм, замкнутость, освещаемые идеалами родственных связей и кровных уз, делают культуру в значительной степени закрытой для влияний. Коммуникационная программа киргизского утилитаризма, создавая прагматическую почву для культурных контактов, подтачивала стену замкнутости и локализма, но в силу своей ценностной нейтральности она очень зыбка и ненадежна. Племенные ценности как фон и действующая сила создавали ей значительный противовес.

Программы межкультурной коммуникационной стратегии России еще более неоднородны. В ее ценностный "ассортимент" входят нравственные идеалы традиционализма, различных форм либерализма, умеренного и развитого утилитаризма.

Формула социокультурной динамики киргизско-русских коммуникационных процессов досоветского периода разворачивается как последовательность двух этапов. Первый этап встречи двух культур окрашен нравственным идеалом утилитаризма, отмечен рождением зыбких оснований "срединной культуры". Утилитаризм задал основную тональность отношений, определил специфику культурного обмена, его приоритетную направленность от технологически более развитой культуры России к менее развитой киргизской культуре. В рамках первого этапа достаточно определенно прослеживается тенденция прогрессивного развития нравственного идеала утилитаризма в киргизской культуре от умеренного к развитому, от простейших форм взаимодействия материальных благ русской переселенческой культуры к некоторым совместным формам хозяйственной, экономической деятельности. При всей мозаичности ценностного наполнения киргизской и русской культур силы притяжения преобладали над силами отталкивания. Интегрирующим началом является утилитаризм.

Изменение коммуникационной программы одного из контактирующих этнокультурных субъектов очерчивает демаркационную линию между первым и вторым

этапами. Несостоятельность нравственного идеала утилитаризма в новых исторических условиях¹ вела к разрушению зыбких оснований срединной культуры. Центро-стремительные тенденции сменяются центробежными, взаимопроникновение сменяется взаимоотталкиванием.

Первый регрессивный шаг с позиций развитого утилитаризма к умеренному делает Россия. Киргизская культура отвечает ей антимедиационным спадом, активизацией традиционализма, родоплеменных ценностей. Это в свою очередь дает толчок откату нравственных идеалов русской культуры к позициям традиционализма. Антимедиационные процессы одного из контактирующих субъектов провоцируют аналогичные процессы у другого. Консенсус сменяется конфликтом. Однако это не означает, что культурный эффект коммуникационных процессов данного периода равен нулю. Пройденный каждой культурой путь рефлексирован как культурный опыт, структурируясь в новые программы, составляющие своего рода "культурный архив", обращение к которому не исключено в будущем.

Л.Г. Горячева: Ваша систематизация - это систематизация западноевропейской мысли, а Киргизия не принадлежит к этому типу. Любое завоевание - притяжение. Почему Киргизия приняла господство России?

Е.Н. Яркова: Обращаясь к западноевропейской мысли, я исследовала логику элитарного сознания. Здесь можно увидеть, как выкристаллизовывается диалог, как сосуществуют теоретические модели утилитаризма и традиционализма. Мне кажется, что на материале культурологической мысли это просматривается наиболее четко. Родоплеменные догосударственные ценности Киргизии не могли лечь в основу создания государства. Предпринимались многочисленные попытки, но все они оканчивались крахом. Нравственные ценности умеренного утилитаризма, появившегося у киргизов, предполагали обращение к другой культуре "с просьбой о помощи". Были многочисленные посольства в Россию от разных племен и родов с просьбой защитить и принести мир и благоденствие. Одновременно киргизы обращались и к Циньской империи, и к Англии. Но с китайцами всегда у них отождествлялся образ врага. А с Россией уже существовали торговые связи. Русские ассоциировались с представлением о полезности.

И.А. Беседин: Хотелось бы уточнить ваше понимание утилитаризма в плане его аксиологической оценки. С одной стороны, упоминая Конта и Маркса, вы говорили, что утилитаризм сводится к редукционизму, а с другой - у вас утилитаризм предстает как мост между традиционными и либеральными ценностями, цивилизациями.

Е.Н. Яркова: Я далека от ценностной оценки утилитаризма. Во-первых, между традиционализмом и утилитаризмом нет непроходимой грани. Они сосуществуют в единстве. Нравственный идеал утилитаризма я выделяю потому, что он внутренне разрушает родоплеменные отношения, приводит к постепенному превращению родичей в работников. Утилитаризм, с одной стороны, вроде бы вырастает из традиционализма, с другой - разрушает его изнутри. Утилитаризм в традиционном обществе действует не на смысловом и не на ценностном, а на прагматическом, позитивном уровне. И на этом уровне он ведет скрытую разрушительную работу, хотя и объявляет существующие ценности незыблемыми.

Р.В. Рывкина: Абстрактные концепции (утилитаризм, прагматизм), творимые философами, никогда не влияют на реальную жизнь. Это философский уровень. Никогда философия не влияла на действия масс. Обыденные стереотипы поведения людей,

¹ Революция 1905 года, аграрная реформа. Первая мировая война отменили политику России в Киргизии; огромный приток переселенцев, изъятие земель, ужесточение налоговой политики, призыв мужского коренного населения на тыловые работы исключили возможность развития утилитаризма.

живущих, например, в Киргизии, не имеют отношения к истории философской мысли. Культурный аспект жизни народа проявляется в стереотипах его поведения, которые повторяются из века в век. Надо было детально проанализировать историю Киргизии, феномены культуры, которые там наблюдались. А потом поставить вопрос - как объяснить этот процесс с позиций культурологии. Яркова же вначале изложила теорию, а потом перешла к фактам. Думаю, исследование было бы более продуктивным, если бы она пошла обратным путем: от истории и сегодняшней ситуации к культурологическому объяснению этих процессов, построению конкретных объяснительных схем.

А.П. Давыдов: Мне представляется чрезвычайно актуальной проблема решающей роли утилитаризма и признания первоценности личности в переходе традиционного общества к либеральному. По-моему, Яркова правильно указывает, что импульс утилитарной нравственности в киргизском обществе в основном исходил из России (развитие городской культуры, инфраструктуры, производства, торговли, образования, литературы), создавая таким образом в Киргизии цивилизационную альтернативу традиционности. Она права также и в том, что Россия не могла дать Киргизии развитого утилитаризма, так как он появляется лишь вместе с развитием в массовом сознании либеральных ценностей, а Россия в Киргизию либерализм не экспортировала. Утилитаризм может быть разным, его ценность способна и укреплять, и разрушать традиционность, потому что ценностный вектор при этом может быть направлен как к человеку (в обществе со сложившимся консенсусом), так и от человека (в обществе, отягощенном расколом). Яркова, как мне кажется, видит это и совершенно правильно делает, когда пытается провести грань между двумя культурами (двумя суперцивилизациями: либеральной и традиционной) и, следовательно, двумя типами утилитаризма, опираясь на религиозную философию.

Проблему необходимости примирения расколотых "сущности" (абсолютное) и "существования" (относительное, человеческое) как поиска гуманистического культурного синтеза в земном впервые поставила, начиная с Моисея, иудейская религиозно-философская традиция в требовании прихода мессии как опосредования всеобщности (сущности, абсолютного, Бога Отца). Решила же эту проблему либеральная новозаветно-атеистическая интерпретация личности Иисуса, выразившаяся в культурном развитии Запада за последние 2000 лет. Синтез "Бог как Сын Человеческий и Человек как Сын Божий" придал абсолютный характер ценности богочеловеческого как срединного: утилитарного (существования), устремленного к самопознанию как познанию сущности, и сущности, воплощенной в утилитарном. Именно поэтому познающие себя дух (Гегель), разум (Кант), воля (Ницше) как формы культурного синтеза, оставаясь принципиально человеческими, посюсторонними, т.е. утилитарными, претендуют на то, чтобы интерпретироваться как абсолютные. И, избегая крайностей в полной мере абсолютного и относительного, они создают для своего развития третью, срединную нравственную основу. Это и есть цивилизационная (либеральная) альтернатива традиционности в культуре.

Утилитаризм лишь тогда ведет к либерализму, когда строится на первоценности человеческого, а не потустороннего, опирающегося на ценности рода, вождя, царства небесного, светлого будущего. Развитой утилитаризм ведет к либерализму и потому, что повседневно полезен, прагматичен, рыночен и демократичен (что выражается в признании ценности эффективности, измеряемой всеобщностью, как основы либеральной нравственности) и одновременно развивается на почве признания ценности личности как высшей (ценность либерализма признается в качестве нравственной основы эффективности, измеряемой всеобщностью). Эволюционируя этими двумя путями, развитой утилитаризм порождает и закрепляет либерализм в массовом сознании. Он невозможен в ситуациях принижения ценности личности, устремленной к самопознанию, т.е. при расколе абсолютного (сущности) и относительного (существования).

Российское расколотое традиционное сознание не смогло отрефлексировать, например, идею богочеловечности как нравственной основы культурного синтеза. Иисус в России - так окончательно и не спустившийся к людям, либо сначала спустившийся, затем бросивший их потусторонний Бог (Русская православная церковь; русская религиозная философия, начиная с П. Чаадаева), царь-повелитель (Г. Державин, М. Ломоносов, А. Сумароков), вождь восставших угнетенных (Е. Пугачев, С. Разин, И. Болотников; А. Блок в литературе), воплощение соборной "народной правды" (Ф. Достоевский, Л. Толстой, М. Горький). В этом идеале господствует потусторонность, принижающая посюстороннюю богочеловеческую ценность личности, устремленную к самопознанию. Утверждение богочеловеческой ценности человека, содержащееся в творчестве А. Пушкина и М. Лермонтова и выразившееся в признании высшей нравственности красоты и любви, в восхищении женщиной, благородством, подвигом, пророчеством, в осознании ценности восхищения (антично-новозаветный идеал рыцаря, пророка, джентльмена), отрефлексировано российским обществом абстрактно, вообще, а не как руководство к утилитарному действию.

Новозаветно-гуманистический идеал как отказ от "симфонических" и народопоклоннических крайностей и устремленность к "середине-" содержится в работах Вл. Соловьева, С. Франка, С. Булгакова, Н. Бердяева и др. Этот идеал, казалось бы, основан на признании первоценности личности, но он, однако, явно принижает значение утилитаризма как высшей нравственности рационализма, эффективности и достижительности. Попытки обосновать и внедрить нравственность развитого (либерального) утилитаризма, которые мы находим в произведениях Н. Новикова, А. Радищева, Д. Фонвизина, Н. Гоголя, М. Салтыкова-Щедрина, И. Гончарова, А. Островского, с самого начала натолкнулись на мощное сопротивление традиционности в широких слоях российского интеллигентского сознания и до сих пор прочитываются обществом не адекватно. По существу, идея первоценности человека (ценность "слезинки ребенка") пока освоена в России как право личности не видеть в себе высшую ценность и отсюда как славянофильское право (Ю. Самарин) на добровольный отказ русского человека от достижительности и утилитаризма, т.е. право на неэффективность. Ничего неделание Обломова как реализация мечты об утраченном рае; желание князя Андрея раствориться в потусторонности неба как философия жизни; сознательный иррационализм "подпольного человека" Достоевского; нежелание и неспособность героев "Вишневого сада" принять позитивное решение; принятие реформаторскими правительствами России, по выражению А. Ахизера, "хромающих" решений - все это формы традиционного российского умеренного утилитаризма, который своей неэффективностью повышает в обществе спрос на либерализм, но одновременно воспроизводит и архаику, отторгающую нравственность либеральных реформ Александра II. П. Столыпина, М. Сперанского, Е. Гайдара. Цивилизационный тупик, который несет в себе традиционный русский утилитаризм, воспринимающий себя и как сущность, и как существование, показан в творчестве А. Чехова.

Изложенные соображения, как мне кажется, соответствуют утверждениям Ярковой, что киргизское общество, учитывая тесную историческую близость России и Киргизии, чрезвычайно заинтересовано в проведении в России либеральных реформ как в одном из решающих внешних факторов дальнейшего развития цивилизационной (либеральной) альтернативы в культуре Киргизии. Киргизия - типично азиатская страна с ярко выраженными семейно-клановыми социальными отношениями. Поэтому правомерен вопрос: какой тип утилитаризма развивается в Киргизии? Западный, индивидуалистический, в основу которого положены интересы личности, либо восточный, семейный, групповой, опирающийся на интересы семьи, группы, родившийся на Востоке и распространяющийся по всему миру из Азии.

Частная собственность, обслуживающая исключительно интересы индивидуума, в Азии культурно невозможна, поэтому невозможен и индивидуалистический утилитаризм. Более того, японские трудовые отношения, а также поразительное экономическое и социальное развитие Южной Кореи, Тайваня, Гонконга, Сингапура, быстро

ускоряющиеся темпы экономического роста Индонезии, Таиланда, Малайи и Шри Ланки, успехи Китая, Вьетнама, Лаоса - стран, позднее вставших на путь развития открытой рыночной экономики, показывают, что групповой азиатский утилитаризм оказался не менее, а может даже более эффективным на рынке факторов производства. В мире, таким образом, параллельно существуют два типа субъектов рынка, функционирующих по одинаковым законам. Они конкурируют и, учась друг у друга, создают новый очень эффективный синтез в трудовых отношениях, внося одинаково ценный вклад в мировой общецивилизационный фонд.

Но как азиатским странам, вставшим на путь реформ, удалось нравственно оправдать введение утилитаризма, который, развиваясь, как правильно подчеркивает Яркова, приводит к коррозии традиционных ценностей? Реформаторская мысль стран данного региона находит в традиционных религиях такие нормы, которые догматически оправдывают нововведения. Например, если раньше, согласно Корану, нельзя было брать процент с капитала, то теперь найдено кораническое обоснование установления вполне рыночной банковской процентной ставки, и т.д. Но процесс идет не легко. Классическое конфуцианство выделило из себя неоконфуцианство, классический буддизм - бытовой буддизм, ислам раскололся на фундаменталистский и модернистский. Для Киргизии важное значение могут также иметь исследования ЮНЕСКО в странах Юго-Восточной Азии и Дальнего Востока по применению норм домонотеистической (языческой) азиатской культуры в целях адаптации местного традиционного утилитаризма к условиям рынка.

Исследования показали, что языческие культуры Азии имеют большой религиозно-нравственный потенциал развития группового утилитаризма в условиях рынка. Например, реформаторы Малайи предпринимают попытки внедрить в рыночные трудовые отношения народную медиационную этическую систему "Буди", которая обязывает человека защищать гармонию и развивать взаимопонимание и диалог в семье, группе, обществе. Поэтому нарушение в группе, действующей на рынке, этих традиционных правил, ведущее к дезорганизации, разрушениям, страданиям, считается безнравственным. Идеал диалога, середины, гармонии, компромисса объявляется святым. Эксперты ЮНЕСКО оценили адаптированность к рынку медиационного принципа неформального примирения сторон "Идти между". Он является сложившейся общенародной социально-нравственной нормой во всех странах региона и предписывает спорящим сторонам избегать крайностей, идти на диалог и компромисс, выражать уважение друг к другу во имя достижения согласия. Спорящие стремятся к соглашению не потому, что их подвигают к этому логика и аргументы, а потому, что они не смеют нарушить принцип "Идти между" и потерять лицо. Я далек от идеализации родовой азиатской нравственности и тем не менее не могу не заметить, что в языческом культурном наследии азиатской деревни можно найти решение проблемы адаптации традиционного группового утилитаризма к рынку, оформленное обычаем. Оно все более успешно используется в целях гуманизации национальных культур.

И.Г. Яковенко: Что оказывается импульсом к коммуникации между традиционной и либеральной цивилизацией? Обратившись к этой проблеме, мы обнаруживаем противоречие, скрытое для сознания носителя традиционной культуры. Суть его в том, что субъективно традиционная культура отталкивается от своей исторической альтернативы, моделирует ее по законам антимира, накачивает эмоции отторжения. Но на самом деле любая культура постоянно сличает себя с другими культурами, сравнивает как стратегию человеческого бытия. Пусть в этом сличении традиционное сознание ждет от реальности постоянных подтверждений того, что "ты царица всех милее, всех румяней и белее", но важно, что такие подтверждения необходимы постоянно. И когда в этом процессе начинаются сбои, происходит проблематизация традиционной ментальности. Нужно как-то объяснять успехи и конкурентные преимущества, демонстрируемые носителями других цивилизационных стратегий. Утилитаризм - это и способ понимания такой ситуации, и форма ее описания в параметрах традиционного

сознания, и критерий сопоставления и оценки. В этом смысле он носит паллиативный характер и по своей двусоставной природе диалогичен. Он содержит коммуникацию между традиционными и либеральными программами как внутренний момент.

Уже совсем особый вопрос - разворачивание исторически конкретного киргизско-русского диалога. Яркова проследила противоречивую логику этого процесса со всем его драматизмом и рецессивными поворотами. Это, по-моему, продуктивное направление исследования. Замечу, что идеи и представления утилитаристского характера неизживаемы из культуры при любых поворотах, они могут перетекать из одной сферы в другую. Скажем, утилитаристские представления с уровня отдельного индивида перемещаются на уровень общества. Но в целом утилитаризм как способ понимания может только накапливаться. Данное соображение позволяет надеяться на лучшее.

И.А. Беседин: Если рассматривать историю общества как движение от звериного к человеческому, то на любом этапе этой истории существует утилитаризм. Не всегда он играет одинаковую роль, но с точки зрения философской, а если хотите, то и социологической утилитарный идеал руководит любым социальным субъектом - человеком, группой, всем обществом, человечеством. И в традиционном обществе, которое в принципе отличается своей устремленностью назад, опорой на уже сложившиеся ценности, и в либеральном обществе, для которого характерен взгляд вперед, и человек, и социум прежде всего решают утилитарные, практические задачи, а уже потом все другие - идеологические, ценностные проблемы. Потому утилитаризм и разрушает, и укрепляет общество (или - не разрушает и не укрепляет).

А.П. Давыдов: Важно уточнить, что утилитаризм не создает принципиальных, самостоятельных ценностей, а только вспомогательные.

И.В. Кондаков: Ярковой поставлена важная проблема, значение которой, конечно, далеко выходит за пределы киргизской (или, например, среднеазиатской) проблематики и даже за пределы общероссийской тематики. Хотя именно российское направление, может быть, всего нагляднее характеризует практическую значимость даже чисто теоретических, философско-умозрительных построений. Я имею в виду "массовый утилитаризм". Феномен утилитаризма остается до сих пор недооцененным. Западно-европейский утилитаризм, развившийся на почве буржуазных отношений и "первоначального накопления капитала", имеет лишь внешнее сходство с тем, о котором говорила Яркова. Утилитаризм, складывающийся на почве традиционного общества, превращается в цивилизационное явление. Оно становится в ряде ситуаций медиатором, стихийно опосредующим жесткую оппозицию "традиционная цивилизация - либеральная цивилизация" (или "архаизация - модернизация общественных отношений"). Может быть, самый ранний пример цивилизационного утилитаризма, рассмотренный Ярковой на материале истории Киргизии, - исторический выбор, который сделал киргизский народ между Россией и Китаем. В переломный период истории воля народа, оказавшегося в "межеумочном" геополитическом положении, была в целях выживания направлена на присоединение любой ценой к какому угодно "большому" и сильному государству. "Под рукой Москвы" Киргизия оказалась, скорее всего, случайно. Но за видимостью ценностно-ориентационного "безразличия" в принятии цивилизационного решения стоит именно массовый утилитаризм как движущий вектор культуры.

Обратимся к российской истории, к которой Киргизия оказалась на каком-то этапе причастна (недаром после присоединения Киргизии Екатерина II была поименована Державиным "царевной киргиз-кайсацкия орды"). Во все решающие, переломные моменты российской цивилизационной истории, когда она оказывалась перед необходимостью модернизации, сближения с западноевропейскими цивилизационными принципами, вступал в действие принцип утилитаризма. Он далеко не тождествен и даже

вовсе не близок либерализму или демократии, но и традиционному обществу он достаточно чужд в культурно-мировоззренческом отношении. Петровские реформы, проводившиеся как "революция сверху", авторитарно, деспотически, "варварскими средствами" и т.п., проходили под знаменем утилитаризма². Полемика князя М. Щербатова с петровскими преобразованиями как несвоевременными и "чрезмерными" начиналась с критики "культуры повседневности". Однако именно утилитаризм заставлял приспособляться к государственным и культурным нововведениям даже тех, кто в душе их не принимал. Привычка и долг переломили идеологическое сопротивление.

Подобные "вторжения" утилитарной морали и соответствующих структур поведения были особенно заметны в 1860-е годы (знаменитый утилитаризм Н. Чернышевского, Н. Добролюбова, Д. Писарева и их единомышленников и последователей). Вспомним также розановскую "беспринципность" в период "первой русской революции", поворот В. Ленина от "военного коммунизма" к нэпу, массовый интерес к быту в период хрущевской "оттепели", приоритеты обыденной культуры и соответствующих утилитарно-практических моментов в современной социокультурной ситуации. Все это "вехи" исторической пульсации принципа массового утилитаризма, выступавшего как несомненно медиативный фактор исторического развития российской цивилизации, способствовавший сближению традиционного общества с либеральной западной цивилизацией.

В киргизском обществе подобные процессы приобретают еще более яркое, если не сказать экзотическое подтверждение, судя по данным, озвученным и интересно интерпретированным Ярковой. Утилитаризм перерастает рамки частного явления социокультурной жизни и поднимается до уровня цивилизационной стратегии. И никакие даже самые "высокие" и отвлеченные социокультурная методология и философский анализ не кажутся бесполезными и лишними для понимания сущности этого недооцененного феномена, нивелирующего ценностные критерии межкультурной коммуникации и порождающего различные формы редукционизма.

А.С. Ахизер: Мне кажется, что сегодняшнее обсуждение свидетельствует о нашем серьезном теоретическом продвижении. Справедливо сказал Кондаков о недооценке изучения утилитаризма. Это имеет свои причины. Во-первых, в России существует исторически сложившаяся неприязнь к утилитаризму, рассмотрение его как разрушительного начала жизни. Корни данного явления чисто традиционалистские. Утилитаризм априорно противопоставлялся нравственности вообще, что имело крайне негативные последствия для развития его цивилизованных форм. Во-вторых, научная традиция исследования этого явления в России отсутствует. Я бы сказал больше - у нас нет понимания, что в стране существуют многообразие нравственных форм и сложнейшая проблема их отношения между собой, которую можно описать через дуальную оппозицию "раскол - взаимопроникновение". В-третьих, мы не находим западного аналога такого рода процессов и соответствующих исследований. Это само по себе в наших условиях может быть достаточной причиной для игнорирования данной проблемы. Запад давным-давно прошел соответствующие этапы развития и в свое время породил значительную литературу нравственного характера, обсуждавшую проблемы нравственной интеграции соответствующего явления (например А. Смит и многие другие).

Бесперспективны попытки понять динамику российского общества, игнорируя развитие утилитаризма, так как именно на его основе возможны преодоление раскола, формирование основ хозяйственного развития, переход к рынку. Думаю, Яркова должна была обладать значительной смелостью, чтобы в этом научном вакууме взяться за такую тему. Важнейшая ее идея, и в этом я вижу серьезный вклад в социокультурную методологию, заключается в исследовании роли утилитаризма как

² Академик А. Панченко убедительно показал, почему в культуре петровского времени вещь восторжествовала над словом, взял верх принцип окказиональности, практические навыки определяли научные интересы, систему образования, работу и организацию государственной машины.

своеобразного фактора, выводящего человека за рамки сложившейся культуры, как движущей силы культурных инноваций. Здесь утилитаризм это не просто деятельность, осуществляемая в соответствии с некоторой формой сложившегося богатства культуры, но и критика сложившейся культуры под воздействием вторжения внекультурных факторов.

По сути, Яркова пытается ответить на вопрос, как внекультурная реальность превращается в содержание культуры, как эта реальность осваивается культурой. Мне кажется, тем самым анализируется центральная проблема культурологии. Столь важное место утилитаризма требует перемещения его в центр исследований теории культуры. Яркова рассматривает утилитаризм не в вульгарном смысле, сводящем его к поиску "выгоды", "прибытку", но в качестве, я бы сказал, некоторой формы культурного цинизма. Утилитаризм есть форма, посредством которой человек, пытаясь сохранить свои жизненно важные параметры, выживаемость, стабильность, приобретает способность чуть-чуть отделять себя от своей культуры, пытается стать на путь "отпадения", если хотите, "греха", чтобы сохранить стабильность.

Возможно, культура развивается как способность превратить содержание этого отпадения в свою противоположность, т.е. в культурную ценность. Тем самым происходит наращивание содержания культуры на изменившейся ценностной основе. Быть может, это разрушает культуру, приводит к росту опасной дезорганизации, что и вызывает протест в обществе. Но не исключено, что этот процесс превращается в процесс возникновения важных культурных инноваций, имеющих более эффективную программу выживаемости для соответствующего субъекта. Запад перешагнул период неосвоенного, так сказать, нравственно нелегального утилитаризма, соединив этот процесс с ценностями своей нравственности. Россия никак не может сделать аналогичный шаг, не может осмыслить утилитаризм как форму нравственности и тем самым реально оградить его и себя от развития разрушительного беспредела. Вся эта кухня утилитаризма особенно ярко проявляется в повседневности, в хозяйственной жизни.

Углубление наших представлений об утилитаризме создает основу для сравнительного анализа, попытку которого и продемонстрировала Яркова. Это первое исследование такого рода, и оно открывает широкие перспективы для дальнейшей работы.