

Учредители:

НЕКОММЕРЧЕСКОЕ ПАРТНЕРСТВО "РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА "ПОЛИС" (С ПОЛИТИЧЕСКИМИ ИССЛЕДОВАНИЯМИ)", ИНСТИТУТ СОЦИОЛОГИИ РАН, ОБЩЕРОССИЙСКАЯ ОБЩЕСТВЕННАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ "РОССИЙСКАЯ АССОЦИАЦИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ НАУКИ"

Международный Консультативный совет:

И.К. ПАНТИН, А. БРАУН, Б. ВИТТРОК, Г.Г. ВОДОЛАЗОВ, А.А. ГАЛКИН, М.К. ГОРШКОВ, В.А. ГУТОРОВ, Б.Г. КАПУСТИН, И.М. КЛЯМКИН, Т. КОЛТОН, В.С. ЛАРСЕН, М. МЕНДРАС, В.В. МИРОНОВ, Е.Н. МОЩЕЛКОВ, А.И. НИКИТИН, Р. САКВА, Н. СИМОТОМАИ, А. СТЕПАН, А. де ТЕНГИ, Л.А. ФАДЕЕВА, А.Ф. ФИЛИППОВ, Ф. ШМИТТЕР

Редакционная коллегия:

Т.А. АЛЕКСЕЕВА, О.В. ГАМАН-ГОЛУТВИНА, В.Я. ГЕЛЬМАН, А.А. ДЕГТЯРЕВ, Н.В. ЗАГЛАДИН, А.Б. ЗУБОВ, О.В. КРЫШТАНОВСКАЯ, А.С. КУЗЬМИН, В.В. ЛАПКИН, М.М. ЛЕБЕДЕВА, О.Ю. МАЛИНОВА, Б.В. МЕЖУЕВ, А.Ю. МЕЛЬВИЛЬ, И.К. ПАНТИН, В.Б. ПАСТУХОВ, С.В. ПАТРУШЕВ, В.В. ПЕТУХОВ, Ю.С. ПИВОВАРОВ, Я.А. ПЛЯЙС, В.М. СЕРГЕЕВ, И.С. СЕМЕНЕНКО, Л.В. СМОРГУНОВ, А.И. СОЛОВЬЕВ, И.А. ХАЛИЙ, С.В. ЧУГРОВ, Е.Б. ШЕСТОПАЛ

Политический директор:

И.К. ПАНТИН

Главный редактор:

С.В. ЧУГРОВ

Редакция:

А.Л. БАРДИН, Л.Н. КУЗНЕЦОВА, Е.И. КУЧЕВСКАЯ, М.В. ЛАПИНА, В.В. ЛАПКИН (первый зам. главного редактора), Е.В. МИХАЙЛОВА (ответственный секретарь), А.Н. ПОПОВИЧ, А.Л. СИДОРОВ

Компьютерная верстка:

А.В. АЛЕКСАНДРОВ

Журнал входит в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней кандидата и доктора наук. Он отвечает достаточному условию включения в Перечень – включения режущих номеров или переводных версий на иностранном языке в одну из систем цитирования (библиографических баз) Web of Science, Scopus, Web of Knowledge, Astrophysics, PubMed, Mathematics, Chemical Abstract, Springer, Agris.

СВИДЕТЕЛЬСТВО О РЕГИСТРАЦИИ ЖУРНАЛА ПИ № ФС77-35342 выдано Федеральной службой по надзору в сфере массовых коммуникаций, связи и охраны культурного наследия 17 февраля 2009 г.

За разрешением на перепечатку или перевод опубликованных в нашем журнале материалов обращаться в Редакцию.

© "Полис. Политические исследования", 2012

ПОЛИС

1 2012

Страницы журнала всегда открыты для дискуссионных материалов, поэтому его содержание не обязательно отражает точку зрения Учредителей и Редакции.

ПРЕДСТАВЛЯЮ НОМЕР

4 Представляю номер

7 Ту Вэймин

Подъем "конфуцианской" Восточной Азии: истоки и исторический смысл

ТЕМА НОМЕРА:  
ТРАДИЦИИ –  
ТОРМОЗ ИЛИ РЕСУРС  
МОДЕРНИЗАЦИИ  
НА ВОСТОКЕ?

26 М.Т. Степанянц

Социокультурные основания модернизации Индии

43 Б.И. Дубсон

Израильские ультраортодоксы и современное общество

53 Г.И. Мусихин

Идеология и культура

ПРОСТРАНСТВО  
КУЛЬТУРЫ:  
ИДЕОЛОГИЯ  
И МОРАЛЬ  
В СОВРЕМЕННОМ  
МИРЕ

63 В.С. Мартыанов, Л.Г. Фишман

Преодоление капитализма: от морального коллапса к моральной революции?

76 А. Браун

Маргарет Тэтчер и конец холодной войны

92 Л.В. Коротецкая

Особенности интеллектуального патриотического дискурса в Германии 1990-х годов

ИСТОРИЯ  
ДАЛЕКАЯ  
И БЛИЗКАЯ

100 Е.В. Кубышкина

Американский политический дискурс при Дж. Буше-мл.: эволюция метафор

113 А.С. Ахременко

Оценка эффективности государства в производстве публичных услуг: теоретическая модель и методика измерения

ЛАБОРАТОРИЯ:  
ПРОБЛЕМЫ  
ПОЛИТИЧЕСКОГО  
УПРАВЛЕНИЯ

136 М.А. Шебанова

Международная бюрократия как слой транснациональных политических элит

149 Круглый стол кафедры социологии

и психологии политики факультета политологии МГУ

Российское общество и власть накануне выборов

165 А.Ю. Сунгуров, О.С. Захарова, Л.А. Петрова, Н.П. Распопов

Институты-медиаторы и их развитие в современной России.

1. Общественные палаты и консультативные советы: федеральный и региональный опыт

РОССИЯ СЕГОДНЯ

179 А.И. Липкин

О "колее" российской истории и возможности "перевала". Анализируя концепцию Н.С. Розова

186 Н.Н. Федотова

СМИ и посткоммунистические преобразования

РАЗМЫШЛЯЯ НАД  
ПРОЧИТАННЫМ

188 Л.Б. Карелова, С.В. Чугров

Ту Вэймин и "новое конфуцианство"

190 Содержание и аннотации на английском языке

ождение от службы в армии. В общем, все не отслужившие вовремя служить и не будут. Эксперты Минфина утверждают, что руководство армии на самом деле не заинтересовано в поголовном призыве ультраортодоксов, а их выключение из сферы производства слишком дорого обходится экономике страны. Все как будто логично, но проект привлечения десятков тысяч молодых людей к национальной гражданской службе вряд ли реализуем. Создание института гражданской службы планировалось по закону Таля еще в 2002 г., но реально соответствующая управленческая структура начала свою работу только в сентябре 2006 г. К июлю 2010 г. 1 245 харедим было зачислено на эту службу. По утверждению начальника управления гражданской службы, на начальном этапе она должна быть опробована в рамках самой ультраортодоксальной общины и лишь после накопления опыта ее можно будет использовать для нужд всего населения. Таким образом, создаются предпосылки для дополнительного финансирования все тех же ультраортодоксов. Впрочем, в любом случае для осуществления обширной программы национальной гражданской службы потребуются значительные расходы на соответствующую инфраструктуру и курирующие эту службу учреждения. Скорее всего, это предложение Минфина, как и многие другие планы интеграции общины ультраортодоксов в современное общество, останутся благими пожеланиями. Такую же участь может разделить и рассмотренное выше постановление Верховного Суда — религиозные партии, входящие в правящую коалицию, наверняка найдут обходные пути для сохранения выплат учащимся колелей.

В то же время эксплуатация темы “паразитизма” ультраортодоксов позволяет канализировать недовольство “честных налогоплательщиков” в наиболее удобном для истеблишмента направлении. Попутно “паразитами” объявляются и все другие израильтяне, получающие пособия по обеспечению прожиточного минимума. Так обществу внушают мысль о порочности всей существующей системы социальной защиты в стране.

Едиот Ахранот, 2001, 11.12.  
 Илан Ш. 2002. Харедим Ltd. Бюджеты, уклонение от службы в армии и пренебрежение законом. Иерусалим.  
 Кригель М. 2004. Ультраортодоксия. — *Евреи и XX век. Аналитический словарь*. М.: Текст, Леханим.  
 CBoS. SAoI. 2008. Press-release, 16.11.  
 CBoS. SAoI. 2009.  
 Ben-David. 2009. State of the Nation Report. — *Society, Economy and Policy*.  
 Berman E. 1998. Sect, Subsidy and Sacrifice. — *An economist's view of ultraorthodox jews*. Jerusalem.  
 Taub Center for Social Policy Studies in Israel. 2010. — *The Rosshandler Bulletin Series*, vol. 1, № 2, May.  
 Globes, 2010, 30.07.  
 Ha-Aretz, 2009a, 11.04.  
 Ha-Aretz, 2009b, 12.11.  
 The Marker, 2010a, 06.05.  
 The Marker, 2010b, 24.05.  
 The Marker, 2010c, 31.05.  
 The Marker Week, 2010, 27.05.  
 Б.г.а. Режим доступа: [www.cbs.gov.il/hodaot/244/2009,tabl.3](http://www.cbs.gov.il/hodaot/244/2009,tabl.3)  
 Б.г.б. Режим доступа: <http://www.btl.gov.il/Publications/yeshuvim/Pages/default.aspx>

## ИДЕОЛОГИЯ И КУЛЬТУРА\*

Г.И. Мусихин

**Ключевые слова:** идеология, культура, политическая теория, постструктурализм, постмодернизм, антропология.

Попытки обнаружить взаимосвязи между идеологией и культурой ставят нас перед проблемой множественности подходов как к одному, так и к другому явлению (разумеется, в случае нашей готовности рассматривать и то, и другое как явления, что отнюдь не бесспорно). Чтобы не быть парализованными этой множественностью, сразу условимся, что в данной статье идеология будет рассматриваться как внутренне парадоксальная (диалектичная) составляющая культуры. Диалектичность идеологии в рамках культуры может быть обозначена как одновременное выполнение идеологией функций принуждения и эмансипации. В этом смысле идеология как таковая, способная к самовоспроизводству, самовозрождению и саморазвитию, оказывается внутренне родственной (а в чем-то символически подобной) культуре как таковой, что может создать предпосылки к символическому отождествлению идеологии и культуры (при определенных условиях и в определенном контексте).

### ИДЕОЛОГИЯ И КУЛЬТУРА: ОГРАНИЧЕНИЕ ПОНЯТИЙНОГО ПОЛЯ

Множественность смыслов понятия “культура” является одним из наиболее распространенных парадоксов герменевтики, на который очень часто любят ссылаться ученые и публицисты, когда хотят обозначить неоднозначность человеческого существования. В одной из первых крупных обобщающих работ, посвященных смыслам культуры, было выявлено 164 варианта последних [Kroeber, Kluckhohn 1952]. Если говорить о понятии “идеология”, то в количественном отношении ситуация здесь выглядит лучше<sup>1</sup>, но принципиальных качественных отличий не наблюдается. Помимо множественности смыслов культуры и идеологии не стоит забывать и о том, что каждый автор, анализирующий эти понятия/явления/феномены, сам придерживается тех или иных культурных и идеологических установок (даже если пытается сохранить полную беспристрастность).

Одним из немногих способов вырваться из “герменевтического лабиринта” понятий “культура” и “идеология” является старое доброе кантианское смещение акцентов с вопроса “что” на вопрос “каким образом”. Иными словами, можно попытаться (абстрагируясь от вопросов о том, что есть культура и идеология) посмотреть на то, *каким образом используется язык культуры и идеологии для достижения тех или иных целей* [см. подробнее: Barker 2000: 5; Hamilton 1987: 38].

МУСИХИН Глеб Иванович, доктор политических наук, профессор, зав. кафедрой теории политики и политического анализа факультета прикладной политологии НИУ–ВШЭ. Для связи с автором: [glebmus@yandex.ru](mailto:glebmus@yandex.ru)

\* Статья выполнена в рамках Индивидуального исследовательского проекта № 10-01-0083 “Современные тенденции в теории идеологии” при поддержке Программы “Научный фонд НИУ–ВШЭ”.

<sup>1</sup> Попытки преодолеть “концептуальную анархию” по отношению к идеологии привели к выделению ее 27 смыслов [Hamilton 1987: 19].

Такой “инструментальный” подход упрощает (скептики даже скажут — притупляет) проблему взаимодействия между идеологией и культурой, что позволяет уйти от бесконечной констатации сложности этого взаимодействия и перейти к изучению его механизмов. Он также дает возможность отследить сближение значений терминов *идеология* и *культура* при констатации или описании определенных свойств человеческого общества и его эволюции, проанализировать, как в рамках политической теории понятия культуры и идеологии приобрели почти синонимическое негативное звучание, маркируя принудительные механизмы узаконивания определенных форм мышления отчуждения и угнетения. В свою очередь, это позволяет проследить диалектический характер проявления *идеологии* и *культуры* как парадоксально-го синтеза сдерживающего и освобождающего потенциала.

#### ЧТО ТАКОЕ ИДЕОЛОГИЯ В КУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ

В основу инструментального взаимодействия культуры и идеологии следует положить *допущение*, что оба данных понятия *охватывают нематериальные аспекты человеческого существования*, связанные с субъективной сферой идей, ценностей и мировоззрений в человеческой истории.

Как отправную точку анализа можно принять (опять же в качестве допущения) подход к культуре, предложенный в конце 1940-х годов Клобером и Клюкхорном, так как, с одной стороны, данный подход уже опирается на социологию как науку, но, с другой, еще “не замутнен” постструктурализмом и постмодернизмом, проблематизировавшими культуру как “сконструированную”, а не “естественно возникшую” сущность. В рамках данного подхода культура состоит из явных, или имплицитных, моделей, созданных поведением и передающихся через символы, составляющие отличительные особенности группы людей. Сущностное ядро культуры состоит из традиционных (т.е. возникших исторически) идей и ценностей. Культурные модели могут рассматриваться и как продукты действия, и как накапливающийся потенциал для последующего действия [Kroeber, Kluckhohn 1952: 181]. Для нас важно, что данный подход перекликается с представлениями о том, что культурные системы обусловлены идеологически мотивированными действиями в прошлом и способствуют идеологической мотивации действий в будущем. А значит идеология — это система коллективных нормативных и фактически обобщенных идей и верований, являющаяся моделью социальных отношений, существенной частью которых является культура [об этом подробнее см. Hamilton 1987: 38].

Подобная сосредоточенность на словесной сфере проявления идеологии провоцирует провозгласить более широкий семиотический, ритуальный, технологический и материальный контекст сугубо культурным. Однако существуют многочисленные доказательства того, что идеология содержит в себе как “дискурсивные” (концепции, идеи, убеждения), так и “недискурсивные” символы, ритуалы, художественные формы) элементы [см. Geuss 1982: 5]. Поэтому ее можно рассматривать как универсальный антропологический спектр жизни современного общества, как латентную составляющую всякой человеческой культурной деятельности, которым последняя всегда чревата, то который не всегда актуализирован в ней.

В качестве аналогии из мира физики можно привлечь двойственную природу света, который при распространении описывается волной (в нашем случае — культурой как таковой), но при взаимодействии проявляет себя и как частица (в нашем случае — проявляет качества идеологии). *Человеческое существование* как феномен “проживания” и приобретения опыта *не является идеологическим само по себе*, однако в своих внешних семантических или символических проявлениях в виде материальной культуры *оно получает идеологическое измерение*, так как проходит процедуру оценки с точки зрения поддержания или изменения социально-экономического или политического *status quo*. На индивидуальном уровне идеологии становятся неотъемлемой частью мотивации человека в сфере планирования, рационализации и обоснования уместности своего поведения как в масштабах крупных исторических преобразований, так и на уровне повседневной рутины. Иными словами, *идеологии нацелены на то, чтобы оправдывать определенные шаблоны поведения*, при этом оправдание это обязательно имеет коллективный характер. Здесь идеология выступает не столько в виде преднамеренного целеполагания, сколько в виде сознательных (или бессознательных) функций культурных архетипов.

В связи с этим идеология представляет собой относительно упорядоченный, динамично развивающийся набор коллективных идей и убеждений, выраженных в семиотических, ритуальных, художественных или поведенческих формах. С функциональной точки зрения, эти наборы идей способствуют укреплению существующей (альтернативной) социальной, политической, экономической, эстетической и технологической практик в конкретном обществе. На индивидуальном уровне идеологии выполняют социально-психологическую функцию нормативного наделения человека *чувством идентичности* (*sensus communis* в кантовской терминологии) [об этом применительно к идеологиям см. Мусихин 2008], позволяя ему видеть окружающую реальность через определенное целеполагание и *оценивать свои действия как “нормальные”*. В то же время находящиеся вне рамок данного идеологического комплекса убеждений могут увидеть его иллюзорность, субъективность, наблюдать скрытые материальные интересы и т.д. Такие комплексы убеждений могут как “окультуривать” прошлое через его увековечение в традициях, так и реализовывать революционные, ориентированные на будущее проекты.

Таким образом, *в любой человеческой культуре есть идеологическое измерение, но — только если мы рассматриваем эти культуры в контексте идеологий*. Из этого следует, что все массовые мероприятия социальной жизни (спорт, увлечение здоровым питанием, летние отпуска и т.д.) и культурные артефакты (детские игрушки, поп-музыка, картины эпохи Возрождения и т.п.) могут рассматриваться как имеющие идеологическое измерение. И в культурном контексте это идеологическое измерение не сводится к манипуляции массовым сознанием в пользу господствующих социальных групп. Советские лидеры в своих выступлениях, конечно, манипулировали массовым сознанием, но в общекультурном контексте они выражали свои действительные ценности и убеждения.

#### КУЛЬТУРА И ИДЕОЛОГИЯ В КОНТЕКСТЕ ПОСТМОДЕРНИЗМА И ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМА

Идеологии, рассматриваемые как имманентный аспект всей человеческой культуры, обладают парадоксальным сочетанием качеств. Они проявляют себя

к индивидуально, так и коллективно: и как “реальное” субъективное переживание, и как “сконструированные” и “искусственные” интерпретации историков и представителей иных общественных наук. Примечательно, о подобная “искусственность” становится следствием методологических приемов, направленных на объективацию субъективных идеологических представлений. Такую же двойственность мы можем обнаружить и в культуре, так и явления, которые кажутся естественными для социума (государство, нация, ночная экономика, да и само общество) могут быть интерпретированы как историческая (и идеологическая), тенденциозная реконструкция, предпринятая конкретными акторами [см. Suny 2002: 1476–1499].

Такой взгляд на культуру долгое время игнорировался политической наукой (американской во всяком случае), — последняя чаще всего рассматривала культуру как массив информации, подлежащий изучению, и отрицала (культуру) как независимую объясняющую переменную [ibid.: 1489].

Изменение отношения к культуре стало происходить благодаря влиянию этноструктурализма и постмодернизма на интеллектуальную атмосферу академических политологических и социологических исследований. Изменения в атмосфере красноречиво характеризуют слова Клифорда Гирца: “Считая, вместе с Максом Вебером, что человек есть животное, запутавшееся в сетях изменений, которые он сам сплел, я рассматриваю культуру в качестве этих сетей, анализ ее поэтому должен осуществляться не экспериментальной наукой, а интерпретацией в поисках смысла” [Geertz 1973: 5].

В этом контексте особая роль в политике была отведена языку, что превратило *политику в борьбу за смыслы и преимущественное право эти смыслы выражать*. Тем самым язык из инструмента, описывающего мир политического, превратился в создателя этого мира. Не являясь производным ни от социального образования, ни от идеологии как таковой, язык формирует восприятие и социального статуса, и идеологических принципов. В связи с этим ключевые политические интересы и даже сам стратегический политический выбор трактуются только как часть политического процесса конструирования смыслов.

Идеология при таком подходе может рассматриваться и как продукт культуры, и как импульс для культурного строительства. Это очередной случай неразрешимой дилеммы “курицы и яйца”, которая ставит в тупик классический позитивизм. Поэтому в рамках новой интеллектуальной традиции культура и идеология рассматриваются как процессы, находящиеся в постоянном движении и филологической адаптации друг к другу [о морфологическом анализе идеологий Freedен 1998]. Это исключает возможность окончательного описания и интерпретации как культуры, так и идеологии, которые всегда будут оставаться контекстуальными, временными и возникающими (а не существующими).

#### СОВРЕМЕННОСТЬ КАК ЭРОЗИЯ ИНТЕГРАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

В связи с вышеизложенным существует соблазн представить динамический полиморфизм культуры как ее универсальную характеристику, и такие попытки предпринимались [см. William, Sewell 1999: 53–54]. Однако нужно отдавать отчет в том, что это будет недопустимо тенденциозной модернизацией (а не всего — постмодернизацией) взгляда на культуру, существовавшую до

что процессу, который принято называть глобализацией, не более двухсот лет, а до того человечество представляло собой конгломерат многочисленных гетерогенных социальных систем. В этих до-современных обществах все аспекты человеческой жизни были связаны с традиционными представлениями и ритуалами, которые на метафизическом уровне можно обозначить именем “религия”. Традиция была неотъемлемой частью повседневной общественной практики, придавая социальному организму сплоченность и устойчивость [о различии современных и до-современных культур см. Brantlinger 2002: 1509].

Это не означает, что традиционные общества были статичны. В истории достаточно примеров длительных и радикальных трансформаций до-современных обществ, однако качество этих трансформаций было принципиально иным, нежели в эпоху Модерна. В до-современную эпоху относительно однородные по жизненному укладу и космологии традиционные системы сменяли друг друга, не порождая гипертрофированной идеологической фрагментации и радикальной секуляризации, что стало характерной чертой современного Запада. Можно сказать, что перетекавшие друг в друга *традиционные культуры по-разному именовали бога (или богов), Модерн провозгласил своей целью изменение человека*, и проектов такого изменения (идеологий) оказалось несколько, что раскололо общую картину мира, но при этом она *как будто бы* не перестала быть общей [см. Mumford 1956].

В результате возникло несколько автономных систем ценностей, претендующих на общее культурное пространство. Именно это породило полиморфизм современной (в особенности постсовременной) культуры, не свойственный культурам традиционным. Логичным следствием такого процесса стало радикальное разочарование в позитивном человеческом опыте, что порождало все новые попытки идеологического “перезаколдовывания” мира. Не случайно Макс Вебер, поставивший себе целью “расколдовать мир”, охарактеризовал культуру как “конечный сегмент бессмысленной бесконечности мирового процесса, сегмент, которому придают смысл человеческие существа” [Weber 1949: 20–21].

*Фрагментация общего* культурного мира Современности открыла дорогу идеологиям в их тотальных притязаниях на обоснование смысла человеческого существования. В наиболее радикальной форме это приобрело характер тоталитарных идеологий, провозглашавших истиной очевидную предвзятость, а всеобщим — частное. Однако миллионы людей были “зачарованы” этим тоталитарным “смыслом бессмысленного”, так как были лишены твердой культурной почвы под ногами.

Можно утверждать, что в истории культура чаще всего была нацелена на воспроизводство жизненного мира, дублируя прошлые модели общества и космологические представления о смыслах окружающего мира. И даже конфликты и расколы доминирующего мировоззрения свидетельствовали о том, что это мировоззрение существовало и воспроизводило себя, несмотря на сопротивление. Очевидно, что в восприятии происходящего традиция чаще всего доминировала над революционной альтернативой, а линейный прогресс — над инновационными прорывами.

Отличительной же чертой Современности стала перманентная культурная нестабильность. *кризис стал характеризовать status quo, меняя сам смысл поня-*

действия на действительность с целью ее трансформации. Это генерировало многообразие конкурирующих систем ценностей и способов интерпретации реальности, известное в эстетике под названием модернизм. Можно сказать, что Модерн стал эпохой идеологий, которые множили альтернативные представления о реальности. Во многом благодаря этому идеологии “демаскировали” себя, сделав коллективные мировоззренческие установки практически легко фиксируемыми (по сравнению с традиционными культурами) и поддающимися причинно-следственной интерпретации.

Именно здесь следует искать источник противопоставления идеологии и культуры, характерного для современной политической науки. Очевидно, что идеологии стали приобретать статус “политической религии”, которая не была чужда человеческой культуре как таковой. Именно эта очевидная тождественность во многом породила ницшеанское “Бог умер!”, так как конкурирующие идеологии делали очевидно недостижимым религиозное открытие, хотя и претендовали на квазирелигиозный статус.

### ИДЕОЛОГИЯ КАК КУЛЬТУРНАЯ ГЕГЕМОНИЯ

Таким образом, в эпоху Модерна идеология и культура стали расходящимися понятиями. Если этимология понятия *культура* получила положительную (по крайней мере, нейтральную) коннотацию здорового органического развития, то идеология стала восприниматься как нуждающаяся в демификации тенденциозное видение мира. В этом смысле каноническим стал марксистский анализ идеологий как “ложного сознания”, истинные мотивы которого не видны даже его носителям и создателям.

Именно в марксизме произошло “возвращение” идеологии в культуру под именем культурной классовой гегемонии господствующего меньшинства. Тем самым культура (вместе с идеологией) была отнесена к надстройке материального базиса как некоторый продукт коллективного мышления, не имеющий (в конечном счете) самостоятельного смысла и значения.

Однако во фрагментарной логике Модерна альтернатива редукционистскому подходу к культуре как отражению материального бытия общества родилась именно в марксизме и связана с идеями Антонио Грамши, которому принадлежит авторство концепта “культурной гегемонии”. Грамши видел необходимость противодействия культурной гегемонии капитализма на уровне идей и ценностей [Adamson 1980]. Это было особенно важно в странах с развитыми демократическими институтами, так как именно там культурная гегемония капитализма особенно сильна и изощрена. Поэтому культурную гегемонию сложно идентифицировать как идеологическое “ложное сознание”, навязываемое политической властью; она (гегемония) проецируется под масками здравого смысла, чувства прекрасного, “истинных” реальных ценностей [см. Грамши 1959].

Поэтому Грамши полагал, что современные политические революции полнятся замаскированными видами насилия, осуществляющегося через формирование определенного набора ценностей, мыслящихся как “очевидные”. Это, по сути, антимарксистская идея о том, что революция сначала

возможности пролетарской революции в непролетарской стране, благодаря особой роли партии революционеров.

Идеи о культурной гегемонии были развиты Луи Альтюссером в его структуралистском анализе идеологий. Он связывал сохранение капитализма с доминированием идеологического аппарата современного государства. Этот аппарат, по сути, является синтезом собственно идеологического и культурного элементов в едином доминирующем политическом дискурсе (дискурсах). Такое доминирование позволяет *заменить открытое государственное насилие скрытой нормативностью должного*, которая проявляется на глубоком онтологическом уровне жизни общества, обеспечивая существование капиталистической эксплуатации (не столько экономической, сколько культурной). Альтюссер пришел к выводу о глубокой структурной связи идеологии с человеческим поведением как таковым, что опять возвращает нас к проблеме тотализирующего смысла культуры: “Не существует практики кроме как в идеологии” [Althusser 2001: 115].

Исходя из такой трактовки капиталистического доминирования, современный неомарксизм приходит к заключению, что капитализм воспроизводит себя *не через примитивное господство и промывание мозгов*, направленное сверху вниз. Это скорее круговой процесс, где “абсолютный субъект” в виде капиталистического общества формирует идеи и ценности, перерабатываемые во внутреннем мире человека; тем самым эти идеи обусловлены материальной реальностью и одновременно лежат в ее основе.

Альтюссер считал структуру всякой идеологии “спекулятивной”, т.е. обладающей свойством *зеркального отображения*: как только существующий социально-политический порядок провозглашается повседневным опытом как сам собой разумеющийся, формируется некий центральный культурный миф данного общества, вызывающий членов этого общества на двустороннюю зеркальную связь. В частности, в повседневном культурном бытии капитализма эта связь формирует бесконечное многообразие сочетаний мифического и реального [Althusser 1971: 54-55]. Именно это *структурное качество современного капитализма (а не профессионализм политехнологов)* наделяет идеологический инструментарий современного государства невероятной силой.

Несомненных успехов в развитии постмарксистской модели взаимодействия идеологии и культуры добился Жак Деррида с его методологией деконструкции как инструмента социально-политического анализа. Именно способ деконструкции позволил Дерриде творчески преодолеть сугубо марксистские категории иллюзорности, отчуждения и эксплуатации, которыми характеризовалось классическое марксистское понимание идеологий.

Деррида показывает, как центральные (с его точки зрения) метафоры “призрака” и “трюка” пронизывают весь марксистский анализ капиталистической прибавочной стоимости. Капиталистический контекст порождал ложные по своей сути метафизические представления о реальности, которые мистифицировали всю существующую систему производства и имущественные отношения, а также социальные, экономические и политические элементы, лежащие в основе капиталистических отношений. Какими бы прочными, устойчивыми и сами собой разумеющимися не казались капиталистические

тва (одновременно реального и иллюзорного), переводящего все аспекты материального существования в денежные отношения “в” объекте, но не “для” объекта [Derrida 1994: 125-176].

Одним из следствий иллюзорности материального мира капиталистической культуры является цепная реакция “деления объектов”, высвобождающая гигантскую социальную энергию революционных потрясений, в момент которых происходит “разоблачение фокуса” и все предыдущие культурные навыки теряют свою очевидность.

После того, как парадоксальное и противоречивое взаимодействие культуры и идеологии было зафиксировано, логичным шагом представлялось выявление диалектического характера данного взаимодействия. Проявляясь в образах значимых исторических сил, культура и идеология в различном историческом контексте могут играть прямо противоположные роли, и как фактора освобождения<sup>2</sup>, и – репрессивного принуждения. Культурные навыки идеологические принципы могут быть как мощнейшим фактором воспроизводства традиции, так и очевидной преобразующей силой.

В сфере идеологий подобная амбивалентность проявляется в постоянном взаимодействии двух начал, одно из которых способствует пассивному отражению мира, а другое – его активному оспариванию. Если учесть, что оба эти начала опосредованы лингвистическими конструкциями, то становится очевидным, что во многом именно язык одновременно и раскрывает, и ограничивает возможности идеологии.

Язык как оформленная структура значений может держать в узде эксплуатируемые классы, однако последние могут с помощью того же языка выработать новую повестку дня, которая разрушит прежнюю культурную гегемонию. При этом возможность такого оспаривания сторонники неомарксизма находят в самой структуре языка [Holub 1992: 115-116].

Пожалуй наиболее последовательно о диалектическом характере идеологий в культурном проявлении рассуждал Эрнст Блох, посвятивший свое творчество мистификации культурной гегемонии капитализма и нацизма, а также возможности идеологического противостояния силам фанатизма и террора. С этой целью он предложил свою известную “философию надежды”, которая имела то интерпретации как идеологические, так и антропологические черты, что свидетельствовало о непреодолимой двойственности “культурного производства”. По мнению Блоха помимо отрицательного смысла идеологии, состоящего из идеологических систем, ей присущ положительный компенсаторный смысл, состоящий в проектировании альтернативной реальности освобожденного будущего [Bloch 1985]. Благодаря такому подходу Блох смог увидеть идеологический след не только в “высокой культуре”, но и в массовой литературе, архитектуре, спорте или моде.

#### АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА В ИССЛЕДОВАНИИ ИДЕОЛОГИЙ

Диалектический подход, предложенный для исследования взаимодействия культуры и идеологии Грамши и Блохом, стал отказом от “стерильных” оппози-

ции, в частности, с наибольшей наглядностью демонстрируется неомарксизмом, утверждающим,

позиций, заданных традициями просвещенческого рационализма и продолженных в марксистском экономическом детерминизме, а также в гипертрофированно релятивистском постмодернизме. Это была попытка обращения к закономерностям действия человеческого сознания, проявляющимся в создании идеологий, закономерностям, которые не связаны с каким-либо конкретным классом или исторической эпохой. Такой антропологический (а не политико-теоретический) подход видит в культуре и идеологии универсальные элементы в эмпирическом исследовании человеческих социумов.

Диалектический антропологический подход пытается преодолеть противоречия марксистского (ложное сознание) и нормативно-либерального (универсально-индивидуалистические принципы гуманизма) отношения к идеологиям, представляя механизм выработки идеологического знания как стремление к лучшему будущему. Антропологический взгляд на идеологию пытается преодолеть характерную для западной теоретической мысли традицию логоцентризма, фрагментация которого породила универсальную идею этноцентризма, а фрагментирующаяся западная культура стала мыслиться как единственно универсально значимая [см. Derrida 1998].

В качестве одного из следствий логоцентризма Деррида отмечает тенденцию игнорировать идеологическое значение семиотического, но не вербального поведения. Данная тенденция начала преодолеваться только в ходе исследования особенностей фашизма. Именно невербальные проявления идеологии фашизма (политическая хореография, символика, ритуалы) позволяют выявить многие специфические черты данной идеологии, позволявшей ей овладеть массами [см. напр. Griffin 2002: 21-43]. Антропологический подход к фашизму смог интерпретировать его как своеобразную светскую религию со своей литургией, культом и священными местами. Тем самым было заострено внимание на том, что в качестве цели фашистской идеологии была провозглашена не власть как таковая, а “антропологическая революция”, направленная на создание нового человека в новом культурном контексте [см. Gentile 2004].

Справедливости ради следует отметить, что значение семиотического невербального поведения в современном обществе (и в нетоталитарных идеологиях) не столь сильно и очевидно в сравнении с традиционными обществами. Фрагментация культурного мира Модерна требует огромных (по сути – тоталитарных) усилий, чтобы отстроить единое символическое пространство, узнаваемое помимо речевых конструкций.

\* \* \*

Таким образом, в современных исследованиях, занимающихся анализом соотношения идеологии и культуры, можно в общем виде выделить лингвистический и антропологический подходы. И если лингвистический подход самотягощен идеологической пристрастностью (принципиальное внимание к дискурсам неизбежно дезавуирует либо материалистически-марксистские, либо идеалистически-либеральные пристрастия его сторонников), то антропологический подход пытается “стать над схваткой”, объединяя материализм и идеализм на иных основаниях. При этом амбиции антропологов простираются

дидь взаимосвязь между культурой и геномом человека, делая предположение, что генетический потенциал человеческой психологии способен явиться только в созданных для этого культурных условиях [см. Ridley 2003]. “Очарование” генетики настолько велико, что породило уже ставшую знаменитой теорию мемов как когнитивного эквивалента биологических генов, и этот концепт мема одновременно получил развитие как в эволюционной теории, так и в теории познания [см. Blackmore 1999]. Делается предположение, что бесконечная репликация мемов позволяет человеку приспосабливаться к любым культурным трансформациям так же, как генетический организм сохраняет живучесть в меняющихся физических условиях. Все это открывает захватывающие перспективы сравнительного анализа этической и мемотической сущности человека, который может поднять новый уровень дискуссии о человеке как биологическом существе, надежном сознанием, в рамках которой проблема соотношения культуры и идеологии является важным, но частным вопросом.

- Грамши А. 1959. *Избранные произведения в трех томах. Том 3. Тюремные тетради*. Издательство иностранной литературы.
- Мусихин Г.И. 2008. Красота спасет мир? Идеология как эстетика. — *Полус*, № 4.
- Adamson W. 1980. *Hegemony and Revolution: a Study of Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Althusser L. 1971. *Essays on Ideology*. L., N.Y.: Verso.
- Althusser L. 2001. Ideology and ideological state apparatuses: Notes towards an investigation. — *Lenin and Philosophy and Other Essays*. N.Y.: Monthly Review Press.
- Barker C. 2000. *Cultural Studies: Theory and Practice*. L.: Sage.
- Blackmore S. 1999. *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press.
- Bloch E. 1985. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Brantlinger P. 2002. A Response to Beyond the Cultural Turn. — *American Historical Review*, 107/5.
- Derrida J. 1998. *Of Grammatology*. Baltimore, MD: John Hopkins University.
- Derrida J. 1994. *Spectres of Marx*. L.: Routledge.
- Freeden M. 1998. *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. Oxford: Clarendon Press.
- Geertz C. 1973. *The Interpretation of Culture: Selected Essays*. N.Y.: Basic Books.
- Gentile E. 2004. Fascism, totalitarianism and political religion: Definitions and critical objections on the critiques of a theory. — *Totalitarian Movements and Political Religions*, № 5/3.
- Geuss R. 1982. *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Griffin R. 2002. The primacy of culture. The current growth (or manufacture) of consensus in Fascist studies. — *Journal of Contemporary History*, № 37/1.
- Hamilton M. 1987. The elements of the concept of ideology. — *Political Studies*, № 35/1.
- Holub R. 1992. *Antonio Gramsci, Beyond Marxism and Postmodernism*. L.: Routledge.
- Kroeber A., Kluckhohn C. 1952. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. L.: Randon House.
- Mumford L. 1956. *The Transformation of Man*. N.Y.: Harper and Brothers.
- Ridley M. 2003. *Nature via Nurture. Genes, Experience, and What Makes us Human*. L.: North Estate.
- Suny R.G. 2002. Back and beyond: reversing the cultural turn? — *American Historical Review*, 107/5.
- Weber M. 1949. The meaning of “ethical neutrality”. — *Max Weber on the Methodology of Social Sciences*. Ed. by Shils E., Finch H. Glecoe, IL: The Free Press.
- William H., Sewell Jr. 1999. The Concept(s) of culture. — *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*. Ed. by Bonnell E., Hunt L. Berkeley, CA: University

## ПРЕОДОЛЕНИЕ КАПИТАЛИЗМА: ОТ МОРАЛЬНОГО КОЛЛАПСА К МОРАЛЬНОЙ РЕВОЛЮЦИИ?\*

В.С. Мартьянов, Л.Г. Фишман

**Ключевые слова:** капитализм, христианство, Модерн, либеральный консенсус, мораль, моральный коллапс, революция.

Капитализм никогда не был общественным строем, самодостаточным в морально-этическом отношении. Исторически он смог укрепиться и развиваться не только за счет эксплуатации таких “даровых” ресурсов, как вода, воздух, леса, полезные ископаемые, но и за счет общественной морали, которую сам он не вырабатывал. Тем не менее, именно последняя, будучи важным регулятором социальных отношений, обеспечивала капиталистическую экономику необходимым человеческим ресурсом: более-менее честным, добросовестным, интеллектуально развитым и т.д. Некапиталистическая мораль в конечном счете сделала возможным существование капитализма. Сейчас, когда такой морали начинает не хватать (недаром говорят об утрате протестантской этики на Западе), производство переводится туда, где она еще есть (домодерные, традиционные общества) или же предпринимается попытка создать некий суррогат в виде корпоративной морали (включающей в себя собственные ценности, гимны и призывы к лояльности предприятию).

Сам по себе капитализм приводил только к тому, что И.Валлерстайн назвал “моральным коллапсом” [Валлерстайн 1997: 17], к формированию минималистской системы ценностей и норм, которые способствовали достижению прибыли, но не могли обеспечивать воспроизводство “общества” в целом. Р.Скидельски так формулирует эту проблему: “Обычно на вопрос ‘Что не так с моральной точки зрения с капиталистической рыночной системой?’ — даются два ответа. Первый — она способствует плохому поведению, так как ее мотивируют две силы: алчность и эгоизм. Отсюда следует, что если необходимо обуздать пороки капитализма и заставить его работать для общего блага, то капитализм надо контролировать извне — моралью, регулированием. Главной проблемой является именно безудержная алчность” [Скидельски 2009: 90-91]. Ключевой вопрос заключался в том, что капиталистическая мир-система в “чистом виде” не способна поддерживать существование общества в целом, она не имеет необходимой для этого морали. Логика эффективного менеджера ограничена масштабами экономического предприятия, нацеленного на извлечение прибыли и накопление капитала [Быков 2011: 243-253]. Поэтому абсолютизация ценностей капиталистической мир-системы всегда выглядела неприемлемой для наций-государств, выходящих далеко за рамки подобной операционально ограниченной моральной системы, абсолютизирующей нечто частное для

МАРТЬЯНОВ Виктор Сергеевич, кандидат политических наук, доцент, ученый секретарь Института философии и права УрО РАН; ФИШМАН Леонид Гершевич, доктор политических наук, ведущий научный сотрудник Института философии и права УрО РАН. Для связи с авторами: martianovy@rambler.ru ; lfshman@yandex.ru