

## ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПРОЕКТ – ИДЕЯ, ЦЕЛИ, ИДЕОЛОГИЯ

*И.И. Мюрберг*

### **Российский цивилизационный проект: политико-идеологический ракурс**

*Irina I. Myurberg*

### **Russian civilizational project in terms of political ideology**

В статье подвергается критике принятая в Российской Федерации в 90-е г. XX в. государственная стратегия «деидеологизации» институтов политического управления страной, анализируется внутренняя противоречивость этой стратегии и высказывается поддержка мнения многих известных исследователей о неунничтожимости самого феномена идеологии как принципиального элемента жизнедеятельности современных обществ. При этом отмечается, что идеологии способны возникать и развиваться спонтанно, на низовом уровне, без участия правительственных и других властных инстанций. Принятие перечисленных теоретических положений существенно влияет на понимание места и роли идеологий в жизни цивилизаций. Фиксируется принципиальное взаимопонимание в этом аспекте между философами, представляющими разные типы современных обществ. В теоретической мысли ведущую роль получают такие методы, следование которым делает возможным адекватно переосмысленное включение в ткань цивилизационных исследований принципа междисциплинарности с особым вниманием к инновационному потенциалу этого понятия. Идеология как явление, затрагивающее самые разные стороны жизни обществ, предполагает многоаспектность/мультидисциплинарность анализа ее функционирования. «Конструирование» цивилизационного проекта невозможно без одновременного изучения исторической реальности развивающихся цивилизаций, налагающих на конструкции собственные культурно-исторические границы; благодаря осознанию «истории предмета» возникает то философское видение целого, без которого проект не может обрести ценностно-символического целеполагания. Так, история российской культуры (как литературно-художественной, так и политической) позволяет говорить о ее резистентности в отношении крайностей западного индивидуализма и создавать собственную картину мира с учетом этой и других особенностей.

**Ключевые слова:** цивилизационные исследования, идеология, деидеологизация, исторический нарратив, морфологический анализ, междисциплинарность, картина мира, ценностно-символическое целеполагание.

The article criticizes the state strategy of “deideologizing” the institutions of the country’s political management, adopted in the Russian Federation in the 1990s; it analyzes the internal inconsistency of this strategy and supports the opinion of many prominent researchers about the indestructibility of the ideological phenomenon as a fundamental element of modern societies life. It is noted that ideologies can arise and develop spontaneously, at the grassroots level, without the participation of government and other authorities. Adoption of these theoretical provisions significantly affects the understanding of the place and role of ideologies in the life of civilizations. Fundamental mutual understanding is recorded in this aspect between philosophers representing different types of modern societies. In theoretical circles, first come methods that make it possible to adequately rethink the inclusion of interdisciplinary principle in the “fabric” of civilizational studies, with particular attention to the innovative potential of this concept. Ideology, as a phenomenon affecting a wide variety of aspects of societies life, recognizes multidimensional/multidisciplinary nature of its functioning. Making a civilizational project is impossible without simultaneously studying the historical reality of developing civilizations, adding their own cultural and historical boundaries on structures; it is due to the awareness of “the subject’s history” that a philosophical vision of the whole arises – one without which the project cannot gain value-symbolic goal-orientation. For example, the history of Russian culture (both literary, artistic and political) allows us to talk about its resistance to the extremes of Western individualism and create our own picture of the world, taking into account this and other features.

**Keywords:** civilizational studies, ideology, deideologization, historical narrative, morphological analysis, interdisciplinarity, world picture, value-symbolic goal-orientation.

### **От проекта «деидеологизации» к современным концепциям идеологии**

Российский проект цивилизационного развития следует отнести к таким задачам, реализация которых была бы заведомо неполной без разнообразных попыток осмыслить сегодняшнюю фазу развития нашей цивилизации. Достаточно сказать, что в XXI в. в число наиболее сложных и проблемных инструментов теоретического препарирования социально-политической действительности попало понятие идеологии. В этом контексте следует вспомнить о том, что именно послужило прологом к формированию в кругах политических исследователей устойчивого представления о проблемности идеологии в ее современном виде. Непосредственный повод к тому дали в нашей стране неоднозначные оценки политико-правовых новаций, таких как стратегия «деидеологизации» российского политикума. Разногласия концентрировались вокруг одного из главных политических воплощений перестройки – отсутствия в Конституции РФ 1993 г. понятия государственной идеологии. В сущности, это было не что иное, как возврат к концепции «государства-как-ночного-сторожа», идейно-историческим основанием которой была, как известно, просвещенческая вера в «невидимую руку» свободного рынка.

Мыслители раннего модерна первыми приписали «невидимой руке» способность подменять собой не только политиков-государственников, но и всю политически активную часть общества, чьей прерогативой как раз и являлась миссия разрешения комплекса существовавших тогда социально-экономических проблем. Этим расцветшим в XIX в. практикам идеализации механизмов свободного рынка вскоре был дан мощный отпор со стороны К. Маркса, увидевшего в них признак насаждения новой идеологии. В качестве коллективного автора этой идеологии был назван восходивший к власти класс буржуазии. Так было положено начало бесконечной череде свержения старых идеологий, показавших свое несовершенство, идеологиями новыми, еще не успевшими дискредитировать себя провальной политической практикой.

На этом историческом фоне акт официального отказа руководства нашей страны в 1990-е гг. от обладания собственной государственной идеологией производил впечатление крайней наивности: остановить череду политических фиаско правительств пытались путем превращения государственных деятелей в сторонних наблюдателей, ни за что серьезное в государстве не отвечающих. Это был опыт еще более радикального отстранения правительства от управления, чем тот, с которым некогда выступили адепты низведения государства до роли ночного сторожа! Ведь само определение власти как «государственной» (т.е. наделенной исключительными *правами и обязанностями*) указывает на такие атрибуты правления, которые не могут быть отделены от идеологии из одного только опасения, что с течением времени данная идеология может перестать соответствовать возложенным на нее ожиданиям. Получалось, что, с одной стороны, конституционно закрепленное понижение в статусе государства, этого (в прошлом) источника «идеологического строительства», а с другой, приоритетное положение любых иных участников политической жизни, готовых претендовать на роль источников и/или носителей той или иной идеологии, стало де факто шагом в направлении к упразднению *государства* как органа, *ответственного* за управление страной, со стороны группы лиц, *уполномоченных* обществом и *подотчетных* обществу.

Десятилетия, прошедшие со времени объявленной «деидеологизации» управления Россией, привели к закономерному, на наш взгляд, результату, показав всю непродуманность указанного проекта (его конкретизацией стала Статья 13 Конституции РФ: «Никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной»). Эта постановка вопроса лишь подчеркивает правоту возражений А.В. Рубцова [11], доказывающего иллюзорность самой веры в возможность проведения сколь-нибудь радикальной деидеологизации общественной, интеллектуальной и культурной жизни современных обществ. Хочется поддержать данное понимание предмета спо-

ра, подчеркнув, что к началу XXI в. идеология явила себя современным обществам (и нам, исследователям) как конструктивно неустранимая часть всего политического процесса модерна, т.е. как нечто более фундаментальное, чем появившиеся на стыке веков разнообразные «политические технологии» (последние очевидным образом претендуют на занятие освобождающегося, как кажется многим, места идеологии). В контексте данного исследования под идеологией понимается оппонирующее всяческому «технологиям», чрезвычайно многогранное, противоречивое и глубинное по своей сути порождение культуры западноевропейского Нового времени.

Так понимаемая идеология выступает в качестве феномена, концептуализация которого невозможна на том поверхностном уровне, на каком делаются сегодня политехнологические «революции», эти скороспелые, но и практически обезличенные (с точки зрения не только отдаленных, но и ближайших последствий) образцы социально-политического «конструирования». Катастрофические последствия политехнологических «интервенций» конца XX – начала XXI в. во многом обусловлены теми или иными сторонами социально-политической действительности, на фоне которых возрос интерес ряда серьезных мыслителей к феномену идеологии. Так, нетерпимым ко всяческой идеологии концепциям цивилизации противостоит академичная невозмутимость В.А. Лекторского, для которого «идеология – это способ проектирования социально-политических действий» [6, с. 186], пользующийся знаниями как инструментом создания цивилизационно значимых проектов. Акцентируемая академиком Лекторским новая для нас ипостась идеологии нуждается в особом внимании представителей политической философии.

Последняя видит современное общество нуждающимся в идеологии как в таком явлении жизни обществ, которое возникает не только как ответ на объективные («здесь и сейчас») условия существования общества, но и отвечает более серьезному социальному запросу. В последнем смысле идеология предназначена для того, чтобы «говорить» с обществом в целом, выявляя не только и не столько событийно значимую, но и наиболее фундаментальную (в современной терминологии, *ценностно-символическую*) предметность идеологического дискурса. Иное предназначение у политических технологий: они создаются как средства манипулирования одних участников общественного процесса другими. И в этом главная причина их принципиальной неспособности служить современной заменой идеологиям.

Отмеченные различия (их более подробное описание превышает возможности настоящей статьи) высвечивают серьезность проблемы, демонстрируя ее реальный философский масштаб, от которого не вправе абстрагироваться в первую очередь современная политическая теория. Соответственно, теоретическая повестка настоящей работы во многом сформирована стремлением автора внести посильную лепту в столь пе-

стрый понятийный фон попыткой упорядочения естественно сложившегося разнобоя мнений, разумеется, не претендуя при этом на обладание пресловутым «царским» знанием. Перед лицом творческой разногласицы позиций и точек зрения нам важно подтвердить необходимость участия в описанном процессе политической теории как философии, опирающейся на собственные методы и на имеющийся у нее опыт правильного масштабирования таких объектов изучения, как, в частности, попытки проведения деидеологизации политического управления непосредственно в Новой России. В этой связи следует отметить, что усилия государства, направленные на «самодеидеологизацию» (данное новшество российских 1990-х было адекватно уровню тогдашнего развития политического знания) – эти усилия представляют собой начинания, допускающие множественные трактовки переосмысленного в духе времени объекта теоретического исследования.

Одна из представленных трактовок позволяет увидеть в любом проекте деидеологизации конкретный случай характерных для указанного периода попыток выработки в конкретном политикуме солидарных трансцивилизационных реакций на вызовы эпохи перестройки. Тем самым преследуется цель разработки определенной теоретической модели. Но последняя, при всем прекраснодушии ее создателей, скоро обнаруживает отсутствие у ее последователей ресурса *прямого* (не пользующегося идеологиями) воздействия на культурно-политические реалии, не говоря уже о ресурсе борьбы с идейно-теоретическим расслоением, последовавшим за попытками принятия этого нововведения.

Невозможность реализации деидеологизаторского проекта начала 1990-х гг., недолговечность его практико-мировоззренческих «плодов» – все это подвело черту под первым периодом постсоветского подхода к идеологии в России (на ападе ему соответствовала утрата популярности идеи «смерти идеологии») и подтолкнуло развитие событий к отказу от усилий по деидеологизации нашего общества<sup>1</sup>. Одновременно имела место отчасти схожая с нашей «переоценка ценностей» во взглядах западных коллег на эволюцию идеологии в своей части Европы. Этот период также дает основания говорить об принципиальных совпадениях в эволюции восточных и западных пониманий идеологии. М. Фриден [18], лидер влиятельного исследовательского направления, выступавшего за отказ от стратегий деидеологизации, уже в 2005 г. утверждал: «Само понятие пост-идеологической эпохи представляет собой маскировочный прием»; идеология не угасает, она лишь ради-

---

<sup>1</sup>Разумеется, говорить о причинно-следственной связи между периодизацией политической эволюции нашей страны после 1990-х и одновременных трансформациях западных подходов к теории идеологии, не значит отрицать наличие у стран Запада собственных, внутренних причин, побудивших ведущих теоретиков к пересмотру оценок ими феномена идеологии. Но эта сторона дела остается за рамками заявленной тематики.

кально меняет свое обличье; все это требует от исследователей осознания того, что «неустойчивость, подверженность изменениям тех или иных конфигураций идеологии не следует принимать за слабость позиции идеологии как таковой» [17, р. 247]. Теоретическое содержание результатов, полученных Фриденем и сплотившимся вокруг него коллективом единомышленников, многократно изложено в работах российских политологов.

Настораживает, однако, явный дефицит теоретической рефлексии в комментариях: отечественные политологи, как правило, ограничиваются простым пересказом его основных выводов, не забывая уточнить, что в совокупности данные выводы стали возможны благодаря тому теоретическому заделу, который сам Фриден описывает в терминах микро-морфологического подхода. Постановка Фриденем двоякой проблемы произошла своевременно: с одной стороны, был зафиксирован факт неустранимости идеологии из набора необходимых современным обществам атрибутов (здесь важно осознавать, что, помимо прочего, идеология предполагает восприятие политической сферы в терминах морали); с другой стороны, получили поддержку поиски конкретных форматов ответа теории на *вызов*, каким является для политики императив обновления самого понятия идеологии. В ситуации поисков нового морфологический анализ становится средством выявления общего в политических установках разных субъектов и открывает перед исследователями новые способы оперирования с понятием «политического».

Надо признать, что предложенные методы решения проблемы, как и сам понятийный язык, которым пользуется с начала века европейская политическая теория, остаются мало востребованными у русскоязычных политических философов. То и другое принимается на уровне опорных понятийных оппозиций, которые при помещении их в различные социологические контексты с легкостью меняют свое содержательное наполнение, и это зачастую не только не приближает исследователей к пониманию новой ситуации, но и отбрасывает их к началу поиска. Признавая существование подобных «тупиков», мы призываем относиться к ним как к временным трудностям, преодоление которых становится все вероятней по мере распутывания узлов в конкретных предметных сферах. Одна из таких трудностей – нахождение реалистичного формата вхождения современной идеологии в цивилизационную повестку.

Первое, о чем хочется напомнить, комментируя сохраняющуюся на Западе на протяжении всего XX в. познавательную ситуацию, это исторический факт «зависания» понятия идеологии в пространстве, образованном «двуполосным» – британским островным («аналитика») vs европейским материковым («классика») – развитием западной социальной мысли. Первый из полюсов ограничивает компетенцию исследователей феномена идеологии сферой понятий, имеющих смысл для логико-математического знания.

В ведении второго подхода остаются такие традиционные темы философии, как мораль, история, политика, самосознание, свобода и т.п. Прошедший век был во многих отношениях эпохой триумфа аналитического философского познания над традиционным: взгляду непосвященных «победа» аналитики явлена как сугубо административное разделение университетских дисциплин на *собственно философию* (аналитический полюс) и т.н. *филологию* (общий термин для всего спектра традиционных предметов, считавшихся вплоть до начала прошлого века главными объектами изучения философии). Повсеместная реорганизация социально-гуманитарного знания уже заметно маргинализовала его традиционную область.

В ситуации, которая господствует на Западе, сегодня надо быть мыслителем, достигшим определенного уровня известности, для того чтобы позволить себе излагать философские темы в формате *соединения* аналитики с проблемами истории философии, морали, свободы воли, идеологии. Тем же из философов, кто не нашел способа обнаружить связь между философской классикой и аналитикой (типичная проблема для основного числа современных интеллектуалов), остается «искать приют» под эгидой частных дисциплин (социологии, культурологии, политологии и т.п.). Трудно сказать, пошло ли пользование этой возможностью на благо самим западным социальным дисциплинам. Но посеянное в их среде сомнение затронуло и нашу отечественную социально-политическую философию: ее исследователи, поставленные перед списком современных теорий (феноменологической социологией А. Шюца, социальным конструктивизмом П. Бергера и Т. Лукмана, морфогенезом М. Арчер, теорией диалогического «я» М. Бахтина и т.д.), получили обильную пищу для размышлений. Впрочем, немалая часть работ российских специалистов все еще сохраняет за собой статус полноправного преемника европейской философской классики. Не исключено, что именно сложности включения в единое проблемное поле разноплановых понятий и дисциплин, соотносящих себя с рассматриваемой нами проблемой, обусловили тяготение отечественных философов к тенденции анализа социально-гуманитарного знания с позиций *нарративного поворота*. Ведь «нарративы, – пишет И.В. Троцук, – это основной способ придания смысла человеческим действиям через организацию кажущихся несвязанными и независимыми элементов существования в единое целое... Нарративы чувствительны к временному модусу человеческого существования – они организуют наши переживания во времени, упорядочивают события и действия в единый, связный временной образ или сюжет» [13, с. 60]. Такая оценка значения современного нарративного поворота находит неожиданную поддержку в размышлениях о междисциплинарности Б.Г. Капустина. Капустин обращает внимание на спонтанно нарастающий распад на обособленные дисциплины «целостной картины мира, которая только и может сообщить смысл деятельности человека» [5, с. 43].

Идеология и междисциплинарность: эти феномены современности сведены воедино задачей возвращения бурно развивающемуся миру постоянно исчезающих смыслов человеческой деятельности. Одновременно в основе нарратива как метода исследования можно выявить ряд неявных допущений, главным из которых представляется признание того, что «аутентичность» повествования, коль скоро оно содержит интерпретацию заключенных в нем смыслов, легитимируется согласием действующих лиц, предполагает восприятие нами каждого персонажа как «активного социального субъекта, под влиянием которого осуществляются основные преобразования как в макро-, так и в микромире» [4, с. 3]. Нарратив призван создавать контекст, способный разрушать стену отчуждения, в том числе между пишущей и читающей сторонами. Тем самым он стимулирует т.н. пассивную (читающую) сторону к переходу в ряды со-творцов разворачивающегося перед ним процесса. А между тем избегание жестких понятийно-методологических конфронтаций является важной составной частью любого цивилизационного проекта. Иначе говоря, будь наш анализ сугубо академическим предприятием, иными были бы и инструменты его реализации; но по определению он таковым не быть не может. Остается добавить, что избранный формат исторического нарратива в принципе не исключает присутствия в нем аналитических, аргументативных и иных элементов.

### **От нарративного поворота к феномену современной идеологии: к вопросу об исторических корнях структур социально-политического сознания**

Из сказанного выше кто-то может сделать смелый вывод: начавшееся в XXI в. само-преобразование идеологии есть не что иное, как часть демонстрируемой социальной философией XXI в. общей тенденции к нарративизации общественно-политической сферы.

В отличие от этой позиции, мы, следуя примеру ряда философов последних десятилетий, позволяем нарративу существовать преимущественно как методу получения извне и надления окружающих разносторонними знаниями по интересующему нас предмету. Ведь наррация – это такой способ изложения, который не разрушает авторской свободы попутного создания собственной систематики вычленения смыслов. Именно поэтому многие склонны сегодня признавать определенное родство практик само-преобразования идеологии с современным социокультурным нарративом, представленным, например, в методологии М. Фуко<sup>2</sup>, как он сам ее описывал:

---

<sup>2</sup>Некоторые исследователи назвали бы эти мысли Фуко свидетельством конструктивистского подхода, но здесь уместно рассматривать их прежде всего с точки зрения его причастности к нарративному повороту.

«У меня, – признавался французский философ, – нет ни общей теории, ни надежного инструментария. И потому я двигаюсь на ощупь, я, как умею, создаю инструменты, предназначенные для выявления разных объектов. То есть объекты в известной степени предопределены тем, насколько хороши или плохи изготовленные мною инструменты» [15, с. 286]. Мысль Фуко на свой лад развивает Ф. Анкерсмит: все, «что мы решим говорить о реальности, во многом определяется тем, как мы стремимся воздействовать на нее. Как можно большее расширение области нарратива является необходимым условием создания “объективных” нарративов» [1, с. 355]. В нашем случае в центре внимания задача получения достаточно полного знания об эволюции содержательного наполнения идеологии, и в этом смысле наиболее адекватным представляется выбор исторического нарратива с четко очерченными временными рамками.

Такие рамки задают нам убеждение, согласно которому феномен идеологии, какой мы ее знаем, исторически связан с европейской цивилизационной идентичностью, а точнее – с наступившим в свое время периодом утраты этой цивилизацией религиозно-политической составляющей европейской государственности. За этим, как известно, последовало крушение обществ традиционного типа. Невозможность возместить потери, понесенные в обстановке исторического кризиса общественных устоев, поставила Европу перед жизненной необходимостью нового строительства на обломках бывших культурно-цивилизационных образований. Совокупные результаты этого строительства обнаружались в первых очертаниях современности (эпохи Модерна). Тяжесть утрат, понесенных в войнах и пандемиях позднего Средневековья, заставляла переживших их европейцев еще до всякой рефлексии, с чистого листа создавать новые социально-политические институты. Несмотря на представленные позже, в эпоху Просвещения, многочисленные идейные само-обоснования наступившего «века Разума», создание нового в мире политики лишь отчасти можно считать плодом рационалистического проекта – в значительной мере это был результат проб и ошибок, сопровождавшихся вынужденным отказом населения в целом от культурно-эмоциональных (и моральных!) стереотипов прежней жизни и прежнего самосознания.

Последнее серьезно повлияло не только на образ чувствования и действий возвращающихся к жизни рядовых европейцев, но и заполняло умы ее образованных сословий: им предстояло заложить азы «нового мышления». Для западноевропейской цивилизации это был период зарождения феномена идеологии, призванного заполнить пустоты, образовавшиеся после того упадка публичной сферы, невольной причиной которого стала протестантская Реформация. С квази-христианской идеологией, веками осуществлявшей власть от лица католического универсума, было покончено в ходе Реформации. Только тогда на месте, ранее обустроенном церковниками,

сам собой пророс феномен «политической духовности», отразившей изменчивый климат коллективного бытия европейцев. И вместе с ним – в ответ на изменившиеся условия – сложился новый тип холистического самосознания. Этот тип духовности по определению не мог быть религиозным после завоеванного протестантами принципа, ограничившего формат отправления культа *прямым общением между индивидом и Богом*. Подобная религиозная «свобода», обращенная против дискредитировавшего себя католического духовенства, конечно, не была сознательно направлена против сообществ верующих. Однако в конечном счете именно сообщества верующих стали теми социокультурными объединениями, которые пострадали от свободы едва ли не больше, чем от церковников. Запущенный таким образом механизм никем не заявленного и при этом неуклонного ослабления христианской религии в полную силу заявил о себе уже в начале XVIII в.

Прошли века, и, поставленные перед фактом начавшегося в наши дни перехода европейской идеологии от воинственного по своей интенции учения о ложном сознании (*Маркс*) к противоположной по смыслу примирительной («деконтестирующей» – *Фриден*) идеологеме XXI в., мы можем сомневаться в историко-нарративном подходе, не понимая, в чем смысл предлагаемого здесь сопоставления сегодняшних процессов с отдаленной по времени эпохой формирования «светской» идеологии для общества Модерна. Но ценность начинания в том и заключена, что, поставив себе цель далее и далее проследивать эту и по возможности другие *смыслообразующие* стадии развития европейской идеологии, мы сможем уяснить для себя, на какие метаморфозы в принципе способна идеология модерна.

Второе предположение связано с осознанием того, что православная Россия никогда не претерпевала протестантской Реформации и, логически рассуждая, не должна была разделять с христианским Западом последствий трансформации власти духовенства в светскую идеологическую власть. Однако логика реальной истории западной и восточной христианских цивилизаций свидетельствует о том, что сопутствовавшие прошедшим векам идеологические изменения обладают собственной периодикой и утверждают собственные эволюционные модели. В предельно кратком описании все то, чего удалось достичь постхристианской Западной Европе к последним двум векам (с середины XIX на начало XXI в.), можно назвать грандиозной по силе и качеству исторического влияния *новой социально-политической макромоделью*. На стадии «Высокого европейского модерна» (он продлился с середины XIX до последней четверти XX в.) западноевропейская макромодель подстраивала под себя, втягивала в себя не только родственную ей православную цивилизацию вместе со всеми управляемыми ею инокультурными перифериями, но и все вообще цивилизации, до которых ее влияние успело, так или иначе, дотянуться. Во второй половине XX в. эта сила цивили-

лизационной «притягательности», перейдя от Европы к США, превратилась в некий всемирный водоворот, безумие копирования самых разных сторон, добродетелей и пороков указанной макромоделли. Иначе говоря, когда сегодняшние читатели книги Дж. Ная «Мягкая сила» [20] знакомятся с тем, что представляет собой «подлинная мягкая сила», они едва ли сознают, что время обладания реальной «мягкой силой» закончилось для США за годы до появления на свет ее русского перевода.

Что касается современной России, то важной предпосылкой ее собственных цивилизационных стратегий в наступивший сложный период следует признать изначальный факт нашего исторического родства с *другой Европой*. С одной стороны, трудно не признать, что именно длинная история родственных/соседских отношений с Западом позволила российскому обществу раньше остального мира получить опыт принятия/отторжения ряда элементов западной цивилизационной модели и выработать резистентность к поглощению нас лидирующей цивилизацией. С другой стороны, на фоне того глобального события, каким была экспансия западной макромоделли, нет ничего предосудительного для России в том, что она (как и подавляющая часть окружающего мира) многие годы была увлечена рецепцией весьма разных аспектов господствующей цивилизации, включая язык политических понятий Запада, структуру его институтов и практик.

Вместе с тем для настоящего исследования гораздо важнее осмыслить факт сохранения Россией своей цивилизационной идентичности, факт непревращения ее в очередного сателлита Запада. В действительности очень многие из культурно-политических институтов, норм и практик, воспринятых на пике развития Запада, прошли у нас лишь частичную рецепцию. В целом же имела место спонтанная «адаптация» западных образцов, а нередко – ложно-показное усвоение их. В целом же чрезмерный (как нам теперь представляется) интерес к подробностям взаимоотношений России с преобладающей цивилизационной силой Запада свидетельствует более всего о том, что нами пока еще не определен реальный предмет исследования, не тематизирована сама проблема. Нам известно лишь то, что с 60-х гг. XIX в. по 80-е гг. XX в. Запад был ведущей силой в мире политики и идеологии. Этот факт многое проясняет в том, например, почему России позднесоветского периода трудно было концептуализировать собственную идеологическую позицию иначе как в терминах борьбы с преобладающим противником. Однако с тех пор положение заметно изменилось, позволив ведущим политическим державам ориентироваться на ситуацию заката западного влияния, в том числе влияния идеологического. Заметно возросло число степеней свободы других цивилизаций, заботящихся о поддержании аутентичности своего развития. В такие периоды ощущается всплеск интереса к новейшей истории, и закономерным для нас становится следующий во-

прос: какой аспект сходящей с идеологической сцены западной макромоде-ли можно выделить как наиболее адекватный проекту развития нашей собственной цивилизационной идентичности? Ответ потребует дополни-тельных знаний. Попробуем вкратце «картировать» их.

### **Индивидуализм как культурно-политическое основание Европейского модерна**

Здесь необходимо кратко вернуться в эпоху мировоззренческой сумяти-цы в постреформационной Европе начала XVIII в., когда появились первые всходы лишенной религиозного звучания утилитаристской этики Мандеви-ля [7, с. 336]. Подобные выходы оборачивались для их авторов скандалом и вызывали отповедь со стороны истинно верующих священников. Вот что писал Р. Прайс, автор обстоятельного «Обзора важнейших вопросов мора-ли», современник «протоутилитаристов» Кумберленда и Гэя, в 1758 г.: «Че-го в первую очередь требует от нас наш долг перед Богом – это полноты по-читания, послушания и уважения Его... Все это, безусловно, должно вызы-вать в нас моральное одобрение, вне зависимости от любых соображений пользы» [22, р. 68–69]. Классическая христианская культура характеризу-ется моральным неприятием самой мысли об интегрировании принципа поль-зы в состав своего морального кредо. Но влияние религии на умы европей-цев ослабевает со временем, и чем дальше отстоит каждый новый этап современности от эпохи протестантской Реформации, тем очевидней стано-вится для европейцев тот факт, что в феномене утилитаризма как этико-социального учения гораздо яснее просматривается не *протоэтика* (так на-зывает утилитаризм Дж. Драйвер [16]), а *протоидеология*.

Эти наблюдения позволяют предполагать, что становление европейского Нового времени представляло собой беспрецедентный по глубине послед-ствий культурный разрыв Западной Европы с собственным цивилизацион-ным прошлым. Связь с событием утраты религиозного морального ориен-тира обнаруживает себя даже в начале XIX в. в работах самого И. Бентама, классика утилитаризма, который увел за собой современное по сути полити-ческое движение «философских радикалов». Радикализм Бентама прости-рался гораздо дальше отрицания религиозной морали: в его философии со-мнению подвергалось, например, понятие общества – реально существую-щим был признан только индивид: «Общество есть искусственное тело, состоящее из индивидуальных лиц» [3, с. 10]. Начиная с этого момента, «философский радикализм» усилиями сподвижника Бентама Милля-стар-шего начинает наращивать свое влияние на общество, внедряя в сознание англичан уверенность, что официального введения режима свободных дого-воренностей между отдельными людьми вполне достаточно для того, чтобы

нарождающееся «коммерческое общество» смогло естественным путем разрешить все омрачающие жизнь граждан политэкономические проблемы. И уже в первой трети XIX в. инициированное бентамизмом политическое движение получает бразды правления в масштабе всей страны. Подобная передача государства в руки «экономического человека» сыграла роль первого в истории политико-идеологического акта Нового времени.

Но предложенная правительством предпринимательская идеология не могла не осложнить и без того бедственного положения обездоленных слоев британского общества. Сын Милля-старшего философ Джон Стюарт Милль, пытавшийся при помощи политической теории победить общий кризис, назревавший в стране в середине века, сочинил в этот период целую библиотеку политико-философской классики. Этим он прославил себя самого и практически вдохновил все слои тогдашнего британского общества на воплощение в жизнь принципов социального государства. Но, что самое интересное, в основание столь прозаичной цели (непостижимым для современного понимания образом) была положена его философией возвышенная идея автономии индивидуальной личности: именно в ней видел Милль-младший главное условие сохранения правильного общественного устройства.

Так, уже на примере британских классиков утилитаризма можно убедиться в том, что *идеология западноевропейского высокого модерна ни при каких условиях не готова расстаться с принципом индивидуализма*. Разумеется, еще в XVIII–XIX вв. индивидуализм как философия, помимо Англии, процветал в трудах ведущих мыслителей других стран Европы (достаточно упомянуть И. Канта в Германии и Ж.-Ж. Руссо во Франции). Это процветание спровоцировало К. Маркса на убийственное замечание: за сакральной, с точки зрения либеральных философов, фигурой «свободного индивидуума» в действительности скрывался обобранный до нитки и брошенный на произвол судьбы человек. Именно Маркс, взявший на себя роль разоблачителя лицемерия всяческих идеологий, мог быть создателем (и, судя по всему, стал им) главного идейного препятствия, помешавшего мгновенному следованию материковой Европы по стопам Великобритании. Только этой островной державе удалось стремительно преобразовать философию индивидуализма в действующую *политическую идеологию*. В остальной Европе эта нелегкая проблема была отложена до середины XX в., привнесшего в политику Запада новые философские открытия.

Что касается философских инноваций в западноевропейской политической мысли, в XX в. они представлены в первую очередь появлением неклассической философии, репрезентирующей себя в терминах социально-гуманитарного прорыва. В системе политического познания этот прорыв был оценен по достоинству: влияние неклассики получает в политике как оптимистичный, так и пессимистичный прием. Главным из политических мысли-

телей, сразу же оценивших сокрытый в новом типе философствования инновационный потенциал, был Ф. Хайек, посвятивший целую книгу совмещению принципа индивидуализма с проблемой поддержания экономического порядка. «Спонтанное сотрудничество свободных людей, – восторженно писал он в 1948 г., – часто создает такие вещи, которые не в силах помыслить отдельно взятые умы каждого из участников конкретного начинания». Говоря о появлении новых проблем для общества, коими, как известно, чревато развитие индивидуализма, Хайек комментировал новую опасность словами, что возглавившие прогресс индивидуалисты обязаны «подчиняться анонимным и, по всей видимости, иррациональным силам общества» [19, р. 7, 24]. Эта позиция подтверждает предположение о сохранении идейной преемственности увековечения на Западе идеологии индивидуализма как некой сквозной политологической темы. Именно в рамках этого идеологического лейтмотива происходило развитие в XX в. представлений об автономии политического человека (представлений, оттесняющих феномен социальности в область «неизбежного зла», с существованием которого, как уже было сказано, поневоле вынужден мириться современный человек).

Яркой чертой отмеченной преемственности было то, что начиная с 1920-х гг. идеологические интенции индивидуализма развивались не только в терминах неклассической социальной философии, но и философии и эпистемологии науки. В этом ряду едва ли не главное место в области теорий индивидуализма заняли в XX в. разнообразно освещаемые в ученой среде теории *методологического индивидуализма*. Данный неологизм привычно приписывают работе М. Вебера «Хозяйство и общество», хотя термин «методологический индивидуализм» был изобретен ранее Й. Шумпетером [23, р. 214] (не уступающим в известности Веберу учеником социолога). Смысл термина можно вкратце свести к утверждению, что явления социальной жизни должны получать объяснение через исследование интенциональных состояний индивидов – субъектов деятельности, но никак не изучаемых обществ. Сам Вебер старался оградить своих читателей от смешения научно-методологического употребления понятия «индивидуализм» с коннотациями, привнесенными в это понятие Просвещением. Однако, поставив пресловутое индивидуалистическое начало человеческого бытия в связь с тем, что позже стали называть аутентичностью, самоидентичностью, Вебер лишь усугубил и без того не чуждую западному индивидуализму мифологизирующую тенденцию, «темные аллеи» которой были частично освещены несколько позже в размышлениях другого крупного ученого, писавшего о предназначении современной западной цивилизации. Мы имеем в виду К. Поппера.

В книге «Открытое общество и его враги» Поппер, весьма впечатлительный веберовским методологическим индивидуализмом, основательно погружа-

ется в античное видение мира, мыслит и изъясняется посредством образов глубокой древности – и все для того, чтобы продемонстрировать современному Западу поистине эпический, цивилизационный масштаб вставшей перед современным человеком дилеммы: либо «поддаться искушению и опереться на других», либо предпочесть дружеским узам личную независимость и рациональность. Первое решение, уверен автор, отбросит человечество назад, к «животному состоянию», второе же, хоть и сделает всех несчастными, зато позволит западному человеку поддерживать уже освоенное им состояние индивидуалистической самоизоляции, «пытаясь обеспечивать себе безопасность и свободу» [21, р. 177].

### **Критика М.М. Бахтиным «монологично устроенного» общества в условиях проблематизации идеологии «неклассического» XX в.**

Многим отечественным читателям «цивилизационный проект» Поппера покажется по меньшей мере странным. Но тем важнее для исследователей это послание Поппера, превратившееся спустя полвека в бесценный документ Новейшей истории. Без такого рода откровений трудно было бы увидеть точки глубинной непохожести наших самосознаний. Подобно многим народам, усвоившим за последние два столетия многое из слов, понятий и общественных установлений западной цивилизационной макромодеи, россияне начиная еще с XIX в. не устают доказывать себе самим и окружающим, что «русский индивидуализм – понятие неоднозначное и сложное, но то, что он существует и развит, может быть, в большей степени, чем на Западе, сомневаться не приходится» [12, с. 14]. Между тем эпоха прогрессирующей утраты лидерства цивилизацией Запада расставляет иные акценты. Так, для русских политологов в полный рост встает проблема познания именно западного индивидуализма, о котором российским философам всегда было известно, что он отличается от русского. В этой связи необходимо напомнить, что выраженная склонность к критическому изучению западного индивидуализма появилась в отечественных публикациях уже в середине XX в., практически одновременно с вышеприведенным «пророчеством» Поппера. Это прежде всего исследования М.М. Бахтина, имя которого вошло в списки классиков современной филологии. Многие из работ ученого, несмотря на формальное отнесение их в разряд филологических, самим Бахтиным всегда расценивались как философские, с чем нельзя не согласиться при вдумчивом изучении сюжетов тех его изысканий, которые сначала мыслились им как типично филологические. В первую очередь имеется в виду все, что, так или иначе, причастно к анализу Бахтиным понятийной пары: диалогизм vs монологизм. Эта дистинкция вводится

им в связи со случившимся в истории Европы исчезновением из литературы того, что Бахтин называет «философским диалогом» – литературной формы, присущей античности, но позже утраченной, вытесненной из употребления драматическим диалогом. Последний, пишет Бахтин, в сущности, представляет собой лишь бледное подобие существовавшего в античности философского диалога, который теперь, подчеркивает он, ослаблен «до простой формы изложения, до педагогического приема» [2, с. 23]. И чем дальше углубляется мыслитель в историю смены литературных форм, тем очевидней становится изменение его собственной позиции как исследователя, последовательно раздвигающего рамки собственных теоретических интересов.

Предложенная Бахтиным новая концептуальная оптика позволяет заметить, что в эпоху зрелого модерна диалоги (как в драматических, так и в повествовательных жанрах) становятся главным объектом общецивилизационных по охвату и репрессивных по сути трансформаций; так что теперь эти трансформации «всегда обрамлены прочной и незыблемой монологической оправой», обеспечивающей «монолитнейшее единство» изображаемого мира [Там же]. Подчеркивая этот аспект (в качестве примера приводятся образцы отечественной литературной классики), Бахтин демонстрирует не только прекрасное знание истории философии, но и чуткость к изменениям в отечественной и западноевропейской культурах, – изменениям, внесенным в каждую из культур разрывом с традиционализмом.

Выясняется, что монолог древних, при перенесении его из контекста сценического действия в сферу человеческой повседневности, превращается в философское понятие, символизирующее господство одного над многими. В этом смысле «монологизм» представляет собой (наряду с прочими его определениями) проявление восходящего индивидуализма – качества, знакомого так же и обществам традиционного типа по ситуациям статусного господства (суверена над вассалами, землевладельцев над землепашцами, родителей над детьми и т.д.). Однако позже, в Новое время, «монологизм» (как предмет рассмотрения Бахтина) осуществляет выход за фиксированные историческим укладом рамки отношений типа «господство – подчинение». Монологизм «растекается» по всем закоулкам общества как атрибут «права личности на автономию»; автономия же, в свою очередь, начинает символизировать распространение на повседневность политических властных стереотипов. Повседневная жизнь становится жестче и деспотичней, в ней остается все меньше места чувствам милосердия, снисхождения к слабому, способности сочувствовать другим. Одновременно с этим и диалоговая форма утрачивает свое исконное величие: сквозь нее начинает проступать высокомерная назидательность; в соперничестве различных типов межличностных отношений победу одерживает модель типа: «учитель – ученик». Подобному вырождению, убежден Бахтин, способны противостоять в сфере

творческой мысли лишь гении масштаба Ф.М. Достоевского. Именно поэтому философские изыскания самого Бахтина облачены в форму исследования творческих озарений писателя прошлого века. В центре его философского анализа закономерным образом оказывается понятие диалога. «Диалог здесь, – подчеркивает он, – не преддверие к действию, а само действие. Он и не средство раскрытия, обнаружения как бы уже готового характера человека; нет, здесь человек не только проявляет себя вовне, а впервые становится тем, что он есть... – не только для других, но и для себя самого. Быть – значит общаться диалогически. Когда диалог кончается, все кончается. Поэтому диалог, в сущности, не может и не должен кончиться» [2, с. 280].

В изложенной Бахтиным мировоззренческой позиции заключен прямой вызов индивидуализму как специфической составной части европейского цивилизационного вектора. В ходе его анализа возникает обостренное, даже гипертрофированное, чувство противоестественности того состояния, в котором оказывается человек, едва ли не с рождения испытывающий на себе гнет ситуации системного принуждения к эмоциональной и интеллектуальной самоизоляции. Философия Бахтина, ориентированная на необходимость восстановления в современных обществах принципов диалогизма, имеет своим отправным пунктом критику западного общества, продолжающего поощрять дальнейшее внедрение принципов индивидуализма на всех уровнях западного социального пространства. При этом игнорируется сопряженный с этим процессом факт уничтожения естественного, спонтанного диалогизма человеческих отношений. Зброшенный модерном в изолированное бытие, индивид вынужден спасать себя при помощи *воображаемого* диалогизма, произвольно добавляемого им к собственному реальному состоянию.

Именно диалогизм «второго порядка» культивируется современным европейским обществом в ущерб диалогизму изначальному. «Второпорядковый» диалогизм, будучи продуктом индивидуального творчества, действительно способен приносить паллиативное спасение от социальной разобщенности; более того, как таковой, он функционален и продуктивен в формате профессиональной креативной деятельности индивида, но отнюдь не в условиях спонтанной диалогической жизни в обществе. Вброшенный в естественную среду, он чаще всего привносит дополнительное безумие в ориентированную на индивидуализм реальность человеческих отношений, и без того не лишенных фантазийных (нередко бредовых) элементов. Все это, как представляется, говорит о том, что западная цивилизация, абсолютизовавшая роль разума в современности, демонстрирует свою беспомощность в ситуации аккумулируемого обществом «социального бреда», который продуцируется индивидуальными участниками совместной жизни коллективов и встречает поощрение со стороны политических структур. Иначе говоря, жестко «монологичные» политико-организацион-

ные схемы, регламентирующие жизни современных европейцев, имеют своим реальным воплощением отнюдь не «царство индивидуальной свободы», а специфически устроенную сферу повседневной жизни, из которой чем дальше, тем больше вымывается не только свобода, но и разум, мораль и традиции (культура). Порожденное ранним модерном пространство цивилизованной частной жизни сегодня находится в кризисе. Хочется верить, что это – временное состояние, из которого будет найден выход.

### **Вместо заключения. Уточнения к «идеологической повестке» XXI в.**

Подводя итог всему сказанному, отметим, что проведенный политико-философский анализ позволил заострить внимание на следующих важных моментах. На нынешней исторической стадии концептуального исследования центральная роль принадлежит двум повесткам, двум картинам мира. Одна из них – ценностно-символическая, другая – политтехнологическая. Первая досталась европейскому миру в наследство от традиционных общественных укладов, в лоне которых зародилась Европа. Вторая набирала силу на протяжении двух последних веков по ходу спонтанно оформлявшегося «утилитарного» подхода. Западноевропейский утилитаризм характеризует сегодня не только техническую сторону человеческих взаимоотношений, но и сами этические *принципы* – то, что с наступления эпохи модерна стало восприниматься как норма человеческого существования в этом мире.

Политтехнологический подход к обществу, практикуемый господствующими структурами, базируется на одной-единственной «формуле человеческого бытия», и это позволяет им ограничить собственные представления о прогрессе в сферах познания и практики вопросами о конкретных способах достижения успеха. В рамках описанного политикума две разные этико-политические *повестки современности* продолжают существовать параллельно, будучи не способны скрещиваться между собой – главным образом потому, что первая изначально представляла из себя прочный, многовековой фундамент, созданный из наслоений периодически сменявших одна другую цивилизационных философий; а вторая всегда претендовала (и успешно!) на роль ниспровергателя многослойной мудрости прошедших эпох, противопоставив ей пусть всего одно, но идеологически неотразимое утверждение: *человек всегда и во всем действует, руководствуясь собственной пользой (удовольствием) и избегая причинения себе самому вреда (страдания)*.

В целом это гибридное видение мира людей обладает интенцией изображать как «излишнюю» любую иную систему этики, кроме утилитаристской. Более того, исторически именно оно открыло путь к созданию буржуазного общества со всеми его достоинствами и недостатками. И потребовалось

еще одно столетие, прежде чем практические «неудобства» от следования этике утилитаризма обрели форму новых философски осмысленных идеологических «повесток». Наиболее масштабной из них представляется тема индивидуалистической идеологии – сугубо западного продукта, сущностная связь которого с описанной выше исконной двойственностью европейской идентичности едва ли нуждается в доказательствах.

Сказанное проливает дополнительный свет на цивилизационную самобытность России. Намеченный в статье абрис проблемы «естественных» границ индивидуализма позволяет говорить о недостаточной исследованности темы расходящихся тенденций развития Востока и Запада в XXI в. Между тем эта же тенденция дает нам основание оценивать происходящее как межцивилизационное противостояние. По мере осознания сопряженных с этим противостоянием культурно-политических императивов на первый план выходит (в качестве предметобразующего) исследование политико-идеологической дифференциации между ведущей цивилизацией и ее сателлитами. Ранее в этой связи мы уже отмечали уникальную во многом роль России как «ближайшего родственника» европейского Запада, исторически поставленного (или поставившего себя) в крайне неоднозначные отношения с ним. Эта неоднозначность особенно остро воспринималась в контексте цивилизационного лидерства Европы, сохранявшегося на протяжении двух последних веков и теперь уходящего в прошлое. На данном двухвековом историческом отрезке отношения с Западом оставались для нас темой непрекращающихся дискуссий о том, чем является Россия на фоне культурно-исторического триумфа Запада – его частью, его оппонентом или же просто «лузером», не сумевшим встроиться в победное шествие «старшего брата», некогда возглавившего развитие иных стран и континентов.

Надо сказать, что *объективные* возможности противодействия подобной тематизации возникли совсем недавно, и они способны вызывать возражения, указывающие на преждевременность попыток проведения теоретического анализа. Можно было бы и согласиться с имеющимися возражениями, если бы не факт отсутствия на сегодняшний день анализа *европейского индивидуализма* как сохраняющегося с начала Нового времени и по сей день остающегося для всей западной цивилизации «символом веры». Индивидуализм – не единственный, но наиболее яркий из проблемных аспектов этой цивилизации. Напомним, что М. Вебер даже сумел придать этому символу достоинство основополагающего (с точки зрения социологии) методологического принципа проведения научного исследования. Но, одновременно с этим направлением развития индивидуалистической тематики, свои новации принес и XX в. в целом, дистанцировавшись от философской «классики» и обогатив *социальную философию* альтернативно направленным вектором. Последний породил определенный теоретический скепсис в отноше-

нии надежности социально-политических платформ *любых* обществ, решивших связать с сохранением пресловутого индивидуалистического кредо политико-идеологические планы увековечения собственного цивилизационного лидерства.

Напомним о мрачных сомнениях, одолевавших в этой связи автора философии «открытого общества» К. Поппера. В этих сомнениях Поппер был далеко не одинок. Усилиями И. Берлина, известного британского философа с русскими корнями, объектом проблематизации становится понятие «свободного» (построенного на принципе «ценностного плюрализма») общества западного типа. Сомнение, выраженное Берлиным, навеяно смыслами, традиционно ассоциируемыми в британской культуре с понятием индивидуализма. Вот его главные тезисы: (1) «предельные» ценности и цели каждого отдельно взятого индивида множественны; (2) они характеризуются объективным статусом; (3) они нередуцируемы к чему-либо, лежащему по ту сторону индивидуального пространства ценностей и целей, их пределом выступают они сами; (4) ценностные миры индивидов несводимы друг к другу, несовместимы и несоизмеримы, их «взаимоотношения» характеризуются конфликтностью; (5) не существует нейтральной инстанции, позволяющей осуществить их примирение, равно как и системы, способной включить их в качестве позитивных элементов [8, с. 166–177].

Таким образом, к середине прошлого века европейская политико-философская мысль успела сформулировать для себя позицию частичного неприятия центрированного на индивидуалистических нормах и ценностях представления о том, какой должна быть современная цивилизация. К сожалению, в контексте настоящего исследования описанные концепции способны представлять исключительно негативный взгляд на перспективы дальнейшего развития европейской цивилизации. Что же касается *позитивной* альтернативы западному индивидуализму (она создавалась практически одновременно с названными концепциями), заслуга ее разработки целиком принадлежала М.М. Бахтину: ряд сторон его творчества олицетворяет собой типичный для русской литературной классики «ответ», оппонирующий тем индивидуалистическим нормам и смыслам, без которых трудно представить себе западную цивилизационную модель. Возникает ощущение, что идеи Бахтина, признанные достоянием *всей* европейской культуры, одновременно заключают в себе некое послание, адресованное в первую очередь России, ее духовности: «Один голос ничего не кончает и ничего не разрешает. Два голоса – минимум жизни, минимум бытия» [2, с. 280]. В ситуации культурно-политического кризиса начала XXI в. подобные философские озарения обретают особую актуальность.

**Мюрберг Ирина Игоревна** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора истории политической философии Института философии РАН.

109240, Россия, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 411.

**Irina I. Myurberg** – Sc.D. in Philosophy, Leading Research Fellow, Department of History of Political Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

109240, 411, 12/1 Goncharnaya str., Moscow, Russia.

iph@iphbras.ru, irina.myurberg@gmail.com

### Список литературы

1. Анкерсмит Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков. М.: Идея-Пресс, 2003. 360 с.
2. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М.М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 6. М.: Русское слово, 2002. 799 с.
3. Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. М.: РОССПЭН, 1998. 416 с.
4. Бутенко И.А. Постмодернизм как реальность, данная нам в ощущениях // СОЦИС. 2000. № 4. С. 3–11.
5. Капустин Б.Г. Междисциплинарность открывает путь к новому состоянию знания // Коммерсантъ Наука. № 5. 28.07.2017. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/3367606> (дата обращения: 09.03.2023).
6. Лекторский В.А. Неизбежность идеологии (идеология, наука, философия) // Философия и идеология: от Маркса до постмодерна. М.: Прогресс–Традиция, 2018. 464 с.
7. Мандевиль Б. Басня о пчелах, или пороки частных лиц – блага для общества // Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней / Пер. с ит. С.А. Мальцевой; науч. ред. Э. Соколов. СПб.: Петрополис, 1997. 336 с.
8. Паньковский А. Агональный либерализм Исайи Берлина // Логос. № 4–5 (39). 2003. С. 166–177.
9. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона. М.: Международный фонд «Культурная инициатива» Soros Foundation (USA), 1992. 432 с.
10. Рубцов А.В. Российский проект цивилизационного развития: тематическая структура и каркас категорий. URL: [https://iphbras.ru/uplfile/root/news/archive\\_events/2021/Rubtsov\\_2021.pdf](https://iphbras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2021/Rubtsov_2021.pdf) (дата обращения: 09.03.2023).
11. Рубцов А.В. Иллюзии деидеологизации. Между реабилитацией идеологического и запретом на огосударствление идеологии // Вопросы философии. 2018. № 6. С. 66–75.
12. Русский индивидуализм. Сборник работ русских философов XIX–XX вв. / Ред. О.В. Селин. М.: Алгоритм, 2007. 288 с.
13. Троцук И.В. Нарратив как междисциплинарный методологический конструкт в современных социальных науках // Вестник РУДН. Серия Социология. 2004. № 6–7. С. 56–74.
14. Философия и идеология: от Маркса до постмодерна / Отв. ред. А.А. Гусейнов, А.В. Рубцов; сост. А.В. Рубцов. М.: Прогресс–Традиция, 2018. 464 с.
15. Фуко М. Власть и знание // Интеллектуалы и власть. М.: Праксис, 2002. 382 с.
16. Driver J. The History of Utilitarianism // SEP. First published Fri Mar 27, 2009. Substantive revision Mon Sep 22, 2014. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/utilitarianism-history/> (access date: 09.03.2023).

17. Freeden M. Confronting the chimera of a “post-ideological” age // *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. Vol. 8. 2005. Iss. 2: The Future of Ideology. 262 p.
18. Freeden M. DPIR. URL: <https://www.politics.ox.ac.uk/emeritus/michael-freeden.html> (access date: 09.03.2023).
19. Hayek F. *Individualism and Economic Order*. Chicago: UCP, 1948. 282 p.
20. Nye J. *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. New York: Public Affairs Group, 2005. 191 p.
21. Popper K.R. *The Open Society and Its Enemies*. Vol. I: The Spell of Plato. London: George Routledge & Sons, LTD. Reprinted 1947. 432 p.
22. Price R. *A Review of the Principle Questions in Morals*, London: T. Cadell in the Strand, 1787. Pp. 68–69.
23. Schumpeter J. On the Concept of Social Value // *Quarterly Journal of Economics*. 1909. Vol. 23. Pp. 213–232.

### References

1. Ankersmit F. *Narrativnaya logika. Semantichesky analiz yazyka istorikov*. M.: Ideya-Press, 2003. 360 s.
2. Bakhtin M.M. *Problemy poetiki Dostoyevskogo* // Bakhtin M.M. *Sobr. soch.: v 7 t. T. 6*. M.: Russkoye slovo, 2002. 799 s.
3. Bentam I. *Vvedeniye v osnovaniya npravstvennosti i zakonodatelstva*. M.: ROSSPEN, 1998. 416 s.
4. Butenko I.A. *Postmodernizm kak realnost, dannaya nam v oshchushcheniyakh* // SOTSIS. 2000. № 4. S. 3–11.
5. Kapustin B.G. *Mezhdistsiplinarnost otkryvayet put k novomu sostoyaniyu znaniya* // *Kommersant Nauka*. № 5. 28.07.2017. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/3367606> (access date: 09.03.2023).
6. Lektorsky V.A. *Neizbezhnost ideologii (ideologiya, nauka, filosofiya)* // *Filosofiya i ideologiya: ot Marksa do postmoderna*. M.: Progress-Traditsiya, 2018. 464 s.
7. Mandevil B. *Basnya o pchelakh, ili poroki chastnykh lits – blaga dlya obshchestva* // Antiseri D., Reale Dzh. *Zapadnaya filosofiya ot istokov do nashikh dney / Per. s it. S.A. Maltsevoy; nauch. red. E. Sokolov*. SPb.: Petropolis, 1997. 336 s.
8. Pankovsky A. *Agonalny liberalizm Isayi Berlina* // *Logos*. № 4–5 (39). 2003. S. 166–177.
9. Popper K. *Otkrytoye obshchestvo i yego vragi*. T. 1: *Chary Platona*. M.: Mezhdunarodny fond «Kulturnaya initsiativa» Soros Foundation (USA), 1992. 432 s.
10. Rubtsov A.V. *Rossiysky proyekt tsivilizatsionnogo razvitiya: tematicheskaya struktura i karkas kategory*. URL: [https://iphras.ru/uplfile/root/news/archive\\_events/2021/Rubtsov\\_2021.pdf](https://iphras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2021/Rubtsov_2021.pdf) (access date: 09.03.2023).
11. Rubtsov A.V. *Illyuzii deideologizatsii. Mezhdru reabilitatsiyey ideologicheskogo i zapretom na ogosudarstvleniye ideologii* // *Voprosy filosofii*. 2018. № 6. S. 66–75.
12. *Russky individualizm. Sbornik rabot russkikh filosofov XIX–XX vv.* / red. O.V. Selin. M.: Algoritm, 2007. 288 s.
13. Trotsuk I.V. *Narrativ kak mezhdistsiplinarny metodologichesky konstrukt v sovremennykh sotsialnykh naukakh* // *Vestnik RUDN. Seriya Sotsiologiya*. 2004. № 6–7. S. 56–74.
14. *Filosofiya i ideologiya: ot Marksa do postmoderna* / Otv. red. A.A. Guseynov, A.V. Rubtsov; sost. A.V. Rubtsov. M.: Progress-Traditsiya, 2018. 464 s.
15. Fuko M. *Vlast i znaniye* // *Intellektualy i vlast*. M.: Praxis, 2002. 382 s.
16. Driver J. *The History of Utilitarianism* // SEP. First published Fri Mar 27, 2009. Substantive revision Mon Sep 22, 2014. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/utilitarianism-history/> (access date: 09.03.2023).

- 
17. Freeden M. Confronting the chimera of a “post-ideological” age // *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. Vol. 8. 2005. Iss. 2: The Future of Ideology. 262 p.
  18. Freeden M. DPIP. URL: <https://www.politics.ox.ac.uk/emertus/michael-freeden.html> (access date: 09.03.2023).
  19. Hayek F. *Individualism and Economic Order*. Chicago: UCP, 1948. 282 p.
  20. Nye J. *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. New York: Public Affairs Group, 2005. 191 p.
  21. Popper K.R. *The Open Society and Its Enemies*. Vol. I: The Spell of Plato. London: George Routledge & Sons, LTD. Reprinted 1947. 432 p.
  22. Price R. A Review of the Principle Questions in Morals, London: T. Cadell in the Strand, 1787. Pp. 68–69.
  23. Schumpeter J. On the Concept of Social Value // *Quarterly Journal of Economics*. 1909. Vol. 23. Pp. 213–232.