

А.А.Ицхокин

РЕЛЯТИВИСТСКАЯ ТЕОРИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ЦЕННОСТИ И "СВОБОДНАЯ ОТ ЦЕННОСТИ" ТЕОРИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ

ИЦХОКИН Александр Абрамович — социолог.

Чтобы по-настоящему осветить здесь "историю вопроса", пришлось бы говорить об истории западной социальной мысли вообще, центральная тенденция которой состоит, можно сказать, в "иррелятивизации" понятия и феномена социальной ценности, безраздельном, внерефлексивном утверждении в этом качестве *нормативной идеи*, т.е. идеи, претендующей на различие между абстрактными "добром" и "злом", и одновременно об истории восточной мысли, столь же радикально отрицающей такое различие и в конечном счете отождествляющей ценность с предельной конкретностью, уникальностью объекта.

В рамках "систематической" социальной мысли, где прослеживается, естественно, лишь западная тенденция, ярчайшим, пожалуй, эпизодом этой истории выступает кантовская трактовка социализации человека как "категорической" интернализации норм. Ей соответствует видение социальной ценности как "абсолютной", т.е. сугубо иррациональной. Шопенгауэр и затем Ницше были особенно возмущены претензией такого понимания основ социальности *иррациональность*.

Макс Вебер увенчал развитие "систематической" социальной мысли и заложил фундамент того, что можно было бы (если бы оно сбылось) назвать собственно социологической теорией. Это была уже специальная попытка рационального представления сил, конституирующих общество.

Камнем преткновения оказалась все та же самая "норма". Вебер не смог преодолеть той иррациональности, или "нерациональности" в понимании этого феномена, которая утвердилась в западной культуре с утратой восприятия институционализированных социальных экспектаций как экспектаций высшего существа, соблюдение которых имеет определенный практический смысл в конечном счете как условие "спасения". Наиболее явно это выразилось в том, что, постулировав в качестве конституирующего элемента системы рациональную *ориентацию действия*, он допустил в качестве варианта такой ориентации ориентацию на норму как таковую [1]. В итоге и он фактически признал категорический императив в качестве элемента рационализации социальной жизни, а лучше сказать, отступил перед задачей выявления рационального ядра нормативного, морального начала социального контроля.

Далее, Т.Парсонс уже совершенно формально включил "нормативную ориентацию" в систему якобы рационального описания социального порядка [2] и продемонстрировал высший образец того, во что превратилась социологическая теория после Вебера и во многом благодаря ему, благодаря его спекулятивно-формальной, чисто натурфилософской манере конструирования понятий и особенно утверждению им "идеального типа" как единственно уместного в социальных науках "статического" суррогата истинной, "динамической" теории. Короче говоря, социология после Вебера так и не преодолела этого камня преткновения и, по моему убеждению, именно благодаря этому выродилась, с одной (собственно "систематической", "системостроительной") стороны, в чистой воды натур-, или, если хотите, "культур-философию", а с другой (со стороны так называемой "социальной теории", оформившейся как прибежище социологизирующих интеллектуалов с приматом воображения) — в "деконструкцию".

Решение проблемы равносильно созданию социологической теории "свободной от ценности", что в свою очередь означает фундаментальную, *"структурную"* релятивизацию самого понятия социальной ценности, а конкретно — внедрение парадигмы, в свете которой эстетическая, или "объективная", ценность выступает как совершенно полноправная альтернатива нормативной в смысле ее роли в социальной

организации. При этом проясняется фундаментальное структурное различие социальных систем, надстраиваемых над этими двумя формами существования социальной ценности.

Можно предположить, что создание такой теории будет означать революцию в социальной науке. Из наиболее важных результатов я отмечу работу Ф.Нортропа, который, трактуя западную цивилизацию как "теоретическую", говорил по сути именно о рациональном элементе, или "ферменте", морального начала [3]. Восток он характеризовал как "эстетическую цивилизацию", интерпретируя суть эстетическое отношение к миру как вовлеченность субъекта в объект в его "данности", или собственной ценности, в отличие от вовлеченности в абстракции, в том числе называемые "социальными ценностями", как на Западе. Главное, на что не хватило Нортропа (как и многих других, ассоциировавших Восток с эстетическим), — это понимание (как понимали когда-то греки) эстетического не как альтернативы, а, практически наоборот, как его вершину прежде всего в контексте рациональности.

В отличие от Нортропа, Чие Накане [4] исследовала именно структурное различие между восточным и западным типом социальной организации. Замечательное по своему эвристическому заряду открытие, уже на уровне психологии развития и межполовых различий, сделала Кэрл Гиллиган [5]. Она изучала "этику служения" и модель личности, фундаментально альтернативные тем, которые подразумеваются понятием "Я". Можно отметить также работы английского социолога и психоаналитика Пола Хелмоса, гавайского этнопсихолога Такео Лебра [7], которая, фактически, сама того не заметив, перевернула с головы на ноги знаменитую дилемму Рут Бенедикт [8] и тем самым значительно продвинулась к раскрытию глубинного различия между восточным и западным началами социальной организации.

Все эти результаты, как и многие другие, присутствуют в данной работе в неявном виде. Я предлагаю более абстрактное и "законодательное" объяснение того, что уловили авторы упомянутых произведений. Единственный, с кем данная работа взаимодействует явно и на одном уровне абстракции, это Макс Вебер. По моему глубокому убеждению, именно на нем, и с его же легкой руки, конструктивное развитие социологической теории пресеклось.

Не входя в противоречие с какими-либо устоявшимися представлениями, западную социальную организацию и вообще цивилизацию можно считать продуктом *отрицания земной власти как ценности*. Главным культурным приемом этого отрицания было вынесение Бога — единственного носителя власти, безусловно признаваемого и ценимого в этом качестве, т. е. такого, который может рассчитывать на любовь и служение из любви и даже требовать этого, не заботясь об обосновании своих требований, — за пределы реальности. Тем самым реальные властные, а лучше сказать, уже административные, отношения оказались *"формализованы"*, и все, что связано с регламентацией утилитарной, практически ориентированной деятельности, стало сферой *"формальной организации"*.

По существу само понятие "формальных" административных отношений есть просто один из способов констатировать факт отрицания ценности земной, человеческой власти, или, что одно и то же, отрицания такой власти как ценности, поскольку "формальные" здесь значит, прежде всего, *"эмоционально-нейтральные"*.

Говоря о ценности власти и вообще о ценности (в отличие от просто "эмоциональной значимости"), я имею в виду такой атрибут объекта, который не просто предполагает эмоциональность субъекта, но имеет свойство определять цель действия, его *ориентацию*, и в этом смысле может рассматриваться как элемент рациональности. Что касается именно ценности власти, то речь идет о ценности этого человеческого атрибута самого по себе — об отрицании земной власти в ее собственной, внутренней, имманентной ценности. В содержательном плане это уточнение совершенно излишне: "самоценность" отличается от "ценности" лишь большей риторической выразительностью. Для Запада самоценность власти невозможна — она признается именно и только в меру ее *"легитимности"*, *нормативного оправдания*, доказательства *права* на нее и тем самым начисто отрицается, попросту табуируется какая бы то ни было ее собственная ценность.

Первичная форма такого оправдания, характерная изначально не столько для властителей, сколько для пророков, связана с понятием "харизмы" и состоит в прямой, не аргументированной и вообще не рационализованной претензии на мандат, данный Богом — единственным объектом, чья власть, как мы уже отметили, признается без всяких мандатов. Центральной культурной составляющей развития западной социальной организации была рационализация претензий человека или какой-то группы ("партии") на власть, развертывание прямой, "голословной" претензии на мандат со стороны абсолютного авторитета в *идеологию*, точнее идеологический процесс,

квазитеоретическую дискуссию о "правильном"- "неправильном", "хорошем" - "плохом" социальном порядке, победитель которой, т. е. тот, чей проект признается "правильным", и получает "право" на власть.

Именно эта дискуссия, *идеология как таковая*, составляет, очевидно, живой нерв того, что мы называем демократией. Содержание идей непринципиально, наоборот, принципиален "плюрализм", т. е. не текст, а контекст, и прежде всего *тон* дискурса, позволяющий ему продолжаться сколь угодно долго, вместо того, чтобы какая-то из идей одержала "окончательную победу" и закрыла дискурс, отменила идеологию. Именно так! И именно это произошло в России к 30-м годам. Идеология сменилась мифологией, идеи — иконами, призванными украсить и увековечить господство "победителей" и процедуры легитимизации власти, прежде всего выборы, — ритуалом признания ее имманентной "легитимности". Короче говоря, если эта культура и имела какое-то отношение к идеологии, то это было отношение жертвы и отрицания, но никак не воплощения.

Сказанное до сих пор было сфокусировано на том аспекте западного социокультурного развития, который самым непосредственным образом связан с организацией. Однако, в это развитие вовлечена культура в целом, или миф как ее (культуры) сюжетное, "складное" бытование. Если обобщенно характеризовать отношение западного развития к мифу, то можно сказать, что оно состоит в деформации мифа именно как мифа основной естественной формы эстетического — и его квазитеоретической трансформации. Первичный очаг этого развития лежит в моральном элементе мифа. Особенно он силен, как известно, в мифе библейском, но присутствует в зачатке и в эллинском, известном как раз своей "аморальностью". Вопреки в целом аморальности (эллинского мифа), Прометей, например, выступает в нем как положительный герой в большой степени именно в моральном, возвышенном, а не чисто утилитарном плане.

На самом деле моральный, или нормативный элемент присутствует практически в любом мифе, в том числе и восточном. Единственное, пожалуй, значительное по своему месту в глобальном культурном и социально-политическом пейзаже и весьма многозначительное в эвристическом плане исключение — синто, японский коренной миф, "обожествляющий" все на свете и прежде всего фигуру верховного лидера. "Обожествляющий" именно в кавычках, поскольку здесь это слово имеет смысл совершенно иной, чем тот, который видит в нем Запад, неспособный не связывать обаяние этого рода с мистикой и, главное, поскольку речь идет об обаянии авторитетном, с идеей "легитимизации" (и потому, т.е. по недоразумению, добившийся, например, после войны от Хирохито декларативного отказа от своей божественной сущности). Вместо обожествления здесь было бы лучше веберовское "очарование". Но и это слово несет в себе неустранимую для западного мышления импликацию невозможности рационального переживания значимых качеств объекта, или *эмоциональной объективности*.

Лучше всего здесь сказать — *культивирование ценности мира объектов в их жизненной, практической значимости*. Прежде всего речь идет об объекте, значимость которого описывается понятием власть, т.е. о "культивировании земной власти как ценности", и таким образом мы имеем нечто прямо противоположное "отрицанию земной власти как ценности", предложенному выше в качестве формулы западного социокультурного развития.

Помимо этой последней, негативной, формулы западного развития, мы уже, фактически, сформулировали позитивную, определяющую его как *трансформацию мифа в идеологию*. Первая ("отрицание..." и т.д.), или веберовская "рутинизация харизмы", это просто обратная сторона второй, акцентированная на главном с точки зрения социального порядка объекте — носителе власти. Это, можно сказать, главный с указанной точки зрения аспект того, что Вебер называл "разочарование мира" (не увязывая, между прочим, одно с другим как частное с более общим — поразительная для такого человека слепота, и одновременно совершенно естественная для той чисто спекулятивной, формально таксономической, натурфилософской по своей сути, как и по форме, манеры концептуализирования, которую Вебер принял сам и навязал всей последующей систематической социологии).

Важное эвристическое преимущество позитивной формулы состоит в том, что она указывает не только на феномен умирающий (миф), но и на тот, который его сменяет в качестве жизненного нерва и конститутивного ядра цивилизации (т.е. идеологию). Согласно этой формуле, одновременно с освобождением от эмоциональной вовлеченности в мир объектов, "отчуждением" от него, западный человек вовлекается в абстрактные идеи нормативной природы, т. е. идеи, претендующие на различение

между "правильным" и "неправильным", "хорошим" и "плохим" и т. д. Таким образом, в отличие от всей "критической" традиции западной мысли, отчуждение выступает на Востоке и в России как неотъемлемая обратная сторона реализации человека в некоем альтернативном измерении понимания, "ценения", действия и, наконец, организации. Что это за два измерения, станет яснее в дальнейшем.

Здесь намечается ревизия не только критической, но и более широкой традиции социальной мысли. Вебер, например, в основном вполне конструктивно озабоченный организацией, трактовал ее именно и, по сути, исключительно как продукт отчуждения. Положительной экзистенциальной стороны западного социокультурного развития (не только имеющей самое непосредственное отношение к социальной организации Запада, но ее конституирующей, определяющей ее специфическую форму) он не увидел. Он не придавал значения тому факту, что "социальная ценность" на Западе понимается именно как идея, различающая между "правильным" и "неправильным", и что признание статуса, выступающего затем, в ходе повседневного функционирования организации, как формальный, вообще выяснение вопроса о "праве" на власть — процесс вовсе не формальный, а, напротив, весьма азартный, особенно если речь идет о политической организации. Слишком это представлялось ему, как и по сей день любому западному человеку, самоочевидным, естественным и единственно мыслимым порядком вещей. И, соответственно, точно так же аксиоматично для Запада то, что *эстетическая ценность* — как еще назвать динамическое качество объекта, наделенного "очарованием"? — принципиально чужда в конечном счете и власти, и организации, и вообще делам практическим.

И еще одна важная вещь, связанная с отсутствием рефлексии относительно того, что я назвал "положительной экзистенциальной стороной" западного культурного развития: рассматривая "Я" (опять на уровне самоочевидности) как универсальное понятие для обозначения сознательно-динамического начала в человеке, Запад утратил способность осознавать, что это понятие "нужно" ровно в той мере, в какой действие не может быть объяснено ценностью его объекта — причиной действия, альтернативной "Я". Иначе говоря, постольку, поскольку практическая деятельность выступает в западном сознании как чисто инструментальная, не вдохновляемая ее объектом, сознание это неспособно осилить ту мысль, что понятие "Я" оправдано ровно настолько, насколько деятельность, движущую силу которой оно обозначает, есть деятельность теоретическая, или квазитеоретическая, такая, где деятель вовлечен именно в манипулирование абстракциями объектов, а не в сами эти объекты в их собственной ценности¹.

Круг, можно сказать, замкнулся, оставив "снаружи", вне владений парадигмы, фиксирующей западный порядок вещей как "естественный" и единственно легитимный, и, значит, вне ответственного понимания Запада, такую, например, экзотику, как "не-Я", и вообще целый принципиально аморальный в своей конститутивной основе — т. е. конструктивно аморальный! — мир. Мир, который строится посредством культивирования ценности объекта, или, иначе говоря, посредством понимания и переживания ценности не как абстрактного критерия различения между "хорошим" и "плохим" — различения, испокон веков преданного на Востоке анафеме, — а как уникальности, неповторимой объективной конкретности.

Для того, чтобы осознать глубину этой пропасти, достаточно указать, что понять (признать!) этот мир можно, лишь избавившись от противопоставления эстетического практическому, и больше того — поняв, что первое есть высшая форма второго, прежде всего в смысле ее высшей практической (в отличие от теоретической) рациональности. И что уж совсем немислимо, и не просто в академическом, но в острейшем этическом плане, — допустив, как вполне "легитимную", возможность эмоционального признания власти, принципиально отрицающего дискурс в терминах абстрактной "правоты"- "неправоты" и, значит, само понятие легитимности.

Содержательная сторона трансформации мифа в идеологию, определяющая по нашей теории западное социокультурное развитие, может быть представлена как заселение его персонажами особого, принципиально антиэстетического рода — абстракциями. Главные из них называются "*социальными ценностями*". Их замечательное свойство состоит в том, что они, с одной стороны, остаются элементами мифа и в этом своем качестве предполагают абсолютную, не нуждающуюся в обоснованиях, ценность обозначаемого при

¹ Именно поэтому Ф. Нортон имеет все основания рассматривать западную цивилизацию как "теоретическую".

его (миф все-таки) явной фантастичности, а с другой — предполагают, что эта ценность доказана теоретически. "Вера" здесь сменяется "уверенностью". Первая допускает в принципе, как понятие (а на высоте религиозного сознания, достигнутой людьми вроде Тертуллиана или Августина, и эксплицитно), признание абсурдности дискурсивного своего обоснования: фактически признается, что речь идет, на самом деле, не о теории, а о красоте объекта и любви к нему как исчерпывающих "аргументах" в пользу его абсолютного авторитета. Более того, вера несет в себе и релятивизм, признание субъективности выбора авторитета. "Уверенность" же предполагает "доказанность" и, значит, всеобщую обязательность, общечеловеческую значимость данной ценности. При этом доказанность переживается как личная, "авторская", вне зависимости от реальной способности данного субъекта что-либо доказать. Заодно утрачивается ясность относительно того, идет ли речь о желательном или возможном, и тот, кто подвергает сомнению абсолютную ценность "социальной ценности", воспринимается как агент зла, как бы он ни изощрялся в объективности.

Одна из идей, выступающих в качестве героев западного мифа, особенно важна. Это идея демократии. Ценность ее фигурирует именно как абсолютная, и тот факт, что западный интеллигент легко может позволить себе рассуждать на предмет ее неидеальности, только подчеркивает глубину абсурдности утвердившегося идеологического сознания (абсурдности куда менее философской, чем тертуллианова абсурдность веры). Ведь тот же самый интеллигент, спроси его о ценностях, которые он разделяет, непременно назовет демократию.

Тот тон безусловного морального преимущества, торжествующей правоты, которым произносится это слово в контекстах менее стерильных, чем академические, не может быть оправдан ничем, кроме буквального, совершенно фантастического (т.е. именно мифологического) его прочтения — представления, что народ именно сам, в буквальном смысле слова сам, правит собой, и, таким образом, проклятая вечная проблема легитимности социального порядка по определению снята. Отсюда и торжествующий тон. В то же время политико-идеологический истеблишмент даже самых развитых, самых отлаженных из "демократий" работает над поддержанием и укреплением их легитимности буквально не покладая рук. Если говорить в функциональных терминах, то, по сути, этим только и занимается: не принимать же всерьез сами проекты, построенные на "измах".

Фантастическая природа этого героя западного мифа подчеркивается и тем фактом, что понятие демократии, как и свободы, не имеет сколько-нибудь определенного содержания (это мнение, в частности, Ханса Гадамера, чей авторитет в области смыслов и бессмыслицы позволяет мне не вдаваться в развернутую дискуссию по данному вопросу), при том, что здесь, в отличие от истинного мифа, присутствует еще и элемент принципиальной образной непредставимости. Первое и судьбоносное для Запада вторжение этого элемента несла в себе фигура иудео-христианского Бога. Именно его принципиально абстрактная природа была решающим элементом и фактором "теоретического" развития цивилизации, т.е. того, что рационализация отношения человека к миру и становление организации оказались связаны здесь с развитием дискурса все более и более абстрактного, приближающегося в своей структурной сущности к теоретическому, но (вопреки мечте Карла Маннгейма) никогда, ни за что, ради самосохранения социальной жизни и человека как существа, не вполне от нее абстрагированного, в истинное теоретизирование не превращающегося — остающегося, так сказать, верным своей "ложной" сущности.

Иначе говоря, в качестве конструктивного — и конститутивного, "структуроносного" — фактора социальной организации западная "ценность" выступает в той мере, в какой она не просто является обязывающей абстракцией, высокой ипостасью более скромного героя западного мифа, "категорического императива", но динамически и эвристически реализуется как абстракция, т.е. оказывается интегрирована в рамках связного и увлеченного, наполненного "объяснительным" личным смыслом идеологического дискурса как массовой, общекультурной формы реализации человеческого "Я". Одновременно, лучше даже сказать, тем самым, она утрачивает всякий практический, "описательный" смысл, всякую способность транслировать объективную ценность и, что особенно важно, представлять объект как объект служения в истинном смысле слова — т.е. действия, внутренний смысл которого определяется именно пониманием и переживанием ценности объекта, и которое служит специфической формой реализации "не-Я".

Можно сказать, что обратная сторона созревания "Я" и развития той формы духовной жизни, в которой реализуется именно это динамическое начало личности, есть вырождение объективного измерения жизни. Вырождение это проявляется, с одной стороны (там, где речь идет о повседневной жизни и ее организации ради обеспечения жизненных нужд человека), в "объективности" по-западному и "формальной организации", а с другой — в иррационализации и выведении за пределы повседневной жизни того элемента эмоциональности, который связан с собственной ценностью объекта. В результате эмоциональное оказалось просто синонимом иррационального, а его объективная (т.е. связанная с ценностью именно объекта) культурная форма — эстетическое — оказалось именно тем заповедником, той институциональной формой, куда с большим почетом отправляют эмоции, мешающие организации. С не меньшим почетом от участия в земных делах удаляется и другая культурная сфера реализации объективного эмоционального начала — религиозная. По мере утраты понятием служения серьезности и вообще смысла, она, фактически, сливается со сферой эстетической.

Вершина обесмысления идеи служения — это когда в языковой практике не только человек, но и Бог, в качестве объекта служения оказывается вытеснен абстракциями вроде "Справедливости", "Прогресса", "Свободы", той же "Демократии", вообще тем, что котируется как "социальная ценность". В отличие от служения Богу, чьи нужды, хотя по-человечески и не вполне понятны, с определенностью задаются его земным агентом, Церковью, здесь субъект волен их определять теоретически, т.е. сам, и служение оказывается вполне откровенным эвфемизмом все того же всеобъемлющего самоутверждения.

Что касается столь многозначительно акцентированной выше специфической конститутивной, "структуроносной" роли социальной ценности "по-западному", или просто идеологического начала, то достаточно прояснить для себя, что социальное взаимодействие, предполагаемое такой феноменальной природой социальной ценности, есть состязание идей, чтобы понять, что внутренняя ("сущностная") структура этой системы есть структура *эгалитарная*.

Единственная форма отношений, где равенство участников выступает в качестве конститутивного признака, есть оппозиция; и состязание идей в порядке утверждения правоты одних и неправоты других есть та единственная естественная (в отличие от "придуманной" соревновательной игры) форма оппозиции, которая может в конечном итоге быть вполне конструктивной, или просто мирной. Проще говоря, демократия, которую обычно трактуют прежде всего именно как мирный (еще говорят — "мягкий") идеологический процесс, и которая признана почти всеми как институциональное воплощение идеи равенства, — это просто один из способов (именно один из способов, и, добавлю, один из двух способов) укрощения первичного естественного протеста индивида против чьих-то претензий на власть над ним. Процессуальная сторона этого "укрощения" состоит в "обосновании", "объяснении" претензий, а становление соответствующей "системы" есть становление регулярного дискурса на эту тему, систематического идеологического процесса, воплощенного в регламентированной партийной борьбе за власть и, шире, в активности, институциональные рамки которой определяются тем, что называется "гражданским обществом". Другая сторона этого же самого процесса, главная с утилитарной точки зрения, есть именно укрощение человека — его подчинение (и, замечу, беспрекословное, абсолютное подчинение) организации, на которую общество возлагает ответственность за все то, что имеет практическое, жизненное значение. Так конституируется "формальная организация", и вообще сфера "работы", сфера обязательного, в отличие от сферы "свободы", воплощенной в "гражданском обществе".

Можно сказать, что западный человек признает власть ровно постольку, поскольку он не должен ни бояться, ни любить ее носителя, не должен вообще видеть в нем причину и цель действия и радоваться от того, что достиг цели (вызвал его благодарную улыбку), а должен просто принять как аксиому, что "его дело и его право — командовать, а мое дело и обязанность — делать." Это, фактически, все то же самое сакраментальное "отрицание земной власти как ценности" в его сугубо деятельной формулировке. Кстати, все положительные образы западного мифа, характерные своей неопределенностью в том, что касается именно положительного их содержания — особенно главные, такие как "Свобода", "Демократия", "Равенство" — вполне определены в своем отрицательном содержании, в утверждении табу на власть, на институциональное закрепление какого-

то реального, земного, понятного объекта в качестве самой по себе достаточной причины действия субъекта.

Ну и, наконец, мы подошли к главному, решительному шагу через пропасть, которая разделяет мир, построенный на этом "мифе наоборот", мифе, проблематизирующем земные ценности, и прежде всего ценность власти, вместо их утверждения — и мир, "очарованный" до такой степени, что в самом что ни на есть рутинном и современном организационном контексте восприятие подчиненным реакции начальника на его действие описывается идиомами вроде "он просиял на меня своим лицом" [4, p.71].

Если западная социальная организация построена на отрицании власти как ценности, то восточная, как мы уже мельком предположили, есть, наоборот, продукт культивирования власти как ценности и вообще утверждения собственной "жизненной", практической ценности объекта (а не абстрактного критерия различия между "хорошим" и "плохим") в качестве культурно санкционированной движущей и направляющей силы действия.

Это второй, альтернативный и даже принципиально противоположный западному путь того, что названо выше укрощением естественного протеста индивида против чьих-то претензий на власть над ним. Или, по-другому, — второй, альтернативный тому, что нашел свое воплощение в "формальной организации", путь абсолютизации власти там, где дело касается организации жизненно значимой, или просто практически ориентированной, деятельности.

Раньше я назвал ценность, придаваемую объекту мифом, абсолютной в том смысле, что это "прямая", эстетическая ценность — что ее не надо "легитимизировать". Однако миф, метафора не самый точный способ фиксации качественной специфики ценности; и, например, сказочная небесная родословная японского Императора, хотя и безусловно наделяет его фигуру обаянием могущества (притом что, напоминая, никакого отношения к "легитимизации" его статуса, "доказательству" его "права" на власть, не имеет), не является, очевидно, столь уж недвусмысленным обозначением власти как его главного значимого атрибута. Родственные отношения человека с Солнцем и подобными ему персонажами, какими бы впечатляющими они ни были, совсем не однозначны в том смысле, что его надо именно слушаться. Куда однозначнее в этом смысле голое понятие статуса в его номинальном иерархическом понимании.

Именно иерархическом! — противоположном тому, что утверждается на Западе с отрицанием власти как ценности и в итоге означает (читай: делает значимым) не место в иерархии, а качественную идентичность, отвечает, так сказать, на вопрос "Что я есть", а не кому подчинен. В терминах социальной принадлежности (идентификации) это "Что я есть" раскрывается как "Какой (горизонтальной!) категории, а не какой (вертикальной!) организации я принадлежу, с кем по общим правилам играю, а не кому служу", раскрывая одновременно заложенную в нем структуру действия.

Здесь мы видим еще одно, на этот раз сугубо институциональное, воплощение того социокультурного развития, обратная сторона которого — отрицание власти как ценности и "формальная организация" как его центральное, наиболее недвусмысленное проявление отрицания. Речь идет о профессионализации, институциализации профессии как особо значимого, центрального в функциональном плане и, соответственно, максимально структурированного "Что я есть такое". Ориентирована эта организационная форма не на сам объект в его практической значимости и не на потребителя, или "клиента", а на решение проблем, на идеи по поводу объекта и, в конечном счете, на абстракции, на знание как таковое, в его собственной ценности, выступающей как преломление ценности "Я" деятеля, как наиболее чистая форма именно самоутверждения — действия, питаемого исключительно энергией "Я" и тем самым максимально объективного "по-западному", т.е. максимально безразличного к объекту в его практической ценности. Ясно, что речь идет о науке, выступающей таким образом не просто как исторический продукт западной цивилизации, но и как институт, в котором максимально явно и чисто выявляется структурообразующее ядро цивилизации.

В противоположность ее отрицанию, культивирование ценности земной власти состоит в утверждении понимания статуса как феномена именно иерархического, и восточная организация в узком смысле слова, т.е. максимально структурированное ядро тамошней социальной организации, есть, можно сказать, продукт "объективации" и просто институциализации такого понимания человеческой социальности. Иначе говоря, культивирование земной власти как ценности выливается в становление организации, где статус как таковой, в его абсолютно недвусмысленном ("немифологическом") иерархическом понимании переживается как исчерпывающий, абсолютный "аргумент"

для признания его носителя в качестве носителя власти. Культивирование это — рационализация по-восточному, где рациональность (не "формальная", а "по существу") есть рациональность не теоретическая, а практическая, вдохновляемая ценностью не идей, а объекта действия.

Как в науке максимально выражено западное системное начало, так в современной практически ориентированной организации — восточное. "Системное" здесь равнозначно рациональному, как это фактически было и для Вебера. Но, в отличие от веберовского понимания организации, здесь, во-первых, в качестве конститутивной выступает рациональность не "формальная", а "по существу", а во-вторых, подчеркивается, что, как первая отрицает эмоциональность, так последняя от нее неотъемлема.

Подобного попользования на "аксиоматическое" противопоставление рационального эмоциональному Вебер позволить себе не смог. И тем более не смог он уловить той закономерной динамической связи, на манер гидравлики сообщающихся сосудов, которая существует между двумя формами рациональности. Для этого надо было уловить не только эту закономерность, но и более сложную, где в игру включаются также два "симметричных" (одинаково значимых для социальной организации) вида рациональности по ее предмету — теоретическая и практическая. Эта более сложная динамика может быть представлена следующей схемой:

реализация	формализация
<-----ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ НАЧАЛО----->	
теоретическая рациональность "по существу", деятельная, творческая	формально потребительское, инструментальное отношение к абстракциям
Запад ("Я", теоретический гений)	Восток ("Не-Я", практический гений)
формальное отношение к практическому, в том числе к социальному объекту	практическая рациональность "по существу", любовь к объекту, в том числе социальному, вовлеченное производство потребляемых ценностей
<-----ПРАКТИЧЕСКОЕ НАЧАЛО----->	
формализация	реализация

О западной форме рационализации, где экзистенциальное "наполнение" теоретического измерения действия происходит, так сказать, за счет "опустошения" практического, мы уже много говорили. Восточная форма, как и следовало ожидать, зеркально противоположна: "наполняется" действие практическое, "опустошается" теоретическое. Ясно, что речь идет об эмоциональном выхолащивании абстрактного дискурса вообще — об упразднении "Я" как активного начала, или просто запрете на "высовывание" со своими идеями в порядке утверждения их "правоты" и, соответственно, "неправоты" других, в масштабе всей "системы" (в качестве каковой может трактоваться и "восточная цивилизация"), а не только о вырожденности на Востоке науки как организованного поиска знания ради самого знания.

Самое поразительное состоит в том, что все это прекрасно известно Западу и как тенденция, характерная для Востока, и как практически утвердившееся положение вещей в японской социокультурной реальности, представляющей собой высшее организационное достижение Востока. Известно, но остается, фактически, запретным для теоретической интерпретации. И уж совсем позорно то, что социальная наука показывает себя в этом смысле особенно безнадежной. Пожалуй, наиболее структурно это отражается в "абсолютном", спокойном, непоколебимом освобождении понятия социального статуса, выступающего в науке в качестве канонического (по Ральфу Линтону), от иерархического смысла. Понятие статуса, бытующее в любой западной культуре на уровне естественного языка, несет-таки в себе еще этот "пережиток феодализма".

Вообще, современная социальная наука в ее "систематической", максимально по внешним ухваткам наукоподобной части, и прежде всего теоретическая социология, есть максимально концентрированное и догматическое выражение западной и только западной мировоззренческой парадигмы. Попросту говоря, ничего, кроме родного ей образца миропонимания и социальной организации, она не моделирует. Если вообще что-либо моделирует. В своих наимоднейших "постструктуралистских" формах она просто отказывается идентифицировать какие-либо характерные конститутивные черты своей цивилизации. Фактически тем самым она утверждает эти черты в качестве единственно возможных и, стало быть, обязательных, так сказать, "по умолчанию", как нечто "само собой разумеющееся", при том что буквально прокликает истинную науку за ее имманентно нормативную (в чисто познавательном плане) природу. Весь хваленый этнографический релятивизм "деконструкции" испаряется, как только дело доходит до (универсальных, естественно) "ценностей" или власти как воплощенного отрицания этих ценностей — как главного, единственного по-настоящему, т.е. структурно, значимого отрицательного героя западного мифа. Тут вся братия начинает дружно охотиться за этим монстром, притаившимся во всякой символической форме, совершенно в том же духе, в каком их предшественники охотились за Дьяволом в его более телесных укрытиях.

Что же касается вышеупомянутого отрицания нормативных претензий науки, запрета на истинную, "динамическую", претендующую на открытие "законов природы" теорию, то запрещается на самом деле тот критический дух, который она в себе несет, та "свобода от ценностей", которая составляет основу релятивизма социологического, кладущего конец этнографии как специальной "науки об экзотике", предмете, по определению не требующем к себе ответственного отношения.

Все ведь это "экзотика": и двухтысячелетняя борьба восточной мысли с "Я", а заодно с манерой судить о вещах с помощью дихотомии "хороший"- "плохой"; и эта странная идея "не-Я"; и это утверждение японцев (таких положительных!) о том, что они аморальны; и эта курьезная их манера вести дискуссию так, чтобы результат ни в коем случае не был чьей-то победой, утверждением чьей-то "идеи", чьей-то "правоты" и, соответственно, "неправоты" других; и это "право", где нет "правых"- "виноватых", а есть чисто прагматический компромисс; и этот эстетизм в удивительном сочетании с самым что ни на есть низким прагматизмом; и эта теоретическая стерильность в сочетании с высшими практическими достижениями; и этот изощренный, но совершенно не формальный, как это подразумевается в любой современной западной культуре самим языком, а наоборот, изощренно-вовлеченный, эстетизированный этикет; и эта предельно рациональная (по-западному читай: "формальная") организация, которая полна самой что ни на есть насыщенной жизни и привязывает к себе индивида на всю жизнь, при том, что профессия оказывается именно формальной, экзистенциально пустой, не привязывающей к себе индивида и не определяющей его идентичность категорией — просто клеточкой в разделении труда по его содержанию ("по горизонтали"); и еще сотни и тысячи вещей, несовместимых с "естественным (читай: западным) порядком вещей".

Западный человек, даже поклонник всей этой экзотики, не может именно в силу своей "западности" — прежде всего, социализации, сделавшей для него ценностью критерий различения "хорошего" и "плохого" — воспринимать все это не как экзотику, а как естественный, "естественно легитимный", порядок вещей. Как, например, ему серьезно воспринимать утверждение японцев об их аморальной сущности, если серьезное отношение здесь просто по определению означает возмущение и осуждение? А возмущаться, вроде бы, особенно нечем. Да и вообще, как это — целая аморальная нация! Нынче (в отличие, кстати, от послевоенного периода) такое не проходит. Приходится — в самом буквальном смысле слова! — списывать это на "экзотику".

Короче говоря, Запад не может понять и признать Восток в том непосредственном смысле, в каком его признавал поэт, несмотря на весь свой "колониализм". Единственный путь — теория, во-первых, "свободная от ценностей", для чего она прежде всего должна релятивизовать и вообще рационализировать само понятие социальной ценности, и во-вторых, "динамическая", предполагающая "открытия": Восток ведь нужно именно открывать. Как, собственно, и Запад, в том смысле, что нужна теория, в рамках которой "нормальны" обе модели миропорядка. На создание именно такой я и претендую.

Вычленим ее формальное ядро. Самое, пожалуй, невозможное для конвенции утверждение из сделанных выше — это то, что иерархический статус может производить эмоциональный эффект, прямо соответствующий смыслу этого понятия в его номинальном описательном значении. В западном понимании такой эффект есть (по

определению!) исключительная привилегия метафоры, и именно в силу ее уклонения от "голой" описательной истины. Таким образом эстетика разводится с практикой и вообще повседневностью, слишком нуждающимся в такой истине. Отсюда же и формальная природа организации, ориентированной на прикладные цели.

Тем не менее, вместе с ностальгией по миру "живых" объектов, расчлененному понятиям в их аналитическом, западном номинале, мысль, что мир может быть, наоборот, одухотворен понятиями в их номинальной значимости, в той или иной форме постоянно всплывает в западной культуре. Особенно уместно здесь упомянуть Эзру Паунда с его представлением об идеографическом письме именно как о таком средстве описания, которое, будучи верным реальности, выступает при этом не как "всего-навсего описание" (именно так ведь на Западе звучит сама идея описания по контрасту с идеей объяснения), а как феномен имманентно эстетический. Все подобные прозрения, однако, и в плане теоретическом остались маргинальными, и, тем более, ничего не смогли поделать с основной мировоззренческой и "миростроительной" тенденцией Запада. Так что в итоге, чтобы все-таки пожить, так сказать, жизнью, а не только самоутверждением, Запад может рассчитывать лишь на метафору и превращает ее в беспрецедентно всеобъемлющий мир фикции — "массовой" культуры вместе с "немассовой".

Так почему же Запад все-таки не воспользовался возможностью не убивать знаками "живой" объект, тем более что это не обязательно делать ради рационализации и организации жизни? Потому что "выбрал" письмо не изобразительное, а аналитическое? Но ведь письменная форма языка — это лишь один из элементов, определяющих природу коммуникации и соответствующую ей феноменальную структуру социальной жизни. И вообще это недостаточно абстрактное утверждение, не истинное объяснение, а, скорее, всего лишь способ описания.

Вполне же абстрактный ответ состоит в том, что понятие как сугубо интеллигентный символ — т. е. такой способ знаковой репрезентации реальности, который несет в себе возможность не просто ее понимания индивидом, но и интер-индивидуального понимания и "мотивационного взаимопонимания" людей — имеет имманентно двойственную природу, связанную с двойственной мотивационной природой человека: с тем, что, наравне с направленностью на объект, ему изначально присуща озабоченность собственным "лицом", восприятие других как оценивающей аудитории. В рамках первой, "объективной" тенденции понятие выступает в своем описательном качестве, прежде всего как понятие о каком-то требовании объекта именно как объекта, т. е. объекта действия, и, в частности, как понятие о требовании социального объекта, или "социальной экспектации" объективной природы. (Замечу, что оговорка об объективной природе экспектации принципиально не может быть осмыслена в терминах конвенции, которая, с одной стороны, видит "значимого другого" именно как аудиторию, а не объект, а с другой, и этого как следует не видит, не включает в сферу рефлексии, трактуя институционализированную "социальную экспектацию" как "категорический императив" и впадая тем самым в "нерациональную" парадигму, т. е., попросту, миф в самом его бездарном, "научном" бытовании.) Такое объективное видение понятия равносильно, с одной стороны, пониманию содержащегося в нем обязывающего элемента как условия обладания ценностью, которой располагает объект действия, а с другой — пониманию той ценности, о которой идет речь.

Второе по этой логике, очевидно, первично, выступает как *raison d'être* действия. И здесь — камень преткновения западного сознания. Для него инструментальное отношение к каким-то требованиям объекта именно как объекта действия и вообще рациональность этого рода (то, что Вебер называл "целерациональностью", по существу не видя ей альтернатив, имеющих отношение к делу) как раз равносильно непониманию, "непереживанию" собственной ценности объекта — его "неценению". Иначе человек, по определению, "необъективен", или, что одно и то же, нерационален. Целенаправленная деятельность, сочетающаяся с переживанием ценности ее цели и даже вдохновляемая ("подкрепляемая") этой ценностью, в западном сознании есть исключительная привилегия художника. И "объясняется" она исключительно как "чудо". Ровно в той мере, в какой "сама собой разумеется" положительная роль эмоции в поиске идей и ценность реакции аудитории, сравнивающей эти идеи с теми, что выступают как нормы.

Короче говоря, для Запада совершенно бесспорна, выступает как совершенно непроблематичная и непоколебимая, ценность того продукта "интернализации" аудитории, который называется "Я". Самоочевидность эта означает, понятно, утрату рефлексии, ясного видения специфической феноменальной природы этой ценности, как в

смысле ее связи именно и только с идеями, так и в смысле конституирующей ее структуры социальных ориентации. Хотя мотивация действия, где движущей силой выступает "Я", и описывается психологами в терминах self-esteem, предполагающих ориентацию деятеля на аудиторию, а не объект действия, те же самые психологи с легкостью переступают это ограничение и вместе с менее специальной персоналистской традицией развертывают миф — именно миф! — где "Я" фигурирует уже как целостная метафора сознательно действующего субъекта, как главный герой современной западной цивилизации, побеждающий главного ее демона — земного властителя. А заодно выполняющий свой долг просто так, без всякого эгоистического смысла, как "категорический императив".

Самое замечательное, что, утрачивая видение структуры социальных ориентации, конституирующих "Я", Запад одновременно перестает видеть соответствующие требования, т.е. требования другого, выступающего в качестве аудитории (а не "требовательного" объекта действия), как ограничение свободы. Больше того, подчинение этим требованиям оказывается включено в само понятие свободы! Становится уже просто неприлично понимать его буквально, т.е. как свободу действовать в соответствии со своими желаниями. Такое превращение номинального языкового смысла в идеологический обеспечивается, разумеется, изоцированной (но подозрительно приподнятой, даже в исполнении таких уравновешенных людей, как Ясперс, не говоря уж о таких, как Ж.-П.Сартр), риторикой, которая одновременно отвергает возможность интернализации "требовательного объекта", т.е. любви к носителю власти, и возможность понимания свободы как свободы служения (регулярного! — такого же регулярного, как подчинение "праву", неотъемлемое от свободы "по-западному") вполне земному начальнику.

Вообще, если всмотреться в структуру такого традиционно "деконструированного" феномена, как человеческая "свобода", можно сказать, что эмансипация по-западному состоит в "свободе совести" в смысле выбора идейной приверженности и соответствующей референтной группы (профессии, конфессии, партии в ее идейной сущности), при одновременном предположении, с одной стороны, верности выбранному, а с другой — безразличия к человеческому, а не "принципиальному", измерению лояльности. Соответственно, исключается, представляется возмутительной сама мысль об эмансипации, положительная экзистенциальная суть которой состоит в свободе выбора объекта человеческой лояльности, предполагающей одновременно глубокую лояльность к выбранному объекту и безразличие к нормативно-идейной стороне дела — полную (по-западному) беспринципность, аморальность, "свободу от совести", а заодно и просто от таких вещей, как конфессия, профессия и проч. Иными словами, Запад, даже глядя во все глаза, во всеоружии научных методов наблюдения, просто не способен увидеть конститутивную сущность восточного паттерна эмансипации.

Мы уже знаем, что одновременно с западным развитием представления о "свободе" и вообще о "правильном" социальном порядке, на уровне самоочевидности утверждается ценность теоретического действия, или объяснения как действия, и в смысле большего его отношения к "сущности", чем описания, и в смысле его имманентной эмоциональности. Подчеркиваю опять — эмоциональности подразумеваемой, но не рефлексивной и в принципе не ухватываемой концептуальными средствами западной мировоззренческой парадигмы, включая ее специальную психологическую инстанцию. Даже описанию в этом смысле больше повезло: с одной стороны, отчуждение от объекта как объекта превратило точное его описание во "всего-навсего описание", а с другой, постоянный драматический поиск смысла в этом направлении действия (вспомним Кьеркегора и всю экзистенциальную мысль, как и Ницше и всю "философию жизни", не говоря уж о собственно эстетической мысли) породил такую, например, идею, как интенциональность, с помощью которой значимость и даже ценность номинально представленного объекта каким-то образом рефлексивруется. Значимость "Я" и объяснения для этого слишком сами собой разумеются.

Существует один скромный и малозаметный факт, в котором эвристическая значимость всей восточной "экзотики" сконцентрирована, можно сказать, как в капле воды: японское "сетсумей", соответствующее нашему "объяснение", означает там подчеркнуто формальное воспроизведение причинно-следственных связей, всякая же значимость связана с вглядыванием и вчувствыванием в объект именно как он дан нашим органам чувств, в том числе через посредство знаков, т.е. собственно описательно.

Итак, западное социокультурное развитие ведет, с одной стороны, к отчуждению от объекта через деградацию понятия в его описательном качестве, в отношении способности

транслировать "объективную" ценность, или, иначе говоря, конституировать ценность эстетическую, а с другой стороны — к столь далеко зашедшей реализации понятия как средства объяснения, что утрачена способность к рефлексии по поводу природы, особенно динамической природы, этого феномена. В итоге, все это надо "открывать".

Вернемся теперь к демонстрации формального ядра нашей теории, абстрактному описанию той динамики, которая вытекает из имманентно двойственной природы понятия. Можно сказать, что вся эта динамика есть продукт одного-единственного факта — фундаментальной несовместимости двух заложенных в понятии "понимающих" начал. Взаимопонимание с себе подобными вместе с пониманием реальности вообще, т.е. рациональность, достигается человеком через монополизацию осмысления мира и управления действием одним из этих начал и нейтрализацию ("формализацию") другого. В той мере, в какой оба они активны, оба управляют действием, перед нами человеческая иррациональность. Иначе говоря, имманентная эвристическая двойственность понятия, тот факт, что именно с материализацией этого феномена получают возможность столкнуться две противоположные стороны мотивационной природы примата, определяет человека как существо иррациональное *par excellence*.

На уровне данного, географически ограниченного и функционально самодостаточного, общества монополизация действия одним из начал означает нейтрализацию другого, так сказать, *in situ*, в порядке становления местного социального порядка. Здесь их несовместимость выливается в известную, мельком затронутую выше дилемму "организация-профессия" [9]. Вне же этих рамок, на уровне глобальном, наша дилемма понимания раскрывается именно как дилемма Восток-Запад: высокоразвитый социальный порядок реализуется через взаимное высвобождение двух начал за счет, так сказать, географии, "отталкивание", "отпутьвание" их друг от друга в географическом пространстве. Происходит как бы их взаимный дрейф в противоположные стороны от того, что можно назвать колыбелью человеческой цивилизации, и с приближением к крайним его точкам мы видим общества, максимально гомогенные в отношении этих начал и максимально организованные именно на рациональных, деятельных (а не "традиционных") началах. Если говорить не о столь явной кристаллизации наших системных начал, а скорее об интуитивно улавливаемой характерной идентичности той или иной "системы", то этот дрейф, можно сказать, вообще конституирует Восток и Запад как социокультурные, а не просто географические, сущности (повторяю, интуитивно улавливаемые, и скорее художником, чем ученым, даже таким, который понимает, что недаром эти сущности столь упорно идентифицируются человеческой культурой).

Эффектная картина, не так ли? Представляю себе, как возмутит она ревнителей академической стерильности. Однако главный пафос теории, главный мой "мессэдж" не в ней, а в отрицании претензий феномена идеологии на монополию в "утверждении" социального порядка — в протесте против бездумного прозелитизма "демократии" как синонима "правильного общества" и воплощения идеологического начала. Подчеркну опять, что речь идет об идеологическом начале как таковом, т. е. о самом споре о "правильном" и "неправильном" как единственно мыслимой форме культурного подкрепления порядка (при бессознательном априорном признании того, что по своему содержанию все идеи, варящиеся в нем, одинаково ложны, "равны" в плане их теоретической и вообще технической безответственности и потому не заслуживают особого энтузиазма — отсюда и "мягкая идеология").

Как можно, прекрасно зная о высочайшей ценности земной власти — т.е., в структурных терминах, неравенства — в современной Японии, рассматривать ее (в "основном", или "существенном") как демократию, списывая этот убийственный факт на все ту же умильную этнографическую экзотику?

Вот структурное ядро западной демократии как порядка, обеспечивающего примирение разных интересов: двое, научившиеся (тысячи за две лет) "теоретически" объединять эти интересы в универсальный, общий интерес, спорят о том, кто из них это делает лучше, а третий, в качестве которого выступает общество в целом, определяет победителя и награждает его за это властью. Точнее, ролью администратора. А вот что такое японская демократия, как, впрочем, и тамошний суд и другие формы мирного разрешения конфликта интересов и вообще взаимодействия "на равных": двое, наученные (тысячелетними усилиями восточной мысли и соответствующей "психотехники") искусству чисто прагматического компромисса, нащупывают его, а третий помогает, прежде всего тем, что защищает обоих от "потери лица" и одновременно от того, чтобы они дали волю своему (рудиментарному, незрелому, иррациональному и потому совершенно

неконструктивному) "Я", т.е. сорвались в утверждение какой-то там своей дурацкой абстрактной "правоты". Душу вкладывать в спор им нельзя ни в коем случае. Взаимодействие разных идей должно быть максимально свободно (и в той мере, в какой оно сохраняет здесь конструктивный и просто мирный характер, так оно и есть!) от всякой экспрессивности, аргументы могут выступать лишь как совершенно формальные. Зато отношения с "третьим" у этих двух отнюдь не формальные: сама его способность выполнять свою интегративную роль обусловлена тем, что он для них любимый начальник и абсолютный авторитет. Вот почему власть здесь, сегодня, как и испокон веков (и в определенном показанном выше смысле даже больше), выступает как высшая ценность. И вот как выглядит здесь "равенство" (не менее, кстати, содержательно, чем где-то еще).

В отличие от предыдущей, эта картина не покажется особенно неожиданной человеку, знакомому с предметом и наделенному некоторым воображением. "Открытие" состоит не в ней самой, а в том, что она означает в эволюционном плане: а именно, что к своей "демократии", или назовите это как хотите, Восток приходит через *культивирование власти как самоценности*, т.е. путем, прямо противоположным западному. Слепленный табуна положительное отношение к власти, Запад никак не может допустить до своего сознания тот очевидный факт, что все (!) восточные случаи успешного строительства "современного общества" со всеми его институциональными атрибутами, технологическими и бытовыми достижениями и гражданскими свободами — это авторитарные режимы. И в случаях, когда иерархическое (оно же эстетическое и прагматическое) начало в данной культуре укоренено не так глубоко, как в японской, абсолютная власть утверждается здесь средствами более грубыми.

Нехорошо, конечно, но, к сожалению, единственная реальная для Востока альтернатива рациональной (при случае и военной) автократии, власти, свободной от необходимости оправдываться какими-то проектами "правильного" общества, есть вовсе не "демократия", не регулярный дискурс о таком обществе при формальной исполнительной власти, но Мао, Пол Пот, Ким Ир Сен и прочие.

И ведь эти люди ни в чем, по большому счету, не виноваты — они просто органически неспособны жить квазитеоретической дискуссией, навязываемой всему миру неугомонным в своем вечном бездумном прозелитизме Западом, но при этом не вполне защищены от такого соблазна, не лишены "Я" настолько, насколько его лишены японцы!

Если на Западе "тоталитаризм" есть порождение (временно) успешных попыток повернуть вспять тенденцию отрицания власти как ценности и восстановить эту ценность эстетическими средствами а ля Ницше, на Востоке он — порождение (столь же временного) успеха прозелитов идеологического начала, т.е. навязывания Востоку чисто западного понятия о "легитимности" и вообще манеры ориентироваться в мире и конструировать его с помощью нормативной дихотомии "правильно"- "неправильно". "Демократия" в этом смысле, как идея о "правильном" обществе, еще хуже "социализма", поскольку, как мы уже неоднократно подчеркивали, ничего по сути не утверждает, кроме самого принципа нормативно-дискурсивной легитимизации власти и соответствующих процедур, — как раз того, что прямо противоречит основной линии восточной мысли и прямо подрывает основы созданного ею социального порядка.

С другой стороны, именно поэтому, по причине полной чуждости этого принципа достаточно восточному Востоку, а также потому, что названные процедуры могут в какой-то мере выступать как универсальные технические приемы разрешения конфликта и в какой-то переосмысливаться по-восточному (т.е. в ритуал, такой же "мягкий" здесь, в отличие от советского, как "мягка", в отличие от до- или постсоветской, западная идеология), этой "ценности" пока не удастся затеять здесь бузу вроде той, что удалась ее недавним "коммунистическим" предшественникам. Плохо только, что институционализация этих процедур предполагает — и не только на Востоке, но и на Западе, как ясно всякому, кто не воображает, что бурная история демократии не имеет никакого отношения к ее современному результату — весьма активное использование власти в ее грубых, не "переваренных" еще этими самыми институтами, формах. Так что упорство Клинтона и кампании в их требованиях демократии и "всеобъемлющего" соблюдения "универсальных прав человека" (включая, разумеется, право требовать от правящих отчета, на каких основаниях они правят, и претендовать в свою очередь на власть) от Китая, Вьетнама, Бирмы и прочие — вещь совсем не стерильная.

На самом деле, осознания того, что речь идет о понятии в высшей степени неопределенном, больше чем достаточно, чтобы прекратить его навязывание, да еще таким странам, как Китай, головоломную сложность и "непохожесть" которого любой

западный человек в здравом уме не может не признавать. Этого осознания, повторяю, полностью достаточно, чтобы оценивать легитимность всяческих незападных и не обязательно таких уж от "Запада" географически далеких режимов исключительно по существу, по тому, как живет народ, и помогать им чисто технически — *не лезть в чужие культуры со своим мифам*. Проблема, однако, в том, что неопределенность понятия "демократии" есть одна из неотъемлемых черт понятия -"ценности", и именно как ценность (читай: "абсолютная ценность") оно исключает критическое к себе отношение. Факт его неопределенности, осознаваемый если не самими политиками, то их более просвещенными советниками, оказывается совершенно отчужден от всякого практически и вообще эвристически значимого контекста и изолирован в рамках академической социальной науки, уникальной именно тем, что она добилась (в мире, буквально взрывающемся от социальных недоразумений!) права на эвристическую стерильность. На скромную, но комфортабельную, роль (по Хомансу) "систематизатора банальностей на уровне здравого смысла". Либо, для тех, чьему воображению и интеллекту все-таки нужен выход, на ни к чему не обязывающее "постмодернистское" кокетство.

В результате там, где нельзя без каких-то решений, вообще какого-то смысла, безраздельно правит идеолог, каковым сплошь и рядом, кстати, оборачивается тот же самый академический деятель, когда ему наскучивает его бессмыслица и возникает соблазн пожить светской жизнью околополитической элиты. За счет тех, кому приходится расхлебывать последствия "консультаций" такого академика.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 510.
2. Parsons T. Introduction to Max Weber: The Theory of Social and Economic Organisation. New York: The Free Press, 1964, p. 12-13; Parsons T., Shih E. Motives and Systems of Action // Toward a General Theory of Action / Ed. by T. Parsons and E.A. Shils, New York: Harper and Row Publishers, 1962, p. 53fn.
3. Northrop E The Meeting of East and West. New York: Collier Books, 1966.
4. Nakane C. The Japanese Society. Berkeley: University of California Press, 1970.
5. Gilligan C. In a Different Voice. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.
6. Halmos P. The Personal Service Society, London: Constable, 1974.
7. Lebra T. Shame and Guilt: A Psychocultural View of Japanese Self // Ethos: 1983. Vol. 11, №3.
8. Benedict R. The Chrysanthemum and the Sword. Cambridge, Mass.: Riverside, 1946.
9. Ицхокин АЛ. О системной природе дилеммы "Восток" — "Запад" // Социологические исследования, 1992. №8.