

Российская академия Наук
Институт философии

Мира Султанова

**ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА
ТЕОДОРА РОЗЗАКА**

(Очерк философской публицистики)

Москва
2005

УДК 14
ББК 87.3
С-89

Ответственный редактор
доктор филос. наук, проф. *П.С.Гуревич*

Рецензенты
доктор филос. наук *И.С.Вдовина*
кандидат филос. наук *Ю.Ю.Чёрный*

С-89 Султанова Мира. *Философия культуры Теодора Розака: (Очерк филос. публицистики).* — М., 2005. — 196 с.

В очерке предпринят анализ работ теоретика контркультуры Т.Розака. Философско-интуитивистские, антитехнические и антитехнократические идеи, идеи «экологического персонализма», как и религиозно-мистические мотивы, присущие контркультуре (леворадикальному протестному движению студенчества и интеллигенции США в 60–70 гг. XX века), во многом отразили идейные и духовные искания молодежи, интеллигенции современного мира в последние десятилетия, оказали мощное влияние на мировое искусство, на весь духовный климат нашей эпохи. Противостояние господствующей культуре, рождение новых ценностно-нравственных и практических жизненных установок рассматриваются в современной философии культуры как процесс, периодически возобновляемый в мировой истории.

Работа адресована молодежи, студенчеству, широкому кругу читателей, интересующихся общечеловеческими проблемами современности.

ISBN 5-9540-0031-X

© Султанова М.А., 2005
© ИФ РАН, 2005

Возможно, не мы первые обнаружили, что окружены токсичной культурой, но мы... можем оказаться последними.

Т.Розак. Там, где кончается пустыня

Контркультура — это одно из наиболее значительных событий западной цивилизации второй половины XX века

И.Кристол

Введение

Американский философ Теодор Розак родился в Чикаго (1933 г.) в семье небогатого эмигранта-католика. Окончив Калифорнийский университет в 1955 году, в 1958 году получает степень доктора философии в Принстонском университете и работает преподавателем в ряде американских университетов. Одновременно занимается научно-исследовательской и журналистской деятельностью в США и Англии. Получив звание профессора, Теодор Розак много лет преподает историю мировой и западной культуры в Калифорнийском университете (в Хейварде).

В 1969 г. он публикует книгу «Создание контркультуры» (тиражом 400000 экз.) и становится выразителем настроений молодого поколения США. Эта книга и вторая — «Там, где кончается пустыня» (1972 г. — грант Фонда Гугенхайма) — получили Национальные книжные премии США (несмотря на крайне резкую их критику со стороны неоконсервативных кругов).

В настоящее время Т.Розак является председателем Научного центра по общим проблемам культурологии, директором Института эко-психологии и главным редактором журнала «Эко-психология», пропагандирующего гуманистическую идею «лечения Планеты и души человека».

Розаком написано множество книг и статей. Во всех своих произведениях он ищет ответ на вопросы о том, почему протестное движение — контркультура — родилось имен-

но в США в период ее наибольшего экономического подъема, почему происходит конфликт цивилизации с природой, с культурой, с личностью, почему западная цивилизация стала синонимом бездуховности, утилитаризма, прагматизма, дискредитации моральных и религиозных ценностей, с чем связан экологический и духовный кризис?

Для ответа на эти вопросы Роззак проводит бескомпромиссную ревизию всех основных целей и ценностей западной культуры как истинный гуманист и беспристрастный ученый.

Все творчество Т.Роззака развивалось в русле леворадикальной, гуманистической традиции современной американской философии.

* * *

В последние годы нашего столетия на феномен контркультурных явлений, на их роль в культурной динамике в мировой культурологии обращено особое внимание. Сегодня в трактовке этих процессов ученые заняли принципиально новые позиции: эта тема перестала восприниматься как периферийная, частная. Многие культурологи пришли к убеждению, что именно данный вопрос позволяет, наконец, приблизиться к постижению самой сущности культуры, механизмов ее обновления. Отсюда своеобразный исследовательский бум, первые признаки которого обнаруживаются еще в конце 80-х и в 90-е годы.

В связи с этим встают многие вопросы, например: чем можно объяснить тот факт, что проблема контркультуры, которая прежде интересовала главным образом социологов и психологов, стала привлекать всеобщее внимание? Почему многие философы разглядели в этой проблеме особый научный потенциал? Прежде всего нужно обратиться к опыту, который накоплен сегодня специалистами в осмыслении молодежных контркультурных движений 60-х годов, в частности к работам теоретика контркультуры Т.Роззака.

Философско-интуитивистская, антитехницистская и антитехнократическая идеи, идеи «экологического персонализма», как и религиозно-мистические мотивы, в целом присущие теориям контркультуры, во многом отразили идейные и духовные искания молодежи, интеллигенции современного мира, оказали мощное влияние на мировое искусство, на весь духовный климат нашей эпохи. Характеристика контркультурных феноменов позволяет поставить вопрос о неких общесоциологических закономерностях культурных процессов. Противостояние господствующей культуре, рождение новых ценностно-нравственных и практических жизненных установок рассматриваются в современной философии культуры как процесс, периодически воспроизводимый в мировой истории.

Теории контркультуры, с характерными для них идеями «революции ценностей», «революции сознания», «альтернативного стиля жизни», «качества жизни» возникли на волне поиска новых мировоззренческих ориентиров, новой веры, новой жизненной философии. Идеи контркультуры послужили философской и методологической основой идеологии новых социальных — «альтернативных» движений, в частности коммунитаризма, феминизма, возникших в ряде стран партий «зеленых». И, наконец, отметим, что контркультура много лет развивалась и в нашей стране, где она имеет ряд особенностей и специфических черт. Однако в тоталитарную эпоху всякое инакомыслие жестоко подавлялось, а попытка осмысления иного сознания блокировалась. Поэтому отечественная контркультура по существу прошла мимо внимания большинства наших обществоведов.

Если оценивать проблему контркультуры в самом общем виде, то следует отметить, что здесь накоплен огромный эмпирический материал культурологического и социологического плана. Во всех западных странах с конца 60-х годов появлялись работы (книги, статьи, социологические эссе), в которых анализировались различные грани данного феномена. Весьма значительна заслуга таких исследователей, как

Ч.Рейч, Д.Белл, И.Янкелович, Р.Инглхарт и особенно Т.Розака, которые внесли позитивный вклад в осмысление явления контркультуры.

Сам термин «контркультура» был введен в философский лексикон именно Теодором Розаком, профессором истории мировой культуры Калифорнийского университета (США). В этой работе мы попытаемся проследить его творческий путь, представить вехи его профессиональной, научной биографии. Книги Розака — такие, как «Создание контркультуры» (1969 г.), «Там, где кончается пустыня» (1972 г.), «Личность/Планета» (1978 г.), «Незавершенное животное» (1975 г.), «Культ информации» (1986 г.), «Голос Земли» (1993 г.), «Америка мудреет» (2001 г.) и др., — имели огромный успех, переводились на многие языки мира, многократно переиздавались. Они заняли прочное место среди бестселлеров на книжных рынках. До сих пор его книги не переведены только на русский язык...

Яркий критический темперамент Розака, его редкая социальная зоркость, доходчивый язык, а главное — близость, понятность поднимаемых им проблем во многом способствовали популярности его идей, стремительно распространявшихся среди образованных слоев западного, и не только западного общества.

Пониманию сущности контркультуры, разумеется, содействовали и критические работы, авторы которых отвергали этот феномен с позиции неоконсервативной критики. Такие видные теоретики, как Д.Белл, З.Бжезинский, Г.Кан, И.Кристол, Р.Нисбет, Л.Фойер, Ж.Эллюль обратили внимание на опасность леворадикальных установок, на присущий контркультуре революционный пафос.

В конце 80-х годов тон консервативно-охранительной критики контркультуры начинает меняться. Появляются работы, свидетельствующие о попытках серьезного научного анализа того комплекса идей, который заключает в себе контркультура, а также механизма индивидуальных и социальных трансформаций, ведущих к реальным сдвигам в менталитете и жизненных ориентациях людей.

В отечественной литературе начало исследовательскому интересу к проблематике западной контркультуры положили Ю.А.Замошкин и Н.В.Мотрошилова, опубликовавшие первую аналитическую статью «Новые левые», их мысли и настроения»¹. Именно они ввели в нашу философскую литературу такие ключевые термины, как «левый радикализм» и «контркультура». Спокойная, объективная (без навешивания ярлыков) оценка молодежному движению дана также в книге Митрохина Л.Н. «Американские миражи»² и в статье Н.С.Юлиной «Бунтующая молодежь в поисках идеологии»³. Это исследовательское направление было продолжено затем Э.Я.Баталовым в книге «Философия бунта» (М., 1974) и других книгах. Названные философы подчеркивали такие важные черты леворадикальной, бунтующей молодежи, как разрыв с господствующими стандартами и нормами официальной культуры и ориентацию на создание нового комплекса ценностей и установок.

Но в целом общие мировоззренческие оценки данного феномена у отечественных философов в 70-80-е годы оставались под влиянием идеологических, догматических стереотипов минувших десятилетий. Возможно, по этой причине в области контркультурной проблематики отечественные исследования оставались преимущественно на уровне накопления эмпирического материала: исследовались социологический, социально-психологический, демографический, поколенческий аспекты движения. И лишь в последние годы отдельным исследователям удастся постепенно выйти на более высокий уровень социально-философского видения проблемы, ее теоретико-философского осмысления.

Одной из первых работ, посвященных контркультуре, была книга Ю.Н.Давыдова и И.Б.Роднянской «Социология контркультуры»⁴, в которой авторы создают социологический и социально-психологический портрет «инфантильной» контркультурной молодежи.

Комплекс настроений леворадикального студенчества в США наиболее полно отражен в работе М.И.Новинской «Студенчество США» (М., 1977), в которой показано рождение новых ценностей среди молодежи университетов США. В книге А.Ю.Мельвиля и К.Э.Разлогова «Контркультура и «новый» консерватизм» (М., 1981) дан сравнительный анализ различных типов политического сознания; при этом контркультура определяется как антитеза неоконсерватизма в ее отношении к личности и протестантской этике. О социально-психологических предпосылках молодежного бунта и взаимосвязи между идеологией «пятидесятников» и «шестидесятников» писали А.Брычков в книге «Молодая Америка» (М., 1971) и В.Быков в работе «От молчаливого поколения к бунтующему» (М., 1975). Разносторонний анализ проблем контркультуры можно найти в работах К.Мяло, рассматривающей контркультуру на примере бунтующей молодежи Франции, в частности в книге «Под знаменем бунта» (М., 1985) и в книге «Время выбора» (М., 1987), где автор сравнивает некоторые черты западного и отечественного движения протеста молодых.

Отечественные исследователи, как и зарубежные, подходили к контркультуре с разных сторон, изучали различные ее аспекты. Однако весь этот обширный и разнохарактерный пласт литературы, несмотря на множество теоретических обобщений, имеет одну общую особенность: ни в одной работе не содержится комплексного анализа контркультуры как феномена общекультурного процесса. Нет ни одной отечественной работы, посвященной дифференцированному анализу установок, составляющих ядро контркультуры: антисайентизма, антитехницизма и «экологического персонализма». Эволюция контркультурных тенденций в основном не прослежена. О контркультуре пишут как о преходящем явлении, утратившем свое предназначение, цели, идеалы.

По существу, мало исследованы проблемы и противоречия радикального сознания, проявившиеся в процессе его трансформации в 70-е и 80-е годы. Не изучена связь «аль-

тернативного» сознания с философскими концепциями персонализма и «экологического персонализма», в частности с содержанием антисаентистских и антитехницистских утопий, родившихся на основе обострения глобальных проблем. Практически не исследована связь концепций контркультуры с общепланетарными, универсальными проблемами, хотя именно они фокусировались в этом феномене наиболее концентрированно. Несомненно, и сама контркультура и ее философия оказались определенной реакцией на общецивилизационные проблемы, со всей остротой вставшие перед человечеством в последние десятилетия.

Прорыв в осмыслении проблематики контркультуры наблюдается по существу лишь в последние годы. В работах ряда отечественных философов этот феномен впервые осмысливается без недавних идеологических пристрастий, с учетом новейших мировоззренческих истолкований современной социальной динамики⁵. Однако, несмотря на многочисленные публикации, хронологически отстоящие друг от друга, феномен контркультуры все еще исследован недостаточно.

Прежде всего отсутствует комплексный, социально-философский взгляд на проблему. Многие авторы воспринимают эту тему как уже утратившую свою актуальность, жестко привязывая ее ко времени молодежных выступлений 60-х годов на Западе. Отсутствует попытка осмыслить контркультуру как явление, которое, если говорить о существовании вопроса, неоднократно возникало в истории человечества (движение киников в античности и др.). Можно сказать, что всякая новая культура, культура конкретной эпохи рождается как осознание кризиса предшествующей социокультурной парадигмы. С этой точки зрения «первое осевое время», о котором пишет К.Ясперс, — это своеобразный выход из кризиса культуры эпохи возникновения мировых религий. Христианство тоже возникло как разрыв в языческом сознании античности. Средневековье — это Ренессанс древнего гнозиса в той же мере, как Возрождение — возврат к античной культуре.

Как проявляет себя контркультура в качестве механизма переоценки ценностей, механизма социокультурных новаций? Когда и как противостояние господствующей культуре рождает новую культуру? Эти вопросы, ответить на которые мы попытаемся в данной работе, в отечественной литературе не вполне исследованы. На наш взгляд, подход к феномену контркультуры оказывается плодотворным, когда он помогает углубить понимание его исторической значимости, функции и развития культуры в целом и как таковой.

Анализ контркультуры, проведенный автором, может позволить (сеем на это надеяться) по-новому раскрыть проблемы культуротворчества, показать реальные механизмы культурной динамики. Феномен контркультуры проанализирован в работе с позиции глобального, космогонического, экологического сознания, ориентированного на осмысление единства всего живого на Земле в духе пантеистического видения. Этот подход позволил раскрыть гуманистический потенциал контркультуры, показать ее возможности в осмыслении противоречий современной цивилизации и глобальных проблем человечества, наконец, значительно расширить общесоциологические представления о механизмах культуры, о сменах культурных парадигм в истории человечества.

Результаты, полученные автором, выводы, сделанные в ходе исследования, могут оказаться полезными при изучении как проблем личности, проблем развития культуры в целом, так и нравственно-этических проблем современных индустриальных, информационных обществ. Работа может дать материал и определенную ориентацию при анализе современной контркультуры, леворадикального и альтернативного типов сознания и движения.

Цель автора состоит в том, чтобы в новых условиях с новых общечеловеческих, гуманистических позиций и, в частности, на основе анализа философии культуры Т.Розака попытаться углубить понимание феномена контркультуры как механизма смены одной культуры другой, изучив дей-

ствие этого механизма на примере функционирования современной контркультуры, занятой поиском новых ценностей, новых нравственных и жизненных ориентиров. В связи с этим автор стремится:

- определить, какие именно ценности интегрирует контркультура конца XX в., противопоставляя их ценностям техногенной цивилизации и формируя, возможно, ядро культуры Третьего тысячелетия;

- рассмотреть сущность философско-культурологической концепции Т.Розака как наиболее видного современного теоретика контркультуры, сделав акцент на позитивном, гуманистическом потенциале данного феномена;

- показать связь контркультуры с глобальными проблемами современности, с общецивилизационными противоречиями, с самыми насущными проблемами современного бытия;

- выявить историческое значение, сущность и функции контркультуры в индустриальном обществе, в том числе ее культуротворческий потенциал;

- определить ее роль в поиске новых принципов жизнеориентаций и общих мировоззренческих установок. Одним словом, речь идет о социально-философском и культурфилософском типах анализа феномена контркультуры, что не исключает и иных подходов.

Все это может дать толчок и к изучению современной отечественной контркультуры, которая, несомненно, имеет свою специфику, однако одновременно и много общих черт, роднящих ее с этим общемировым явлением.

В своей методологии автор руководствовался культурологическим, «культуроцентричным» подходом. При этом автор опирался на исследования таких ученых (европейских и американских), как К.Мангейм и А.Кассирер, Х.Ортега-и-Гассет, К.Ясперс, М.Вебер, Ж.Фурастье, а также А.Этциони, И.Янкелович, Р.Инглхарт, Ф.Фукуяма и др. Из отечественных исследователей значительную помощь оказали автору труды таких известных культурологов, как Э.Я.Баталов, П.С.Гуревич, Ю.Н.Давыдов, Ю.А.Замошкин, В.М.Лейбин,

А.Ю.Мельвиль, В.М.Межуев, Л.Н.Митрохин, Н.В.Мотрошилова, А.С.Мулярчик, М.И.Новинская, А.С.Панарин, К.Э.Разлогов, И.Б.Роднянская, Н.С.Юлина и др.

Основные философские понятия, используемые в работе, такие, как *контркультура*, *культура*, *философия культуры* и *субкультура*, сложны, многозначны, каждое из них порой содержит в себе разные смыслы. Для операциональной простоты в данной работе они применяются лишь в узком смысле.

Например, если у Шпенглера понятия *культура* и *цивилизация* антонимичны (в его «Закате Европы» можно найти высказывание о том, что цивилизация — это тоже культура, «только лишенная души»), то у Роззака они синонимичны, и термин «контркультура» у него одновременно означает и «против культуры», и «против цивилизации» — то есть против «урбанистического индустриализма».

В данной работе *культура* нами рассматривается как совокупность способов и приемов человеческой деятельности, как материальной, так и духовной.

Понятие контркультуры как механизма переоценки ценностей, его осмысление, расшифровка, «раскодирование» осуществляется в работе на основе работ Т.Роззака и ряда отечественных аналитиков.

Субкультура определяется П.С.Гуревичем в «Современном гуманитарном словаре-справочнике» как отдельные зоны культуры со своими ценностями, «кодексами чести», обычаями, нормами морали, «отклоняющимися от магистрального пути» культуры. Субкультуры бывают разные: социальные и этнографические, демографические, элитарные и массовые, официальные и народные, эзотерические, языческие, христианские и т.д. — то есть любая культура — «это спектр субкультурных феноменов»⁶. Если культура — это целое, то субкультура — это часть, если культура — это структура, то субкультура — ее элемент. Не все субкультуры способны к преобразованию культуры, к ее трансформации, как контркультура, обладающая для этого достаточным творческим потенциалом.

Философия культуры в указанном выше словаре П.С.Гуревича определяется как раздел философии, ориентированный на философское постижение культуры как уникального и всеобщего феномена⁷. Философия культуры изучает культуру во всем объеме ее исторического становления. Философия культуры — это, собственно, культурфилософская рефлексия. В данной работе мы придерживаемся именно такого понимания понятий культура, субкультура, философия культуры.

В «Новой философской энциклопедии»⁸ выделяются три направления философии культуры: методологическое, теоретико-систематическое и социально-критическое. Творчество американского философа логично отнести именно к социально-критическому направлению философии культуры, и при таком подходе он оказывается в ряду таких мыслителей, как Г.Зиммель и О.Шпенглер, Ф.Степун и Х.Ортега-и-Гассет, А.Швейцер и Р.Куртиус.

Феномен **постмодернизма** в работе не рассматривается, хотя между контркультурой и постмодернизмом много общего. Теоретик контркультуры Т.Роззак рассматривает контркультуру как «состояние», теоретик постмодернизма Лиотар также определяет постмодернизм как «состояние»: «состояние» неприятия, отвержения. Они одинаково призывают проститься с ментальными навыками прошлого. Оба феномена являются критической ревизией культуры Запада. Оба имеют и ярых противников и восторженных приверженцев. «Речь идет, — пишет Е.Петровская, характеризуя постмодернизм, — о пересмотре кардинальных предпосылок европейской культурной традиции, связанных с прогрессом как идеалом и схемой истории, разумом, организующим вокруг себя весь познавательный мир, либеральными ценностями, как эталоном социально-политического обустройства, экономической задачей неуклонного прироста материальных благ»⁹.

Здесь следует также подчеркнуть, что **философским обоснованием** концепций Т.Роззака явилась, прежде всего, западноевропейская культурфилософская традиция (восходящая

к Ницше и Шопенгауэру), отраженная в критических теориях Франкфуртской школы, объединявшей на леворадикальных позициях М.Хоркхаймера и Т.Адорно, Г.Маркузе и Б.Хабермаса, Э.Фромма и др.

Философским обоснованием его работ явились также и идеи американца Луиса Мамфорда, критиковавшего американскую культуру за урбанизм, технократизм, порабощение человека, за то, что мораль и гуманизм в США пали жертвой технократического прогресса.

На формирование экологического персонализма Роззака огромное воздействие оказали и идеи французского персонализма, идеи Э.Мунье, Ж.Лакруа и др., утверждавших, что мир должен способствовать духовному росту человека, а человеческая личность должна быть высшей духовной ценностью.

* * *

Кардинальные социальные изменения, происшедшие в мире в конце XX — начале XXI в., на переломе эпох показали, что ни один из существующих способов хозяйствования и жизнеустройства не может служить эталоном. Но с особой очевидностью эти изменения сказались на кризисе мировоззренческом, идейном. Мы явились свидетелями девальвации исторических целей и ценностей и западного потребительского общества, и советского варианта коммунизма как альтернативной капитализму перспективы.

Как в массовом, общественном сознании, так и в общественных науках ощущается явный концептуальный и ценностный вакуум, отсутствие высокой исторической перспективы, высокого социального идеала, способного ответить на вызовы времени. Испытывают кризис такие ведущие направления современной общественной мысли, как социализм и либерализм. Как подчеркивает академик В.С.Степин, именно в переходные этапы человеческой истории, к каковому му относится и нынешний, становится особенно ясным, что

господствующие мировоззренческие ориентиры, базисные универсалии культуры «уже исчерпали свои возможности в качестве глубинных программ человеческой жизнедеятельности», возникает потребность в перековке старых мировоззренческих ориентаций, в поиске новых, предельно общих программ деятельности людей¹⁰.

Какими будут в новом веке нравственные ценности, основные социально-политические, философские понятия и представления? Каковы будут место и роль личности в жизни общества? Какие вечные темы и новые измерения социального и духовного бытия человека станут наиболее значимыми? Подобные вопросы волнуют и ученых, философов, и рядовых граждан. Поэтому наряду с разочарованием в прежних идеалах, во всех сферах человеческой жизнедеятельности — в науке, технике, философии и экономике, в культуре, в общественном сознании — идет интенсивный поиск ответа на вопрос: как сделать нынешнюю цивилизацию более пригодной для жизни, как сделать жизнь людей более безопасной, более человеческой, обеспеченной и счастливой...

В процессе этого поиска, как отмечают многие аналитики, с новым и неожиданным интересом сегодня прочитываются работы авторов прошлых лет, которых прежде относили и к «новым левым», и к «новым правым», и к левым радикалам 60-х годов, работы, связанные с альтернативными направлениями западной социально-философской мысли, с критикой индустриального и постиндустриального общества, с предвидениями авторов «контркультурного направления» — работы Г.Маркузе и А.Тойнби, Ж.Фурастье и Г.Маклюена, Д.Белла и Р.Арона, А.Тоффлера, М.Фергюсона и Т.Розака и др. Этим мыслителям за много десятилетий удалось уловить, предвидеть те тенденции в развитии западного индустриального общества, которые стали более очевидными лишь в начале следующего века.

ГЛАВА I

ОСОБЕННОСТИ ЛЕВОРАДИКАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ В США 60–80-х ГОДОВ XX ВЕКА

1. Леворадикальное движение в США: прошлое и настоящее

Контркультура и «новые левые» — это наиболее яркие проявления левого радикализма в США в 60–80-е годы. Поэтому прежде чем приступить к анализу философии культуры и контркультурных концепций Т.Роззака, необходимо описать существо левого радикализма — как движения и как сознания, характерного для того периода.

Леворадикальное сознание — один из типов сознания, характерных для современного западного общества (наряду с либеральным, консервативным, праворадикальным сознанием). Одной из наиболее существенных его черт (и это отмечается как в отечественной, так и в зарубежной литературе) является его социально-критическая направленность. Однако сказать, что леворадикальное сознание — это феномен, в рамках которого фокусируются настроения социального критицизма, и ограничиться этим было бы, очевидно, недостаточно. Критическое отношение, неприятие существующей социальной реальности, тех или иных ее сторон присуще различным типам сознания, различным идеологическим ориентациям. Так важно проводить различие между критицизмом, импульсом которому служит стремление «улучшить» существующую систему, ликвидировать наиболее одиозные стороны, социальные язвы индустриального общества, и критицизмом, обрушивающимся на общественный прогресс в целом и ставящим своей задачей консервацию социальной реальности или даже отстаивающим своего рода «социально-ретроспективные» тенденции. Очевид-

но, что в первом случае речь может идти о либеральном, а во втором — о консервативном сознании и присущих им формах социальной критики. Критика потребительства, например, может быть элементом и консервативного сознания («новые правые» и др.), и либерального (отстаивание, например, «постматериальных» ценностей в противовес ценностям и нормам «потребительского общества») и сознания леворадикального.

Либерал (или консерватор), выступая в роли критика, как бы остается в рамках существующей системы, ориентируется на осуществление изменений с помощью уже имеющихся социально-политических механизмов. Специфика же леворадикального сознания, как справедливо подчеркивает Э.Я.Баталов, состоит в том, что оно ориентировано на коренные общественные изменения, на действие *за пределами* системы: «Поэтому леворадикальное сознание, формирующееся в рамках буржуазного общества, неизбежно несет в себе зародыши новых институтов, отношений и ценностей, фиксирующих динамику исторического процесса»¹¹.

Известный отечественный американист Ю.А.Замошкин, много внимания уделявший изучению общественного сознания США, писал в книге «Личность в современной Америке», что в конце 60-х — начале 70-х годов в США на поднимающейся волне настроений социального критицизма «четко определился особый тип ценностей и политической ориентации личности, которая получила наименование леворадикальной ориентации»¹². Этот тип ориентации был характерен главным образом для студенчества, гуманитарной и научно-технической интеллигенции и имел общедемократическую, антимонаполистическую направленность. Критическая оценка антидемократизма «истеблишмента» и всей господствующей в стране системы власти и управления была главной чертой леворадикального умонастроения. Левые радикалы рассматривали «истеблишмент» «как воплощение репрессивности, как прямой, грубой, прибегающей

к насилию, так и изощренной, использующей средства идейно-психологической манипуляции мыслями и чувствами американцев»¹³.

Многие западные теоретики, связывая левый радикализм лишь с одной из конкретно-исторических его форм — с «новым левым» движением второй половины 60-х годов, вообще объявляют о «затухании» молодежного радикализма и активизма.

Движение «новых левых», как известно, зародилось в Англии в 50-е годы XX в. и выражало резко отрицательное отношение к буржуазному потребительскому обществу. «Новые левые» отмежевывались как от «правых» радикалов — защитников существующего строя, так и от «старых» левых, социал-демократов и коммунистов, считая их «интегрированными в капиталистическую систему» и давно потерявшими революционный дух. Идеологической платформой «новых левых» стал «неомарксизм», интерпретирующий Маркса в духе фрейдизма и экзистенциализма. В начале 60-х центр этого движения перемещается в США, где оно получает значительно более широкий размах. Однако оказавшись втянутым в экстремизм и терроризм, это движение потерпело крах в 70-е годы.

Несомненно, широкое леворадикальное движение в тех формах, которые были характерны для 60-х—70-х годов, исчерпало себя. Спорадические вспышки молодежных «бунтов», имевшие место в 80-е годы в ряде стран, скорее подтверждают справедливость этого вывода, чем служат свидетельством противоположной тенденции. И вместе с тем нельзя не видеть, что в той части спектра политического сознания западного общества, которое принято связывать с леворадикальной традицией, происходят сложные, противоречивые, неоднозначные процессы, которые никак не укладываются в прокрустово ложе версии о «конце» левого радикализма.

Здесь следует отметить, что вся система воспитания в США — школа, церковь, семья, кино, телевидение — все ориентировано на воспитание у подрастающего поколения

«счастливого сознания»: молодежи прививается стремление к успеху, к радости жизни, её учат уважать личную независимость, чувство достоинства гражданина, патриотизм, прививают предпринимательскую жилку. В американской семье, принадлежащей к среднему классу, атмосфера воспитания мягкая: либеральная, демократичная. Молодежь там любят, холят, молодость называют «золотой порой» — все это элементы духовной жизни и культуры страны.

Но одно дело пропаганда успеха, другое — реальная жизнь. Когда человек, особенно молодой, сталкивается с непреодолимыми противоречиями, когда он не может достичь целей, к которым стремился, не может занять место в обществе, на которое рассчитывал, когда рушатся его планы и надежды — рождается «несчастное сознание». Все это приводит его к тяжелым душевным травмам, нервным расстройствам, разрушительным для личности психологическим состояниям.

Н.С.Юлина подчеркивает, что даже окончившие элитные вузы студенты сталкиваются с тяжелой конкурентной борьбой: «Хотя студенты университетов — наиболее профессионально подготовленная и привилегированная часть молодежи — ощущают безработицу в меньших масштабах, чем, скажем, негритянская рабочая молодежь, но и для них будущее сопряжено с нелегкой борьбой за место на иерархической лестнице университета, бизнеса, бюрократического учреждения. Причем эта борьба не менее жестока, чем конкуренция в сфере физического труда»¹⁴.

Английский социолог Кристофер Рутс из Кентского университета указывает на тенденциозность обществоведов, объявивших об истощении леворадикального потенциала протеста. Он, в частности, пишет, что не обнаружил и у английских студентов признаков политической апатии или пессимизма. «Сегодня в Англии нет признаков того, чтобы активность студенческого движения снижалась»¹⁵. Как известно, роль системы образования состоит в том, чтобы поддерживать и укреплять легитимность, законность поли-

тической системы и с помощью идейной обработки, и с помощью социализации молодого поколения — через привитие определенных привычек, определенного поведения и строя мыслей. Но противоречия «позднего» капитализма — урбанизма таковы, что связанные с ними социальные, экономические и политические конфликты делают проблему легитимности господствующих ценностей чрезвычайно острой и не только из-за противоречий, возникающих между сложившимися социальными ролями и мировоззрением молодежи. «Кризис доверия, отраженный в студенческом движении и вызванный в определенной степени им же, — пишет Рутс, — выражается в отвержении ценностей западного общества, в отказе соблюдать определенные правила, господствующий социальный, экономический и политический порядок»¹⁶.

Для радикальной критики у студенческой молодежи самое выгодное положение, отмечает английский социолог: студенты еще относительно свободны от многих обязанностей взрослых и имеют больше возможностей приобщаться к различным политическим идеям, они достаточно образованны, но еще не обрели всех свойств интеллигенции, еще не включены в процесс производства — будь то материальное или духовное — пока еще они свободны от социальной ответственности, которая во многом регламентирует поведение самой интеллигенции, особенно в сфере политического самовыражения¹⁷. «Студенческий радикализм, — констатирует Рутс, — это, по существу, нравственная политическая акция», и в этом заключается большая опасность для государства: с движением леворадикального движения не так-то легко справиться, их требования нельзя ни удовлетворить, ни нейтрализовать так, как это делается в отношении групп, выдвигающих требования чисто экономического или даже политического характера¹⁸.

С целью выполнить «социальный заказ» властей и интегрировать контркультуру в «истеблишмент», в структуру общества, чтобы нейтрализовать бунтующую молодежь и не пустить ее «слишком далеко», вокруг контркультуры был поднят гигантский коммерческий бум: американское обще-

ство буквально заполонили потоки книг, статей, фильмов, аудиокассет, телепрограмм по поводу контркультуры (открывались даже «контркультурные» парикмахерские, пекарни, церкви...). А когда накал молодежного движения стал снижаться, американские средства массовой информации поспешили объявить о «кончине контркультуры». Профессор Принстонского университета Роберт Инглхарт с иронией написал в своей книге «Молчаливая революция», что это сообщение о «смерти контркультуры» было несколько преждевременным — контркультура продолжается, хотя и в форме «молчаливой революции», потому что идет глубокий, подспудный процесс в сознании американского и западного общества в целом, процесс, способный привести к серьезным культурным сдвигам и изменениям¹⁹.

Тип выступления молодежи леворадикального характера может быть проиллюстрирован сегодня на следующем примере. В одном из штатов Бразилии городской судья издал указ, запрещающий «кинематографические поцелуи» в общественных местах, чтобы одернуть молодежь, «перешагнувшую все границы дозволенного», восстановить разрушающиеся нравственные устои, устои семьи и общества. Часть горожан поддержало судью. А молодежь в знак протеста против «защитников морали» решила устроить «вечер поцелуев» на главной площади городка. Весть об этом быстро разнеслась по всей Бразилии, и сотни парочек съехались в город Сорокаба, дабы присоединиться к своим сверстникам. Их выступление неожиданно для городских властей приняло вполне серьезный характер. Протестуя против лицемерия власть предержащих, молодежь стала разоблачать дикие, средневековые нравы, царящие в местных колледжах и интернатах, где воспитатели и учителя грубо и жестоко обращаются с несовершеннолетними и т.д. Постепенно протест принял нравственно-политическое измерение. Участники осудили нищету и антисанитарные условия, в которых прозябают жители городка. Протестуя против бюрократических нападков на молодежь, юноши и девушки выступили с кри-

тикой властей, хотя «данный выпад против существующего общественного устройства» был вызван в основном стремлением защитить поцелуи, ставшие «запретными» для догматически-лицемерного традиционного общества, живущего по известным стандартам.

Такой эпизод вполне мог по праву занять свое место в период зарождения контркультуры. Но это уже пример из жизни молодежи следующего поколения. Означает ли это, что современное леворадикальное сознание молодежи ничем не отличается от своего «идеального типа», от того, каким он был в конце 60-х? Подобный вывод был бы неверным. Именно поэтому важно сравнить ситуацию, в которой молодежь жила в 60-е годы, с той, в которой пребывала молодежь в 90-е годы, на рубеже третьего тысячелетия.

Что сходного в этих ситуациях? Какие факторы социальной жизни формировали тогда радикальное сознание молодежи, и какие реалии современной действительности формируют тот же тип леворадикального и контркультурного сознания у нового поколения?

Сегодня в сознании молодежи происходят изменения под влиянием новых событий и явлений, характеризующих современную общественно-политическую жизнь. Однако среди и отечественных, и зарубежных исследователей существует мнение, что и в последующие годы радикальное сознание молодежи продолжало испытывать воздействие тех толчков социального критицизма, которые в 60-е годы потрясли практически весь мир. В течение всех последних десятилетий основы развития молодежного леворадикального сознания, заложенные в 60-е годы, сохранились, связь между движениями протеста этих десятилетий не ослабевала в силу того, что многие прежние причины, вызывавшие эти явления, остались без изменения.

Здесь следует особо подчеркнуть, что радикализм бывает двух типов: политический, направленный на ниспровержение государственных институтов, и культурно-ценностный, ставящий себе целью подорвать сами механизмы со-

циализации и институционализации индивидов и групп в современном «репрессивном» обществе. Несомненно, широкое леворадикальное движение, как уже говорилось, в тех формах, которые были характерны для 60-70-х годов, исчерпало себя. Радикализм политический в самом деле претерпевает в 80-е годы серьезный кризис, но радикализм культурный, связанный с противостоянием господствующей системе ценностей, приоритетов, жизненных ориентаций, связанный с «революцией сознания», напротив, усиливается. Это проявляется в феномене постиндустриального сдвига в культуре, в различных течениях постмодернизма, в новых «альтернативных» движениях.

В новых «альтернативных» движениях участвуют самые широкие слои населения промышленно развитых, демократических стран Америки и Западной Европы — «мелкая буржуазия», интеллигенция, значительный слой высококвалифицированных работников, интеллектуалов, представителей так называемых «золотых воротничков» — то есть работников из верхних эшелонов электронной промышленности и т.д. И, как свидетельствуют исследователи, часто «катализатором» этих движений выступает молодежь, и не только неквалифицированная, но и дипломированная. В самые последние годы начала проявляться новая тенденция: леворадикальное движение «молодеет». Как западная, так и отечественная пресса отмечает, что в него начали включаться и школьники-старшеклассники, пытающиеся защитить свои права от школьной администрации.

Социологи обнаруживают определенную преемственность методов и целей молодежных движений протеста всех последних десятилетий. Как и прежде, толчком для протеста может служить частный повод (например, запрет продавать пиво на территории студгородков и др.), а затем это возмущение переливается в более широкий социальный протест. И сегодня используются традиционные методы борьбы, такие, как массовые демонстрации, молчаливые марши, бойкоты, «сидения», они стали теперь сочетаться с многочис-

ленными конкретными формами деятельности, направленными на утверждение «новых стилей» в жизни, в труде, новых «постмодернистских» ценностей и т.д.

Как известно, участие населения в «альтернативных» движениях играет важную роль в развитии гражданского самосознания: в процессе участия в них люди обучаются навыкам «партиципативной» демократии — то есть демократии прямого, непосредственного участия в принятии жизненно важных решений — а такая демократия является основой формирования гражданского общества.

2. Контркультурные ценности и философия альтернативных движений на Западе

2.1. Контркультура: понятие, происхождение, внешняя атрибутика и философские основы мировоззрения

Исследователи феномена контркультуры считают его одним из наиболее ярких направлений, развившихся в русле леворадикального студенческого движения в США в конце 60-х годов. Это был период его подъема, период поиска новых ценностей, новых идеалов. Как пишет Э.Я. Баталов, «при всей сложности и противоречивости этого небольшого отрезка американской истории он был отмечен вдохновенными поисками новых моральных ценностей и социальных идеалов, новыми утопическими экспериментами, формированием новых типов массового сознания, происходящим на фоне общего экономического подъема и активной деятельности либералов по реализации программ “государства благоденствия”»²⁰. Западные теоретики молодежного движения, такие, как Ч.Рейч, Т.Роззак, О.Н.Браун, П.Гудмен, Г.Маркузе и др., утверждают, что к новой, «нерепрессивной цивилизации» способна привести не политическая, не социальная, а духовная революция, революция сознания, революция переоценки ценностей.

Феномен контркультуры неоднороден, этим термином сегодня обозначается вся совокупность молодежных субкультур — не только контркультурных, но и антикультурных, не только леворадикального, но и праворадикального толка — вплоть до криминальных группировок, склоняющихся к расистским, шовинистическим, профашистским идеологиям. Теперь сюда относят не только йиппи и хиппи, но и панков, металлистов, рокеров, скинхедов — но это уже не «дети технократов», о которых писал Роззак, это в своем большинстве молодежь из неблагополучных семей, дети пригородов, жаждущие социального реванша, «мстят обществу за свою обездоленность» (так метко охарактеризовала К.Мяло аналогичные группировки молодежи в России).

Роззак же писал и поддерживал именно леворадикальное течение молодежного движения протеста, именно его этический радикализм, направленный на трансформацию целей и ценностей как потребительского общества, так и техногенной цивилизации в целом.

В данной работе западная контркультура в основном рассматривается на примере леворадикальных молодежных движений в США 60–80-х годов.

Причина, которая привлекает внимание современных философов и культурологов к контркультуре и сегодня, состоит, в частности, в том, что ценности и идеалы, рожденные на гребне антиимпериалистических выступлений 60-х годов, не растворились в общественном сознании последующих десятилетий. Сами молодежные движения пошли на убыль, однако жизненные ориентации и нравственные искания, возникшие в ходе борьбы с истеблишментом, не исчезли. Они вошли в плоть и кровь современного западного общества.

Термин «контркультура», как уже говорилось ранее, был введен в философский лексикон Теодором Роззаком, который в своей книге «Создание контркультуры», вышедшей в 1969 г., оперативно переведенной на многие европейские языки и имевшей огромный успех, определил контркульту-

ру как тип протестующего мироощущения, «состояния», характерного в конце 60-х годов для «детей технократов», т.е. для привилегированного студенчества и интеллигенции²¹. Однако это определение не полностью раскрывает значение термина «контркультура» и содержание самого этого социокультурного феномена, который оказался весьма сложным, о чем свидетельствуют те споры и дискуссии, которые ведутся вокруг этого понятия вот уже несколько десятилетий.

В отечественной литературе дана оценка сущности и значения контркультуры как особого феномена, возникшего в русле леворадикального движения молодежи на Западе. Контркультура рассматривается как сложное, противоречивое социокультурное явление, охватывающее «не только идеологизированные и стихийно-непосредственные формы критического, оппозиционного сознания, но и сферу практических взаимодействий, культурных установлений, художественного творчества»²².

Если же иметь в виду тот смысл, который раскрывается в концепциях контркультуры Т.Розака, можно утверждать, что понятие «культура» в термине «контркультура» скорее означает «техногенная цивилизация». Следовательно, и переводить на русский язык сам термин «контркультура», возможно, было бы правильнее как «контрцивилизация», либо как «антитехногенная культура», либо, например, как «культура-контр», «культура протеста» и т.д.

Мы придерживаемся именно такого понимания контркультуры — как сложного, противоречивого социокультурного феномена, т.е. некоей совокупности взглядов, идей, установок и ценностей, направленных против господствующей культуры, против идеалов техногенной цивилизации и соответствующих им социальных выступлений.

Контркультура возникла в США в период относительно стабильного экономического развития. На фоне такого устойчивого экономического процветания стали особенно отчетливо проявляться противоречия в сфере духовной жизни американского общества. Очень важно здесь подчеркнуть,

что феномен контркультуры как протест леворадикального характера был вызван неэкономическими причинами. М.И.Новинская указывала в те годы на иные предпосылки кризиса 60-х годов: «Предпосылкой социально-политических кризисов 60-х годов явилась не та или иная преходящая экономическая конъюнктура, но возрастающая нетерпимость масс к институтам и нормам современного капиталистического общества»²³. Именно эти кризисные процессы нашли отражение и осмысление в сознании студенчества и части молодой интеллигенции, громко заявили о себе в культуре, искусстве, эстетике.

Контркультура родилась в конце 60-х годов, когда, как отмечают Ю.Н.Давыдов и И.Б.Роднянская, движение «новых левых» достигло своего пика и «неожиданно обнаружило себя в безвыходном тупике и начало быстро распадаться»²⁴. Контркультурное движение объединило тогда многих разочаровавшихся в экстремистской идеологии и практике «новых левых», охватив также сторонников идей «внутренней революции», «революции сознания», «революции чувств» с помощью магии, оккультизма, йоги и т.д. Контркультура впитала в себя многие идеи, цели и ценности «битников», «новых левых»²⁵ и др.

Американский исследователь Д.Хейден, говоря о причинах, приведших к появлению данного феномена, и стремясь более четко очертить его контуры, противопоставляет процесс становления контркультуры движению молодых рабочих. Контркультура возникла, пишет он, в результате разочарования значительной части молодежи в ценностях западной культуры, в «американском образе жизни», в научно-техническом прогрессе вообще, который, как оказалось, «не означает прогресса общества в целом». При этом если движение молодых рабочих показывает, что индустриальный прогресс не обеспечил *всем* гражданам материального процветания, то контркультура выявила, что даже если материальное процветание кому-то и обеспечено, то «это общество не гарантирует духовного процветания», оно не дает своим

гражданам ни нравственных ориентиров, ни смысла жизни²⁶. Иными словами, контркультурный протест указывает на отличие традиционных проблем *уровня жизни* от новых проблем *«качества жизни»*.

Отсутствие идеалов, четких идейно-политических ориентиров нередко порождает духовное смятение у людей, побуждает отталкиваться от всякого рационализма, порой приводит к «бегству в иррациональное», к мистицизму, оккультизму, к проповеди погружения в собственный внутренний мир, в непосредственное чувственное переживание (возможно, даже с помощью наркотиков), чтобы освободиться «от непосильного груза размышлений», отмечает Г.Г.Дилигенский²⁷.

Необходимо особо подчеркнуть, что в начале формирования контркультуры ее социальной базой была молодежь, студенчество из элитных университетов, научная и творческая интеллигенция — так формировался «новый класс носителей культуры протеста», то есть центр протеста перемещался от рабочего класса к привилегированным слоям общества²⁸.

Впоследствии к субкультурам хиппи и йиппи, модов и тэдов постепенно примыкают субкультуры панков и рокеров, гаммлеров и диггеров, скинхэдов и т.д., — но это молодежь уже иных социальных слоев общества — молодежь пригородов, трущоб, из малообеспеченных, неблагополучных семей, молодежь с иной системой ценностей, иными, порой диаметрально противоположными целями, но по внешней атрибутике и методам борьбы с истеблишментом также относящаяся к молодежным субкультурам, объединенным одним общим термином «контркультура».

В русле контркультурного движения молодежь выражает свой протест и сопротивление устоявшимся нормам морали, стереотипам и ценностям старших поколений, нарушает все запреты, утверждает культ вседозволенности, вырабатывая свои экстравагантные поведенческие «коды», «коды» в стиле жизни, в языке, манере держаться, в одежде,

прическах и т.д., цель которых в том, чтобы как можно резче отличаться от взрослых и как можно сильнее их эпатировать, возмущать, вызывать моральную панику... (и заставлять думать, пытаться понять!).

В этом отношении особо отличаются, например, панки, субкультура которых возникла в 70-е годы в Великобритании из среды молодых безработных и рабочей молодежи. Носители этой субкультуры вызвали особое негодование обществу этой чопорной страны демонстративным нарушением всех возможных правил. Эта субкультура была тесно связана с новым тогда музыкальным течением «панк-рок». Нарочито вызывающее обличие панков, крайний радикализм панк-моды — надетое на них тряпье, мусорные мешки, булавки, туалетные цепочки и т.д. — использовались ими как элементы самопародийного и шокирующего имиджа. «Невероятные прически, волосы, окрашенные в разнообразнейшие цвета и выстриженные в самых неожиданных местах, составляли непременную часть индивидуального дизайна любого панка»²⁹. Панки протестовали против всего — против семьи и работы, против образования и религии — против любого института, поддерживающего статус-кво. Они подавали себя в качестве «дегенератов» как символ «широко освещаемого ими упадка Британии»³⁰.

К движению хиппи, ядру контркультуры, социология молодежи относит широкий круг богемных и студенческих субкультур. Основной состав хиппи, по мнению социологов, — это молодежь, оставившая вузы, занявшаяся поисками «исхода» из технократического, «материалистического» общества на самых разных путях, в том числе и на путях увлечения наркотиками, религиозным мистицизмом, особенно восточными религиями.

Мировоззренческие принципы, как и внешняя атрибутика хиппи, были во многом заимствованы у битников (молодежных субкультур 50-х годов), в свою очередь испытывавших глубокое влияние дзен-буддизма и религиозного мистицизма.

Молодежной контркультуре 60-х годов, как и битникам, оказались духовно близкими, созвучными нигилизм и нонконформизм древних восточных учений, идеи «семи мудрецов из бамбуковой рощи». Свой протест против государственной идеологии конфуцианства буддийские монахи много веков тому назад выражали так: они небрежно одевались, распускали волосы, демонстрировали равнодушие к повседневным делам, почестям, богатству. Очевидно, что современный контркультурный «код» в одежде и прическах сформировался под влиянием очень древних религиозных традиций протеста.

А сам дзен-буддизм оказался вполне готовой религиозной формой для контркультурной молодежи, отвергавшей как истеблишмент, так и христианскую церковь как его «прислужницу». Носители молодежной контркультуры Запада охотно солидаризировались с учением дзен-буддизма, взяв в основу своего мировоззрения многие основополагающие его идеи, такие, как приоритет интересов личности перед интересами общества, приоритет иррациональных, духовных начал в человеке, гармоничное общество как результат деятельности гармоничной личности. Отсюда же взяты и принципы «все малое — прекрасно», «у-вей» (недеяние), жить и действовать «здесь и сейчас», «рай немедленно!» и другие.

Кроме того, восточные религии привлекали молодежь, в частности хиппи, тем, что учили терпению, гармонии разума, духа и тела, самодисциплине, умению уважать все живое, а сеансы медитации помогали освобождаться от душевных страданий. В восточной традиции человеческая активность часто направлена не вовне, а внутрь, на самоконтроль, самовоспитание. На основе этой эзотерической практики в коммунах хиппи стремились создать новую неортодоксальную духовную традицию.

Анализируя основные концепции контркультуры, изложенные в работах Т.Розака — антисайентизм, антитехнизм, экологический персонализм, — нетрудно обнаружить также и влияние идей Франкфуртской школы, идей Т.Адор-

но и М.Хоркхаймера, Т.Маркузе, Э.Фромма, «новых левых». В то же время Т.Роззак неоднократно подчеркивает, какое большое влияние на его философию оказали идеи Ж.Ж.Руссо и М.Ганди, Ф.Ницше и З.Фрейда, Э.Мунье и Ж.-П.Сартра, Л.Толстого и Н.А.Бердяева, П.А.Кропоткина и А.П.Чехова. (Роззак считает, например, что в пьесе «Вишневый сад» Чехов очень тонко изображает «гибель духа» под колесами надвигающегося капитализма.)

Идеи Роззака очень популярны на Западе. Причин этой популярности много. Прежде всего следует отметить, что философия Т.Роззака развивалась в русле общечеловеческих духовных традиций, именно поэтому она близка и понятна многим. При этом его философия — не сухая академическая теория, это популярная философская публицистика, в которой весь материал взят прямо из жизни. Она дает людям свои ориентиры, хотя порой и в метафизическом и утопическом виде. Многие его установки, положения привлекательны и доступны. Он не пользуется академической терминологией, его образный, живой язык понятен и молодым, и пожилым. Именно поэтому на его идеи — пишет ли он о рождении «нового этоса», способного трансформировать всю структуру современного общества, или о новой системе образования, основанной на диалогических принципах Сократа, — так чутко реагирует общественное сознание во многих странах.

Его работы, как и теории контркультуры в целом, вошедшие в себя передовые идеи мыслителей прошлого и настоящего, во многом отразившие духовные искания молодежи и интеллигенции Запада в последние десятилетия, оказали глубокое влияние на искусство и литературу многих стран, на творчество писателей и художников, на все духовное сознание индустриального общества, способствуя формированию нового гуманистически ориентированного менталитета.

Контркультура выступила как одна из форм диалога мировых культур и цивилизаций — западной и восточной. Именно в ее рамках произошла реабилитация восточного опыта и восточных способов жизнеустройства, направленных

не на преобразование окружающего мира человеком, а на слияние с ним. Контркультура развенчала «Прометеев миф» Запада и вытекающее из него технократическое-потребительское отношение к природе и человеку.

Стало быть, вполне оправдана роззаковская концепция бережного отношения к различным культурным корням. На Земле существует множество наций и народов с уникальным культурным и этическим опытом, каждая из них способна придать истории неповторимый облик. Эта плюралистическая парадигма утверждается сегодня в науке гуманитарными направлениями: этносоциологией, философской антропологией, герменевтикой. В противоположность линейному пониманию общественной эволюции и гегемонистическим установкам вытеснения традиционного, «отсталого» — передовым, эти направления отстаивают принцип неиерархичности типов человеческого бытия вообще.

Мировоззрение студенчества, молодых интеллектуалов 50-60-х годов сформировалось также и под влиянием философии экзистенциализма, исповедовавшего идеи «трагического стоицизма», уготованного человеку в современном обществе. Экзистенциализм обосновывал необходимость жить нравственно, сохранять человеческое достоинство и благородство вопреки жестоким законам современного общества, в котором, по их мнению, господствующий склад ума, господствующие цели и ценности глубоко безнравственны.

Воспринимая многие идеи экзистенциализма, контркультура в то же время заявляет свое решительное несогласие с философией «трагического стоицизма»; считая человека самым драгоценным творением природы, она утверждает, что только любовь сделает человека счастливым, человек должен быть счастлив «здесь и теперь», «рай немедленно!». А если общество неспособно сделать его счастливым — долой такое общество! В этом и заключается смысл «Великого отказа» контркультуры, смысл его радикального отрицания.

В сфере культуры, искусства Запада контркультура, с одной стороны, обрела наиболее зрелые формы, сформулировав свою эстетику и соответствующую ей художественную практику — авангард. С другой стороны, контркультурный авангард проник всюду, он отразился и в моде, и в живописи, и в музыке, в дизайне интерьеров и компьютеров. В то же время многие прогрессивные идеи контркультуры послужили методологической, философской основой ряда гуманистических теорий, теоретической основой социальных экспериментов в русле «альтернативных» движений, явились импульсом для создания партий «зеленых» в целом ряде стран мира.

Ослабление накала леворадикального бунта отнюдь не означало, что годы напряженной борьбы с буржуазным истеблишментом и культурой не привели ни к каким практическим и художественным результатам, что капиталистическая система одержала полную победу над антиимпериалистическим протестом. Как справедливо писали в этой связи исследователи В.Лазарев и О.Туганова, то, «что несла в себе контркультура предыдущего десятилетия, не промчалось, «как вешние воды», не рассеялось, не выветрилось. Оно продолжает жить и сегодня. Оно в наиболее сильных своих проявлениях вошло в эстетику более широкого времени, перешагнуло границы своего десятилетия, впечатлилось в социальное сознание и продолжает жить непосредственно или претерпев множество метаморфоз в книгах, музыке, на сцене, в представлениях об образе жизни нынешнего дня»³¹.

В чем же причина такой живучести и привлекательности идей контркультуры? Почему и сегодня, спустя десятилетия, они продолжают оказывать влияние на выбор жизненных ориентиров молодежи и широких слоев населения?

Ответить на эти вопросы непросто, потому что очень непросто сам социокультурный феномен, называемый контркультурой. И тем не менее хотелось бы отметить любопытный, на наш взгляд, момент: если исследователи и критики многие годы сосредоточивали свое внимание на его проти-

воречивости, негативных сторонах и проявлениях контркультуры, то сознание широких масс, отбрасывая ее эпатирующие черты, адекватно воспринимало то позитивное, что содержалось в контркультуре — ее критику военно-промышленного комплекса и потребительского общества с его культом доллара, ее призывы к гуманизму во взаимоотношениях между людьми, в отношении к природе, к человеку.

Отношение к контркультуре со стороны исследователей также не всегда было однозначным. Многие годы со времени ее возникновения в конце 60-х оно было преимущественно негативным, нетерпимым и очень постепенно стало меняться до признания ее исторической значимости.

Западные и отечественные исследователи подходили к анализу контркультуры с разных позиций. Однако в одном они были единодушны — одинаково признавалась идейно-философская сложность, многоплановость явления, его противоречивость, контрастность и по содержанию, и по ценностным ориентациям и установкам.

Молодежь подвергала критическому пересмотру все «ценности отцов»: в прошлом и настоящем, ценности власти, культуры, образа жизни — за то, что общество терпит и мирится с несправедливостью и бесчеловечностью, ложью и жестокостью. В погоне за материальными благами, за совершенствованием техники, управления производством, в погоне за бесконечными инновациями полностью потеряли свою значимость такие вещи, как человеческое счастье, чуткость, индивидуальная свобода, духовная близость в отношениях между людьми. Более чуткие аналитики понимали, что это не просто «конфликт поколений», (хотя и этот элемент имеет место), что бунт молодежи скрывает более глубокие противоречия, что значительная часть молодой интеллигенции отчуждается от господствующей в США системы ценностей³².

В своем «Великом отказе» бунтующая молодежь отвергала и «святая святых» капитализма — его Протестантскую этику труда, в соответствии с которой цель и смысл жизни

человека заключались в тяжком, самоотверженном труде («с отложенным вознаграждением») ради накопления материального богатства. Молодежь же искала иные смыслы и цели жизни, иные ценностные ориентиры.

Конечно, у тех, кто критиковал контркультуру, были и веские основания. Будучи противоречивым, амбивалентным явлением, она содержала и деструктивный, саморазрушительный элемент — это и увлечение наркотиками, и «сексуальная революция», и «искейпизм» — отход от общества на основе принципа: «Не хочу участвовать в этом буржуазном свинстве!». Она отвергала и ряд позитивных ценностей, которые веками вырабатывались человечеством и служили «скрепой» человеческого общества. Но таким способом — возмущая и шокируя, контркультура многих заставляла задуматься над важными вещами, о которых говорила молодежь, к чему она призывала.

Свойственный американской контркультуре мощный пафос социального критицизма отнюдь не случаен, он имеет глубокие корни в социально-культурной жизни США. Как пишет В.П.Гладков, с самого рождения американского общества в нем присутствовал значительный критический потенциал, — ведь само американское общество создавалось как протест, отказ от ценностей традиционного общества Старого света, как его альтернатива: «Пафос социального критицизма, стимулировавший поиски альтернативных моделей общества, пронизывает всю историю Америки, и нынешний этап поиска альтернативных ценностей представляет собой развитие исторической традиции, зародившейся еще на самых ранних этапах становления Соединенных Штатов»³³.

Контркультура Америки продолжает эту историческую традицию, однако она имеет и свои особенности — смысл ее глубже и значительнее, чем протест против социальной несправедливости в стране. Сегодня она отражает острейшие общечеловеческие, общецивилизационные глобальные проблемы и противоречия, выводя нас к предельным вопросам

бытия человека в мире, к глубинным вопросам смысла жизни, к новому уровню понимания человеком самого себя и окружающего мира.

Контркультурные ценности проходят «апробацию» в коммунах, общинах, «альтернативных» движениях. Американский социолог Б.Заблокки, изучавший жизнь контркультурных коммун и писавший о «коммунитарном взрыве», считает, что причиной объединения молодежи и вообще людей в коммуны и общины была неудовлетворенность существующим обществом, господствующими в нем ценностями, ориентирующими на индивидуализм и карьеризм, «бюрократическим» стилем социальной жизни, невозможностью реализовать свое **Я**, разрушение традиционных семейных форм и ощущение одиночества; кризис городов и урбанистической культуры; усложнение жизни, проявляющееся в ускорении ее темпа, усиление стрессовых ситуаций, порождающее стремление отыскать какой-то анклава, сбросить напряжение³⁴.

Коммуны — «это маленький мир друзей, где каждый может петь свою песню. Именно этого жаждут сегодня люди. Именно в таких группах они начинают чувствовать себя личностями. Они жаждут признания и самоутверждения «здесь и теперь», не дожидаясь «успеха политического движения» или «приговора истории». «Товарищество, дружеское общение — их суть»³⁵.

Люди, объединенные в коммунитарное, экологическое и антивоенное движение, движение гражданских инициатив, участники коммун, общин хотят создать более справедливое общество, стремятся распространить на все общество семейные, родственные отношения, отношения любви, взаимной помощи, поддержки, взаимовыручки — как это делается, например, в так называемых кибуцах (Израиль). В противовес погоне за материальными благами они призывают к преобразованию общества в первую очередь путем морального самосовершенствования и развития гармонических взаимоотношений между людьми.

В 60–70-е годы Роззак, как Пол Гудман и другие теоретики контркультуры, призывал молодежь, страдающую, часто трагически порвавшую с семьей, вузом, привычным образом жизни, не сидеть сложа руки, а создавать вместе с близкими им по духу людьми новую культуру — контркультуру, альтернативную современной, основанную на иных, гуманистических началах, создавать коммуны, устанавливать новый стиль жизни, новые отношения между людьми: вместо вражды и агрессивности — взаимопомощь, взаимовыручку, взаимоподдержку, вырабатывая новые нормы отношений, новые ценности, формируя таким образом гражданское общество.

В 90-е годы аналитики подтверждают продуктивность пропаганды идей создания коммун теоретиками контркультуры. Так отечественный аналитик, изучавшая американское общество, и в частности жизнь американского студенчества, пишет, что коммунитаризм, вероятно, вообще может стать одним из «магистральных направлений процесса формирования и развития американской политической культуры»³⁶. Профессор философии МГУ А.Ф.Зотов, например, убежден, что этот процесс, вероятно, будет всеобщим: в будущем обществе, которое он называет «антропозой», встанут задачи новой самоорганизации человеческого общества — «общество как бы вновь вытеснится сообществами, город — деревней, индивидуализм — коммунитаризмом»³⁷.

А.Этциони, главный теоретик коммунитаризма сегодня, сам возглавил коммунитарное движение интеллигенции США. В своей книге «Дух коммуны» он также высказывает убеждение, что через посредство «коммьюнити» — коммун и общин — рядовые американцы успешно вовлекаются в процесс формирования гражданского общества в США. Он подчеркивает, что в коммунах «путем консенсуса» преодолевается как эгоизм индивидуализма, так и подавление личности коллективизмом, а нынешние коммунитарии, как и их предшественники 60-х годов, твердо убеждены, что перестройка личности есть основа перестройки общества³⁸.

В статье «Политические процессы и моральные побуждения», опубликованной в журнале «Вопросы философии», Этциони особо подчеркивает значение коммун, в которых объединяются рабочие и менеджеры. В таких коммунах создается дух сотрудничества при решении производственных задач, пишет он, и «это благотворно сказывается и в сотрудничестве менеджмента и профсоюзов, и в создании благоприятного общенационального климата». Он убежден, что это основа неоклассической парадигмы экономики: новое социальное поведение на основе консенсуса³⁹.

С интересными и несколько неожиданными идеями в поддержку коммунитаризма выступил и известный философ-социолог Ф.Фукуяма. В книге «Trust» (Доверие) он подчеркивает, что такое важное человеческое качество, как доверие, является цементирующим началом социума. Высокий уровень доверия в межличностных отношениях сообществ — главный фактор его успешного развития. И если Америка и дальше хочет быть эффективной в глобальном состязании экономик, то ей следует больше опираться на сообщества «малых форм», больше создавать «капиталистические коммуны» (!), потому что доверие между людьми лучше всего проявляется именно в малом сообществе, а не в гигантских корпорациях, где человек превращается в цифру и его личные качества мало что значат⁴⁰.

Таким образом, мы видим, что цели, которые выдвигала контркультура, а именно: формирование нового стиля жизни, новых ценностей, нового типа личности, утверждение доверия и терпимости в межличностных отношениях, духовных, эмоциональных контактов в отношениях между людьми, психологического комфорта вместо вражды и отчужденности, гармонического отношения с природой, мира без войн, — все это стало целями «альтернативных» движений.

В «альтернативных» движениях эти новые ценности и идеалы как бы проходят проверку «на прочность», а наиболее перспективные из них «становятся частью существующего в стране идейно-политического дискурса и оказывают

влияние на ее развитие и изменение»⁴¹. Таким образом, «альтернативные» движения являются серьезным институтом воздействия на государство критически настроенных слоев населения в странах Запада.

Контркультурное движение отказалось от традиционных методов социально-политической борьбы. Ее методы символичны: это язык контрвласти, язык солидарности со всеми неблагополучными, с изгоями индустриальной цивилизации. Контркультурная молодежь манипулирует лишь своей внешностью, дико раскрашивает и по-особому выстригает волосы, надевает рваные джинсы и куртки в заплатках, но заплатка — знак солидарности с нищими, неимущими. Она украшает себя всевозможными цепями, но цепь — символ порабощенности человека в современном обществе. А булавка в мочке уха подростка, а лезвие бритвы как украшение на хрупкой шее девушки — это все символы боли, отчаяния. Как уже говорилось, это особые коды, по которым они узнают друг друга и которые выражают их философию — философию протеста и «Великого отказа».

Бурю негодования и насмешек вызывало в свое время заявление Розака о том, что контркультурная молодежь противопоставляет танкам военно-промышленного комплекса (ВПК)... улыбку. Да, именно улыбку, грустную, горькую улыбку. Но улыбка эта тоже глубоко символична — она означает, что для этой молодежи больше не интересны, не привлекательны ни цели, ни идеалы Военно-промышленного комплекса... Она не проявляет никакого уважения к ее «святыням»!

Казалось бы, что это — всего лишь пассивное отстранение от ценностей власти и могущества. Но такое отстранение не бесплодно и не проходит бесследно: власть сильна только тогда, когда ее ценности разделяют, когда они ангажируют личность, становящуюся активным соучастником. Подорвав установки такого соучастия, контркультура в значительной мере ослабляет властные институты, взрыхляя почву для ростков альтернативного движения.

Именно эти «сытые мальчики», вечно жующие свою жвачку, которых Роззак называет своими «любимыми героями» — яростно выступили в защиту личности, в защиту человека, призвали быть милосердными к людям неустроенным, к людям с трагическими судьбами, больным, калекам, одиноким. Они слышали чужую боль, пишет Роззак, и потянулись к этим людям всем сердцем... Изю всех сил они старались привлечь внимание к судьбам «несчастливых народов, раздавленных цивилизацией потребления». Именно они провозгласили: «Мы рассматриваем человека как высшую ценность мира, как существо, обладающее нереализованными возможностями разума, свободы и любви... Мы выступаем против деперсонализации, которая низводит человеческое существо до уровня вещей... Только любовь людей преодолевает идолопоклоннический культ вещей»⁴².

Роззак в книге «Создание контркультуры» подчеркивал, что в молодежной субкультуре нашли свое начало «революционные преобразования», но не социально-политические, а на личностном уровне — в области сознания, духа, в сфере культурных ценностей: изменения происходят в сознании личности, в ее духовных ценностях и установках. В рамках контркультурного движения против засилья мещанского потребительства в 60-70-е годы зарождались и формулировались многие антипотребительские, «постматериальные», «постбуржуазные» ценности.

К большому сожалению, наш читатель практически ничего не знает о произведениях Роззака, столь существенно повлиявшего на общественное сознание западных стран. Контркультурная критика вскрыла многие реальные негативные явления в жизни индустриально развитых стран, многое в этой критике было справедливым. Однако понято это было позже. Сначала же была жестокая атака на Роззака — «академика-диссидента», на контркультуру. Фактически в США все 80-е годы шла ожесточенная борьба против контркультуры и Роззака, его критиковали и справа, и слева, и консерваторы, и либералы, и враги, и друзья...

Со временем бывшие критики начинают осознавать, что в рамках контркультуры идут поиски новых ценностей, делаются попытки выработать новый тип отношений между людьми, новые нравственные принципы, нормы, этические и эстетические критерии. Отечественные исследователи также отмечали, что в рамках контркультуры, в рамках молодежного леворадикального движения происходит воспитание нового типа личности с новыми формами ее сознания и действия.

Более того, тот специфический комплекс леворадикальных идей и представлений, который нашел выражение в феномене контркультуры, оказывает существенное воздействие на сознание западного общества в целом. Бунтующая молодежь демонстрирует, пишет Н.С.Юлина, что нельзя всех превратить в «послушных роботов»: «Выступления бунтующей молодежи показали, что ни изощренная техника манипуляции общественным сознанием, ни мощная машина буржуазной пропаганды не в состоянии превратить «человеческий материал» в послушное орудие властвующей элиты». В самых различных слоях буржуазного общества возникают противодействующие движения за сохранение гуманистического наследия человеческой цивилизации, за свободу человеческой личности⁴³.

2.2. Полемика вокруг понятия «контркультура» на Западе и в России

Неоконсервативная критика контркультуры — одна из характерных особенностей Америки 70—80-х годов. Защищая «чистоту нравственных устоев» от контркультуры, выступая «за сохранение достижений мировой культуры», неоконсервативные критики клеймили контркультурную молодежь, называя ее варварами, посягающими на все «традиционные духовные ценности человеческой цивилизации». Мощный заряд критики в адрес Т.Роззак и контр-

культуры в целом шел прежде всего от таких теоретиков, как Д.Белл, И.Кристал, Р.Нисбет, З.Бжезинский и многих других, предпочитавших видеть в контркультуре лишь опасный нигилистический, деструктивный элемент и характеризовавших ее лишь как «антикультуру», как вандализм. Молодежь, приобщенная к контркультуре, критиковалась за эгоцентризм, гедонизм, нарциссизм, за «попрание основ» протестантской этики и т.д.

Герман Кан, бывший в те годы идеологом военно-промышленного комплекса Америки, предлагая свои прогнозы будущего развития страны, неоднократно подчеркивал, что «левые» движения, контркультура в целом становятся *«постоянным фактором опасности»* в социально-политической жизни США. Они и в дальнейшем будут источником серьезной угрозы для капиталистической системы, потому что «могут зайти слишком далеко». Поэтому их следует обезвредить, нейтрализовать, «интегрировав в систему», «превратив в ценность самого истеблишмента»⁴⁴.

Охранительно-консервативная критика контркультуры и Розака в 70–80-е годы была беспощадной и сокрушительной: «Это культура разрушения!» — восклицали З.Бжезинский и Р.Хейлбронер. «Это культура извращения!» — вторил им И.Кристал: «Можно только удивляться, как буржуазное общество вообще еще существует в культурной среде, в которой высмеиваются традиционные буржуазные добродетели и восхваляются промискуитет, гомосексуализм, наркомания... — словом, все то, что с буржуазной точки зрения должно быть расценено как извращение»⁴⁵.

Неоконсервативная критика тех лет видела в контркультуре только ее разрушительную сторону и категорически отказывалась признавать ее социальное содержание, гуманистические, общедемократические мотивы. Произведения искусства, пронизанные духом контркультуры (например, роман Кена Кизи «Полет над гнездом кукушки», 1962 и др.), рассматривались ею лишь как «апофеоз безумия и гипертрофированного Я»⁴⁶.

Отечественная критика молодежного бунта тех лет со стороны официальной общественной наукой отличалась крайней тенденциозностью, велась с позиций догматического марксизма. Философия контркультуры считалась «методологически несостоятельной», «идеологически вредной». Роззаку в вину ставили то, что его социальная философия «грешила утопичностью», романтизмом, что он «ратовал за абстрактный гуманизм», «абстрактный личностный идеал» и. т.д. Как западные, так и отечественные критики обвиняли Роззака в культуроцентризме, в переносе социально-политических проблем в плоскость культуры, этики, нравственности.

Однако 70-е и 80-е годы — это был период не только огульной критики контркультуры, это было время и «беспощадного самоанализа американцев»; в США происходила глубокая переоценка ценностей. Взаимодействие с контркультурой, молодежным сознанием, которое по-своему выражало прогрессивные идейные импульсы, не прошло бесследно и для старшего поколения. Шла вдумчивая полемика с контркультурой⁴⁷. Америка не была совсем «глухой» к контркультурной критике (полную глухоту к ней проявляли только неоконсерваторы), она прислушивалась к молодежи, старалась понять ее, в чем-то начинала соглашаться с ней. В умонастроениях американцев происходили определенные перемены: они начинали понимать, что молодежь завоевала свободу от многих старых представлений — и не в политике, а в умах, душах людей.

Тон консервативно-охранительной критики тоже постепенно начинал меняться. Стали появляться работы, свидетельствующие о попытках серьезного научного анализа комплекса идей контркультуры, причин ее влияния на индивидуальные и социальные трансформации. Контркультура начинает признаваться действенным фактором социальной и духовной жизни США.

Примером того, как менялось отношение к контркультуре в американском обществе, может служить отношение к ней Ирвинга Кристола, ведущего американского идеолога 60–70-х годов, бывшего «врагом номер 1» контркультуры. На

страницах прессы тех лет появлялись его статьи с уни-чтожающей критикой как в адрес Роззака, так и в адрес всей контркультуры. Такое пристальное внимание к молодежному выступлению многозначительно — оно свидетельствует о том, что уже тогда критики в сущности понимали, что контркультура — это не шутки... По прошествии нескольких десятилетий на страницах влиятельного журнала «Commentary» появилась статья под названием «Контркультуры», принадлежавшая именно И.Кристолу, который демонстрирует в ней крутой поворот в своей оценке значимости контркультуры для западной цивилизации: он пишет, что контркультура — это «одно из наиболее значительных событий западной цивилизации во второй половине XX века»! Она, продолжает Кристол свое признание, «изменила нашу систему образования, наше искусство, форму отдыха, обычаи в интимной жизни, наши нравственные нормы». Именно поэтому, подводит он итог, сегодня «так важно ее понять, и это даже важнее, чем ее критиковать»⁴⁸. Такое заявление представителя неоконсервативных кругов США очень симптоматично: оно свидетельствует о том, что понимание значимости контркультуры хотя и медленно, но происходило. При этом по тону статьи чувствуется, что автор не удовлетворен уровнем научного осмысления и понимания существа контркультуры, имеющегося на сегодняшний день. (Следует отметить, что в этом своем мнении он, по-видимому, прав, поскольку и сегодня можно констатировать факт отсутствия достаточно устоявшегося понятийного аппарата, необходимого для исчерпывающей трактовки феномена контркультуры.) В этой статье Кристол сам стремится проанализировать феномен контркультуры: он то берет широкую перспективу, чтобы показать, что в истории всегда так бывает, когда традиционные и альтернативные ценности сталкиваются, и в результате возникает нечто новое. То он сужает понятие контркультуры, заявляя, что это движение направлено против культуры, искусства... Но он откровенно признается, что истинной причины рождения контркультуры, вероятно, никто никогда и не узнает...

Определенная часть западной интеллигенции всегда относилась к контркультуре с пониманием, подчеркивая заключенные в ней прогрессивные идеи. Споры вокруг контркультуры приводили к четкому размежеванию в среде американской, европейской и отечественной научной и творческой интеллигенции. «Демократически настроенные деятели культуры США, — пишет А.С.Мулярчик, — не раз предостерегали против нигилистических тенденций, угрожающих прочности общественных связей и самому существованию искусства, но вместе с тем им всегда был понятен и близок освободительный и очистительный пафос нравственных исканий молодежи Америки»⁴⁹.

Американский социолог Д.Янкелович отмечал, насколько стремительно идеи молодежного движения 60-х годов распространялись по всей стране и даже среди взрослого населения. В книге «Новые правила: поиски самоосуществления в мире, перевернутом вверх дном» он писал, что эксперименты тех, кто ищет «самоосуществления», «само-раскрытия» уже в 80-е годы, представляли собой «настоящую культурную революцию», которая «продвигает нашу индустриальную цивилизацию к новой фазе человеческого опыта». По его мнению, эти эксперименты вызывают серьезные культурные сдвиги в сознании большинства американского народа. «Постматериальные» ценности, характерные для студенческих движений 60-х годов, стали заметно распространяться среди разных слоев общества, притом не только в Америке⁵⁰.

Авторы книги «Контркультура и социальные трансформации» подчеркивают: изменив стиль индивидуальной жизни, можно вызвать и существенные **социальные изменения**; контркультура, обладающая мощным эмоциональным зарядом, способна мобилизовать на это общественные силы⁵¹.

М.Фергюсон, автор книги «Тайна эпохи Водолея: индивидуальная и социальная трансформация в 80-е годы», тоже считает, что «революция сознания», которую провозгласила контркультура в 60-е годы как один из путей трансформа

ции общества, продолжалась и в 70-е, и в 80-е годы. Изменения происходят очень незаметно, но достаточно быстро, считает Фергюсон. По ее мнению, постепенное изменение стиля и смысла жизни одного человека неизбежно отразится и на жизни всего общества⁵².

Гари Шварц в книге «За рамками конформизма или революция» (Молодежь и власть в Америке) высказывает убеждение в том, что молодежное движение 60-х годов, включая и контркультуру, является важным водоразделом современной американской истории: молодежь, участвовавшая в движении 60-х, отвергала те стандартные эстетические и этические категории, те принципы, которые лежали в основе взаимоотношений многих поколений людей, которые для старших поколений служили естественной и необходимой опорой их рационального и упорядоченного существования... «Порой в извращенной, порой в игривой форме молодежная культура меняла суть этих принципов»⁵³. Молодежные выступления в 60-е годы были частью того процесса, в котором «как взрослые, так и молодые люди совместно создавали нравственную и социальную ткань *общей новой культуры*»⁵⁴.

Автор статьи «Несвоевременные мысли о контркультуре», напечатанной в книге «Введение в современную социологию культуры», Алек Гордон утверждает, что молодежь в 60-е годы выступила как беспрецедентная сила социальных изменений. Он анализирует условия возникновения контркультуры, ее генезис, многие ее особенности, опираясь на теорию Карла Маннгейма. Гордон с горечью отмечает, что с течением времени суть контркультуры не только не проясняется, наоборот, в работах, посвященных контркультуре, она все более искажается — ее представляют то субкультурой рабочей молодежи, то «антишкольной субкультурой». Возможно, в силу этого обстоятельства в западной общественной мысли историческое содержание контркультуры, по его признанию, до сих пор остается не раскрытым⁵⁵.

Единственной солидной работой, посвященной контркультуре, была книга Ю.Н.Давыдова и И.Б.Роднянской «Социология контркультуры: Инфантилизм как тип мировосприятия и социальная болезнь» (1980). На основе социологического, социально-психологического и социально-культурного анализа авторы приходят к выводу, что причины возникновения контркультуры связаны с кризисом семьи, с социально-биологическим «разрывом поколений», с плохой работой механизма социализации молодежи в обществе. А разрыв связей между поколениями свидетельствует о глубочайшем кризисе «культуры капиталистического Запада, поразившего ее механизм социализации, передачи практических жизненных и морально-этических и мировоззренческих установок от одного поколения к другому»⁵⁶.

У нас нет оснований ставить под сомнение выводы этих авторов. Однако считаем необходимым подчеркнуть, что такими, хотя, видимо, и правильными, выводами сущность контркультуры не исчерпывается.

Авторы же этой работы категорически заявили тогда, что в контркультуре ничего позитивного нет, что это всего лишь «инфантильный гедонизм» и нежелание взрослеть, а главной чертой контркультуры они считали «разлагающе-деструктивную функцию». Возможно, с позиций 70-х годов трудно было распознать позитивный потенциал контркультуры. Однако резко негативная оценка контркультуры этими авторитетными исследователями во многом определила односторонне критический, тенденциозный подход к ее изучению в нашей стране. Но при таком однобоком подходе за пределами анализа остается все то положительное, гуманистическое, что сегодня подхвачено из арсенала идей контркультуры «альтернативными» движениями во многих странах мира. Именно позитивный потенциал контркультуры нашел в них свое дальнейшее развитие и сделал контркультуру популярной во всем мире.

Ю.Н.Давыдов продолжает и сегодня считать, что контркультура, рок-культура — это «опасный недуг» современной молодежи, что эта «антикультурная пандемия» не минула и молодежь нашей страны...⁵⁷.

В «Новой философской энциклопедии» Ю.Н.Давыдов дает социально-философское определение понятия контркультуры, с одной стороны, как идеологических и мировоззренческих установок, радикально противоположных господствующим в западном обществе, а с другой — как молодежную субкультуру 60—70-х годов, отмеченную резким неприятием «культуры отцов». Однако при оценке контркультурной эмпирики Ю.Н.Давыдов остается на прежних позициях ее неприятия (в чем, видимо, проявляется тот факт, что не все еще российские аналитики прошли, так сказать, «школу идеологической толерантности». В документах ООН толерантность объявляется главным условием устойчивого развития человечества...). Весь тон и лексика статьи выдержаны в духе полной и окончательной непримиримости с контркультурой. Автор пишет, что контркультура делала революции только там, где ей было позволено — в сфере духа, в интимных отношениях, в общественном бессознательном. Особенно его раздражает «сексуальная революция», провозвестником которой в социально-философской области называется французский философ М.Фуко...⁵⁸.

При осмыслении феномена контркультуры мы главным образом опираемся на определения, данные ему и Ю.А.Замошкиным с Н.В.Мотрошиловой, П.С.Гуревичем, и Ю.Н.Давыдовым, но при этом оставляем за собой право не соглашаться с исключительно негативными оценками контркультуры и сосредоточиваем внимание преимущественно на ее позитивных моментах.

Сегодня достаточно внимательного взгляда на нашу молодежь, чтобы убедиться, что контркультура практически сформировалась и в нашей стране, были (и есть!) хиппи, и панки, и рокеры, и скинхеды, были (и есть!) такие «крутые парни», как «люберы» и др. Она имела и сходство с запад-

ной, и свою специфику. Сходство заключалось в одинаковом протестном — «гамлетовском» — мироощущении, что «неладно что-то в отечестве»...

Но если западная молодежь разочаровалась в целях и ценностях техногенной цивилизации и потребительского общества, то наша была разочарована во всей истории советского периода. Такое историческое самоощущение молодежи, вся глубина ее мятежных переживаний нашли отражение и в творчестве «шестидесятников», в «самиздате», «андерграунде» тех лет, в творчестве оппозиционно настроенной молодежной радиостанции «Юность», в стихах и песнях таких выдающихся бардов, как А.Галич, Б.Окуджава, Ю.Визбор, Ю.Ким. И, пожалуй, особенно так точно отражал бунтующее мироощущение целого поколения В.Высоцкий. Выступления таких поэтов, как И.Бродский, А.Вознесенский, Р.Рождественский, Е.Евтушенко, Б.Ахмадулина и других, тоже превращались в настоящие яростные протесты против всего, что мешало, тормозило «полет в будущее», как и книги В.Аксенова, поэзия Николая Рубцова. Спектакли Ефремова в «Современнике» и Ю.Любимова на Таганке — все это тоже наша контркультура — все они вместе осуществляли переоценку ценностей того времени, формировали оппозиционный духовный настрой молодого поколения, призывали отстаивать свои права на независимость, на свободу творчества и внесли свой вклад в перестройку, в ликвидацию тоталитаризма в нашей стране.

Известно, что в жизни современной молодежи практически всех стран мира особое место занимает рок-музыка, рок-культура. Осмысление значимости ее требует специального серьезного анализа⁵⁹. Здесь же стоит упомянуть о том, что Т.Роззак, например, придавал ей большое значение, считая, что она выражает «манифест бунтующей молодежи», что это — рупор контркультурных идей.

Несомненно, рок-концерты — это яркое проявление контркультуры. На рок-концертах всегда царит особая радостная атмосфера единения, чувства братства, жажды ду-

ховной свободы, солидарности... Г.С.Кнабе пишет, что главным в роке является его нравственная позиция, «неписанный кодекс чести», основа же этого кодекса — противостояние «мы» и «они», но не социально-политическое, а экзистенциальное...⁶⁰. Рок своим ритмом, шумом, ажиотажем массовых концертов и дискотек дает возможность молодежи выразить и свой протест, и свое отчаяние — ведь то, что происходит во время рок-концертов, по существу, мало походит на пение и танцы в традиционном понимании этих слов. Здесь есть много агрессивного, разрушительного. Возможно, грохот рока заглушает и «мучительные чувства бессмысленности и одиночества» у молодых людей⁶¹. Но рок распространяет не только идею разрушения, в нем силен и дух любви, солидарности, милосердия, общечеловеческих ценностей. Рок отчаянно взывает к людской совести, доброте, призывает людей к взаимопониманию, братству: на рок-концерты молодежь идет не только слушать музыку — она идет принять участие в некотором массовом переживании — в ритуале юности.

Вернувшись немного назад, можно вспомнить, что протестное движение 50-х годов в благополучном американском обществе началось с движения «битников» — «разбитого поколения», состоявшего преимущественно из участников войны во Вьетнаме и сочувствующих им людей. В знак протеста против этой войны ветераны Вьетнама швыряли свои ордена и медали у здания Белого Дома, испытывая тяжкие мучения совести от воспоминаний об уничтоженных ими с помощью напалма целых деревень вьетнамцев... К ним присоединились тогда сочувственно настроенные писатели и поэты, такие, как Джек Керуак (роман «На дороге»), Уильям Берроуз (книги «Мягкая машина», «Голый завтрак»), Алэн Гинзберг (роман «Вопль»), Лоренс Ферлингетти, Чарлз Буковски, Грегор Корсо, Джон Апдайк и др. Их радикальные эксперименты в творчестве, романы-коллажи были поисками новых средств выражения, чтобы передать глубоко личные переживания тех лет — состояния отчаяния, бессилия, тошноты (Сартр Ж.-П.).

Позже в том же эмоциональном ключе то с явной, то со скрытой иронией, сарказмом, но с тем же ощущением «тошноты» писали свои бестселлеры такие всемирно известные авторы, как Курт Воннегут («Бойня номер пять», «Колыбель для кошки» и др.), Э.Берджес («Заводной апельсин») и др. Опыты «битников» в области искусства также оказали огромное влияние на формирующуюся в то время контркультуру. Кумиром «битников» был американский писатель Генри Миллер, который писал, что Америка — это воплощение гибели, что она «утянет с собой весь мир в бездонную пропасть» (запрещенный в своей стране с 30-х по 60-е годы ⁶²).

В книге «Американские миражи» Лев Николаевич Митрохин, академик, недавно ушедший от нас, описал свое пребывание в Америке в 60-ые годы, где он встречался с «битниками» или «потерянным», «разбитым» поколением, которые не могли простить своему отечеству их надломленные судьбы. Контркультура тогда еще не сформировалась, но дух бунтарства начинал передаваться молодым от битников... «Юноши и девушки поражают добропорядочных родителей внезапными вспышками ярости и гнева, припадками безотчетной тоски и скепсиса. Недовольство юным поколением давно вышло за рамки конфликтов в отдельных семьях — оно превратилось в общественную проблему, привлекая внимание психологов, социологов и т.д.». Судьба американской молодежи стала предметом размышления ученых и государственных деятелей, но также и полиции, и судебных органов. Одни в качестве причины видят избыток материальных благ, другие — нехватку христианского благочестия, но многие понимают, что утрачены традиционные связи, нарушено взаимопонимание между поколениями, и младшие враждебно относятся к заветным идеалам отцов. Но большинство сначала подмечало лишь внешние проявления в поведении молодых — их непонятные «наряды», дикие гонки на мотоциклах и машинах, стычки гангстерских банд, дикие пляски поклонников рок-звезд, а то, что таилось в глубинах их социальной жизни, пока еще понять было трудно, писал Л.Н.Митрохин в 60-е годы ⁶³.

Один из героев романа Джека Керуака «На дороге» так объясняет причину своих беспрестанных метаний: «Не знаем, куда и зачем. Просто мы должны двигаться, забыться в иступленном рок-н-ролле, наркотиках, пьянстве, сексе, чтобы убежать от неудовлетворенности, разочарования, от смутной тоски по какой-то другой жизни». Почему, вопрошает американский драматург Артур Миллер, так много в США «мальчиков и девочек, людей, сбитых с толку», которые ищут «немного человеческой теплоты, надежды в жизни, какого-нибудь символа, в который они могли бы поверить и с помощью этой веры восстановить свое разбитое сердце и надломленные души»⁶⁴.

Битники — художники, музыканты, писатели — были по существу философами этого движения, и многое из их философии было затем подхвачено контркультурным движением, пришедшим вослед битничеству.

Родиной «поколения разбитых» была Калифорния, которая позже оказалась настоящим социокультурным полигоном. Именно здесь родилась и рок-культура, здесь прославились спустя два десятилетия такие рок-звезды, как Джемми Хендрикс, Денис Джоплин (создавший новый музыкальный стиль «рег-тайм»), группы «Грейтфул Дэд», «Джефферсон Эйроплейн», психоделический рок и т.д. Здесь начинал свой звездный путь «король рок-н-ролла» Элвис Пресли. Здесь же снимался и культовый фильм «безумных 70-х» «Забриски — поинт» М.Антониони...⁶⁵.

В среде «битников» шли эксперименты собственных социокультурных ориентаций, стали модны и гомосексуальные эксперименты, в их эстетике появилась поэтизация мужского начала, бунтарского характера. Но битники не были «Новой Богемой», как их изображали популярные журналы, многие из них искренне отвергали господствующие при капитализме порядки, ложь, лицемерие буржуазного образа жизни. Они первыми объявили войну «потребительству», первыми критиковали дух конформизма, равнодушия в американском обществе;

они не были радикалами, их философией скорее был экзистенциализм, «искейпизм», религиозно-философское учение Востока.

После «битников» начинают формироваться и другие субкультуры. Рождается субкультура подростков — рокеров — с идеалом «крутого парня» — подчеркнуто агрессивной внешностью, черная кожаная одежда с металлическими заклепками, высокие ботинки («пригодятся в драке»), в ушах — кольца, украшения — черепа, распятое Христа... Элемент агрессивности характерен и для упоминавшейся выше субкультуры панков (появившейся в Англии в 80-е годы в рабочих районах). Они выделялись и ярко раскрашенными волосами, и демонстративно рваной старой одеждой. (Кстати, радикализм панк-моды сразу был подхвачен представителями «высокой моды» Европы — это один из характерных примеров «интеграции» контркультуры в систему истеблишмента.)

Как утверждает К.О'Хара в книге «Философия панка. Больше, чем шум», именно панк-рок сегодня вырвался в авангард рок-культуры. Он превратился в настоящее международное движение, представляющее наиболее бунтарское направление современной контркультуры. Социальной базой современного панка являются не только рабочие, как в начале его возникновения в Англии, к нему примыкают представители самых разных социальных слоев. Философия панка такова: «Думай самостоятельно, будь самим собой, не просто принимай то, что тебе дает общество, создай собственные правила и живи собственной жизнью»⁶⁶.

Рождение контркультуры символически ознаменовал грандиозный музыкальный рок-фестиваль в Вудстоке (Калифорния) в 1969 году, собравший около полумиллиона человек и ставший эпохальным событием в жизни контркультурной молодежи. «Мы стали голосом поколения», сказал тогда Пол МакКартни, один из ливерпульской четверки — группы «Битлз». Значение возникшей тогда рок-культуры мы видим именно в том, что в рок-культуре молодежь обрела,

наконец, свой социально значимый голос и заявила о своих правах. (Обрела ли или только хочет обрести? Пока что не существует партии молодежи, представляющей её интересы в политических и властных структурах. Скорее прав А. Крушанов, который называет молодежь «нерастраченным стратегическим резервом цивилизации»)⁶⁷.

Здесь можно провести определенную аналогию между контркультурой и другим важным социальным движением современности, таким, как феминизм, потому что женщина, живущая в контексте современной «маскулинной» культуры, именно в этом движении можно тоже стремиться обрести свой социально значимый голос, получить возможность заявить о своих правах.

Как утверждает М.И.Новинская, эстафета западных «мальчиков 60-х годов» перешла затем к «детям перестройки»: в них тоже демонстрируется «определенная конфронтация поколений», пишет она. Одним из самых выразительных проявлений этой конфронтации является, как и на Западе, отечественная музыкальная рок-культура. Но если сегодня западный рок уже утратил свою бунтарскую роль, став более профессиональным и более коммерческим, наш рок, утверждает М.И.Новинская, несет на себе идеологическую нагрузку «эпатирующего социокультурного протеста». Однако аналитик сомневается, обладает ли наша отечественная контркультура достаточным позитивным культуротворческим потенциалом⁶⁸. На наш взгляд, позитивным потенциалом отечественная рок-культура, безусловно, обладает, если иметь в виду деятельность таких рок-групп, которые возглавляют Гребенщиков, Макаревич, Шевчук, Сукачев, Расторгуев, П.Мамонов (в прошлом — Цой, Тальков) и др.: эти рок-группы всегда умели расставить верные нравственные акценты, касаясь тех или иных событий в стране, в мире. Их культуротворческий потенциал, видимо, проявляется в очевидной способности формировать новые демократические, гуманистические представления, нормы и ценности в умах молодых, что не всегда под силу даже школе или вузу.

Петр Мамонов (группа «Звуки Му») своим гротескно-эпатажным талантом способен создать такой «глобально» обобщающий образ «человеко-человечества» — больного, безнадежно деградирующего, который потрясает до самой глубины души... Это похожее на бывшего «Хомо-сапиенс» существо, умоляя, протягивает трясущиеся руки — он умоляет об одном: о любви, о любви во спасение. Не о том ли с глубокой болью пишет во всех своих книгах Теодор Роззак? Не к любви ли как методу выживания уже третье тысячелетие призывает человечество религия, христианство, в частности?

Диакон Андрей Кураев, неравнодушный к творчеству таких рок-певцов, как Юрий Шевчук и Константин Кинчев, называет их творчество миссионерским. Он утверждает, что после их концертов заметное число молодых явно проявляет интерес к православию, к церкви. Он убежден, что церковь — это место не только для бабушек, но и для молодых, для интеллектуалов⁶⁹.

Стоит упомянуть, безусловно, интересную работу К.Мяло, посвященную контркультуре (преимущественно на примере Франции). Много верного подмечено автором при анализе молодежного движения в мае 1968 года. Стремясь подчеркнуть серьезность такого социального явления, как движение хиппи, панков и др., К.Г.Мяло справедливо отмечает: «Все это не игра, это признаки краха, краха данного типа культуры, данного типа цивилизации, это призыв к отказу от него, призыв к полному отказу — и возрождению к «новой жизни». Воля к беспорядку — это протест против существующего порядка, против господствующего культурного кода»⁷⁰.

В еще одной книге, посвященной молодежному бунту, под названием «Время выбора» (1991) Ксения Мяло сравнивает западную контркультуру 60-х годов и отечественную 80-х и приходит к горьким выводам: если для философии контркультуры США был характерен мощный глобализм, антиимпериализм, глубокая озабоченность проблемами неимущих как в их стране, так и в Третьем мире, то наши бунтари 80-х, с сожалением констатирует К.Мяло, проявляли полное равнодушие

не только к глобальным проблемам или к Третьему миру, но и к трагическим событиям в своей стране (например, Спитак). В этом К.Мяло видит «глубокий провинциализм» нашего молодежного бунта, озабоченного только своими внутренними проблемами. Они требовали «Дайте!», но не «Дайте миру шанс!», как пел тогда Джон Леннон, а «Дайте джинсы, дутики, видики!». Западные бунтари отказывались от всего в богатой стране, а наши требуют всего в стране, почти разоренной, сетует К.Мяло⁷¹.

Мы в нашей стране теперь тоже строим потребительское общество, отвергнутое контркультурой Запада как тупиковый путь развития, при этом считаем это высокой целью социальной деятельности, подчеркивает К.Мяло. (С одной стороны, не совсем справедливо упрекать в этом народ, более 70-ти лет проживший в условиях хронического товарного голода, недопотребления самых элементарных товаров, продуктов. А с другой стороны, лучшая европейская и русская литература всегда воспитывала в людях чувство «критической дистанции» в отношении к «золотому тельцу»: Бальзак и Диккенс, Гоголь и Салтыков-Щедрин рисовали отвратительные образы скряг, стяжателей, толстосумов, гобсеков, Головлевых, Плюшкиных, Чичиковых и т.д. И церковь учила: «Богатому труднее пролезть в царствие небесное, чем верблюду сквозь игольное ушко». Однако сегодня эта традиция существенно ослабела в нашей культуре, а такие теле-шоу, как «Алчность», «Кто хочет стать миллионером» и проч. играют, очевидно, противоположную роль...) (Как справедливо отмечает В.Н.Порус, как контркультура, так и постмодернизм — это отрицание, критическая ревизия западной культуры, «в которую Россия с таким мучительным усилием входит вот уже какое столетие»)⁷².

Российскую молодежь, как и все общество, поразил вирус потребительства, но доступ к «дарам цивилизации», к машинам, туризму за рубежом, к другим потребительским благам оказался не у всех одинаков. Отсюда, пишет К.Мяло, и рост преступности и вандализма среди молодежи, подро-

стков, непостижимо жестокие разборки среди их группировок, молодежь мстит обществу за это неравенство, сокрушая все вокруг, разоряя подвезды, вагоны электричек — это все «жажда социального реванша», это тревожные симптомы глубокой социально-экономической патологии...⁷³.

К каким духовным тупикам может привести наше общество курс на строительство потребительского общества, отвергнутое контркультурой, Западом? Где предел разумному потреблению? Когда потребление превращается в потребление?

Что ему противопоставить? Э.Фромм, а за ним и Т.Роззак предлагают переориентировать общественное сознание с материальных на нематериальные, духовные ценности, поднять в общественном мнении значимость ценностей, несвязанных с деньгами. В России, испытывающей нелегкий период кризиса, духосмятения когда отсутствует «духоподъемная идея» (А.Рубцов), поэт Андрей Дементьев тоже призывает обратиться к тем сокровищам России, которые «не тускнеют со временем, не зависят от курса валют и которые невозможно превратить в частную собственность», опереться на «Золотой запас» российской духовности.

Если в бунте сегодняшних «скинхэдов», в росте преступности среди молодежи, подростков, жаждущих «социального реванша» за их обездоленность, Ксения Мяло видела «симптомы глубокой социально-экономической патологии», то Роззак увидел иные, не менее серьезные, симптомы в этом «восстании неугнетенных», бунте молодежи из «непролетарских» слоев — он увидел симптомы не только морального кризиса потребительского общества, но и универсального, глобального кризиса техногенной цивилизации. Контркультура вместе с ее теоретиком Роззаком предупреждала человечество, что «американский образ жизни», безудержное, «бесстыдное» потребление не делают всех счастливыми, что потребительское общество — это тупиковый путь развития, ведущий человечество к краю гибели.

Прорыв в социально-философском осмыслении проблематики контркультуры в нашей стране начался по существу лишь в последние годы. В работах таких философов, как П.С.Гуревич, М.И.Новинская, А.С.Панарин и других, удалось выйти на новый, более высокий уровень социально-философского видения проблемы контркультуры, ее теоретико-философского осмысления с учетом новейших мировоззренческих истолкований современной социальной динамики.

П.С.Гуревич в своей работе «Проблемы субкультуры в современной зарубежной культурологии» акцентирует внимание на том, что в последние годы мировая культурология стала проявлять особый интерес к феномену молодежных субкультур (иначе называемых контркультурой), на их роль в развитии и смене культур.

Многие исследователи, такие, как К.Маннгейм, Дж.Иингер, Э.Тирьякян и др., пришли к убеждению, что анализ механизма действия субкультур в рамках наличной культуры позволяет наконец приблизиться к постижению способов ее обновления. Такое понимание функции субкультур ведет и к новой философии культуры, которая как оказывается, развивается путем «культурных сбросов», то есть радикального прорыва в мир новых духовных параметров, культурных установок. «Раскрыть существо и предназначение субкультуры — это значит проникнуть в тайны культурного созидания, раскрыть секреты истории»⁷⁴.

Ни одна культура, — подчеркивает П.С.Гуревич, — не может развиваться без контркультуры, которая придает динамизм развитию «родительской» культуры тем, что вносит элементы мутации в ядро культуры — в ее систему ценностей. И если новые контркультурные ценности сильнее, то могут произойти существенные сдвиги в парадигме «родительской» культуры, может появиться на свет новая культура⁷⁵.

П.С.Гуревич дает философское определение контркультуры как одного из механизмов смены типов культур, трансформации культурных парадигм. Под влиянием контркультуры, пишет он, «в современном мире произошла радикальная переоценка этики труда, смысла жизни, отношений между полами, традиций рациональности». Российское общество «находится сейчас в процессе контркультурного размежевания, рождаются новые социокультурные группы, обладающие специфическим менталитетом, образом жизни, ценностными установками. Несомненно одно: рождение новой культуры в нашей стране невозможно без длительной полосы контркультурных феноменов»⁷⁶.

М.И.Новинская, дискутируя с Ю.Н.Давыдовым (утверждающим, что контркультурная молодежь — это всего лишь инфантильные подростки, не желающие взрослеть), высказывает убеждение, что мощное воздействие контркультуры было обусловлено как раз тем, что контркультура была «не просто инфантильной юношеской реакцией избалованной молодежи на сложности мира (хотя и имела такой оттенок), но прежде всего это была культура нового поколения, появление которой на общественной арене совпало с зарождением новой эпохи, условно называемой постиндустриальной». Молодежная культура несла в себе устремления нового поколения, «устремления, выражающие новые потребности переломной эпохи»⁷⁷.

В контркультуре выделялись, например, такие относительно самостоятельные элементы: 1) настроения и ориентации обыденного сознания, оппозиционные ценностям традиционной западной культуры; 2) идеологизированные формы сознания — идеи контркультуры, отраженные в произведениях ее идеологов, теоретиков; 3) «альтернативные» стили жизни — собственно контркультурная практика, попытки воплотить в повседневность контркультурные ценности и идеалы; 4) новые, антитрадиционные формы художественного творчества, соответствующие идеям контркультуры⁷⁸.

Контркультура начиналась с протеста молодежи, которая не хотела быть винтиком, роботом, она была против использования ее молодости, таланта, энергии «как товара» ради прагматических, утилитарных целей индустриального общества. Но оказалось, что этот протест против потребительского отношения к молодежи — протест как средство самозащиты выявил, высветил проблемы огромного общечеловеческого, глобального звучания, подчеркивает А.С.Панарин в статье «Контркультура — предтеча духовно-этической революции современности». Он показывает, что контркультура отражает важнейшие общецивилизационные противоречия нашей эпохи, в частности описываемые глобалистикой.

А.С.Панарин определяет контркультуру как предтечу духовно-этической революции современности. Он сравнивает ее с глобалистикой, наукой, возникшей для решения проблем, порожденных ею же самой: «Глобалистика — поздний продукт сайентизма, результат ее диалектического самоотрицания», с контркультурой ее объединяет «предчувствие возможного и при этом близкого конца техногенной цивилизации». И если глобалистика предупреждает о том пороге разрушения среды обитания человека, за которым начинается ее быстрая и необратимая деградация, то контркультура фиксирует тот предел духовного упадка и угнетения человека, за которым начинается распад личности...⁷⁹.

Чтобы охарактеризовать такую важную черту контркультуры 60-х годов, как ее гуманистическая направленность, возможно, стоит для сравнения привести высказывание Н.Бердяева в книге «Истоки и смысл русского коммунизма», относящееся к протесту образованного русского дворянства и интеллигенции в XIX веке против крепостничества в России: это был «протест заболевшей совести» прогрессивной части дворянства и интеллигенции, понимавших и остро переживавших всю несправедливость рабского положения своего народа и призывавших проявлять «милость к падшим»⁸⁰.

Вероятно, и выступления молодежи и интеллигенции из наиболее обеспеченных слоев американского общества против несправедливостей их общества тоже можно в определенном смысле назвать «протестом заболевшей совести»? Контркультурная молодежь «среднего класса» Америки по существу тоже призывала проявлять «милость к падшим», к нищим, обездоленным, неустроенным и в своей стране и в Третьем мире. (Статистика, например, показывает, что стоимость одного дня жизни американца составляет около 80 долларов. А много ли на свете людей, имеющих такие средства в месяц? в год?... По данным ООН, треть населения Земли живет за чертой бедности, 40% населения страдает от нехватки питьевой воды, доход на душу населения в Бурунди в 350 раз ниже, чем в США.)

Всегда чутко прислушивавшийся к идеям и настроениям контркультуры, А.С.Панарин тоже призывал проявлять чуткость, «милость к падшим» — к обездоленному большинству населения в России. На страницах «Литературной газеты» в статье «Народ без элиты» он писал, что российская элита, обязанная быть полпредом своего народа, отвернулась от него, озабоченная стремлением попасть в пресловутый «золотой миллиард» обеспеченных, защищенных... При этом он напоминает о великой религиозной традиции, существовавшей на Руси, о традиции сострадательности, сочувствия к «хрупким», «неэффективным», «неприспособленным». «Как знать, — пишет он, — не им ли, впечатлительным и ранимым, дано скорректировать фаустовский проект покорения природы и истории в духе посттехнических и постэкономических приоритетов — шадящего отношения и к внешнему миру природы, и к внутреннему миру человеческой души?»⁸¹.

В современном обществе идут разнонаправленные процессы: с одной стороны, усиливаются процессы стратификации и многообразия культур, содержащие потенциал альтернативных социальных сдвигов. С другой стороны, идут интеграционные процессы, объединяющие людей, а также процессы «омассовления», обезличивания.

С одной стороны, в этносе, в самобытных культурах формируются традиции, ценности, идеалы, которые воспитывают уникальную личность, за которую ратует Т.Роззак. Н.Бердяев в книге «Судьба России» писал о тесной связи между уникальной личностью и этносом, считая, что именно национальная культура рождает гениев, таких, как Гете и Достоевский, — они через свои национальные черты выражают общечеловеческое в них: «Культура никогда не была и не будет отвлеченно-человеческой, она всегда конкретно-человеческая, т.е. национальная, индивидуально-народная и лишь в этом своем качестве восходящая до общечеловечности... Человек входит в человечество через национальную индивидуальность, как национальный человек. Все творческое в культуре носит на себе печать национального гения». Нация же «своими корнями врастает в таинственную глубину жизни», за нее «должно бороться как за ценность»⁸².

Однако развитие техногенной цивилизации, формирование глобальной планетарной цивилизации неизбежно ведут к разрушению этноса, традиций. Процессы омассовления, унификации, стандартизации образа жизни людей, способов труда и отдыха, типов материального и культурного потребления разрушают национальные культуры, а в итоге — исчезают условия возникновения уникальной личности, национальных гениев...

Защитники традиций с тревогой видят в подобных процессах угрозу размыwania национальных культур, «утраты корней», утраты национальной идентичности, разрыв социально-групповых связей, «дестабилизацию окружающей человека социальной среды», в то время как подъем национального чувства, укрепление этнических и религиозных связей между людьми могли бы служить своеобразным барьером на пути этой дестабилизации⁸³.

Существует великое многообразие самобытных культур народов Запада и Востока, Индии и Китая, России и Японии. Их культурный и этический опыт ценен и сам по себе,

он также важен и для выхода из современного духовного кризиса. Но процессы глобализации, интеграции и унификации необратимы... Как одновременно сохранить и культурный плюрализм и интегрировать народы в одну семью?

Контркультура, как тонкий «сейсмограф», регистрирует все эти процессы, сигнализируя о гибели уникальной личности под прессом техногенной цивилизации и отражая тем самым одно из важнейших противоречий эпохи.

В то же время выживание масс теснейшим образом связано с развитием технической цивилизации — однако дальнейшее ее развитие также губительно для человечества. Как накормить народы мира и одновременно затормозить дальнейшее развитие науки и техники? Это еще одно острейшее противоречие, отразившееся в контркультуре.

Хотя Ирвинг Кристалл и заявил, что истинную причину контркультуры, видимо, не удастся узнать никогда, в работах зарубежных и отечественных аналитиков, приведенных выше, делается эта попытка — выяснялись психологические, социологические, социо-психологические, социобиологические причины, одни связывали бунт молодежи с проблемами в семье, «конфликтом поколений», другие пытались доказать, что это лишь инфантилизм и нежелание взрослеть и брать на себя ответственность взрослого человека. Вероятно, во мнениях всех этих аналитиков существует определенная доля истины — все эти черты в той или иной степени присущи контркультуре.

Отдельные аналитики видят главную причину протестных выступлений молодежи и интеллигенции прежде всего в социально-экономической сфере. Так Э.Я. Баталов главную разгадку «тайны» леворадикального феномена 60-х годов видит в «сшибке» двух цивилизаций: существующей — капиталистической, промышленной, и нарождавшейся в те годы научно-технической, для которой «капиталистические рамки стали тесными», ибо научно-техническая цивилизация «адекватна социальной природе более высокого общественного строя»⁸⁴.

Современный капитализм, действительно, — это уже не прежний классический капитализм, по существу, это синтез капиталистической экономики и либерально-демократической системы с «механизмами социальной защиты»⁸⁵. Логика позднего капитализма, видимо, такова, что он сам себя отрицает.

Перечисляя многочисленные причины возникновения контркультуры, следовало бы напомнить еще об одной, не менее важной. Как известно, бунт молодежи возник в среде студенчества элитных университетов, среди них были самые образованные, начитанные ребята («надежда нации», как о них с грустью говорили профессора, т.к. именно такие покидали университеты), знакомые и с философией, и с социологией, марксизмом, экзистенциализмом. Их кумирами, лидерами были Г.Маркузе и Р.Миллз, Ч.Рейч и П.Гудмен, О.Н.Браун и Т.Лири и другие леворадикальные писатели и философы, призывавшие к «Великому отказу» от этого индустриально-потребительского общества и оказавшие колоссальное влияние на молодых. Молодежь не осталась глухой к этим призывам.

Г.Маркузе, например, в книге «Одномерный человек»⁸⁶ писал, что в развитом индустриальном обществе «царит комфортабельная, спокойная, умеренная демократическая несвобода», потому что у человека *нет доступа* к решению задач, непосредственно связанных с его жизнью и смертью — и это есть рабство, считает Маркузе. Но есть силы, способные взорвать это общество: это аутсайдеры, маргиналы — безработные, нацменьшинства и студенты — именно они в силах изменить социальную и экономическую структуру общества.

Ч.Рейч в книге «Молодая поросьль Америки»⁸⁷ (1971) тоже призывает трансформировать это общество — с помощью «революции через сознание» — он убежден, что в западном обществе материальные потребности утратили функцию стимулятора бунтов — таким стимулятором стали духовные потребности.

Пол Гудмен, поэт и писатель, в таких книгах, как «Сделай это!» (1951), «Город — империя» (1964)⁸⁸ и других, изложил основы экзистенциальной социологии Америки и показал, что у страны — *нет выхода*, что она — в тупике. Он первый начал пропагандировать идеи коммуитаризма: его идеал — это коммуны и демократия непосредственного участия. Он призывал молодежь к конкретным действиям: если тебе 25 лет и тебе все надоело, — взрослей, стань ответственным и делай — делай что-то сам, с друзьями, с теми, кого ты любишь, уважаешь, понимаешь, можно организовать совместное питание или помогать растить детей — никто пока не знает, как это делать, нет готовых моделей. Если обратиться к «старым радикалам», то они начнут учить создавать партии, укреплять профсоюзы, но не научат делать коммуны. Остается самим делать коммуны экспериментально...

Американский психиатр Тимоти Лири призывал молодежь разрушить это общество, «отпадая» от него — при помощи психоделических, наркотических практик.

И взрыв произошел, он вызвал шок не только в США, но и во всех промышленно развитых странах. Молодежь отвергала и отрицала все, что было дорого старшему поколению, нарушала все запреты, избличала старших в мещанстве, в аморальности их общества. Устраивались стихийные демонстрации против попрания гражданских и политических прав, сидячие забастовки и молчаливые демонстрации в университетах против политики сегрегации, расизма, социальной несправедливости. Студенты отказывались служить в армии, занимались просветительской деятельностью в негритянских гетто, в рядах Корпуса мира ездили помогать населению африканских стран.

Коммуны хиппи отделялись от общества, отвергая и разрушая все его устоявшиеся нормы и запреты, стереотипы: в них шли поиски новых художественных форм, эксперименты в области социальных, семейно-брачных, сексуальных вариаций человеческого опыта. Хиппи практиковали гедонизм и восточный принцип «у-вей» («недеяние»), эксперименти-

ровали с сознанием и подсознанием с помощью наркотиков... Своим идеалом они объявляли «новый стиль жизни» на антибуржуазных началах, на основе любви и взаимной терпимости с преобладанием духовного, личного начала.

Как пишет Джулия Стефенс, их протест порой носил характер фантазий, бурлеска, сатиры, романтизма, прощания с детством... И в то же время они выступали за свободу творчества, за свободу личности от репрессий и дисциплинарных требований⁸⁹.

Помимо движения хиппи постепенно контркультура начинает объединять самый широкий спектр субкультур и коммун — например, коммуны неоязычников и мистиков, различные контркультурные религиозные объединения, движения радикальных христиан (квакеров, католиков, протестантов), движения «новый рабочий класс», феминисток, «зеленых»...⁹⁰.

Как уже отмечалось, контркультурное движение впоследствии переросло в «альтернативные» движения. В книге «Политический протест и культурная революция. Ненасильственные движения «конкретных дел»» (Лондон, 1991) Б.Эпштейн пишет, что среди других альтернативных движений 70-80-х годов выделялось активностью движение «конкретных дел» («direct action»). В этих движениях принимали участие люди всех возрастов, они учились вместе решать проблемы мирным, ненасильственным путем и таким образом воздействовать на власть и способствовать социальной трансформации. При этом они опирались на две ценности — всеобщего равенства и ненасилия. Например, ставилась конкретная задача — закрыть атомную станцию или более широкую цель — выступить против испытания атомного оружия. Их широкой программой будущего было создание «экологически сбалансированной равноправной жизни в обществе без применения насилия» — и к этой великой цели в будущем они считали необходимым двигаться уже в настоящем путем конкретных действий. Это была «культурная революция», начатая контркультурой, добавляет автор. Она охватывала движения за гражданские права, в защиту люм-

пенизированных и безработных. Вокруг этих движений собирались активные, равнодушные люди, их касались все важные проблемы жизни живых людей, и глобальные, и бытовые, житейские в том числе⁹¹.

Расслабленный гедонизм, нарциссизм хиппи, в свое время проявившиеся как протест против губительного динамизма техногенной цивилизации, сегодня (спустя десятилетия) как социальная позиция неприемлемы. А.С.Панарин, в свое время понимавший и принимавший и контркультуру, и идеи Розака, сегодня такую позицию резко критикует, называя ее «дезертирством» — моральным и социальным. Сегодня, пишет он в своей последней книге «Искушение глобализмом» (2000 г.), ситуация глобального кризиса требует от человечества колоссального напряжения, «качественно нового уровня мобилизации и ответственности», чтобы избежать неслыханных еще катастроф, нужна экологическая аскеза, экологическое сбережение и накопление, нужно отказаться от потребительства, удовлетворяя только реальные, а не искусственные потребности. Нужен новый ответственный и рачительный хозяин, хорошо осознающий, «что у него нет другого дома, чем этот, исконный, другой земли, чем родная земля»⁹².

Как известно, революции бывают разные, случались и такие, в ходе которых происходил глубочайший духовный переворот, решительная переоценка ценностей, затрагивающая самые основные ориентации человека по отношению к себе самому, к другим людям, к окружающему миру. Такой была революция при переходе от античного язычества к христианству. Такой переворот, возможно, уже переживает человечество в конце XX — начале XXI века, оказавшись на краю пропасти.

У истоков такой революции, по нашему убеждению, стоит и контркультура, она служит провозвестницей духовно-этической революции, основной задачей которой является переосмысление всех целей и ценностей современной цивилизации: бесконечные аварии, срывы, катастрофы ставят эту цивилизацию вне общества, вне закона.

ГЛАВА II

ПАРАДОКСЫ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ И ТЕХНОГЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ В КОНЦЕПЦИЯХ КОНТРАКУЛЬТУРЫ

1. Критика западного общества второй половины XX века в концепции урбанистического индустриализма

Философия культуры Розака, выраженная в концепциях антисайентизма, антитехнизма и экологического персонализма, отражает основную мысль о том, что конфликт индустриальной цивилизации с природой и культурой, экономический и духовный кризис не только обнаружили пределы роста этой цивилизации и выявили ее неприемлемость быть общечеловеческой моделью развития: западная цивилизация вообще превратилась в синоним бездуховности, чрезмерной рационализованности всех сторон жизни людей, прагматизма, дискредитации моральных и религиозных ценностей, приоритета материального над духовным.

Отношение к современной западной культуре, цивилизации в общественном сознании далеко не однозначно: с одной стороны, имеет место безусловное принятие основных их постулатов, с другой — крайне негативное отношение к ценностям урбанизированной и технизированной цивилизации. Осмысление глубинных причин этого процесса является центральной проблемой современных леворадикальных теорий, которые роднит их острый критический пафос.

С бескомпромиссной критикой постиндустриального общества, всей западной культуры профессор Теодор Розак выступает уже более трех десятилетий, начиная с первой его книги, посвященной анализу молодежного движения контркультуры, «Создание контркультуры» (1969 г.). Следует отметить, что все его работы, включая и книги «Там, где кончается пустыня» (1972 г.), «Незаконченное животное»

(1975 г.), «Личность/Планета» (1979 г.), «Культ информации» (1989 г.), «Голос земли» (1993 г.), «Америка мудреет: революция долгожития» (2001 г.) и др., всегда, как мы уже отмечали, становились бестселлерами на мировом книжном рынке, имели большой общественный резонанс.

В конце 60-х годов Т.Роззак стал признанным теоретиком леворадикального движения молодежи, преимущественно студенческой, лидером контркультуры. Идеология контркультуры в конце 60-х утверждалась в борьбе и с «новыми», и со «старыми левыми». По мнению Роззака, и тем, и другим недоставало «истинной радикальности» в борьбе с капитализмом, поскольку и «новые», и «старые левые» (рабочие) фактически разделяли ценности западной культуры «вместо того, чтобы отказаться от них». И те, и другие критиковали капитализм за неспособность снести «золотое яичко для всех» — то есть все они выступали за «перераспределение ценностей «кибернетизированной экономики изобилия», в то время как Роззак и контркультура ратовали за «полный отказ» от ценностей западной культуры, за полный разрыв с ценностями общества потребления.

К концу 70-х годов дух скептицизма, присущий контркультуре, ее идеи неприятия западной культуры широко распространились и в Америке, и в странах Запада. Можно добавить, что к концу 80-х эти идеи широко распространились во многих странах мира. В этом Роззак видит доказательство «печальной победы», которую одержало в обществе социальное движение контркультуры, начавшееся в 60-х годах.

Роззак судьбу отдельного человека, отдельной личности, всего человечества неразрывно связывает с судьбой природы, всей Планеты, поскольку уродливое развитие урбанистической индустриальной цивилизации действительно грозит гибелью всего живого на Земле.

С позиции ученого-гуманиста Роззак вскрывает пороки западного индустриального общества второй половины XX века как бы изнутри самой системы, разоблачая ее «болезни». Из книги в книгу красной нитью он проводит мысль

о враждебности западной цивилизации человечеству. Роззак высвечивает то одну, то другую негативную сторону урбанистического индустриализма (то есть современного капитализма), называя его «врагом номер один» человечества. Своими героями Роззак считает участников контркультурного движения, «детей технократов», ставших жертвами технократизма и сайентизма. Его враги выступают в образе то технократов-«экспертов», то технократии, ратующей за бесконтрольное развитие военно-промышленного комплекса, варварски относящейся к окружающей среде, к природе, манипулирующей сознанием людей, то в образе науки, искажающей представления людей об окружающем их мире. Его враг — это и современная гигантомания, громадность военно-промышленных комплексов, городов-гигантов, международных корпораций бизнеса, финансовых олигархий, во имя прибыли опасно играющих судьбами людей, государств. Его враг — это огромность, сложность технократического общества, калечащего человека, душащего живую жизнь на Земле, это и Джeneral Моторз, и атомная бомба...

Фактически всем своим творчеством Роззак стремится развенчать техногенно-потребительскую модель как цель общественного развития, определявшую несколько последних веков деятельность многих стран мира, и разоблачает культ науки и техники, культ доллара, прибыли, накопления материального богатства, культ ничем не ограниченной предпринимательской экспансии промышленно-финансовой олигархии и политику господствующих сил этих стран.

В результате их преступной политики современный мир, искусственно созданное техническое окружение человека переполнено такими ужасами, пишет Роззак во вступлении к книге «Там, где кончается пустыня: Политика и трансценденция в постиндустриальном обществе» (1972), которые могли бы лишь присниться в кошмарном сне или предстать метафизическим злом в древних провозвестиях. «Однако это наша повседневная жизнь, — продолжает он, — мы привычно слушаем о различных способах массового уничтожения

людей, об исчезновении атмосферы, о смерти морей, о наступлении всемирного голода... Но это не воля богов, это результат целенаправленной политики, технократии...»⁹³.

Урбанистическая индустриальная культура бесчувственна, деструктивна, она дегуманизирует все: разрушает семью, делает репрессивной, враждебной ребенку школу и всю систему образования, отчужденным сам труд человека.

Жизнь человечества второй половины XX в. предстает в книгах Розака в виде трагического парадокса прогресса: с одной стороны, поразительное совершенство техники, которая несет столько благ, а с другой — надругательство над личностью, гибель лучших человеческих потенций.

В книге «Личность/Планета» он иллюстрирует этот парадокс следующей картиной: изображается завод, из труб которого вытекает маслянистая жидкость, тонким слоем покрывающая поверхность озера и губящая все живое. Завод этот выпускает товар, демонстрирующий «высшее достижение передовой культуры» — в дорогостоящие консервные банки «бальзамируется благоухающий мусор» под видом домашней пищи... Рабочие превращены в тоскливых, ожесточенных помощников машин. Фактически это уже не люди, способные думать, обладающие уникальными талантами. Это немые потребляющие пешки, бесчувственное сырье в руках технократов. Они живут среди отравленной природы и потребляют приготовленную подобным фабричным способом искусственную еду⁹⁴.

Еще несколько лет тому назад этот образ мог показаться смелой метафорой, гиперболой, однако сегодня, когда на голову человечества свалилось столько бед, точка зрения на эти гиперболы Розака значительно изменилась: они все больше рассматриваются как осуществившееся предсказание...

Отечественный читатель, имевший в советское время редкую возможность знакомиться с работами Розака только в спецхранах центральных библиотек, понимал, что его критика урбанистического индустриализма применима и к

тому, что происходит в его стране. Однако наша официальная наука утверждала, например, что экологический кризис характерен в основном для западных стран, в которых научно-технический прогресс, воспроизводя противоречия современного капитализма, неизбежно ведет к разрушению экологии, в то время как преимущества социалистической системы могут смягчить последствия экологического кризиса. Однако трагедия Чернобыля со всей беспощадностью «излечила» нас от этой иллюзии.

Критика Роззаком многих сторон постиндустриального общества, безусловно, была справедливой, это признавали и признают многие исследователи его творчества в западных странах. Однако сегодня и мы признаем, что под урбанистическим индустриализмом Роззак имеет в виду большинство промышленно развитых стран, в том числе и нашу страну. Его критика даже в большей степени относится к нашей стране, поскольку именно у нас сегодня в силу ориентации в первую очередь на развитие тяжелой индустрии, а также из-за хронической «невосприимчивости» народного хозяйства к научно-техническому прогрессу экологическая обстановка оказалась не менее, а, возможно, даже более нестабильной, чем та, которую рисует в своих книгах американский ученый.

Роззак разоблачает «мертвящий цинизм западной культуры, которая отказывается ценить в жизни что-либо, кроме приобретательства и потребления, денег и власти»⁹⁵. Индустриальное западное общество — это угнетение человека, это жадность и эгоизм, тупое потребительство, расточительство, сумасбродство.

По существу все работы Роззака посвящены, с одной стороны, критике индустриального общества, западной культуре в целом, а с другой — мучительным поискам ответа на жгучие вопросы, которые ставит современность перед «идеологическим сословием» всех индустриально развитых стран и на которые это сословие трагически не находит адекватного ответа. Эти вопросы Роззак особенно четко сформули-

ровал в книге «Там, где кончается пустыня», в которой он изобличает урбанистический индустриализм и «секуляризованную» науку за создание пустыни «вокруг и внутри нас»: пустынно внутри человеческой души.

Продолжая развивать леворадикальную критику западной культуры, начатую им в книге «Создание контркультуры», Роззак стремится также сформулировать новые ценности, противопоставляя их культуре урбанистического индустриализма.

Наука и техника сегодня способны создать невиданное материальное изобилие, одеть-обуть, накормить все человечество, однако в том-то и дело, что производство в урбанистическом индустриализме имеет целью не нужды человека, а прибыль и только прибыль, ради которой в жертву приносится все — и природа, и сам человек, воспринимаемый не как уникальное творение природы, а лишь как сырье наряду с любым другим сырьем в руках монополий. У монополистического постиндустриального общества нет ничего святого кроме прибыли и именно против него со всем пылом молодости восстала контркультура и ее главный теоретик — Теодор Роззак, «академик-диссидент», как его часто называли в кругах критикуемой им технократической элиты.

«Правящая элита умышленно ведет нас к катастрофе, мы «прогрессируем» к своему концу!» — предупреждает Роззак. «У человечества никогда не было столько силы, столько знаний и богатства, столько динамизма, и тем не менее оно катастрофически близится к своему концу, причем этот геноцидный конец, который мы готовим себе, изображается в ореоле пророческой славы...»⁹⁶.

Под гигантскими шагами прогресса урбанистического индустриализма сокрушается все — реки и моря, леса, воздух, а главное — человеческая душа. «Само наше физическое окружение вдруг предстает перед нами как зеркальное отражение нашего внутреннего опустошенного состояния, как первый симптом болезни — урбанизма и индустриализма»⁹⁷.

Отчего же человечество предстало перед таким ужасающим парадоксом прогресса, когда оказывается, что чем лучше — тем хуже? — вопрошает Роззак. Почему в наше время, чем более развито общество, тем глубже в нем гнет тоталитаризма, тоталитарного насилия, который становится ярмом, хуже, чем у варваров? Отчего нравственный упадок, национализм, жажда тотальной войны продолжают преследовать потомков Возрождения, причем гораздо сильнее, чем во времена Вольтера? Отчего нигилизм и неврозы парализовали общество, которое мы называем развитым?

И сам отвечает: это происходит оттого, что с ростом нашей власти над природой росло наше отчаяние, мы растратили внутренний потенциал человеческого существа. А отчаявшееся человечество — это уже не просто несчастное человечество. В саморазочаровании Роззак видит скрытые источники, рождающие мировые войны, ненависть, эксплуатацию. Такое человечество презирает и уничтожает идеалы красоты и добра, потому что они ставят под сомнение само его существование. Отсюда и тоска по самоуничтожению и стремление к нему у современных поколений.

«Черной чумой» нашего времени называет Роззак такую болезнь духа современного человека, как *отчуждение*, которое представляется ему неразрывно связанным исключительно с курсом на урбанизацию и индустриализацию. Роззак очень высоко ценит творчество поэтов-романтиков: именно они, обладающие, по его мнению, многомерным видением мира, понимают и всю красоту жизни на земле, ценят всю ее неповторимость и многокрасочность. Он противопоставляет поэтов-романтиков экспертам, технократам военно-промышленного комплекса с их одномерно-прагматическим взглядом на жизнь. Роззак часто цитирует поэтов-романтиков, особенно английского поэта и художника Уильяма Блейка, который назвал технику «богом бездушной реальности и бесцельной власти», этот бог ведет к смерти и природы, и духа. Роззак с восхищением пишет о том, что Чехов особенно остро чувствовал и показывал в

своих произведениях, в пьесах мучения и гибель, распад духа под напором нарождающегося урбанистического индустриализма...

Считалось, что распространение урбанистической индустриализации должно было помочь бедным нациям решить проблему голода и нищеты, отсталости. «Но это ложь, — считает Роззак, — это сама болезнь, а не способ ее лечения»⁹⁸. Научно-технический прогресс не смог решить острые проблемы человечества, наоборот, он сам вызвал множество новых, неразрешимых проблем, ставших глобальными.

Дело вовсе не в нищете и отсталости «бедных наций» и не в чрезмерном росте народонаселения. Суть — в сложившихся в западном мире привычках потреблять без меры, безрассудно транжирить ресурсы, дело в расточительном образе жизни людей, в лицемерных навязанных людям ценностных ориентациях. Чрезмерно высокие стандарты жизни стран мира создаются за счет других стран. Эгоистическое потребление богатых стран привело к неразрешимому противоречию с возможностями природы освоить, переработать и самовосстановиться под тяжестью непомерного груза отходов техногенной цивилизации...

К чему привел общество современный урбанистический индустриализм? К экологическому кризису, к крайней бедности и неграмотности большинства населения на Земле, к технократическому элитизму, психологическому отчуждению людей, к смерти духа.

В отличие от провозвестников грядущих счастливых перспектив индустриальной цивилизации, таких, как Дэниел Белл, Герман Кан, Збигнев Бжезинский, Джон Несбитт и др., «инакомыслящий академик» предупреждает, что технократические последствия индустриальной эры могут привести к жестоким социальным деформациям и даже поставить под угрозу само выживание людей на Планете, как и самой Планеты. Идти по этому пути значит «углубиться в пустыню, которая с каждым шагом будет становиться все опаснее».

Стремительное развертывание «микроэлектронной революции» в последнее десятилетие, форсированная компьютеризация практически всех сфер общественной жизни, бурное развитие информатики побудило западных обществоведов — философов, социологов, экономистов, представителей многих других специальностей — уделить самое пристальное внимание этому процессу, осмыслить его, дать ответ на вопрос, куда же все-таки идет современное общество, что ждет его — компьютерный «рай» или роботизированный «ад»? Компьютеризация, «информационное общество» — зло это или благо, «на радость или на горе» человечеству? (Не случайно последние слова «на радость или на горе» были вынесены в заглавие одного из докладов авторитетного Римского клуба.)

В отношении к проявившим себя с такой силой процессам «компьютерной революции», также как и в отношении научно-технической революции, в полной мере обнаружилось две тенденции, две ориентации, типичные для современного западного теоретического сознания в целом: тенденция апологетическая (или, по меньшей мере, оптимистическая) и тенденция социально-критическая. Причем, как и в предыдущие десятилетия, социально-критическая тенденция в интерпретации реальностей современного западного общества нашла отражение в первую очередь в леворадикальном сознании, в работах теоретиков леворадикальной ориентации. В частности, именно с этих позиций написана книга профессора Теодора Роззак «Культ информации. (Фольклор компьютеров и истинное искусство мышления)»⁹⁹.

2. Т.Роззак против «культы информации»: леворадикальная критика информационного общества

С присущей ему эмоциональностью Роззак стремится показать, что многообещающая компьютерная техника, попав в руки «определенных элементов» общества — и здесь он снова говорит об экспертах военно-промышленного ком

плекса — может быть использована во вред обществу. Однако книга «Культ информации» американского философа вовсе не представляет собой лишь некий политический памфлет или разновидность «социологического бестселлера»: здесь Роззак предпринимает попытку проанализировать язык компьютеров, их «фольклор», те образы власти, те иллюзии благосостояния, которые распространились в общественном сознании на волне «компьютерной революции». В частности, он критически осмысливает те концепции, которые в той или иной степени были вызваны к жизни прогрессом компьютерной техники — прежде всего концепцию «информационного общества» и, в более широком смысле, информации в целом.

Информация, по образному выражению Роззака, приобрела сегодня качество неощутимо тонкого, «невидимого, но вызывающего всеобщий восторг шелка», из которого, как считалось, было сшито «эфирное платье голого короля». Само понятие «информация» приобрело глобальное значение, информация стала желанной для всех. Беспрестанные разговоры об «информационной экономике», «информационном обществе» в свою очередь трансформируют общественное сознание, способствуют рождению культа информации. Как и все другие культы, этот культ также требует бездумной лояльности и молчаливого согласия с ним.

Многие, отмечает американский философ, даже не знают толком, что такое информация и почему им надо все больше и больше информации, но тем не менее все готовы поверить в то, что «мы живем в Век информации», и эта вера превращает компьютер в то, чем был крест в Век веры — в символ «спасения». Не случайно слово «информация» по своей популярности за последние 40 лет и по своему статусу в общественном лексиконе стало равно слову «бог».

Роззак пытается проследить, как, каким образом формировался тот «культ информации», который, несомненно, стал сегодня одной из «составляющих» западного общественного сознания. Он рассматривает генезис этого сравни-

тельно нового идейного феномена, анализируя процесс превращения информации в одну из основных общественных ценностей.

До Второй мировой войны, считает Роззак, информация как интеллектуальная категория имела сравнительно скромный статус. Люди воспринимали информацию как некую совокупность данных, отдельных фактов — имена, даты, место событий, кто, что, где, когда, сколько... Но по мере развития промышленности и усложнения бюрократической системы управления роль информации в промышленно развитых обществах становилась все более важной. В конце концов она превратилась в остро необходимый всем товар, производство которого стало обходиться во многие миллиарды долларов.

Сначала информация обрабатывалась вручную, затем появились перфокарты для ее хранения, позже стали изобретаться все более совершенные устройства для ее обработки, первые счетные машины. Совершенствование этих информационных машин ускорялось потребностями военного времени в период Второй мировой войны. После войны ими стало пользоваться Бюро по переписи населения. Появились электронные машины для хранения документов, они уже могли выполнять быстрые счетные операции — это и были первые образцы компьютеров: машин, которые помнят, что считают, считают то, что помнят, и выдают любую заложенную в них информацию при нажатии кнопки. Слово «компьютер» вошло в лексикон в 50-е годы, когда наиболее совершенная модель была размером с комнату. Для хранения информации вместо перфокарт здесь применялась магнитная лента. Подобного рода компьютер — УНИВАК — тогда точно вычислил победу Эйзенхауэра на выборах. В то время, пишет Роззак, шахты, заводы, фермы были уже механизированы, но в учреждениях клерки по-прежнему скрипели ручками, от руки заполняли документы, складывая их в папки. И когда и здесь стали внедрять электронные системы, компьютеры,

то казалось, что теперь человек сравнился с богом. Новые машины воспринимались как невиданный скачок в истории индустриализации.

Примерно в это время Норберт Винер вводит в научный оборот слово «кибернация» для обозначения нового автоматического процесса подсчета, и понятие «сверхбыстрочислительная машина» — для обозначения того, что служило прообразом современного компьютера. Главным в «кибернании» Винер считал «обратную связь», способность машины использовать результаты собственной деятельности. Винер стремился совершенствовать «обратную связь» и средства быстрой манипуляции данными, полагая, что в процессе развития кибернетики достигается и более глубокое понимание сущности самой жизни, мышления, которые по существу представляют собой в определенном смысле процесс обработки информации. «Физическое функционирование живого существа и операции некоторых новых коммуникационных машин, — писал он, — весьма схожи в их общем стремлении контролировать энтропию с помощью обратной связи»¹⁰⁰.

Через пять лет после выхода в свет книги Н. Винера «Кибернетика» появилась и новая научная дисциплина, занимающаяся проблемами «искусственного интеллекта» — по определению Роззака, «интеллектуальная смесь из философии, лингвистики, математики, электронной техники». Основоположники этой науки Алан Ньюэлл и Герберт Саймон в 1958 г. заявили: «В мире теперь существуют машины, которые думают, учат и творят сами. Более того, их способность делать это будет быстро возрастать до тех пор, пока — в обозримом будущем — круг проблем, которые они смогут решать, не совпадет полностью с той совокупностью проблем, которые сегодня решает человеческий разум»¹⁰¹.

Н. Винер мог соглашаться и не соглашаться с подобными предсказаниями, однако бесспорно то, что он видел в развитии информационной техники потенциальную угрозу социальной стабильности, предупреждал, что технический

прогресс требует более высокого нравственного развития человека. Если эта техника попадет в руки ограниченных, думающих только о прибыли предпринимателей, то может возникнуть такая безработица, в сравнении с которой Великая депрессия в США 30-х годов может показаться приятной шуткой.

Через два года после этого предупреждения появилась первая кибернетическая антиутопия Курта Воннегута «Пианист». Автор работал в то время в компании Дженерал Моторз, которая особенно активно осуществляла автоматизацию производства. Да, машины облегчают жизнь, но можно ли машине доверять делать все то, что является смыслом жизни людей? — вопрошал Воннегут.

В тот же год, когда была опубликована книга Н. Винера «Кибернетика», вышла и статья Клода Шеннона «Математическая теория коммуникации»: ее появление означало рождение теории информации, одного из главнейших интеллектуальных достижений XX в. Так возникло и современное понятие информации, которое больше не означает просто факт — оно подразумевает количественное измерение коммуникативных обменов в механическом канале, где сообщение либо кодируется, либо расшифровывается в форме электронных импульсов.

Статья Клода Шеннона представляла собой сугубо специальную работу, но она имела чрезвычайно большое значение. Теория информации нашла широкое применение в современной технически высокоразвитой экономике, она давала инженерам-электронщикам мощное средство, способствовавшее возникновению множества нововведений. На смену громоздкому компьютеру с вакуумной трубкой пришли транзисторы и интегральная цепь — миниатюрные полупроводники, позволившие превратить компьютеры в контактные приборы и намного ускорить их работу. Затем компьютер проложил путь к начинающей развиваться всемирной телекоммуникационной сети. Теперь люди благодаря компьютерам получили возможность связываться друг с дру-

гом через огромные расстояния, а с появлением космических спутников — возможность мгновенно связываться с любой точкой земного шара. Процесс миниатюризации компьютеров и развитие их связи с телекоммуникацией продолжается: любой личный компьютер сможет присоединиться к информационной сети всего мира — Интернет; таким образом, по убеждению оптимистических приверженцев теории «информационного общества» эти информационные сети приобретают черты «глобального мозга».

Как подчеркивает Роззак, складывается такое парадоксальное положение, при котором человек практически исключается из информационной сети. Источником информации может быть, скажем, баллистическая ракета, а приемником, например, тот же компьютер.

Благодаря теории информации техника человеческого общения к концу XX в. обрела небывалую скорость, хотя то, что люди хотят сказать друг другу с помощью этой техники, то есть содержание информации, почти не изменилось. Но при наличии такой изошренной техники можно легко прийти к такому заключению: раз мы способны передавать все больше и больше битов информации, и все быстрее и быстрее, и для все большего количества людей, то это должно означать, что мы достигли большого культурного прогресса, а суть этого прогресса — высокоразвитая информационная техника.

Возникновению такого рода иллюзий, кстати, в определенной мере способствовало и развитие естественных наук. В 1952 г. микробиологи Джеймс Уотсон и Фрэнсис Крик расшифровали генетический код, спрятанный глубоко в молекулярной структуре ДНК. Это было очень важно и для теоретиков, которые тоже занимались как шифровкой, так и дешифровкой информации. Они увидели в молекуле ДНК миниатюрный кибернетический аппарат для хранения химически закодированных данных. Так кибернетика и биология объединились. Компьютеры все больше стали походить на людей, а люди — на биокомпьютеры... Итак, в 50-е

годы информацию начали уподоблять «тайне жизни», в 70-е она достигла еще более высокого статуса: по выражению социолога Джона Несбитта, она стала предметом широкого потребления, «наиболее ценным товаром бизнеса».

Массовая торговля информацией — это одна из последних глав великой экономической истории нашего времени. В частности, развитие информатики в США способствовало географическому передвижению американской экономики с промышленного северо-востока к связанному с новыми электронно-космическими технологиями «Солнечному поясу» на юго-западе. Этот процесс начался примерно в середине 60-х годов, но на него не обращали внимания до начала нынешнего десятилетия, пока не появились две книги: «Мегатенденции» Джона Несбитта и «Третья волна» Олвина Тоффлера, которые интерпретировали этот процесс как рождение новой «информационной экономики», как начало «информационного века»¹⁰².

Эти футурологи представляли рождение информационной экономики как проявление особого поворота в «индустриальной судьбе Америки». Такая точка зрения вызывает категорический протест Т.Розака. Внимание к высокоразвитой технике — это вовсе не результат «особой судьбы», пишет он в книге «Культ информации», — а результат «обдуманного выбора политического руководства страны, руководства корпораций, планомерной милитаризации нашей экономической жизни с начала Второй мировой войны», без этого едва ли так эффективно развивалась аэрокосмическая и электронная техника. Эти высокоразвитые отрасли промышленности в своих научных исследованиях были в значительной степени связаны с бюджетом Пентагона. То же самое можно сказать и о космической программе НАСА, и о развитии ядерной энергетики; известно также, что капиталовложения в самые важные проекты научных исследований в области компьютеров также были выделены из военного бюджета...

Поскольку национальные ресурсы вкладываются в высокоразвитую технику, то ее продукция должна быть продана. С одной стороны, такие товары, как ракеты, космические лаборатории, лазерное оружие, имеют ограниченный спрос. Компьютерная промышленность, с другой стороны, хотя и зависит от военных контрактов, тем не менее имеет выход на гражданский рынок. Последние поколения микро- и миникомпьютеров могут продаваться на уровне предметов ширпотреба, таких, как холодильники, автомашины, телевизоры. Таким образом, «информация приобрела статус товара в нашем обществе»¹⁰³.

Другая проблема, которой Роззак уделяет серьезное внимание, — это соотношение человеческого мышления, интеллектуальной деятельности людей и тех процессов, которые происходят в компьютерах.

В современных компьютерах объединены два важных свойства: способность хранить огромное количество информации и способность организовывать ее в соответствии с логическими законами.

Но способность хранить информацию — это свойство человеческой памяти. Из этого делается вывод, что процессы, происходящие в компьютере — это то же самое, что мы называем мышлением. В этом нетрудно убедить общественность, так как то, что там происходит, нельзя увидеть: компьютеры работают так же тихо и незаметно, как и мозг человека. Только специалисты могут сказать, что именно происходит в полупроводниках, когда компьютер работает, поэтому они считают, что компьютер может служить моделью мозга, а мозг можно рассматривать как разновидность информационной машины, которая, правда, не всегда работает так же хорошо, как машина.

Американский профессор отмечает, что существует жизненно важная разница между тем, что происходит в компьютере, и тем, что происходит в мозгу человека. Из-за той таинственности, которая окружает компьютер, это различие начинает размываться. Поэтому сила разума, во

ображения человека, развивать которые призвана, в частности, школа, из-за этого смешения могут быть выхолащены, подорваны.

Если мы хотим возродить искусство мышления, пишет Роззак, оградить себя от этой путаницы, мы должны начать прокладывать свой путь к истине сквозь гипертрофированный обман рекламы, измышления средств массовой информации и коммерческой пропаганды. Но в итоге мы столкнемся со сложной философской проблемой, лежащей в основе рождения культа информации, который в равной степени является результатом развития и науки, и рынка. Одаренные умы из сферы компьютерной науки поддерживают этот культ ради своей власти и выгоды. Реклама привлекла к своей деятельности много ученых, поэтому множество нелегких интеллектуальных и политических проблем предстоит решить, чтобы понять то влияние, которое компьютер оказывает на наше общество. Если культу информации подчинятся и те, в чьих руках находится образование молодого поколения, то это поколение в будущем может оказаться неспособным решать те социальные и этические проблемы, которые могут встать перед нашим обществом на последней стадии индустриальной революции.

В научной фантастике многие годы разрабатывалась идея о том, что машина может быть совершеннее человека, что «человекоподобные» машины могут превратиться в «господствующий вид жизни» на Земле. Но в начале 60-х годов появились ученые, пишет Роззак, которые стали относиться к человеку пренебрежительно, воспринимая научно-фантастическую метафору слишком буквально. Если компьютер — это мозг, если он обладает «интеллектом», то почему бы его не считать биологическим «видом»? А если «вид» в своем развитии имеет «поколения», то почему нельзя говорить об «эволюции» этого «вида»?

Конечно, отмечает Роззак, многие механизмы — холодильники, пылесосы — совершенствуются от модели к модели, но мы не говорим об этом как об эволюции. Ком-

пьютеры же от модели к модели не просто совершенствуются, они становятся более чувствительными, более «компетентными», более независимыми. Дж.Пфайфер, например, считает, что эволюция компьютеров — это существенная часть эволюции самого человека. Другие же высказывают убеждение, что «эволюцию компьютеров» не стоит даже сравнивать с «эволюцией несовершенного человеческого мозга». Эти рассуждения направлены на то, чтобы доказать, что сложность современного общественного развития требует господства компьютеров. А человек якобы постепенно должен выродиться в новый биологический вид — в «микрочеловека».

Роззак считает очень важным выявить те аргументы, которые приводят некоторых ученых к мысли об устарелости человека как вида. Если мышление — это просто информационный процесс, тогда, естественно, нет существенной разницы между тем, как мыслит человек и как — машина. И если обработка информации — это главная потребность века, то, конечно, у машины здесь больше преимуществ.

Но «информационную среду» человек создает себе сам. И в его власти должна быть способность заставить эту среду служить себе, «а не превращаться в жертву той культуры, которую мы сами создали»¹⁰⁴.

Можно ли допустить мысль о том, что в образе компьютера мы создали сознание, которое больше соответствует интересам нашего общества, может лучше нас справиться с тревогами, отчуждением, моральными сомнениями нашего времени? Тогда мы должны будем сделать вывод — какой же негуманный социальный порядок мы создали сами для себя...

Компьютеры все глубже проникают в нашу повседневную жизнь, они начинают формировать наше мышление, само наше представление о мышлении — с далеко идущими последствиями, потому что компьютер широким фронтом внедряется теперь на всех уровнях в систему образования и начинает формировать новые поколения учащихся.

Безусловно, компьютеры дают большие возможности для обучения молодого поколения. Но при этом нельзя забывать, что информация — это всего лишь факты, иногда полезные, иногда тривиальные, но они никогда не заменят **мысль**, и надо научить молодежь трезво оценивать роль и значение информации, не преувеличивая их.

Молодежи следует показывать, что компьютер обладает лишь небольшой частью наших способностей — «логическим рассудком». Чувства, интуиция, здравый смысл, эстетические вкусы — этого в машине нет, мы не все передали ей, не все возможности человеческой личности.

Ошибаются те, пишет американский философ, кто принимает компьютерную грамотность за высокую волну образованности будущего. Ошибаются те, кто забывает, что сознание **«думает мыслями», а не информацией**. Информация может иллюстрировать мысль, но она не создает ее. Культура выживает только благодаря силе, гибкости и плодотворности своих основополагающих идей.

Главная задача образования, утверждает Роззак, — научить молодые умы обращаться с идеями, мыслями, оценивать, развивать, применять их. Возможно, что для мышления информация вовсе не нужна, во всяком случае ее избыток может даже погасить мысль, сбить с толку сознание (особенно молодое) бесформенной массой стерильных, не связанных между собой данных.

В связи с этим Роззак рассматривает проблему соотношения информации и идеи. Информация трансформируется в политическую проблему, если она осмыслена, освещена идеей справедливости, свободы, равенства, безопасности, долга, законности, нравственности. «Человечество унаследовало эти великие идеи из богатой традиции политической философии прошлого: от Платона и Аристотеля, Макиавелли и Гоббса, Джефферсона и Маркса. Данные, информация устаревают, а великие идеи живут, они составляют прочную этическую структуру нашей культуры, на них основаны наши законы, планы, политика...»¹⁰⁵.

Жизнестойкость этих идей спасает демократию. Что же касается компьютеров, то их воздействие на демократические традиции и институты общества может оказаться весьма противоречивым. Еще в 1945 г. Н. Винер писал: «Я серьезно размышляю над возможностью отказаться от моих научных исследований, потому что я не знаю, как можно опубликовать их результаты и не допустить, чтобы мои изобретения попали не в те руки»¹⁰⁶. Он имел в виду, что его детище могут использовать для военных целей, кроме того, оно может вызвать деквалификацию рабочего и стать причиной безработицы. Сам Н. Винер отказался сотрудничать с военными и призывал к этому своих коллег. Он полагал, что кибернетика может привести к «производству без производителя», к ослаблению рабочих профсоюзов, а это, по его мнению, будет «путем к фашизму».

В 80-е годы, отмечает Роззак, оказалось, что опасность использования кибернетики военными стала реальностью, прежде всего в США. Информационная теория радикально изменила всю промышленную систему США. Автоматизация «рационализирует» всю экономику, заменит человеческие ресурсы машинными ресурсами, таким образом будет полностью дисциплинирована «беспокойная рабочая сила». Следовательно, стремление военно-промышленного комплекса к рационализации, дисциплине, к полной дегуманизации производства совпадает с основополагающими принципами информационной технологии.

Футурологи имеют обыкновение идеализировать новое «информационное общество», считает Роззак. Такой подход, в частности, проявляется в работах Дж. Несбитта. Роззак оспаривает многие положения, высказанные Несбиттом в уже упомянутой нами выше книге «Мегатенденции». Например, если Несбитт считает компьютер почти богом в «информационном обществе», то Роззак подчеркивает, что компьютер — это всего лишь железный ящик с полупроводниками, что он управляет лишь иллюзиями, гипотезами. Если Несбитт называет «информационную эру» поворотом индуст-

риальной «судьбы», то Роззак предлагает видеть здесь более прозаическое объединение интересов военных и государства, то есть опасное объединение корыстных интересов. «Легкомысленное прославление футурологами этого «великого перехода» к новому «информационному обществу», которое подхватывают консерваторы и либералы, заслоняет истинные силы и мотивы, лежащие в основе этого экономического процесса»¹⁰⁷. То, что называют «информационным обществом», пишет Роззак, может оказаться совсем не тем, чем его представляли нам его горячие поклонники, в их числе и Дж. Несбитт. Это не футурологическая Утопия, много раз описанная на страницах научной фантастики. Речь идет о важных и интересных процессах индустриальной истории. Никакая техника не развивала так быстро свой потенциал, как компьютеры и телекоммуникация. Можно понять, что те, кто осознал ураганный характер нынешних перемен, ошеломлены шквалом нововведений, огромным потоком новых технических возможностей. Однако в прошлом мы уже были свидетелями того, что многообещающая техника оказалась не в силах нам помочь, поэтому и сегодня нельзя допускать, чтобы нас снова ввели в заблуждение компьютерные фанаты. Информационная техника, безусловно, обладает огромным потенциалом, который могут использовать для еще большей концентрации власти, для создания новых форм манипулирования людьми и господства над ними. И чем меньше мы будем способны влиять на то, *как и для чего* эта новая техника будет применяться, тем больше мы будем страдать от негативных последствий применения этой техники.

Следует смотреть правде в глаза — компьютеризация способствует подрыву наших демократических ценностей, предупреждает философ. Усиливая господство элиты, новая информационная техника ставит под угрозу и нашу свободу, и само наше выживание.

Кроме того, уже в 70-е годы Роззак предупреждал восторженных поборников информационного общества о том, что уже начали появляться хакеры. Любой ребенок, играю-

чи, может вывести из строя всю мировую информационную систему, а хакеры — это уже профессионалы по взлому компьютеров, всей гигантской компьютерной системы — это настоящие «нео-луддиты высоких технологий», как он их называет в переизданной в 1994 г. книге «Культ информации».

Бюрократический аппарат, корпоративная элита, военные будут пользоваться компьютерной техникой для того, чтобы затуманивать, мистифицировать сознание людей, запугивать их, управлять ими. Поскольку они полностью владеют источниками информации и техникой, «культ информации» помогает мистифицировать их могущество. Отсюда вытекает и их политическая цель: сконцентрировать еще больше власти и прибыли в руках тех, кто уже имеет власть и прибыль.

Еще в конце 60-х годов радикально настроенная молодежь, специалисты-энтузиасты компьютерного дела решили организовать группу для того, чтобы начать производство микрокомпьютеров — в пике компании ИБМ, производящей громоздкие, очень дорогие компьютеры для правительственных и оборонных нужд. Крупные компьютеры, которые молодежь называла в духе оруэлловской традиции «Большим братом», воплощали в себе авторитарную власть, иерархическое, централизованное управление. Возникшая тогда группа энтузиастов задалась целью создать совершенно иной образ компьютера, новую его политическую ориентацию, поскольку участники группы были убеждены, что та информационная техника, которая имелась у них в руках, могла стать «инструментом демократической политики».

Этих молодых людей, разделявших контркультурные ценности, выступавших в свое время против войны во Вьетнаме, против скандала Уотергейта, увлекала идея превратить компьютер в своего рода противоядие против технократического элитизма. Они считали, что если компьютеры войдут в каждый дом, как вошли радио, телевизоры, магнитофоны, то можно будет сломать монополию корпораций и

правительства на информацию, а значит — и на власть. В связи с этим они начинают разрабатывать стратегию на создание «электронного популизма», электронной демократии. С этого момента микрокомпьютер стал для них воплощением радикализма: они стремились дать это «оружие» в руки народа, как символ демократии, и усилить демократию в стране.

Несмотря на все трудности, «ветеранам» контркультуры постепенно удается создать свои компании по производству микрокомпьютеров, которые в пике элитарному стилю крупных корпораций, производящих огромные, дорогостоящие машины, стали называть шутивно-вызывающе, например, компанией «жареных компьютеров» в Кентукки или компанией Эппл-компьютер («Компьютер-яблочко») и т.д. В своей газете они писали, например: «Компьютеры используются главным образом против людей, а не для людей, для контроля над ними, а не для их освобождения. Пришло время изменить все это — нам нужна... народная компьютерная компания!»¹⁰⁸.

По мысли этих энтузиастов, именно компьютеры должны были стать «технологией освобождения», проложить путь к обетованной постиндустриальной земле. Они были убеждены, что именно личные компьютеры дадут миллионам людей прямой доступ к мировым банкам данных, к жизненно важной информации, которая сейчас находится в руках правительства, технократической элиты. В перспективе этим сторонникам индустриальной технологии виделся некий синтез общинной демократии и высокоразвитой технологии.

Однако Роззак показывает, как в течение одного десятилетия с середины 70-х до середины 80-х годов постепенно меркнет идеал «электронного популизма», рассеивается утопическое видение компьютеризованной сельской общины... В конечном счете микрокомпьютерная «революция» закончилась ничем. Попытки создать «продолжение» контркультуры 60-70-х годов не увенчались успехом. Не удалось свергнуть и власть ИБМ: в острой борьбе против конкуренции

Японию ИБМ объединяется с крупнейшими телефонно-телеграфными компаниями страны, так что мощь «Большого брата» еще более крепнет...

Сегодня Роззак открыто упрекает своих единомышленников в том, что они своими действиями укрепляли иллюзии, так устраивавшие власть предержащих, он упрекает их в политическом идеализме, а мечты о возможности создания сельской общинной демократии на основе высших достижений научно-технического прогресса Роззак называет наивными. Благодаря их технофильству, по его словам, в общественном сознании родилось множество ложных представлений, вредных иллюзий, например о возможности дать власть в руки народа с помощью компьютера, родилась неверная оценка сути самого процесса всеобщей компьютеризации.

Значительный интерес представляет заключительная глава книги Роззака — «Ангел Декарта». В ней американский философ предстает с несколько необычной стороны. Роззак, известный как представитель иррационалистической традиции, ярый ниспровергатель культа разума, здесь выступает как страстный защитник... разума перед лицом всеобщей компьютеризации. «Интеллект, — пишет он, — это дар нашей человеческой природы, мы можем пользоваться им, радоваться ему, развивать и совершенствовать его, но мы при этом не можем до конца объяснить его»¹⁰⁹. Декарт, испытавший небывалое озарение после визита ангела во сне, вдруг делает открытие: исходя из логического характера математического знания, он приходит к выводу о формально-логических приемах мышления, сама процедура мышления становится для него ясной. Однако Роззак критикует Декарта за то, что, обратив внимание на логику процесса мышления, он никогда не задумывался над тем, что же служит источником самих мыслей, над тем, «из какой двери» к нему пришел ангел его прозрения. С точки зрения Декарта, мышление начинается с нуля, с положения радикального сомнения, но он упустил, по мнению Роззака, такое важное свойство ума,

как таинство рождения мыслей, идей. И это Роззак называет «роковым упущением отца современной философии». Сам же Роззак убежден, что источником мыслей, идей скорее всего служит подсознательное, сны, озарения. Мы можем и не знать того, как именно разум создает идеи либо получает их извне, но без идей, мыслей, особенно без великих идей, вобравших в себя огромный потенциал коллективного опыта человечества, «наша культура была бы просто нежизнеспособной»¹¹⁰.

На основании того, что источник идей и сегодня, на рубеже третьего тысячелетия, остается необъяснимым, нельзя делать вывод, будто можно игнорировать важность самих идей, либо делать вид, будто нам уже ясны те вопросы эпистемологии, над которыми веками бились философы, пишет Роззак. Однако специалисты в области компьютерной техники и искусственного интеллекта стремятся убедить всех, будто суть процесса познания для них уже очевидна.

При всей остроте своей критики компьютеризации общества Роззак понимает, что сама машина — компьютер — это «поразительное проявление силы человеческого воображения и изобретательности» Но в руках технократической элиты, военно-промышленного комплекса он превращается в орудие усиления контроля, централизованной власти, в орудие манипуляции общественным сознанием, деформации человеческой личности.

Роззак признает, что, выступая за ограничение компьютеризации образования, он критикует этот процесс с консервативных позиций защиты приоритета искусства и литературы в процессе обучения молодого поколения. Он неоднократно подчеркивает, насколько важно в раннем возрасте приобщать детей к образам Гомера, идеям Сократа, идеалам, несущим в себе важные культурные ценности человеческой цивилизации, внушать молодым идеи добра, любви, благородства, знакомить их со сказками, поэмами, мифами, легендами, чтобы дети могли, играя, идентифицировать себя с богами и богинями, с благородными, сильными героями. С компьютерами же, по его мнению, можно знакомиться и позже, в старших классах, в вузах.

Чтобы человек умел мыслить, создавать идеи, важно, чтобы на плодотворную почву наивного детского восприятия попал *образ*, а не информация, не данные. Искусство мыслить — ценнейшая способность человека, и Роззак страстно стремится защищать эту способность от подмены ее «компьютерным фольклором».

Компьютер оперирует данными, человек же мыслит идеями. Компьютеризация способствует подрыву наших демократических ценностей, предупреждает американский философ. «Усиливая господство элиты, новая информационная техника ставит под угрозу и нашу свободу, и само наше выживание»¹¹¹.

* * *

Очевидно, взгляды Т.Роззака, изложенные им в книге «Культ информации», отражают определенное развитие анти-сайентистской и антитехницистской традиции, характерной для леворадикального сознания.

Однако, как представляется, недостаточно просто констатировать это обстоятельство. Роззак практически подводит черту под попытками левых радикалов бороться с технократическим, сайентистским видением мира посредством действий и идей, являющихся, в сущности, материализацией того же типа мышления, которое связывает с «микроэлектронной революцией» надежды на разрешение социальных и экономических противоречий современного мира. Ценности контркультуры и идеал информационного общества в принципе несовместимы — таков лейтмотив книги Роззака «Культ информации».

Вместе с тем реалии современного компьютеризированного мира наложили определенный отпечаток и на взгляды Роззака. Анализ его работ, начиная с первой книги «Создание контркультуры» и до последних его книг, позволяет проследить диалектику развития его философии. Многие идеи,

которые он отстаивал в предыдущих работах, например трансцендентный иррационализм («Личность/Планета»), постепенно уже не кажутся ему адекватным ответом на вызов современной эпохи.

Работа «Культ информации» отразила эволюцию взглядов ученого в последнем десятилетии и, до известной степени, эволюцию леворадикального сознания в целом.

Видение Роззакем техногенной цивилизации близко концепции «репрессивного общества» Г.Маркузе. Но в отличие от последнего Роззак исследует глубинные философские основания репрессивного общества. В частности, прослеживаются рационалистические истоки западной цивилизации. «Знание-власть» — власть над природой — идея Бэкона, идеи Галилея, Ньютона, Декарта — все это, по Роззаку, проявление технократического отношения к миру как к объекту, лишённому какого-либо самоценного значения. Роззак прослеживает воспроизводство этого субъект-объектного отношения во всех областях жизнедеятельности: в экономике, политике, в повседневных человеческих взаимоотношениях. Превращение мира в объект использования, возделывания как специфическая мотивация западного человека является первопричиной кризиса техногенной цивилизации.

3. Антисайентизм и антитехницизм как компоненты леворадикального сознания

Работы Роззака — это философская публицистика, которой не чуждо и строго теоретическое осмысление и изучение западной культуры — индустриального и постиндустриального общества. Его работы имеют огромное обобщающее значение, касаются судеб всего человечества, техногенной культуры в целом.

Так в его концепциях антисайентизма и антитехницизма по сути нашло свое отражение разочарование современного общества в сайентизме как такой мировоззренческой

установке, в соответствии с которой считалось, что наука и техника способны разрешить все проблемы человека. Фактически в них отразился «провал проекта Просвещения», на который западная цивилизация опиралась последние 300 лет. Суть его заключалась в стремлении рационально обосновать все сферы жизни человеческого общества. (Отдельные аналитики также объясняют кризис сайентизма переходом от техноцентричного сознания индустриальной эпохи к культуроцентричному сознанию эпохи постиндустриальной.)

Многое из того, о чем писал Роззак в течение предшествующих десятилетий, разоблачая техногенную цивилизацию, которую он предпочитал называть «урбанистическим индустриализмом», сегодня уже выглядит вполне привычным: то, что антропогенное давление на природу, на биосферу в целом давно превысило допустимые пределы — стало в наше время общеизвестным фактом — возможно, что в значительной степени благодаря и его усилиям тоже.

Ученик и страстный приверженец идей старейшего американского исследователя культуры Луиса Мамфорда, основоположника антисайентистского и антитехницистского течений в американской философии, Роззак во многом разделяет его воззрения, прежде всего его «технический пессимизм». Убежденный антитехницизм приводит и Мамфорда и Роззака к утверждению об антигуманности науки и техники вообще, о том, что они — виновники всех злоключений и служат воплощением коварных ловушек на пути человечества к светлому будущему.

Антитехницизм, технофобия — явление не новое, оно давно зафиксировано в концепциях ряда философов и социологов Запада, например, представителей Франкфуртской школы, которые также изображают технику как терроризирующую, неподвластную человеку силу.

В своей книге «Миф о машине. Пентагон власти» Луис Мамфорд пишет, что машина стала божеством, но не принесла людям долгожданного счастья¹¹². Современную эру он считает эрой «мегатехники», всевластной техники, а наука и

техника, по его мнению, способствуют созданию всесильного Левиафана власти, аппарата тотального господства одних людей над другими.

В чем видят Мамфорд и Роззак коренную причину этого уродливого, губительного развития техники, вызывающего к себе враждебное, настороженное отношение? Истоки, главную причину оба видят в науке — Мамфорд в классической, Роззак — в современной. Поэтому весь пафос своей критики, всю страстность ее Роззак обрушивает на науку. «Я настаиваю на том, — пишет он в статье «Монстр и титан», — что в нашей культуре есть что-то глубоко ошибочное, какой-то изъян, который лежит гораздо глубже, чем можно выявить с помощью классового или расового принципа, и который мешает всем нашим усилиям достичь понимания. Я убежден, что все дело в нашей закоренелой приверженности к научному подходу к природе, который довлеет над нами»¹¹³. Наука ведет «трехсот-летнюю войну» против природы — этим она демонстрирует свою силу и «недостаток ума и любви к ней».

Роззак стремится сформулировать единую идеологию, отражающую враждебное отношение контркультуры к науке и научно-техническому прогрессу (НТП) — антисайентизм и антитехницизм: «Наука деформирует жизнь. И именно это, возможно, делает НТП совершенно новым, вероятно, даже финальным эпизодом нашей культуры»¹¹⁴.

Американскому ученому представляется, что в результате мучительного поиска причин зловещего развития современной цивилизации он, наконец, ухватил главный нерв, нащупал основную болевую точку современной цивилизации. По его мнению, ошибка — в самой методике научного познания, изъян — в самой эпистемологии, это «когнитивная патология» познания, основанного на рационализме, объективизме и редукционизме. Последовательно развенчивая миф о всесии современной науки, Роззак много сил отдает тому, чтобы показать, как именно эти качества науки приводят к искажению в познании и в создании неверной картины мира и образа человека.

Л.Мамфорд считал, что негативное развитие науки началось с Галилея. Недаром одна из глав его книги называется «Преступление Галилея»: Мамфорд усматривает «преступление» Галилея в том, что он один из первых начал «объективировать» и «редуцировать» все вокруг, т.е. стал подходить к объектам реального мира с упрощенными количественными мерками.

Развивая идеи Мамфорда, Роззак утверждает, что основные свойства современной науки, приведшие ее к полному искажению картины реального мира, заимствованы ею у иудейско-христианской традиции. Именно иудейско-христианская традиция сформулировала нормы, ценности и цели человеческого поведения, ориентированные на покорение природы и господство над ней. Именно библейское учение санкционировало экологически безответственное поведение человека, сформулировав заповедь: *обладайте и владейте над всею землею*. А наука, созданная Бэконом и Локком, Декартом и Ньютоном, стала орудием покорения природы. Отцы — основатели науки спешили с помощью науки и техники решить острейшие проблемы человечества, — пишет Роззак, — а то, что в мире и в человеке не поддавалось количественному измерению, не удавалось выразить с помощью формул и уравнений — оставлялось ими на «потом». Возможно, что это «потом» уже настало?..

Фактически Роззак критикует науку за гностицизм и логоцентризм — за абсолютизацию логической стороны познания и разрыв ее реальной связи с чувственной стороной.

Однако для Роззакса характерна чрезмерно широкая трактовка этих понятий: он абсолютизирует, мистифицирует их, вкладывает в эти понятия гипертрофированный негативный смысл. Он рассматривает их как два краеугольных камня современной науки, приведших к разрыву между наукой и нравственностью, наукой и гуманизмом, к конфликту между человеком и природой.

Роззак убежден в непреодолимом противоречии объективного и субъективного типа мышления, неизбежности противопоставления научного и нравственного. Он непра-

вомерно абстрактно разделяет рацию, логос и интуицию, хотя в действительности никакой пропасти между ними нет. Человеческие знания охватывают и то, и другое. Разум — это совокупность и рации, и интуиции, рационального и иррационального. Выход он видит в высвобождении колдовских сил, но с их помощью человек не может преодолеть негативные последствия развития современного общества. И тем не менее...

Для Розака объективный — значит холодный, равнодушный, отчужденный, абстрактный. Человек с объективным взглядом — это человек жестокий, бессердечный, бесчувственный к страданиям и надеждам людей. «Объективен и госсекретарь по национальной обороне США, который сообщает своему народу, не моргнув глазом, что США обладают таким мощным оружием, которое в 10 раз мощнее того, каким можно уничтожить все живое на земле. Объективен и прославленный хирург, который сообщает, что операция по пересадке сердца прошла «удачно», хотя пациент умер...»¹¹⁵. И т.д.

Объективизм для Розака — это одна из сторон отчуждения, умерщвление человеческой чувствительности, душевности. Объективизм позволяет ученым спокойно проводить опыты на живых существах, даже на человеке, и спокойно наблюдать за их страданиями. Для объективистского сознания, лишённого «субъективных помех», помех сердца — сопереживания, сострадания — вся живая реальность предстает как бесчувственный объект для исследования. Но когда человек становится настолько объективным, лишённым своих чувств, пристрастий, нравственных норм — что тогда остается от человека? — вопрошает Розак. Объективизм создает в душе человека, в душе ученого вакуум, и он уже не в состоянии отличить добро от зла, моральное от аморального. Все беды талантливого ученого Франкенштейна начинаются именно с этого момента: он приступает к работе, начинает собирать роботов «без бога в душе», «без Гнозиса», а только с помощью холодного рассудка. Розак ищет «демо-

на» внутри ученого, а не вовне, не в социально-экономической среде, в которой он творит. Именно приверженность к постулатам рационализма, объективности и редукционизма превращает плоды науки в чудовища Франкенштейна, утверждает Роззак. «К несчастью, этос объективизма распространился слишком широко, он привел к тому, что сегодня тысячи ученых в военной области постоянно отчуждают себя от тех жизней, которые они в любой момент могут прекратить — но при этом они считают, что просто «объективно» делают свое дело, «объективно» выполняют приказ...»¹¹⁶.

В результате «объективной деятельности» человек должен покорить окружающую среду — климат, ландшафты, поднять всю целину, пустые пространства застроить городами, а социальная среда должна быть полностью взята под контроль технократии. Объективное, т.е. отчужденное, отношение к природе привело к тому, что «трагически уязвимая природа оказалась беспомощно распластанной у ног высокомерного, технически вооруженного человека»¹¹⁷. Наука делает человека могучим, это так, но она не делает его милосердным, добрым. Из науки устранен принцип этики, нравственности, а без этических принципов наука безнравственна...

Нетрудно понять, что, объявляя «священную войну» науке, точнее войну против естественнонаучного мышления, за что на Западе его стали именовать «антисайентистом № 1», «интеллектуальным ниспровергателем науки», Роззак прежде всего имеет в виду «большую науку». Под «большой наукой» понимается тесная связь научных кругов с армией, истеблишментом, правительством, с большим бизнесом. «Большая наука» выступает как воплощение власти над природой и человеком, как реализация субъект-объектного принципа, низводящего предмет познания до положения простого средства, отрицающего самоценность «другого». Главный враг Роззака — это военно-академический, военно-промышленный комплекс, это «мыслительные танки» Германа Кана и его Гудзоновский институт (в

то время возглавляемый им), разрабатывавший «рационально-научный подход к войне, хладнокровно рассчитывающий минимум и максимум человеческих жизней, которыми можно было бы пожертвовать, «чтобы наказать Советы за их агрессию».

Как истинный гуманист с болью и гневом пишет Роззак о том, что война и индустриальная технология наполнили океаны и моря оружием и грязью, воздух — страхом и ядовитыми отходами; технология угрожает Планете медленной экологической смертью, а война — мгновенной экологической катастрофой. «И у тех, кто управляет этими зловещими силами, не заметно ни малейших признаков рождения Планетарной этики. Они думают только о власти, выгоде, прибыли...»¹¹⁸.

Однако противоречивость отношения Роззака к науке самоочевидна. С одной стороны, он ясно отдает себе отчет, что наука становится порочной из-за злоупотребления ею, потому что порочная власть правящих миром элит искажает перспективы науки. И в то же время во всех несчастьях он обвиняет саму науку за «искаженную» эпистемологическую методику, за объективизм, редукционизм.

Этот объективизма — во вседозволенности развития науки, — утверждает Роззак. «Объективистское сознание» стимулирует безграничное развитие науки и техники, тут нравственные, этические размышления не имеют никакой силы. Поэтому развитие НТР идет, не зная никаких преград и запретов. Фактически Роззак упрекает ученых в том, что именно их отстраненность от этических, гуманистических ориентаций в исследовательской деятельности (объективизм) ведет к дегуманизации науки и всего урбанистического индустриального общества.

Наука сводит сложное к простому, высшее к низшему, живое — к неживому (редукционизм). Калькулятивно-количественный подход ее к действительности делает ее пригодной лишь для одного — для машинной обработки данных, для технической манипуляции в качестве сырья...

Заметим, что и в отечественной научной литературе такие черты картезианской науки, как рационализм, объективизм, редукционализм также были подвергнуты всесторонней критике. Гносеологические корни объективизма, например, отечественная критика видит в противопоставлении познавательной и оценочной способности науки. В основе объективистской мировоззренческой позиции лежит тезис о воздержании науки от ценностных, этических суждений, объективизм обрекает ученого, науку на социальный индифферентизм, на бегство от социальной ответственности.

Редукционизм рассматривается отечественными критиками как одна из черт сайентизма, как стремление к упрощению, механистическому подходу к сложным процессам жизни, сознания, человеческого бытия, сведения всей их сложности к чисто количественным показателям.

4. Там, где кончается пустыня: наука и политика в эпоху индустриализма. Новый мистицизм Т.Роззак

В книге «Там, где кончается пустыня (Политика и трансценденция в постиндустриальном обществе)¹¹⁹ Роззак продолжает развивать свои концепции антисайентизма и антитехницизма.

Обосновывая идеи нового мистицизма как антитезы рационализма, Т.Роззак, естественно, прежде всего разоблачает ньютоновско-картезианскую науку, ее роль в истории цивилизации. Коллективный разум, под влиянием которого формировалась западная культура в течение последних трех столетий и еще с большей решительностью — в эпоху индустриализма, воплощен в современной науке, пишет он. При изучении специфики коллективного разума, то есть массового сознания, особо важно понять, по его мнению, не то, *что* народ знает определенного, и не то, во что он верит. «Массы в научном отношении абсолютно неграмотны. Важнее знания и веры — ощущение мира, окружающего нас,

чувство реальности, такое чутье, которое спонтанно отличает осведомленность от фантазии. Наука сегодня — главное воплощение уникальности, присущей западной культуре, заявляет автор, в ней заключен секрет ее необычайного динамизма. Она служит фундаментом технократической политики, «это и проклятие и дар, который мы воздаем нашей истории»¹²⁰.

Но при этом Роззак убежден, что современная механистическая наука, основанная на одномерном, упрощенном видении мира, неспособна дать полезные знания, адекватное представление о мире и человеке — и мир и человек гораздо сложнее и многомернее, чем их способна увидеть эта наука. Поэтому Роззак ставит перед собой задачу — развенчать грандиозный миф и о прогрессе в целом, и о науке как его источнике и опоре. В каком смысле мы прогрессируем, если пришли к такому кризису? «По какому праву мы считаем, что имеем надежные знания о природе? Единственным доказательством того, что научные знания верны, служит «операциональный успех науки». Науку мы считаем истинной только потому, что «она работает», то есть обеспечивает прагматический успех. Однако именно теперь мы обнаруживаем, что наука не может быть гарантом светлого будущего, а само будущее «не обязательно окажется бесконечной эскалацией инноваций», убежден американский философ.

(Как уже было сказано, контркультура, как и постмодернизм, имеют своих сторонников и противников. Но даже их противники порой не могут не соглашаться с тем, что эти течения общественного сознания Запада верно отражают характер современного типа цивилизации. Так, Д.И.Дубровский считает себя противником постмодернизма, и тем не менее он довольно точно воспроизводит их основной антисаентистский постулат, фактически солидаризируясь с ними — о необходимости смены научной ментальности В журнале «Вопросы философии» Д.И.Дубровский также пишет о необходимости «преодоления того типа ментальности, который господствовал в индустриальную эпоху, ментальности, воз-

водившей в высший ценностный ранг новацию саму по себе (с ее количественными параметрами: еще больше, дальше, выше, быстрее и т.п.)... Наше время настоятельно требует развития нового типа научного мышления, нацеленного в равной мере как на производство новаций, так и на оценку ее последствий негативного характера»¹²¹.)

Особенность вклада науки в социальную жизнь, по мнению Роззака, в том, что она разработала гротескную модель общества, сведенную к формулам и количественным показателям жизни роботов. До развития науки не существовало такой «оптики общества». Редуцированный, упрощенный образ человека, целиком выраженный в количественных показателях — навязчивая идея научного воображения. Но такой образ, по мнению Роззака, рождался не просто в силу склонности науки к технократии или в результате индустриальной необходимости. Он возник под воздействием неосознанного страха перед спонтанной жизнью, под влиянием враждебности по отношению к «мистериям человеческого сердца».

В современной техногенной цивилизации происходит автоматизация личности. Чувства подавляются полностью. Сама наша культура, апеллируя только к разуму, способствует этому. Достижения науки направляются на оскотление человеческих чувств: и специальные лекарства, и гипноз, и манипуляции различными методами поощрения и наказания — все направлено на подавление отдельной личности, на управление ее поведением.

Роззак показывает, каким образом секуляризация науки и культуры повлекла за собой утрату трансцендентных сил человека, как это явление отразилось на качестве его жизни и «на курсе нашей политики». Он видит свою задачу в том, чтобы показать, какую роль в жизни человечества может и должен сыграть возврат трансцендентной энергии сознания, воспроизведение «религиозного импульса» для спасения урбано-индустриального общества от полного самоуничтожения.

Американский философ утверждает, что секуляризованная наука и культура оказали пагубное влияние и на современное общество, и на его политику. Чтобы понять это, он изучал и магическое, и проблему сновидений, сравнивая науку и алхимию, идолопоклонничество и мистическое; и только постигая эти «священные объекты», по его мнению, можно сегодня осуществить «истинный анализ действительности». Как он полагает, мы уже давно пережили то время, когда еще можно было делать вид, будто смерть Бога не является политическим фактом.

Прежде, пишет Роззак, секуляризация нашей культуры, ее освобождение от пут религии рассматривалось как явление положительное, как необходимое условие свободы. И только очень немногие радикальные лидеры последних двух столетий воспринимали утрату трансцендентных сил нашего общества наравне с насилием над достоинством личности. Большинство же считало секуляризацию позитивным актом, исторической необходимостью.

Сейчас все меняется, пишет Роззак. Возник новый радикализм, который отказывается уважать традиции исключительно светской мысли и светские ценности. В рамках нового радикализма сила трансценденции становится главным элементом политической компетентности. Приверженцы нового радикализма убеждены в том, что в настоящее время уже начинается то самое «религиозное» обновление, которое служит панацеей от всех урбано-индустриальных бед. Это обновление происходит среди «отколовшейся молодежи, хотя, конечно, и не только среди нее». Роззак видит в этом обновлении глубокое знамение времени, необходимую фазу культурной эволюции на Западе, он утверждает, что потенциально это такое жизнеспособное явление, значение которого трудно переоценить. Этот феномен означает такой исторический рубеж, с которого человечество, наконец, сможет увидеть, где кончается пустыня и где начинается культура, как выражение человеческой целостности и завершенности. Он полагает, что судьба духа — это судьба

социального порядка, что «если в нас гибнет дух, то это признак того, что то же самое происходит и с тем миром, который мы построили вокруг нас»¹²².

Технократизм, урбанистический индустриализм представляются Роззаку врагом номер один и человека, и человечества, потому что именно они создают «пустыню вокруг и внутри человека». В донаучную эпоху человек боялся природы, преклонялся перед ней, обожествлял ее. В научно-техническую эпоху произошло, по словам М.Вебера, ее «обезбоживание», «расколдовывание», секуляризация: человек обожествил науку и технику, с их помощью он сотворил вокруг себя искусственную среду, которая стала преградой между ним и природой, лишила его духовности, исказила сознание — оно стало у человека усеченным, вместо многомерного возникло одномерно-плоскостное видение мира. И мир лишился красок и звуков, это мертвый мир, пригодный только для того, чтобы измерять, калькулировать его...

Одномерное видение породило и соответствующую ему культуру, которая в свою очередь формирует технократическую идеологию и политику современного мира, враждебную всему живому. Касаясь проблемы экологического кризиса, Роззак пишет, что «...само наше физическое окружение вдруг предстает перед нами как зеркальное отражение нашего внутреннего состояния, как первый симптом развивающейся внутри болезни — урбанизма и индустриализма»¹²³.

Отчего же секуляризация науки и культуры привела к такому ужасающему парадоксу прогресса, когда оказывается, что чем все лучше — тем хуже? — вопрошает философ. Почему в наше время чем более развито общество, тем глубже в нем гнет тоталитарного насилия, который становится ярмом похуже, чем у варваров? Отчего нравственный упадок, национализм и жажда тотальной войны продолжают преследовать потомков Возрождения, причем гораздо сильнее, чем во времена Вольтера? Отчего нигилизм и неврозы парализовали общество, которое мы называем развитым?

А потому, отвечает Роззак, что с ростом нашей власти над природой росло и наше отчаяние, мы растратили внутренние духовные потенциалы человеческого существа. Отчаявшееся человечество — это уже не просто несчастное человечество. В саморазочаровании философ видит скрытые источники, рождающие мировые войны, ненависть, эксплуатацию. Такое человечество презирает и уничтожает идеалы добра и красоты, потому что они ставят под сомнение само его существование. Отсюда и тоска по самоуничтожению и стремление к нему у нынешних поколений.

К середине XX столетия урбанистский индустриализм проявил себя как неудавшийся эксперимент, несущий в себе все признаки гибели, катастрофы. Что сделало эксперимент неудачным? Конечно, не здоровое желание человека все улучшить, обезопасить свою жизнь. И не сама машина или техника в целом. Повинна наука, ее высокомерие, которое придало машине и технике «демоническую силу», ее «высокомерная уверенность» в том, что трансцендентную вдохновенность духа надлежит перевести в чисто светские эквиваленты, а культура, если она хочет очиститься от суеверия и вернуться к гуманистическим ценностям, должна полностью довериться рациональности.

Произошло такое психологическое отчуждение человека, которое наложило отпечаток и на характер его искусственного окружения, и на сущность технократической идеологии и политики урбано-индустриального общества.

Эту когнитивную и психологическую трансформацию человека Роззак называет «смертью Бога» (ницшеанское — «Бог умер»), которую он рассматривает как неизбежную дань индустриализму. Подавление религиозности западной культуры в течение последних нескольких веков, с его точки зрения, также объясняется социальной и экономической необходимостью, как и любой другой акт классового или физического угнетения — оно было необходимо для урбано-индустриального пути развития, как и накопление первоначального капитала или внушение строгой фабричной дисциплины миллионам рабочих¹²⁴.

Роззак полагает, что западной культуре вообще в большей степени, чем любой другой, свойственна репрессия природного начала в человеке. Подавляемая в нас сексуальность еще оказывает сопротивление, но другие свойства натуры уже вытеснены, устранены. В результате изживания фантазийных элементов в человеке выхолащивается все самое сокровенное. Возникает некая когнитивная патология, когда жемчуг воспринимается не как самоценность, а как заболевание моллюска...

Вполне может быть, считает американский философ, что самые ценные символы человеческой культуры пришли к нам от первых поколений особо одаренных провидцев, гениальных шаманов с уникальными способностями. Вероятно, в раннем сознании человечества были такие мгновения, когда интуиция порой озарялась гениальной догадкой то, что было до этого закрытым — открывалось, раскрывалась некая тайна... Не так ли возникли речь, культура, все богатство символов? «Мифы и оккультная традиция говорят нам об этом периоде нашего развития гораздо больше, чем наука»¹²⁵. Длительная культурная деятельность человека ничего не добавила к основному символическому репертуару. Она углубила, утончила содержание провидения. В настоящее время, как полагает Роззак, наша цивилизация занята только тем, что расшифровывает и воплощает в технике эти древние символы.

Идея движения, подъема и падения в конечном счете восходит к тому, как виделся полет древнему шаману. Нынешние понятия гравитации, как и многие другие научные представления, взяты из ненаучных культов, пишет Роззак, но вжиться в изначальный смысл символа мы уже не в состоянии, хотя это и жизненно важно.

Одномерное видение, *ортодоксальное сознание* и *научное сознание* в понимании Роззака понятия синонимичные. Такое сознание не признает «немую мудрость инстинктов», стремится подавить их, покорить тело. Таким образом, голова отчуждается от тела, в чем он видит ту дихотомию со-

временной человеческой культуры, которая «разрывает нас на части». Мы не любим все, что связано с телом, все, что в нас естественно и органично, не любим кровь, пот, гниение, зато отдаем предпочтение безжизненному стеклу, алюминию, пластмассе. Возможно, как считает Роззак, все культуры стремились обуздать тело. Но едва ли существовала цивилизация, которая столь ослепленно разрывала коммуникацию между телом и духом, как это делает западная цивилизация.

Но то, как мы воспринимаем свой организм, считает Роззак, определяет и наше отношение к окружающей нас среде. В результате такого отчуждения человеческой личности — отчуждения индивида от чувственного участия в жизненном опыте, — он превращается в настоящий биокомпьютер. И созданная им цивилизация не может не быть враждебной. «Возможно, не мы первые обнаружили, что окружены токсичной культурой, но мы... можем оказаться последними», — замечает Роззак¹²⁶.

Бодрствующее сознание подавляет не содержание снов, а сам сон, потому что именно в сновидении темное сознание прорывается к «главным принципам реальности». Наши души, пишет философ, разделяемы антагонизмом между конфликтными реальностями бодрствующего и темного сознания.

Наука никогда не обращала внимания на человеческую природу, индивид служил ей лишь сырьем, объектом манипуляции и гомогенизации. Однако с самого начала такой подход к личности встречал резкое сопротивление. Роль революционной оппозиции такой трактовки человека, по мнению Роззака, играло романтическое искусство. Создавалась традиция художника-бунтаря, мистика, отверженного.

Это происходило потому, что бремя отчуждения с особой силой ложится на творческое начало человеческой природы. Художественное восприятие философ ставит выше научного. Красота в науке — это не то же самое, что прекрасное в искусстве — это ее антитеза, считает Роззак.

Для подтверждения своей мысли он часто цитирует строки поэтов эпохи романтизма — Уильяма Блэйка (1757—1827), Ульяма Вордсворда (1770—1850) и Гете, обладавших четырехмерным (т.е. правильным, по его мнению) видением мира. Блэйк представлен им как антипод Ньютона, Локка, Бэкона с их «одномерным видением». В произведениях Вордсворда и Гете он находит трансцендентный символизм и гностицизм, христианскую кабалистику и сакраментальное постижение реальности. Роззак убежден, что новая культура, новое сознание и новое, свободное общество будут основаны именно на этих традициях. Поэты-романтики обладали способностью воображения — силой трансцендентного опыта они могли входить в символическое измерение жизни. Благодаря этому сама романтическая эпоха в европейской культуре стала поворотным пунктом в истории западного сознания в целом, пишет Роззак.

Он считает магию, шаманистику, «старый Гнозис» идеальным методом познания мира. Художественное восприятие, по его мнению, аналогично примитивному, оно более полно, более адекватно отражает всю многомерность бытия. Роззак создает идеал «рапсодического интеллекта», т.е. поэтического, возвышенного, свойственного людям с повышенной чувствительностью. Он полагает, что именно такой интеллект в состоянии ответить на современную жажду духовного возрождения».

Роззак убежден, что наука сегодня уже утратила способность формировать сознание людей: «Научная ортодоксия пала, не справившись с задачей дать полную и ясную концепцию мира и человека в нем», — пишет он. В этом он видит проявление долго скрывавшегося от людей негативного потенциала самой науки, который объясняет, почему наука не привела людей к земле обетованной, а завела их в «технократическую ловушку», которая захлопнулась за ними¹²⁷.

До нашего времени всегда жила вера в спасение. Ныне мы впали в состояние полного нигилизма и неверия, трансценденция покинула сознание, повторяет Роззак. Он считает, что наше время может остаться в памяти народов как век «Великого кощунства».

Интеллектуалы-гуманисты утверждают, что с помощью институциональных и профессиональных реформ или просто путем увещевания можно «гуманизировать» общество. Американский философ с этим не согласен. Он с возмущением говорит о том, что эти «гуманисты» придумывают различные «гуманизирующие» науки: «гуманистические» психологию, социологию, медицину, «гуманистическую» технологию и пр., а в результате может быть найдена кроха истины, давно открытая Шекспиром или Софоклом.

Наука с самого начала превозносила человеческий разум и разоблачала мистическое, трансцендентное. Однако наперекор всему мистические мифы выжили, потому что наука нравственно двусмысленна: главным стимулом для ученых является не благо всего человечества, а погоня за знанием ради самого знания. «Таков трагический парадокс современной истории: отрицание науки превратилось в этический императив в борьбе за справедливость и человеческое достоинство»¹²⁸.

Роззак ратует за изменение статуса науки и техники. Не стоит их обожествлять хотя бы потому, что по существу и сама техника выводится из древних символов, как и любой вид искусства или ритуал. Фактически в условиях здоровой цивилизации технические изобретения не отделялись бы ни от ритуалов, ни от искусства, технический прогресс одновременно мог означать углубление религиозного, трансцендентного сознания. Технику Роззак рассматривает как искусство трансформировать символы. В его представлении она полезна, но бессмысленна, поскольку утратила связь со своими исходными символами.

Многие считают, что научное миропонимание дает нам правильное представление о реальном мире. Американский философ оспаривает это мнение, потому что оно, как он полагает, не в состоянии объяснить такой, например, факт, почему человечество сумело выжить, не располагая наукой, до создания индустриальной культуры и искусственной среды, а с помощью науки оно стремительно движется к ката-

строфе? Он пытается развенчать идею о превосходстве научного взгляда на мир, противопоставляя ему «старый Гнозис» (интуицию, пралогическое мышление), стремясь при этом поднять статус мистического, ритуального, интуитивно-чувственного мировосприятия. «Культура — это единое целое, и в ее пределах существуют и мифы, и магическое, и ритуалы, а не только отдельные случаи научного мышления, вспышки рациональности»¹²⁹.

Неолитическое общество выжило благодаря обладанию трансцендентной силой духа, а урбанистическое общество с его научным познанием и отчужденностью духа наверняка идет к своей гибели, считает Роззак.

Урбанистический индустриализм нельзя называть научно-техническим прогрессом. О каком прогрессе можно говорить, продолжает Роззак, если самые лучшие интеллектуальные и природные ресурсы расходуются на изобретение все более и более мощного оружия уничтожения людей? Известно, например, что 400 граммов измельченного оружейного плутония способно уничтожить все живое на Земле, а в США его накоплено 90 тонн. (А сколько у нас, хочется спросить?) Это геноцидный угар, а не прогресс, восклицает Роззак.

Модернизация, индустриализация, капитализм обладают очень важным свойством — они умеют организовывать рабочие места, производить много товаров, создавать изобилие. Модернизация идет под флагом неограниченного промышленного роста и развития. Но что в результате?..

Многие бедные народы напрягают все физические и интеллектуальные силы, все свои ресурсы, чтобы модернизировать экономику, поднять свой жизненный уровень. Но в результате они производят не товары первой необходимости, а тот товар, который продиктуют им главные хозяева мировой экономики — транснациональные корпорации, как пишет в книге «Прибыль на людях» Ноам Хомский (мыслитель такого же антикапиталистического толка, как и Роззак). Им нужен товар, который принесет прибыль, потому что

ТНК заботятся только о «благополучии мировой капиталистической системы», поэтому им нужен «сногшибательный, изумительный рост прибыли», которую они делают на всем — даже на людях, за счет их эксплуатации, за счет их деградации. Их задача — превратить гражданина в потребителя и производить товар, много товара — при полном пренебрежении социальными и экологическими последствиями своей деятельности. Хомский, как и Роззак за много десятилетий до него, также поднимает антропологическую проблему: выживание человечества на земле связано с проблемой сохранения человеческих ресурсов, оно зависит от того, здоров человек или болен, развивается или деградирует — «деградирующий субъект не может решать глобальной проблемы»¹³⁰.

Как и Н.Хомский, Роззак считает, что Запад может и должен оказать незамедлительную помощь в решении острых проблем голода и нищеты. В книге «Прибыль на людях» Н.Хомский пишет, что за то время, пока он читает свою лекцию, в мире умрет тысяча детей и более двух тысяч беременных женщин — из-за отсутствия элементарных лекарств и лечения. Для преодоления таких трагедий было бы достаточно около 10% только военных расходов США¹³¹.

С нескрываемым раздражением Роззак пишет, например, о таком «новом товаре», как неоновый телефон. Он считает его воплощением бессмысленного мотовства, транжирства, расточительства невозобновляемых ресурсов Планеты ради утоления прихоти потребителя. Роззак рисует процесс «модернизации» под лозунгом повышения уровня жизни в бедных странах на примере производства этого товара: некий ловкий американский изобретатель придумал новый дизайн телефона — неоновый, звенящий, сверкающий, разноцветный... Другой менеджер-энтузиаст летит из США за тысячи километров в Тайвань или Сингапур, месяцами ведет переговоры, чтобы добиться субсидий и наладить широкое производство этой новинки, фактически абсолютно ненужного товара, пишет Роззак в книге «Голос Земли» (в гла-

ве «Неоновый телефон и моральная альтернатива проклятому изобилию»)¹³². И вот создаются поточные линии, возникают новые рабочие места, рабочие получают зарплату для того, чтобы прокормить семью. Правительства этих бедных стран тоже довольны — такой товар поможет вовремя расплатиться с долгами Всемирному банку развития и получить новый кредит у Международного валютного фонда. И все это делается под лозунгом повышения жизненного уровня народа — чтобы у всех были машина, телевизор, компьютер. При этом, пишет Роззак, никто не задумывается, что весь подобный товар очень быстро становится мусором и идет на свалку.

Но почему Роззак называет изобилие «проклятым»? Ведь оно создается во имя людей? Во-первых, товар, как уже было сказано, создается ради прибыли хозяев. А во-вторых, товар сегодня — это уже не просто товар. Граждане превращаются в потребителей, в них развивается невиданная жажда потребления, и утоление этой жажды дает ощущение свободы, равенства, чувство достоинства. Товар превращается в символ престижа, статуса. Так что в странах «проклятого изобилия» сегодня «потребительское равенство имеет почти такое же значение как равенство политическое». Став предметом престижа, неоновый телефон — это, по определению Роззака, «высокотехнологическое чудовище» — также будет с жадностью покупаться людьми, несмотря на то, что он завтра превратится в мусор.

Роззак убежден, что изобилие — это не меньшее испытание для человека, чем голод и бедность. В потребительском обществе в людях искусственно культивируется эта жажда потребления, люди перепотребляют, переедают, развивается гиподинамия, болезни также преследуют жителей богатых стран. Но главное — для производства товара, быстро превращающегося в хлам, расходуются лучшие, невозстановимые ресурсы земли, истребляются вековые драгоценные леса, засоряются вода, воздух. При этом высшие чиновники, экономисты ТНК не задумываются, как за это «прокля-

тое изобилие» будут расплачиваться грядущие поколения — наши дети, дети наших детей и их дети? Не учитываются ни глобальные изменения, ни даже то, что будет с самой человеческой расой... (Касаясь проблемы загрязнения окружающей среды, Роззак приводит такой пример: период полураспада одних только упаковок товаров — целлофановых мешков в почве 700 с лишним лет.)

В книге «Иметь или быть» (М., 1986) Э.Фромм анализирует проблемы «бытия» и «обладания» и приходит к выводу, что необходимо учить людей быть счастливыми на пути «бытия», поскольку уже многие начали понимать, что «обладание» их таковыми не делает.

«Неограниченное удовлетворение, — пишет Фромм, — всех желаний не может быть путем к благоденствию, к счастью». Наше время — время величайшего эксперимента, поставлен вопрос, может ли наслаждение от обладания, от потребления быть единственным смыслом жизни человека? «В индустриальных странах этот эксперимент уже дал отрицательный ответ на поставленный вопрос». Большая часть населения западных стран вкусила блага изобильной жизни, но многим стало понятно, что иметь — еще не значит быть счастливым. В обществе потребления вся промышленность, реклама ориентированы на то, чтобы искусственно развивать в людях жажду потребления, обладания. Предметы потребления превращаются в символ статуса человека, его социальной значимости.

Фромм ссылается на слова Маркса: цель человека — не обладать многим, а быть многим. Модус бытия — это разнообразный опыт «быть» — быть независимым, быть свободным, быть активным, развивать свои способности, таланты. Быть — значит расти, развиваться, интересоваться жизнью. Но чтобы переориентироваться с модуса обладания на модус бытия, нужен новый этос, новый человек, новое общество, основанное на иных, непотребительских ценностях — убежден Фромм¹³³.

Российский академик Н.Н.Моисеев в книге «Быть или не быть... человечеству» также размышляет о необходимости «мировоззренческой революции», о радикальной смене ориентиров развития общества, он также убежден, что человеку предстоит преодолеть «рудименты неандертальца», дикаря, преодолеть самого себя, научиться по-иному воспринимать природу, друг друга, развить в себе ощущение общепланетарной, общечеловеческой общности: «Если человек не найдет нужного ключа к своим взаимоотношениям с Природой, то он обречен на гибель». При этом судьба всего человечества также зависит от правильного выбора между «иметь» и «быть», — подчеркивает он (*Моисеев Н.Н.* Быть или не быть... человечеству. М., 1999. С. 34, 26).

Строительством Града Божия вдохновлялись в Средние века. Строительство Града Прогресса превратилось в строительство Вавилонской Башни — считает Фромм. Свой утопический Град Бытия он себе представляет как «синтез духовных устремлений позднего Средневековья и достижений постренессанской рациональной мысли и науки»¹³⁴.

В книге «Революция надежды. О гуманизации технологии» (Нью Йорк, 1968) Фромм размышляет о том, что по сути дела у современного гражданина нет никакой свободы, от него в общественной жизни ничего не зависит — ни на предприятии, где он работает, ни в его микрорайоне, ни тем более в государстве. Единственное место, где ему позволено быть свободным и влиять на что-то — это супермаркет — здесь он действительно чувствует себя Королем! Но быть Королем супермаркета — это унижительно для гражданина, — пишет американский гуманист, — гражданин должен принимать участие в решении всех жизненно важных для него проблем — через прямое участие, при «непосредственной демократии участия». Вот это и будет настоящей гуманистической демократией, убежден Фромм¹³⁵.

Роззак также размышляет о необходимости найти моральную альтернативу потребительству. При этом моральная альтернатива должна иметь несколько параметров: экологи-

ческий, этический и эстетический. Экология должна установить те рамки, в пределах которых мы должны определить, что нам может предложить биосфера Земли; этика должна решать, как распределять богатства Земли, чтобы обеспечить минимальный стандарт потребления для всех с учетом того, что все люди имеют равные права на это; эстетика (религия) разрабатывает ценности, определяющие пределы материального потребления.

Роззак видит выход из кризиса в срочном торможении развития науки и техники, в отказе от наукоцентризма и техницизма, в резкой переориентации приоритетов потребления с материального на нематериальное, на духовное. При помощи образования и убеждения можно дисциплинировать и контролировать потребление, и нематериальное потребление должно получить в общественном сознании позитивную оценку, ориентируя людей на удовольствия, которые не требуют денег — на радость общения с природой, с искусством, с близкими людьми, на отдых с друзьями на лоне природы, на лобование этим прекрасным миром...

Человек никогда не сможет остановиться в потреблении, считает Роззак. Но как тогда сделать так, чтобы роскошь и изобилие были демократичными, т.е. доступными всем, и не уничтожать природу?

При этом Роззак напоминает, что в «Государстве» Платона и «Утопии» Т.Мора позитивно изображается аскетический образ жизни людей. Аскетизм и монастырская простота в жизни людей, по мнению Платона и Мора, способствуют их духовному благополучию. В «Телемской обители» Ф.Рабле и «Новой Атлантиде» Ф.Бэкона — в этих первых научных утопиях — общество ориентировано на богатство, на изобилие, которые создадут наука и техника, как верное средство «лечения от нищеты, бедствия, социальных потрясений» (Бэкон). Однако жители этих утопий не ориентированы на обладание богатством. Роззак считает, что Рабле и Бэкон первые разработали главную стратегию экономического изобилия. Суть ее в том, что свое счастье жители утопий, в частности народ уто-

пического острова Бенсалема, не связывали с материальным богатством, у них были более возвышенные, духовные устремления... Люди должны иметь мужество «вернуться спиной к изобилию» — пример такого мужества и человеческой зрелости должны были подавать прежде всего авторитетные, просвещенные слои общества.

Роззак убежден, что подобная стратегия экономического изобилия, которая сочетается с переориентацией на нематериальные ценности, остро необходима для современного западного общества.

Нематериальные ценности должны получить в общественном сознании более позитивную оценку, более привлекательную значимость.

Сегодня Роззак и его единомышленники ведут радио- и телепередачи и по эко-психологии и передачи антипотребительской направленности. Так в Сан-Франциско авторы таких передач на основе текстов своих выступлений опубликовали книгу под названием «Потребительство как заразная болезнь». Цель этой книги — убедить читателей в том, что изобилие и перепотребление — это эпидемия заразной болезни, что они ведут к болезням, к пресыщению, к обремененности долгами, к тревоге и внутренней опустошенности, как результат бесконечной погони за новыми и новыми приобретениями. И эта заразная болезнь угрожает всему миру, так как целью развития глобальной экономики является именно такое ничем не ограниченное потребление. Америка предупреждает: этот процесс пора начать контролировать!... (Авторы Дж. де Грааф и др. Сан-Франциско, 2001—2002). («Affluenza. The All-Consuming Epidemic». San-Francisko, 2001—2002).

Конечно, промышленная модернизация дала человечеству очень много, констатирует Роззак: в области здравоохранения, для роста продолжительности жизни, в отношении безопасности жизни людей и т.д. Но человечество может потерять все эти достижения, если не найдет моральной альтернативы «проклятому изобилию» ради выживания на Земле.

Безусловно, индустриализация и модернизация необходимы для выживания человечества. Но «жесткая технология» не решила всех проблем, породив новые. А если заменить ее на «мягкую технологию», как предлагают отдельные глобалисты, когда взаимоотношения человека с природой будут основываться на «принципе дыхания» («и пользу получил, и вреда природе не причинил»), то где гарантия, что «мягкая технология» способна решить все проблемы? Как, в таком случае, и народ накормить, и природу сохранить? Наличие подобных антиномий, считает А.С.Панарин, «свидетельствует об исчерпанности прежних способов существования и способов ориентации человека в мире, о глобальном кризисе «картины мира» и необходимости нового способа бытия и нового мышления»¹³⁶.

Решить сложные глобальные проблемы невозможно не только без модернизации, без дальнейшего технико-экономического роста, но и без морального роста самого человека. Модернизация техники должна проводиться параллельно с «модернизацией» человека, с качественным совершенствованием и его самого, и условий его жизни, писал в свое время А.Печчеи. Оставаясь в его нынешнем состоянии, человек не способен даже оценить ту огромную ответственность, которая сегодня ложится на него, современный человек не в состоянии ни понять, ни выполнить «свое предназначение как регулятора жизни на Земле».

Поколениям, выросшим в нашей стране и воспитанным на атеистическом мировоззрении, нелегко бывает порой воспринять идеи Роззак о «новом мистицизме», о «религиозной чувствительности», об «особом видении», стремление уравнять статусы рационального и иррационального, мистического. Однако не секрет, что огромное число людей и сегодня, как сотни лет назад, ищет опору не только в рациональном, но и в религиозном, оккультном, читают гороскопы, ходят к гадалкам. Это, видимо, означает, что и мистицизм, и оккультизм, за которые ратует Роззак, отвечают каким-то важным потребностям людей, что они удовлетворяют

«какие-то тайные склонности, дремлющие в бессознательном человека». Не поэтому ли они оказались столь «жизнеспособными и нечувствительными к любой критике»? Следовательно, как пишет Фесенкова Л.В., их и следует воспринимать как «часть нашего общественного сознания» (См.: Фесенкова Л.В. Теория эволюции и ее отражение в культуре. М., 2003. С. 120-121).

В противовес научно-технической экспансии Роззак предлагает перенести акцент на внутренний опыт человека, разбудив в нем «религиозную чувствительность». При этом он подчеркивает, что имеет в виду не религию в традиционном понимании: это не церковная религия, а особое видение, рожденное трансцендентным сознанием, словом, это даже не религия, а духовное обновление, развитие внутренних, нереализованных потенциалов личности посредством освоения всего совокупного духовного опыта человечества — это «новый мистицизм».

Суть «нового мистицизма» Роззака состоит в развитии «новой многомерной сенситивности» — способности сочувствовать, сопереживать, способности любить, жалеть, бережно относиться и к себе, и к другим, и к Природе. Именно отсутствие этих качеств рождает отчужденность, равнодушие ко всему, бездушие в людях, в обществе в целом. То есть Роззак стремится доказать необходимость гуманизировать человека с использованием всех возможных способов, в том числе, а возможно, и в первую очередь мистицизм, оккультизм, космизм и др.

Чтобы этого добиться, необходимо разрушить те барьеры, которые воздвигнуты между разумом и чувствами, между «отчужденной» головой и телом, между природой и человеком. Надо научиться вживаться в символы, используя «революционный мистицизм». Роззак уверяет, что энергия религиозно-мистического, трансцендентного обновления личности даст возможность создать новую культуру, новое видение мира, новый тип сознания, а это в свою очередь приведет к новой социальной организации общества.

Американский философ называет такую революцию постиндустриальной, но имеет в виду, что она произойдет не в технократическом пространстве, а в сфере мистического, религиозного сознания, в сфере духовного. «Мир жаждет революции — ради хлеба, ради справедливости, ради национального освобождения... Но мир жаждет и иной революции — за освобождение трансцендентных, духовных сил от пренебрежения, в котором они оказались на пути урбано-индустриального развития»¹³⁷.

Роззак прекрасно понимает, что «часы остановить невозможно», что индустриальную экономику нельзя просто выкорчевать ради «палеолитического примитивизма»¹³⁸. Если же индустриальное общество хочет быть пригодным для нормальной физической и духовной жизни человека, стоит «дисциплинировать научно-технический прогресс»: «Нужны резкое торможение и децентрализация, отказ от избыточного накопления энергии и производства, нужно менять сам образ жизни»¹³⁹.

Человечество стоит «между смертью и трудными родами», утверждает Роззак. В чреве индустриального чудовища томятся жизненные, мистические силы культурного обновления. «Новый мистицизм» должен взять на себя революционную роль... Следовательно, сначала следует изменить качество самого сознания нашего общества — его следует сделать многомерным, охватывающим и научно-рациональный и интуитивно-чувственный методы познания. А затем нынешняя урбано-индустриальная цивилизация, нацеленная на научно-технический прогресс, сменится обществом, характеризующимся «богатством многомерного видения», окончательно разделавшимся с «секуляризованным мифом о прогрессе, пришедшим к нам от просветителей». Тогда наступит Апокатастасис — Великое Возрождение, которое будет означать «пробуждение от одномерного видения и от ньютоновских снов, отречение от безумной онтологии нашей культуры»¹⁴⁰.

«Новая Утопия» видится Роззаку на краю урбано-индустриальной пустыни — в этом главный смысл его книги, названной «Там, где кончается пустыня. (Политика и трансценденция в постиндустриальном обществе)». В ней он следующим образом излагает свою «позитивную программу», которую можно осуществить на основе революции сознания:

- тяжелая индустрия будет в этом новом обществе соразмерно сочетаться с трудом ремесленников, с экономикой «малых форм»;

- труд будет возрожден как свободная от эксплуатации деятельность и как средство духовного роста и самоутверждения;

- экономика будет формироваться на основе родства, дружбы и сотрудничества;

- общественные службы перестанут быть бюрократизированными, их станут создавать и ими будут управлять сами потребители;

- промышленные предприятия и кооперативы будут координироваться в масштабах всего общества рабочим контролем;

- вместо крупных банков и страховых компаний будут создаваться кредитные союзы и организовываться взаимное страхование;

- наступит истинное равноправие женщин и возникнут большие семьи для баланса народонаселения;

- будет установлен полный контроль над транспортом и средствами массовых коммуникаций;

- будет введено необязательное образование в свободных народных школах и т.д.

Кто же призван осуществлять «революцию сознания»? Прежде всего молодежь, но и не только она, радикальные активисты этой революции — это представители различных профессий, молодые ученые и народные архитекторы, хиппи и художники, люди искусства и энтузиасты экологических движений.

С чего же надо начинать? Роззак считает, что революция уже идет с того момента, когда человек задумался над вопросом: «Как мне сохранить свою душу?». Раз такой во-

прос возник в глубине человеческого Я, то как раз тут мы и оказались на пороге новой реальности, нового социального умонастроения, где «необходимость и неизбежность технократического общества уже не кажутся столь важными»¹⁴¹. Новое поколение людей поймет, что «пустыня — не место, где надо строить дом». А пустыня кончается там, где кончается урбано-индустриальная, техногенная цивилизация, утверждает Т.Роззак.

* * *

В течение нескольких десятилетий, начиная с 60-х годов, Роззак изобличает науку за рационализм, редукционизм и объективизм. Он полагает, что у современной науки возникает узко инструментальный фокус познания мира, при котором упускается этическое, эмоционально-мистическое измерение объекта. Со времен Возрождения секуляризованная наука гипертрофирует «рацио», отсекает как ненужное всю чувственно-эмоциональную сторону человеческого мировосприятия — может быть, все лучшее в человеке; и это не проходит для человека даром, безнаказанно — человек теряет свои лучшие потенциалы, духовное начало, в нем притупляется интуитивное чувство опасности. Отсюда начинаются все беды науки, все беды общества. «Эпистемологический объективизм» и «психология отчуждения» существуют рядом, они дополняют друг друга.

Во что бы то ни стало Роззак стремится доказать духовное банкротство науки, ее нравственную несостоятельность, становящиеся все более явственными на фоне растущей угрозы экологической катастрофы, апокалиптического развития техники массового уничтожения. Он уверен, что из-за неадекватности ее метода познания она не способна дать истинных знаний об окружающем мире — она дает лишь иллюзии, эрзац-знания, в лучшем случае просто информацию, хотя сама наука «беззастенчиво присвоила себе роль реактора мысли, единственного источника знаний»¹⁴².

Идеи Роззака всегда вызывали и вызывают большой общественный резонанс, бурные споры в среде научного сообщества США. У него много критиков и сторонников.

Книги Роззака, его эссеистский стиль, пророческое мышление стали очень популярны среди широких масс интеллигенции, легко воспринимались на уровне обыденного сознания в отличие от «академических» философских трактатов. «Академическая» философия, занимаясь «чистой философией», часто бывает оторвана от насущных проблем повседневной жизни людей. Наряду с ней «неакадемическая» философия Роззака стремится дать ответ на самые гжучие, самые актуальные проблемы современного общества, возродить «позитивный идеал» развития человечества, хотя в основном и утопический.

Антисайентистская и антитехницистская традиция продолжают и сегодня, в новом веке, в новую эпоху, оснований для критики науки и техники не становится меньше.

С одной стороны, достижения новой информационной эпохи не могут не вызывать восхищения. Но с другой — шквал инноваций многих настораживает. На фоне лавинообразного развития информационной технологии, Интернета могут произойти метаморфозы не только культуры, но и антропологического облика человека, книги могут исчезнуть из обихода, может наступить «постгутенбергская эра»? Мировое научное сообщество все больше тревожит состояние и самого человека. Так в статье отечественного философа В.А.Кутырева «Пост-пред-гипер-контр-модернизм»¹⁴³ выражается серьезная озабоченность по поводу возможной трансформации человека и превращения его в роботоподобное существо под воздействием созданной им искусственной среды из стекла и металла, оторвавшей его от природы: «Человек и природа — это часть и целое, это элемент и система, организм и биоценоз взаимообусловлены, и искусственное окружение человека не может не трансформировать человека в телесном и в духовном отношении». В этом бесприродном техническом мире, искусственной абиотической реаль-

ности человек превращается в роботоподобный агуманный постисторический индивид — homputer (от homo + computer), а культура как духовный феномен вообще умирает, превратившись в технологию.

Американский философ Ф.Фукуяма тоже с большим беспокойством пишет о современных тенденциях в развитии биотехнологий и геной инженерии в книге «Наше постчеловеческое будущее», вызвавшей острый общественный интерес. Он делает глубокие философские обобщения и выводы о роли биотехнологий в жизни нынешних и будущих поколений людей. Быстрое развитие геной инженерии наряду с биотехнологиями, производство лекарств, воздействующих на психику, генетически модифицированные продукты и даже клонирование организма человека — все это дает невиданные ранее возможности манипулирования людьми, в то время как сама природа человека еще до конца не изучена.

Фукуяма убежден, что управление биологическими и психическими процессами крайне опасно — это может привести скорее к дегуманизации человека, а не поднять его на новую ступень эволюции. В итоге может оказаться, что человек потеряет способность делать выбор, что принято считать в рамках христианской традиции главной и определяющей чертой личности. Главную опасность Фукуяма видит в возможности полностью изменить человеческую природу и тем самым вывести нас в «постчеловеческую историческую эпоху»¹⁴⁴.

В 60-е годы XX в., когда Роззак начал выступать как «академик-диссидент», громя науку и научно-технический прогресс, его идеи воспринимались как ересь. В 90-е годы многое изменилось в общественном сознании. В мире формируется новый менталитет, новое представление о глобальных проблемах, об общечеловеческом их характере. И то, что прежде казалось ересью в рассуждениях Роззака, сегодня выглядит почти банальностью: в XXI в. с его критикой согласны практически все.

Многое изменилось за последние десятилетия в мире. И если общественное сознание становится все более антимилитаристским, антимонополистическим, если человечество все более осознает себя единой семьей, перед которой стоят огромные проблемы, решить которые можно только общими усилиями, то следует признать, что свою лепту в дело формирования и развития современного гуманистического общечеловеческого менталитета внесла как леворадикальная критика вообще, так и произведения ученого-гуманиста Теодора Розака.

Мировая общественность, научное сообщество, ученые, государственные деятели разных стран предпринимают реальные, основанные на научных расчетах практические шаги по предотвращению экологической катастрофы и воспитания у людей нового отношения к природе, ломке старой установки на враждебность человека и Природы.

Сегодня принята разработанная в ООН Европейская экологическая хартия, а также документы в защиту прав человека. Ныне те самые деятели науки, которые внесли наибольший вклад в развитие современной науки и техники, признают, что воздействие науки и техники на окружающую среду далеко не всегда позитивно, чаще говорят о «принципиальной неадекватности» порожденных наукой промышленных технологий, чуждых природе: «Механическая, физическая, химическая картина мира — это выхваченные фрагменты реальности, на основе которых наука строит свои целиком инструментальные модели, совсем не пригодные для верного понимания мира, но способные стать орудием грубого технологического воздействия на среду»¹⁴⁵.

Розак призывает к отказу от этого типа цивилизации, мотив отказа звучит и в глобалистике — в первых докладах Римского клуба, как известно, высказывались идеи об отказе от экономического роста («нулевой рост»), требования отказа от жестких промышленных технологий и т.д.

Как контркультура, так и глобалистика одинаково утверждают, что искусственная техническая среда — это «наносное, поверхностное образование, лишенное глубинных онтологических корней: ее можно снять, демонтировать» — или «диз-интегрировать», по терминологии Роззака. Выход видится в «переходе от жестких индустриальных технологий — к мягким — путем использования энергии солнца, воды, ветра»¹⁴⁶.

ГЛАВА III

«ЭКОЛОГИЧЕСКИЙ ПЕРСОНАЛИЗМ» Т.РОЗЗАКА И ПОИСКИ АЛЬТЕРНАТИВ

1. Антропологические предпосылки контркультуры и концепция личности Т.Роззака

В основе социальной философии контркультуры лежит антропологический принцип, в частности фрейдистский антропологизм. В рамках контркультуры истоком натуралистической трактовки человеческой природы служит идея Руссо о «естественном» человеке, которая часто используется для критики тотальной эксплуатации человека в условиях капитализма, посягающего даже на «внутренний мир» личности. На основе этой идеи рождается и надежда, что в самой глубине человеческой природы остается цельное ядро, которое неподвластно никакой социальной манипуляции — это структура его чувств, эмоций.

В концепции личности Роззака, как и в его социальной философии, нашли свое отражение также идеи европейского персонализма 30-х годов с его «культом личности», идеи Э.Мунье, Ж.Лакруа, а также идеи Л.Толстого, М.Ганди, Н.А.Бердяева, П.А.Кропоткина и др.

«Личность не есть объект, которым оперируют, она — центр переориентации объективной вселенной» — так выражал свое философское кредо один из основоположников и ведущих теоретиков персонализма Э.Мунье. Персоналисты утверждали приоритет личности, предлагали сделать личность «точкой отсчета философии» — таким способом французская интеллигенция выражала свое разочарование в ценностях капиталистического общества XX в., основанного не на личностных, человеческих, а на вещных связях и отношениях. Идеалом общественного устройства персоналисты

считали «гуманистическую цивилизацию», где ведущее место занимали бы духовные, эстетические, религиозные ценности. Главной среди многообразных форм человеческой деятельности они признавали не материальную, не производственную деятельность, а искусство, потому что именно в нем наиболее ярко выражалось человеческое **Я**.

Отечественный исследователь И.С.Вдовина подчеркивает, что главное в персонализме, несмотря на его идеализм и теоретическую ограниченность, — это его гуманистическая направленность: для преобразования современного западного общества персоналисты предлагают изменить шкалу оценок самого человека¹⁴⁷.

Т.Роззак воспринял многие идеи французских персоналистов и стал развивать их уже в новых исторических условиях, формулируя в своих произведениях идеи *экологического персонализма*. Его экологический персонализм охватывает и идеал личности, и социальную и экологическую философию.

В качестве личности у Роззака фигурирует некий уникальный феномен: в центре Природы находится человеческая личность, а в центре личности — уникальное трансцендентное **Я**, которое надо раскрыть, развить путем самоуглубления, самопознания. Роззак убежден, что внутри человека заключен огромный потенциал добра, любви, справедливости — «Бог внутри нас всех!» — и этот потенциал нужно раскрывать. «Говорить о личности, — пишет он в книге «Личность/Планета» (1979), — значит говорить о врожденном богатстве возможностей, врожденном духовном аристократизме, о нереализованных возможностях каждого человеческого существа»¹⁴⁸.

Однако, по мнению других ученых, внутри человека, в его инстинктивной природе есть и деструктивный элемент. Например, К.Юнг утверждает, что «путь внутрь» требует большого мужества, так как «темное море бессознательного» таит и большие опасности. Но Роззак этой теме не касается — в его концепции личности человек должен самоуглубиться с одной целью — развить свой позитивный потенциал.

Можно проследить и диалектику его персоналистической философии. В начале 70-х годов гибель человеческого духа для Роззак означала и гибель только социальных структур общества, в конце же 70-х годов судьбу духа он уже связывает с Природой, с судьбой всей Планеты.

В книге «Там, где кончается пустыня» Роззак писал: «Мы можем теперь признать, что судьба духа — это судьба социального порядка — если в нас гибнет дух, то это значит, что то же самое происходит и с тем миром, который мы построили вокруг нас»¹⁴⁹. А в книге «Личность/Планета» находим уже такое его замечание: гибель личности и гибель Планеты неотделимы друг от друга. Таким образом, экологический персонализм у Роззак перерастает в планетарный персонализм. Роззак тесно связал проблемы личности, природы и самой Планеты (которую он воспринимает как живую личность) и которые, по его мнению, также нещадно эксплуатируются технократией, как и пролетарии, негры и т.д. Им всем одинаково грозит опасностью безудержное развитие урбанистического индустриализма.

Как мы видим, для теоретика контркультуры свойственно антропоморфное отношение к природе — распространение этического кодекса на природу. Ставя знак равенства между человеком и окружающей его социальной и естественной средой, Роззак превращает социально-личностный идеал во внеисторический и вневременной. Объективный конкретно-исторический анализ Роззак подменяет эмоционально-чувственным неприятием постиндустриального общества. И тем не менее, несмотря на эти особенности роззаковской философии, нельзя не замечать мощный гуманистический потенциал его «экологического» персонализма.

Одномерное видение, ортодоксальное сознание и научное сознание — для Роззак понятия синонимичные. Такое сознание не признает «немую мудрость инстинктов», стремится подавить их, покорить тело. «Нашей культуре вообще в большей степени, чем любой другой, свойственна репрессия природного начала в человеке», — пишет Роззак¹⁵⁰.

Подавляемая в нас сексуальность еще оказывает сопротивление, но другие свойства природы уже ослаблены, вытеснены. В результате изживания «фантазийных» элементов в человеке и в природе выхолащивается все самое лучшее, сокровенное¹⁵¹.

Разум — это голова, голос тела — это все темное, неподвластное голове. Признавая только разум, отвергая все остальные стороны человека, мы отчуждаем голову от тела — так возникает страшная дихотомия нашей культуры, которая разрывает человека на части. А это крайне опасно, считает Роззак. Личность, раздираемая войной между разумом и чувствами, способна разрушить и себя и все вокруг.

Современное общество насквозь пронизано кризисом — в кризисе личности, социальных институтов отражается и кризис природы — поэтому современный кризис носит планетарный, глобальный характер. Анализ этого планетарного процесса посвящена книга Т.Роззака «Личность/Планета: творческая диз-интеграция индустриального общества» — это книга «О точке пересечения проблем человеческой психологии и природной экологии». Экологическая мука Земли вошла в нашу жизнь через «радикальную трансформацию человеческой личности», пишет Роззак. «Экологический персонализм» — это истинное уважение личности человека и святыни Земли, признание их права на жизнь, их самоценности.

Своей персоналистической философией Роззак резко выступает против насилия над личностью, утонченных форм «технократической манипуляции», когда личность воспринимается лишь как сырье, как простейшее звено в процессе производства и потребления. В нынешнем обществе надругательство над личностью, попрание ее прав наблюдается повсюду, пишет Роззак, во всех институтах — в семье, в школе, на производстве. Человеку навязывают роли, вкусы, манеру поведения, исходя из требований экономической необходимости, а не из прав и интересов личности. Но урбанистический индустриализм точно так же эксплуатирует и природу, поэтому и ее права тоже следует защищать. Плана-

та должна иметь свои естественные права на неприкосновенность жизни, на свое природное достоинство... Таким образом, экологический персонализм — это взаимосвязанность проблем человека и природы, планеты Земля: чем глубже будет развито наше чувство личности, личной значимости, святости, тем больше мы будем проникаться беспокойством за состояние нашей экологической среды. «Нужды Планеты и нужды личности сегодня стали неразрывны». Они начинают «одновременно воздействовать на основные институты нашего общества с такой сокрушительной силой, которая, однако, несет в себе надежду на обновление всей культуры»¹⁵².

Нужды Планеты и нужды личности вступают в противоречие с ориентацией господствующих институтов общества; эти институты со временем все больше утрачивают культурную и нравственную легитимность, а вместе с этим — и свою прежнюю силу.

Роззак подчеркивает, что если Великая французская революция утвердила в общественном сознании идею равенства всех сословий, а американская — равенство всех рас, то контркультурная революция утверждает равенство и права всего живого на земле: стрекозы, горы, деревья, голубя, человека и самой Планеты — право на жизнь, на неприкосновенность, на достоинство.

Механической картине Вселенной, насыщенной произвольно тиражируемыми объектами, Роззак противопоставляет близкий древнему пантеизму образ живой целостности, «общины существ», каждый из которых незаменим и уникален.

Это новое мировоззрение с его принципами нелинейности, необратимости, уникальности постепенно завоевывает позиции в («постнеклассической») науке, в культуре и даже в системе повседневных ценностных ориентаций.

Наше чувство личности углубляется одновременно с ростом чувства экологической ответственности — чем больше мы начинаем понимать неприкосновенность нашей личности, тем больше мы начинаем бояться за благополучие Планеты.

Впервые в истории, пишет Роззак, экологическое сознание превратилось в международную силу, способствующую диалогу между народами мира о сотрудничестве в деле защиты Планеты.

Индустриальные системы и социальные институты, которые создал человек, уже не понимают человека и не могут служить его нуждам — более того, могут легко порвать ткань природы, от которой зависит сама жизнь человека... Поэтому масштабы наших социальных и индустриальных систем — это уже не количественный, а качественный показатель — это качество жизни, качество человеческих отношений, которые возникают в результате наших коллективных действий для достижения целей научно-технического развития.

Экологизм и персонализм связаны еще и потому, что мы с Планетой состоим из одного вещества, одних элементов — между нами действительно живая связь, поэтому судьбы человека и Планеты переплетены очень тесно, и сегодня Земля напоминает нам об этой связи.

Чем больше наши социальные и экономические институты и системы, тем больше в них бюрократии: строгий контроль и учет, точность управления и бумажный поток, проверка и перепроверка всего — и человек становится невидимым, статистическим фантомом, цифрой, а люди — нереальными друг для друга. Это распространенный кафкианский кошмар современной индустриальной жизни, пишет Роззак.

И если эти громадные институты и структуры человек не уменьшит, не «диз-интегрирует», то Земля, не выдержав их тяжести, сама может их сбросить с себя — и это будет глобальная катастрофа. Роззак считает, что только «революция сознания» — рост персоналистического самосознания человека и экологической ответственности — поможет становлению «тех тончайших взаимодействий, которые использует Земля, чтобы защитить себя от нашей агрессии, от опустошения и осквернения, которые мы ей несем»¹⁵³. Укрепление и углубление связей между личностью и Плана-

той Роззак рассматривает как основной показатель рождения здоровой экономической и экологической политики. Он убежден, что вскоре должны появиться такие теории и учения, которые помогут осветить и понять эту тонкую связь и помогут ей стать реальной силой. Спасая себя, человек должен спасти и Планету: «Спасая свою индивидуальность, люди утверждают человеческие масштабы, они подрывают систему, режим гигантизма. Подрывая таким образом гигантизм, они спасают Планету»¹⁵⁴.

Современное общество считает себя передовым, прогрессивным, развитым, однако человек в этом обществе остается убогим и неразвитым. Глубокие внутренние противоречия этого общества, считает Роззак, ведут к жестокой деформации человеческой природы. Поэтому контркультурная молодежь поставила под сомнение все существующие в этом обществе стандарты морали. Ей стало невыносимо такое болезненное ощущение, что «ты как личность живешь в мире, который презирает тебя, твою личность, эту личность растаптывают, размалывают как булыжник, а потом соединяют эти кусочки, превращая тебя в послушный, эффективный и, конечно, радостный персонал!». А эта молодежь хотела, чтобы с ней считались, чтобы ее слышали, относились к ней с вниманием, «чтобы те, кто выступает от имени государства, компании, народа — посмотрели вам в глаза и поняли, что вы — не статистический фантом, а что вы — есть, вы реальны, вы имеете значение!»¹⁵⁵.

Отказ от такой судьбы, поиск личной идентичности и аутентичного смысла существования человека, раскрытие потенциалов личности могут стать, по мнению американского ученого, «подрывной политической силой огромных масштабов»¹⁵⁶.

Идеи Роззака о неразвитости современного человека и его неспособности принимать ответственные решения во многом перекликаются с идеями Римского клуба о человеке и человеческих качествах. Современный человек и в изображении авторов Римского клуба — это отчужденное, рас-

терянное, дезориентированное существо. Жизнь ставит перед ним гигантские задачи, но он неспособен даже понять, оценить всю ту огромную ответственность, которая сегодня ложится на него — человек не в состоянии ни понять, ни выполнить «свое предназначение как регулятора жизни на Земле»¹⁵⁷.

Как Роззак, так и А.Печчеи (один из президентов Римского клуба, итальянский ученый и общественный деятель) одинаково считают, что раскрытие внутренних потенциалов человека, его творческих сил и дарований жизненно важно для выживания человечества, потому что «только хороший человек может построить хорошее общество». Однако при этом Печчеи акцентирует внимание на развитие сознания и через сознание — развитие чувства ответственности, а Роззак настаивает на развитии эмоционально-чувственной, нравственной стороны человека, его интуиции, трансцендентных, психологических качеств, так как он убежден, что чувство ответственности, моральное чувство рождается не из рациональных начал, а из бессознательного в человеке.

В современном обществе человек находится в постоянном напряжении в погоне за ценностями материального успеха, карьеры, за «улыбкой фортуны» — за «лицемерными ценностями» урбанистического индустриализма. Он испытывает страх перед полным безразличием к нему общества, страх разорения, потери работы, утраты своего социального статуса. Такая жизнь рождает духовную опустошенность. И как своеобразная уравновешивающая сила рождается мечта — о целостности личности, о гармонии с природой, обществом. Роззак убежден, что жажда трансцендентного, которая сегодня стала все отчетливее проявляться, потребность в религии, в метафизической опоре — это такие же естественные природные нужды, как и физический и интеллектуальный голод, сексуальное влечение — эти потребности нужно тоже понять и научиться удовлетворять, а не подвергать террору, экзекуции.

Сегодня в американском обществе рождается новый персоналистический этос — «новый персонализм», «новая культура личности», как протест против насилия над личностью, как стремление к восстановлению всех тех лучших качеств человека — его нравственности, душевной отзывчивости — которые оказались не востребуемыми в рационалистически ориентированной индустриальной цивилизации.

Люди жаждут знать свое истинное предназначение, истинное призвание, истинный, не навязанный никем путь в жизни, именно свой труд, не навязанный обществом, исходящим лишь из интересов урбанистического индустриализма. Это стремление людей к самопознанию, к самовыражению Роззак называет «манифестом личности», «новым персонализмом».

«В наше время, — подчеркивает Роззак, — пишется тайный манифест. Он не появится в печати. Ни одно массовое движение не поднимет его как знамя... Речь идет о манифесте личности, о декларации ею своего суверенного права на открытие «Я»... Люди ожидают от жизни не только хлеба, работы, физической безопасности. За этими ясными и безусловными потребностями стоит не менее довлеющая потребность в личностном признании, в признании каждого из нас в качестве особого, значительного события во Вселенной... «Манифест личности, стихийно составленный и почти незаметно распространяемый, знаменует один из самых великих поворотных пунктов в человеческой истории»¹⁵⁸.

Кто пишет этот «тайный манифест»? Его пишет каждый человек, кто хоть однажды испытал спонтанное, яростное возмущение против той силы, которая хочет превратить его в безликую, шаблонную деталь социальной системы, против тех, «кто хочет использовать вас для своих целей — кто хочет гнуть вас, разбивать, жертвовать вами ради своих целей, ради политики, которая считается более важной, чем ваша судьба». Его пишет каждый, кто осознал свое право быть личностью.

«Именно под давлением обид и оскорблений вы начинаете с ужасом осознавать, как мало своей уникальности вы сохранили, сколько жизни вы не прожили... сколько нераскрытых сил, талантов, неизведанных возможностей ума и духа пропало... И все же вы понимаете, что внутри вас еще есть что-то помимо навязанных ролей, оно ждет вашего собственного становления, вашей личной эмблемы перед лицом печали и грядущей смерти — ваша аутентичная идентичность — ваше истинное “Я”»¹⁵⁹.

Обретенная идентичность сделает нас «уникальными событиями в мире, созданными единожды-и-никогда-неповторимыми, средоточием уникальности». Пробудившаяся к самораскрытию личность выдвигает свой лозунг: «Я — человек. Не сгибать, не калечить, не растягивать» — не кантовать!

«Тайный манифест личности» утверждает, что личность стоит выше всех коллективных фикций, таких как племя, нация, класс, социальное движение, революционные массы»¹⁶⁰. Каждая личность — уникальна, это «центр тонкой чувствительности и неповторимости», каждая личность — это «сокровище с бесконечными возможностями»¹⁶¹.

Роззак яростно выступает против любых форм нетерпимости к людям, свойственных авторитарной, репрессивной культуре — против неприязни к калекам, этническим меньшинствам и т.д. Он требует внимания к каждому человеку без исключения — для него все люди — драгоценны. Гуманизм Роззака поистине необъятен — он готов обнять и посадить на трон всех без исключения — и белых, и черных, калек и здоровых, гомосексуалистов, преступников и их жертвы. Всякий человек предмет его поклонения. Ему неважно, какими пороками, болезнями наделило его враждебное ему современное общество. Сам человек — чудо природы, ее тайна, ее смысл. В этом суть «нового персонализма» Роззака.

Роззак берет эпиграфом к одной из глав книги «Личность/Планета» слова У.Уитмена:

Каждый из нас неизбежен,
Каждый из нас бесконечен,

Каждый из нас здесь такой же священный
Как и все вокруг.

Идея самораскрытия неотвратимо заразительна, пишет Роззак. Она схожа с идеями равенства и братства, воплощенные которых стало целью мировой демократической революции¹⁶². Если человек проснулся для самораскрытия, для саморазвития, если он понял, что в нем есть плодотворный, нераскрытый потенциал, возможности духовного роста, то он будет стремиться к самораскрытию, потому что «человек — это смыслоищущее существо», которое должно понять свое предназначение в Космосе, он жаждет этого, как воздуха, и никогда не откажется от поиска своей идентичности, своей истинной сущности.

Роззак замечает, что критики его «персоналистической этики» никак не могут понять, что это не индивидуализм, не нарциссизм, не гедонизм. Новый этос самораскрытия — это не «мегаломания самообесмертвивания», как называет его Д. Белл, это не «шумный гедонизм нашей экономики высокого уровня потребления». Но это и не антропоцентризм.

Антропоцентризм, основанный гуманистической культурой Возрождения, *ставил человека над Природой*. Антропоцентрическое видение человеком самого себя как «царя Природы» привело к искажению его взгляда и на самого себя, и на Природу. Роззак, как и многие современные критики науки, также считает антропоцентризм Возрождения причастным к экологическому кризису, вызванному безответственным отношением к природе.

Покорение Природы со времен Возрождения рассматривалось как главный способ самораскрытия человека, развития его сущностных сил. Персоналистическая этика Роззака, смыкаясь с экологической этикой, ищет нового способа постижения мира — через раскрытие внутренней тайны самого человека, через обоснование нового способа отношения к миру, поиски путей гармоничного сосуществования человека и природы, человека и общества. В соответствии с

этой философией человек рассматривается как составная часть святыни Природы, а Природа — как мать, которую надо любить, а не покорять.

Для самораскрытия человека не нужны никакие социальные движения — для этого прежде всего необходима интимная работа духа, нужно движение внутрь. Эта трансформация личности будет происходить внутри каждого человека, решившего осуществить свой проект раскрытия внутренних возможностей.

Новая культура личности, нарождающийся персонализм уже сегодня проявляется разными способами. Как известно, в США и во многих странах мира сегодня получают широкое развитие различные новые коммуны, новые культы, группы новой терапии, группы духовного роста, повышения творческой активности, группы психологической помощи. Там с помощью учителей, гуру, советчиков, психопомощников, психоконсультантов в «ситуационных товариществах» люди учатся менять стереотипы мышления, поведения, менять стандарты так называемого здравого смысла. В этих ситуационных группах люди объединяются со своими единомышленниками и в открытом, доверительном, «радостном диалоге» получают возможность говорить о своих проблемах и надеются быть услышанными и понятыми. Здесь людей объединяют общие беды, обиды, они получают здесь сочувствие и взаимопомощь, именно здесь человек раскрывается и может быть самим собой, имеет возможность открыто самовыражаться, не будучи осужденным другими членами группы.

Возникают новые профессии по оказанию психологической помощи с применением техники йоги и древних эзотерических учений. При университетах существуют «центры гуманистической психологии», трансцендентной психологии, группы и семинары по обмену духовным опытом. Все это делается, чтобы помочь человеку «двигаться внутрь», и это движение «может стать значительным политическим движением», «главным течением современной культуры». Если

же этос самораскрытия не превратится в главное течение современной культуры, то мы утеряем последний шанс, пишет американский гуманист. Мы должны терпеливо культивировать то, «что может оказаться последним дрожанием духа в истории человечества».

Как вернуть духовное богатство человека из небытия, из забвения? Современное общество с его сайентизированными навыками мышления оказалось полностью неспособным обращаться с тонкостью духовной жизни. Нужно восстановить религиозный мистицизм, считает Роззак.

В сложной концепции личности, которую Роззак разворачивает в своих произведениях, большое место заняла идея религиозного мистицизма, которая считалась наиболее реакционной и подвергалась критике больше других его идей.

Для рождения новой личности нужен, по мнению Роззака, «мистический анархизм» в духе Л.Толстого, М.Бубера, У.Уитмена, Г.Торо, М.Ганди, П.Гудмена и других — нужно внимание к «священному средоточию жизни». А при капитализме, как и при социализме, человек одинаково живет в «дурмане экономических расчетов», человеческому сердцу не раскрывается радость жизни, все силы направлены на материальные потребности. Путь к рождению новой личности — «во внутренней революции», в раскрепощении интуитивно-эмоциональной природы человека, в высвобождении спонтанной игры воображения, мистических сил.

К поискам трансцендентных корней культуры, к проблемам ее генезиса Роззак обращается в книге «Незавершенное животное»¹⁶³. Он считает, что культура была создана на заре человечества ее духовными лидерами — пророками, провидцами, магами, шаманами, которые обладали магическими, «визионерскими» навыками, умели обращаться с трансцендентными, сверхъестественными силами. Однако постепенно культура была отчуждена от своих истоков, секуляризирована, и многие факты, ценности ее утратили свой изначальный смысл, свои трансцендентные корни. Если для язычника и примитивных людей ритуалы, эмблемы таинст-

ва, причастия имели истинный онтологический смысл, то после секуляризации, реформации культуры этот смысл был утерян, и магия, «вводящая человека во внутреннюю одушевленную природу»¹⁶⁴, была заменена технологией, одержимой жадной власти над природой, а таинство, дававшее человеку познание глубин его бессмертного духа, заменяется «патологической пытливостью морально безответственного разума»¹⁶⁵. Это и есть «наиболее значительный вклад западного общества в историю человечества», — с сарказмом замечает Роззак¹⁶⁶.

Западная рациональная цивилизация затуманила трансцендентно-мистический смысл и искусства, у истоков которого тоже стояли шаманы, размыла мистические начала личности. Мистицизм утерян, но его надо восстановить, раскрыть исконно присущий личности потенциал мистического, трансцендентного, восстановить утраченную мудрость волхвов, шаманов, удовлетворить исконную потребность человека в трансцендентном, его энергию ясновидения.

Эпоха Ренессанса открыла «скрытую жилу магии и мистицизма в западной культуре» — эзотерические традиции были глубоко разработаны именно тогда. В те времена верили, что в нумерологии, астрологии, алхимии «хранятся источники тайн человеческой природы». Именно в эту эпоху впервые появляется любознательный тип человека, воплощенный в образе Фауста, плененного стремлением к запретным знаниям....

Жадный интерес к эзотерическому, странному, мистике характерен и для эпохи романтизма. Но в этот период снова возникает образ Фауста, «как символ века, рожденный фантазией Гете, как герой, жаждущий опыта в тех высотах и глубинах знаний, которые Бог и Дьявол охраняли как свои владения»¹⁶⁷.

Роззак считает, что именно поэты-романтики и художники-романтики — это люди, обладающие богатой фантазией, воображением, они противопоставляют «диктатуре

разума стихию раскрепощенного чувства и воображения». В их произведениях Роззак находит трансцендентный символизм, христианскую кабалистику, сакральное постижение реальности. Но главное — эти поэты видели самоценность человека помимо его «нужности» для целей индустриального общества.

И сегодня, пишет Роззак, мы снова пытаемся расширить возможности нашего знания, причем этот проект осуществляется необычайно широким фронтом, расширились возможности знакомиться и заимствовать опыт восточных и примитивных культур, широким потоком хлынула к читателям оккультная литература вместе с йогой и множеством психотерапевтических методик...

И сегодня огромно желание проникнуть в терраинкогнито человеческого подсознания — с помощью психотерапии, психоделических таблеток, аутентичной духовной практики. «Никогда прежде общество не собирало такого количества материала для создания истинного портрета человека»¹⁶⁸.

В результате «изживания фантазийных начал» в человеке и природе выхолащивалось все самое лучшее, сокровенное. А без духовности в человеке «ожил зверь, который, как мы думали, навсегда похоронен под горой нашей самонадеянности» — зверь ожил, когда все святое, священное было изгнано из личности, из души человека¹⁶⁹. Бездуховность агрессивна!

Человек сегодня лишен своих важнейших качеств — «религиозной чувствительности», «магических чувств». У него украдены даже сны... А что такое сон? Это таинственная защита человека, помогающая ему сбросить тяжесть, расслабиться. Это еженощный катарсис... Во сне человек расширяет свое темное сознание до границ Вселенной, он каждую ночь, вероятно, «подтверждает свою мифическую тождественность». А что если сон — это позывы иного измерения бытия — тоска по альтернативному сознанию, по ритму, присутствующему всей животной жизни, ритму мироздания? «Возмож-

но, что во сне темное сознание несет нас к неподвижному центру той оси времени, где центр вращающегося колеса не вращается»¹⁷⁰.

Две тысячи лет христианская традиция пестовала человеческую душу, а три столетия научный разум ведет против духовности свой «крестовый поход». Однако наперекор всему мистические мифы выжили. И сейчас все больше людей ищут опоры в мистике, в знаках Зодиака, в йоге, астрологии, гаданиях, шаманистике. Роззак считает, что в этом проявляется величайшее знамение времени, «гораздо более значительное, чем покорение Космоса», потому что это и есть восстановление «старого Гнозиса», трансцендентного, мистического способа познания окружающего мира¹⁷¹.

Сегодня во всем мире происходят изменения в оценке мистического опыта человечества. Знамением времени можно считать также и то, что на страницах нашей печати уже можно прочесть строки, немыслимые лет пятнадцать тому назад — о том, что мистика — это древнейший тип сознания, глубокая духовная традиция, что человечеству еще предстоит освоить свой иррациональный опыт. Автор статьи «Я — мистик» П.С.Гуревич допускает возможность уравнивать два способа познания мира — мистику, иррационализм с их озарениями, основанными на интуиции, и науку, аналитический разум¹⁷².

Мысль о том, что научная, физическая картина мира неадекватно отражает этот мир, высказывалась многими. Так М.Вебер считал, что в действительности картина мира создается единством когнитивного («чисто» познавательного) и нормативно-оценочного аспектов (*Вебер М.* Избр. произведения /Пер. с нем. М., 1990. С. 761).

В эпоху всевластия научного (сайентистского) марксистского мировоззрения также высказывались подобные «крамольные» мысли.

Академик Б.В.Раушенбах писал в журнале «Коммунист», что человечество нуждается в целостном мировоззрении, в «фундаменте которого лежит как научная картина мира, так

и вненаучное (включая и образное) восприятие его. Мир следует постигать, по выражению Гомера, и мыслью, и сердцем. Лишь совокупность научной и «сердечной» картины мира дает достойное человека отображение мира в его сознании и сможет быть надежной основой для поведения»¹⁷³.

В полемической статье «Научна ли «научная картина мира»?» В.Тростников дает отрицательный ответ на выдвинутый им в заглавии вопрос, предлагая иной, чем прежде, путь миропонимания, сочетающий в себе и знание, и веру...¹⁷⁴.

Когда Роззак поднимал вопрос о необходимости уравнять онтологический статус рационального и иррационального, чувственного миропостижения, он имел в виду необходимость признания их равноправия как способов миропостижения — *именно гармоничного их развития, чтобы ни одна из сторон не доминировала*. История знает много примеров, когда эмоции, страсти превалировали над разумом, и возникали кровопролитные войны, инквизиция, нацистские лагеря и ГУЛАГи, воинственный бюрократический аппарат современного государства и терроризм. Все это результат и жарких страстей, и «безумной рациональности» (Л.Мамфорд). «Ни чистая рациональность, ни страстные импульсы, определяющие по отдельности стиль поведения человека, не гарантируют этического характера поступков». Чтобы не ошибиться в своем поведении, человек должен уметь очень хорошо различать, что такое хорошо, а что такое — плохо, он должен уметь видеть, что реально, а что — нет, что истинно, а что — ложно, в чем есть смысл, а в чем его нет. И если человек это поймет, если он поймет, что любая жизнь священна, то он не сможет обидеть даже самое крохотное насекомое...¹⁷⁵.

Как известно, в прежние времена диалектический материализм вообще отказывал иррационализму в философской легитимности, не признавал эту категорию, считая, что «ничего иррационального не существует»... Сегодня действительно многое меняется. Сегодня и в российской

общефилософской литературе также рассматривается вопрос о преодолении оппозиции «научного» и «ненаучного» знания, идеологии сайентизма, его стремления вывести за пределы научного знания все то, что не может быть точно воспроизведено, то, что научно неконтролируемо. В отечественной науке происходят изменения в отношении различных типов «когнитивных практик». Так в книге В.А.Лекторского «Эпистемология классическая и неклассическая» автор пишет, что проблемы эпистемологии сегодня находятся «в процессе переосмысления и пересмотра», что происходит отход от анализа серьезных достижений науки только в рамках и терминах «сенсуалистической и наивно-реалистической теории отражения». Сегодня существовавшие прежде гносеологические и эпистемологические концепции отвергаются «как не соответствующие новым философским идеям и не удовлетворяющие потребностям современной науки»¹⁷⁶.

«Если классическая эпистемология признает достоверным только научное знание, — пишет В.А.Лекторский, — то неклассическая, рассматривая взаимоотношение научного и ненаучного знания, выявляет теснейшую связь эпистемологии с актуальными проблемами духовной и социальной жизни человека и общества»¹⁷⁷.

Много общего с идеями Т.Роззака в размышлениях В.А.Лекторского о новом «повороте к духовности», «возвращении духовный измерений в современную цивилизацию», «которые не только предполагают восстановление культурного разнообразия, диалога культур, способов познания и мышления», но и новое понимание самой духовности «как выхода за пределы эгоизма, своекорыстия и утилитаризма»¹⁷⁸.

В книге «Философские проблемы классической и неклассической физики» (ред. С.В.Илларионов, Е.А.Мамчур) тоже можно встретить следующие высказывания: «Говоря о научном методе познания, нельзя не признать и возможности другого пути если не познания, то, по крайней мере, «по-

стижения» мира: нельзя недооценивать восточных методов медитативного постижения истины, других внелогических методов обработки информации и т.д.»¹⁷⁹.

В работе Л.А. Микешиной «Философия познания»¹⁸⁰ высказывается мнение, что, вероятно, в XXI веке произойдет отказ от наукоцентризма и возникнет синтез когнитивных практик на основе диалога — «строгих» наук и гуманитарных, художественных форм мышления, традиций рассудочно-рациональной (картезианской) и экзистенциально-антропологической — на «путях преодоления тотального господства одной (любой) доктрины». Утверждая необходимость такого синтеза в теории познания десятки лет тому назад, Роззак проявил, на наш взгляд, необычную научную прозорливость.

Как известно, наука развивается через кризисы и научные революции, открытия, меняющие многие ее представления, обновляющие научную парадигму.

Классическая наука (XVII—XVIII вв.) — это картезианско-ньютоновская наука, создавшая на основе естествознания того времени механистическую картину мира. Ее методологический инструментарий допускал только количественный анализ в эксперименте и исключал ценностный подход, оценку результатов научной деятельности, ее воздействия на человека и природу (в этом суть ее критики со стороны антисайентистов).

Неклассическая наука (XIX — середина XX вв.) возникла в результате революционных изменений в физике (квантовая физика, теория относительности и др.). Она существенно отличается от классической, но тоже еще не вводит в круг научной рефлексии оценочный подход.

Постнеклассическая наука, которую сегодня разрабатывает академик В.С. Степин (директор Института философии РАН), возникает в результате современной глобальной научной революции (компьютеризация, информатика, биотехнология, генная инженерия и др.).

Эта наука радикально отличается от двух типов тем, что в ней появляются этические регулятивы, способные ограничить эксперимент, если он опасен для человека, природы, то есть

поле ее рефлексии расширяется, охватывая цели науки, оценку ее результатов. Эта наука объединяет науку и природу и науку о человеке, мир знаний и мир моральных ценностей.

Можно ли предположить, что провозвестия философа контркультуры оправдались? Во всяком случае, можно сказать, что наука начинает поворачиваться лицом к человеку. Ученые, хотя еще и осторожно, но уже определенно высказываются о необходимости соединения когнитивного (познавательного) и ценностного параметров науки, о возможности в будущем диалога научного и «ненаучного» типов миропознания (то есть о возможности уравнивания их статуса, к чему усиленно призывал Роззак).

В своих более поздних работах («Голос Земли», 1993, «Америка мудреет», 2001) Роззак продолжает анализ научных, социально-философских, социокультурных, экономических и экологических проблем, обосновывая свой подход к их осмыслению с позиций антисайентизма, антитехницизма и экологического персонализма.

Размышляя над проблемами ядерной физики в XX веке, например, Роззак задается целым рядом непростых вопросов: как можно понять механизм возникновения живой материи из неживой? Если атом расщеплен до состояния вакуума и материя исчезла, то как в таком случае можно оставаться материалистом? Обнаруживали ли физики, расщепившие атом до кварков, глюонов и пр., признаки наличия в них духа, сознания? Много страниц в книге «Голос земли» посвящено дискуссии относительно теории «Точка Омеги» П.Тейяра де Шардена («Точка Омеги» — это центр устремления всех Космических тел — по Шардену), или, например, теории Гайя, утверждающей, что планета Земля — живое существо (а не часть часового механизма Кеплера), и т.д.

Тема «религиозного мистицизма», «религиозной чувствительности» — основная в концепции личности Роззака. В большинстве своих работ Роззак развивает идею «возврата к религиозной традиции», «возрождения рели-

гиозного импульса». Объявляя «вотум недоверия» разуму, рациональному, он противопоставляет им «религиозный мистицизм».

И в то же время Роззак неоднократно повторяет, что вовсе *не имеет в виду возврат к старой религии*, к старым религиозным догмам. К церкви он относится негативно: по его мнению, старая религия, церковь дискредитировали себя своими манипуляциями, деспотизмом, нетерпимостью своих ортодоксий. Старая религия оттолкнула от себя многих тем, что она сковывает сознание и душу, а не освобождает их.

Говоря о «новой религиозности», о «религиозном обновлении и возрождении», он имеет в виду вовсе не религию, а «духовное возрождение и обновление»¹⁸¹.

Но тогда встает законный вопрос: какое конкретное содержание стоит за этой риторикой, прославляющей «новый мистицизм», «религиозный мистицизм»? И только очень внимательный анализ произведений Роззака позволяет «расшифровать» то, что «закодировано» в идее «нового религиозного мистицизма», и прийти к следующим выводам: для восстановления утраченной целостности личности, утраченных духовно-этических начал человеку необходимо воспользоваться всей совокупностью того колоссального исторического духовного опыта, который накоплен человечеством — и религиозного, и мистического, т.е. таким образом усилить и ускорить развитие сферы духа, чувств, интуиции, чтобы у человечества выработался иммунитет против данного направления развития общества, культуры, против урбанизации и индустриализации, против войн и убийства людей.

Он убежден, что необходимо воспользоваться:

1) опытом религии, которая тысячелетиями культивировала человеческую душу, оберегала и наставляла ее, развивала чувство добра, совести, благородства, сострадания к чужому горю и милосердие;

2) мистическим опытом всех древних культур, «тонкой мудростью» культур Востока с их глубоким вниманием к внутреннему миру человека и виртуозным владением техникой медитации, самоуглубления, самосозерцания;

3) опытом, накопленным и современным оккультизмом, благодаря деятельности «таких одаренных людей, как Пико и Бозм, Блейк и Бодлер, Юнг и Джойс, Бубер и Йитс, Рильке и Штайнер, Эмерсон и Уитмен»¹⁸².

При таком понимании «религиозного мистицизма» совсем по-иному видится и «проект самораскрытия Я» — это «проект» титанического труда каждой отдельной личности по овладению всем богатством духовно-нравственной традиции человечества. Стало быть, недаром Роззак предлагает противопоставить «утилитарной работе» современных ученых «великий труд алхимиков» духа, «истинную, глубинную работу духа, творимую с любовью, с целью взаимного совершенствования макрокосмоса — Вселенной и микрокосмоса — человеческой души»¹⁸³.

Следовательно, если «религиозно-мистический» опыт означает совокупность духовного опыта прошлого, накопленного человечеством на протяжении всей своей истории, то становится понятным, что имеет в виду Роззак, когда говорит о том, что именно такой новый «религиозный мистицизм» должен взять на себя «революционную роль» в нравственной трансформации человека: это означает, что только через освоение всей полноты духовной традиции, накопленной в «религиозном» и в «мистическом», может произойти тот самый «эволюционный скачок» в развитии человеческого рода, та самая «революция сознания», которые завершат превращение «незавершенного животного» (каким считается современный человек) в человека «новой персоналистической культуры»¹⁸⁴. (Здесь нельзя не увидеть связи с идеями Ф.Ницше о больном, «еще не установившемся животном»¹⁸⁵. Но если Ницше считает человека изначально испорченным, то Роззак рассматривает его как изначально совершенное, уникальное существо.)

Ницше считал человека «еще не установившимся животным», но открытым для любых возможностей своего развития. «Проблема, которую я ставлю, — писал Ф. Ницше, — не в том, кто сменит человека в ряду живых существ (человеко-конец), а в том, какой тип человека надлежит взращивать, какой наиболее высокоценен, более других достоин жизни, кому принадлежит будущее»¹⁸⁶. Ответ немецкого философа однозначен — это должен быть не слабый, больной, «зоологический» вид, взращивать надо человека сильных инстинктов, одержимого волей к власти, «белокурных бестий»... (Мир никогда, видимо, не сможет забыть, что означала их страшная власть для людей.)

Поискам путей выхода из кризиса личности и культуры посвящена также и книга Роззак «Незавершенное животное: форпост эпохи Водолея и эволюция сознания» (Нью-Йорк, 1975).

Человек — это уникальный в природе сознающий себя, самоопределяющийся вид, но он утратил многие свои уникальные качества: «...Все то, что мы утратили на пути превращения в разорванное и измученное создание, именуемое современным человеком, мы можем найти только внутри самих себя. И нигде больше», — пишет Роззак. Это должно быть движение внутрь, самоуглубление, и в этом движении к самопознанию ничто человеческое не должно отбрасываться как негодное или недостойное внимания. Необходимо изучать, исследовать, осваивать все мистические, пралогические знания, всю священную мудрость, учения Лао-дзы, Будды, Иисуса, Магомета, Святого Антония, суфизм и тантру, старинные школы мысли — неоплатонизм и гностицизм, каббалу и герметизм. При этом мы будем прокладывать свой путь к себе, к своей внутренней Вселенной, и это будет движение к более высокому и более прекрасному тождеству личности.

В знаменитой доктрине 25-летнего философа Джованни Пико делла Мирандола, изложенной им в «Речи о достоинстве человека», человек изображен как безгранично пла-

стичное природное существо, способное меняться как хамелеон и подражать всем живым формам. Для Пико состояние человеческого бытия не определялось только выбором между абсолютным злом и абсолютным добром, между разумом и чувствами, между здоровьем и болезнью — для него бытие человека — это гигантский спектр возможностей, включающих в себя и богоподобное и дьявольское.

Выступив со своей речью за пять лет до открытия Колумбом Америки, Пико и сегодня, пишет Роззак, помогает нам понять себя, понять, что человек — не застывшая точка в эволюции, его развитие — это восходящая траектория, что в нас заключены бесконечные возможности развития духовных сил — путем углубленного самопознания. Помощь в этом росте мы можем найти только в самих себе — и нигде больше, убежден американский философ.

Иван Ильин, русский религиозный философ (высланный из России в 1922 г.) также считал, что главный путь духовного обновления — это углубление в себя, «в свое сверхличное, предметно-насыщенное, духовное достояние (*Ильин И.А. Путь духовного обновления. М., 2003. С. 3*).

Но если И.Ильин видел спасение в религии, Роззак ищет опору во всем разнообразии духовного опыта человечества.

Роззак убежден, что вообще изначальными аспектами культуры были исключительно духовные аспекты, а именно: сначала был духовный опыт, а потом утилитарный, полезный; сначала было видение, потом орудие: «Мандала прежде колеса, священный огонь прежде очага для приготовления пищи, поклонение звездам прежде календаря — сначала была нематериальная культура, тонкая ментальная структура мифов и ритуалов, танца и песнопения, это была в высшей степени тонкая культура, но тем не менее достаточная, «чтобы связать воедино для бесчисленных поколений обаяние и энергию нашего вида еще до того, как первый булыжник был обтесан для топора». До палеолитической эры, пишет Роззак, существовала «эра палеотаумическая, единственной техникой которой была

магия»¹⁸⁷. (Отечественный аналитик А.Воронин также утверждает, что магия была первым средством овладения миром, «первой техникой».)

Человечество должно совершить радикальный сдвиг в своем развитии, иначе оно может оказаться обреченным, неудавшимся видом, считает Роззак. Он убежден, что с наступлением эпохи Водолея, то есть нынешней эпохи, человек действительно начинает делать первые шаги в направлении самоисследования, самоизучения, самоуглубления.

Если же в процессе духовного становления человека опираться только на «религиозный и мистический опыт», как предлагает Роззак, то за бортом остается колоссальное богатство светской духовной традиции, накопленной в искусстве, литературе, музыке. Трудно предположить, чтобы в своем духовном росте человечество могло обойтись, скажем, без Достоевского и Чайковского, без Шекспира и Моцарта.

Этот перекос в сторону иррационализма, в сторону пра-логического мышления, который возник у «раннего» Роззака в его борьбе с «научной рациональностью» в 60-е годы, начинает заметно преодолеваться им уже в его книге «Культ информации», о которой мы подробно говорили во второй главе. В ней, борясь против всеобщей компьютеризации, Роззак защищает приоритет не мистического, а великих идей добра и справедливости, свободы, равенства, безопасности, долга, законности, нравственности, приоритет искусства, литературы в развитии личности, в образовании молодого поколения.

Очевидно, что в книге «Культ информации» возникли некоторые новые акценты в анализе вопроса о соотношении рационального и иррационального в сознании и деятельности человека, и это может быть отражением, во всяком случае косвенным, того обстоятельства, что религиозный мистицизм, трансцендентный иррационализм в той форме, в которой они отстаивались в книге «Личность/Планета», уже не кажутся ему адекватным ответом на вызов современной эпохи.

Повторим, что пристальное внимание к духовным традициям прошлого, в частности к мистическому, иррациональному, поиски путей нравственного возрождения человека на их основе — это основная черта концепции личности Роззака. Внимание к извечным тайнам человеческой природы, духа, свойственное для американского гуманиста, тоже несет в себе позитивный заряд — здесь проявляется несомненное стремление вырваться из мертвящих стереотипов «рационального мышления», стереотипов существования в современном «зарационализованном» обществе.

Внимание к «трущобам сердца», «смутным мирам» души всегда было свойственно мыслителям как прошлого, так и настоящего. Человек, как родовое существо, должен до конца познать самого себя. Ф.М.Достоевский еще в середине прошлого века одним из первых поставил проблему «душевного подполья». Чуть позже Ромен Роллан также предупреждал: чтобы избавиться от чудовищ, гнездящихся внутри нас, лучшее средство — посмотреть им прямо в глаза!...

«Есть, очевидно, исторически назревшая потребность в том, чтобы человек, как родовое существо, отдал себе отчет не только в своих сознательных побуждениях, но и в подпольных, ускользающих от контроля разума, чтобы он их прозондировал и понял, чего от них можно ожидать», — пишет Н.Дмитриева¹⁸⁸. Искусству не запрещено заглядывать в заповедные глубины личности, оно много сделало, исследуя их, но изучить потаенные импульсы человеческого поведения, сказать последнее слово—дело науки¹⁸⁹.

А что наука? В Эселенском институте (Калифорния, США) единомышленники и сотрудники Роззака, который ведет там семинары, психоневролог С.Гроф со своей группой психологов, парapsихологов, нейрохирургов в течение нескольких десятилетий ведут эксперименты в области подсознательного. Ими накоплен громадный, уникальный опыт в этой области. Однако, как утверждает С.Гроф, современная механическая ньютоновско-картезианская на

ука не способна дать объяснение данным этих экспериментов — для этого необходима полная смена парадигмы в современной науке¹⁹⁰.

В.И.Вернадский также полагал, что существует прямая связь между кризисом цивилизации и кризисом противоречивой, подвластной губительным импульсам природы человека. Чтобы вырваться из «животности» и дальше развиваться, человеческий род должен поставить перед собой следующую высокую нравственную цель: он должен наложить на себя фундаментальный запрет — не убий! А чтобы этот запрет стал таким же безусловным, как тысячелетиями выработанное табу «не ешь человеческого мяса», человека надо воспитывать с раннего детства в духе этого запрета. И только тогда появится новый генотип, в родовом определении которого рядом со словами «человек разумный» появятся слова «человек неубивающий»¹⁹¹.

Ученые, изучающие поведение животных, утверждают, что у более высоко организованных из них, например у волков, существует инстинкт — *не убивать себе подобных*. Такого инстинкта нет у человека, что является оборотной стороной его свободы...

Многие гуманисты прошлого и настоящего, размышляя о природе человека, видели выход в развитии его духовно-нравственного потенциала. Мысли Розака о восстановлении и утверждении эмоциональной, духовной сферы развиваются в русле тех же гуманистических традиций.

Сущность человека, его лучшие стороны Розак видит в том, что находит отражение в интуитивно-чувственном или, как он чаще выражается, — в трансцендентном, магическом, мистическом, в том, что Тейяр де Шарден называл «личностной, сверхчеловеческой энергией»¹⁹².

Грозящая катастрофа порождена не сущностью человека, а ее деформацией, искажением этой сущности. Искажения же эти связаны с выбором ошибочных ориентиров социального развития — урбанизации и индустриализации.

В то же время следует отметить, что в концепции личности Розака с ее приоритетом духовно-мистических, иррациональных начал нашла свое отражение так называемая интровертивная тенденция в развитии человеческого познания. Человеческое познание, как подчеркивает В.И.Вернадский, начиналось с изучения окружающей человека природы, затем оно устремилось в Космос (экстравертная тенденция), а затем снова вернулось к человеку. Или, как пишет Э.Кассирер, «естественная человеческая любознательность начинает менять направление..., интровертивная точка зрения постепенно выходит на первый план»¹⁹³. Интровертивная тенденция означает, что сегодня человек, наконец, становится интересен самому себе.

С точки зрения Розака сегодня главная опасность для человека — это антропологическая катастрофа — то есть уничтожение человеческого — духовного — в человеке.

Но мы можем сказать также, что сущность человека выражается и в его рациональности. Поэтому поиск выхода идет и на рационалистических путях. Можно привести в качестве примера идеи единомышленников Розака, молодых американских ученых-альтернативистов, стоящих на антисайнтистских и антитехницистских позициях — Вольфганга Ширмахера, возглавляющего центр «Философия и техника» в Бруклинском политехническом университете, и Витторио Хёсле, профессора Манхэттенского университета (США).

В.Ширмахер, ученик М.Хайдеггера, считает, что необходимо пересмотреть фундаментальные основы деятельности человека, приведшие к созданию «техники смерти», как называет современную технологию Хайдеггер: техника оказалась не только средством обеспечения человеческого существования, но и средством уничтожения людьми себе подобных, орудием убийства. Необходимо создать на разумных началах новую этику «технологической эры» и на ее основе — «технику жизни», которая будет бережно взаимодействовать с окружающим миром — по принципу «дыхания»¹⁹⁴.

В.Хёсле, профессор Манхэттенского университета (Нью-Йорк), многократно читавший лекции в нашей стране, подчеркивает удручающе низкий уровень мышления современного человека, его низкую образованность. В отличие от Роззак он убежден, что нужно опираться не на старый гнозис — наоборот, необходимо дальнейшее энергичное «оразумливание» человека. С этой целью он работает над созданием теории «предельного рационального обоснования» этических норм, нравственных законов, императивов Канта, правовых норм, поскольку сегодня их влияние значительно ослаблено, они почти не служат ориентирами в поведении человека. Они основаны лишь на вере, на чувствах.

Нравственный закон внутри нас восхищал Канта. Но этот закон не всегда человеком осознается и действует, он порой существует лишь в психологических архетипах. Поэтому нужна новая этика, нужно так *предельно разумно обосновать все этические и правовые нормы*, «чтобы никто, никогда не мог усомниться в них, чтобы ни один релятивист или скептик не мог опровергнуть их, чтобы всем стало ясно, что человек всегда должен поступать так, как бы он хотел, чтобы поступали с ним»¹⁹⁵.

Конечно, нужно «оразумлять» человека, упорядочить, рационализировать многие стороны жизни. Но Роззак, например, убежден, что человек и сегодня, в век рациональности, «не в состоянии стать полностью рациональным, как и в век каменный»¹⁹⁶. Тогда нужно ли вообще все рационализировать? Как пишет Н.С.Юлина, в такой стране как Америка все формы человеческой деятельности — производственная, личная, семейная — рационализированы до предела, однако и здесь «люди менее всего чувствуют себя счастливыми»¹⁹⁷.

Французский социолог Ж.Фурастье также высказывает сомнения относительно необходимости и возможности подвергать оценке с точки зрения рациональности и функциональности все, что есть в обыденном сознании, в морали, в

искусстве, религии, философии, считая, что «что-то должно оставаться в предохранительных нишах культуры не рационализированным»¹⁹⁸. Размышляя о соотношении рационального и иррационального, сознательного и бессознательного, К.Ясперс, например, подчеркивает, что именно бессознательное является основой человека: «Наше сознание опирается на бессознательное, оно все время вырастает из бессознательного и возвращается к нему. Однако узнать что-либо о бессознательном мы можем только посредством сознания. В каждом сознательном действии нашей жизни, особенно в каждом творческом акте нашего духа, нам помогает бессознательное, присутствующее в нас. Чистое сознание ни на что не способно. Сознание подобно гребню волны, вершине над широким и глубоким основанием... Составляющее нашу основу бессознательное имеет двойкий смысл: бессознательное как природа, всегда покрытая мраком, и бессознательное как ростки духа, стремящегося быть открытым»¹⁹⁹.

Следовательно, если в человеке преобладает сфера бессознательного, иррационального, то и его жизнь, его культуру, по-видимому, не следует жестко рационализировать. Как утверждают культурологи, жестко рационализированная культура не может развиваться, она взрывается: таким взрывом была, видимо, и контркультура, родившаяся в такой максимально рационализированной стране, как Америка.

Можно допустить, что в поисках нового генотипа человека — «человека нравственного» — необходимо идти в двух направлениях: по пути рациональному, но не «рационализируя» жестко все стороны жизни человека, а все более «оразумливая» человека, повышая уровень его образованности, и по пути овладения всей сложностью бессознательного, иррационального в человеке, по пути освоения духовного богатства человеческой культуры.

Сегодня вопрос о нравственном развитии, о культурном облике человека стоит особенно остро — от него зависит само выживание человечества. Подчеркивая связь между нравст-

венностью и научно-техническим прогрессом, академик А.Д.Сахаров писал десятилетия тому назад: «Научно-технический прогресс не принесет счастья, если не будет дополняться чрезвычайно глубокими изменениями в социальной, нравственной и культурной жизни человечества. Внутреннюю духовную жизнь людей, внутренние импульсы их активности труднее всего прогнозировать, но именно от них зависит в конечном итоге и гибель и спасение цивилизации»²⁰⁰. И если человечеству сегодня угрожает упадок личной и государственной морали, утрата основных идеалов права и законности, потребительский эгоизм, рост уголовных тенденций, алкоголизм и наркомания — то «первичная причина лежит во внутренней бездуховности», — считает академик А.Д.Сахаров²⁰¹.

Современник Хиросимы и Нагасаки великий Эйнштейн после этой трагедии усомнился в гармонии науки и нравственности. И он высказал убеждение, что отныне судьба человечества зависит не от уровня технических достижений, а от моральных устоев человека²⁰².

Известно, например, что в 1943 году по заданию Министерства военно-морского флота США Эйнштейн разработал «генератор невидимости», чтобы сделать американские корабли незаметными для немецких локаторов. «Генератор невидимости» создавал такое мощное магнитное поле, что корабли в нем действительно становились невидимыми. Возможно даже, что возникала так называемая «черная дыра», происходил прорыв... в иное измерение, в параллельное пространство? (Аналогичный эффект, оказывается, происходит и во время ядерного взрыва.) То необъяснимое, что затем происходило с экипажем эсминца «Элдридж», на котором испытывали «генератор невидимости», заставило Эйнштейна полностью уничтожить все его расчеты (экипаж эсминца длительное время находился в состоянии тяжелого психического шока) — он понимал, что такие изобретения опасны ввиду недостаточного нравственного развития человека...²⁰³.

Но как добиться нравственного развития человека? Роззак видит путь к этому в раскрытии его духовных потенциалов с помощью «революции сознания», «революции личности», «нового мистицизма».

На вопрос Канта «Что есть человек?» Мераб Мамардашвили отвечал так: «Человек — это усилие стать человеком». Но как развить в человеке это усилие? Что для этого нужно сделать? Ведь мы, как сказал классик, в большинстве своем «ленивы и нелюбопытны!» Э.Фромм и Т.Роззак предлагают одинаковый способ: прежде всего перестроить всю систему образования, превратив ее из авторитарной в гуманистическую, из монологической — в диалогическую, опираясь на методику обучения древних мудрецов — Сократа, Платона, Аристотеля. Э.Фромм в книге «Революция надежды» (1968) напоминает мысли Льва Толстого о том, что учеба должна быть сотрудничеством, что учитель обязан, обучая других, обучаться у других сам — то есть быть демократичным учителем, который не столько вдалбливает в головы учеников сумму знаний, но растит из них нравственных личностей²⁰⁴.

2. «Революция сознания» как основа современной леворадикальной утопии: «Третья альтернатива»

Смысл позитивной программы Роззака заключается в том, чтобы создать «здоровую экологию духа и Планеты». Путь реализации этой программы — в переориентации и трансформации урбано-индустриальной культуры таким образом, чтобы интересы личности доминировали, стояли впереди интересов государства, а наука и техника получили бы подчиненный, подконтрольный статус в обществе.

Средством такой трансформации общества должна служить трансформация личности через «революцию сознания», которую Роззак понимает очень широко — это и реализация внутренних потенциалов личности, восстановление духовных, «трансцендентных» начал и в то же время — это и глу-

бокое осознание человеком своих прав и своей ответственности за судьбы мира, а главное — отказ от старых, окостенелых стереотипов мышления, полный отход от системы ценностей урбанистического индустриализма, от ее нормативных установок, ценностных представлений потребительского общества.

«Революция сознания» — это «революция личности», радикальный пересмотр всей иерархии ценностей, переоценка значимости материальных и духовных факторов: это интимная революция, перестройка фундаментальных основ жизни. «Она должна пустить корни всюду: дома, по соседству, в школе, на работе»²⁰⁵.

Следовательно, можно сказать, что в основе современной леворадикальной утопии о «диз-интеграции» урбанистической цивилизации лежит представление о том, что трансформация современного общества будет происходить на уровне ценностей, нравственности, на уровне культуры.

Роззак предлагает полностью переосмыслить ценностные ориентиры, направленные на неограниченное развитие урбанистической цивилизации, всемерный рост материального производства и материального потребления и перейти к «постматериальным», «постбуржуазным» ценностям нового «постиндустриального» общества.

В постиндустриальном обществе сформируется и персоналистическая культура, открытая «духовному измерению жизни», культура, которая будет «подтверждать уникальность личности», с самого рождения ребенка и на всю жизнь она должна будет способствовать его свободному развитию — и дома, и в школе, и в его профессии²⁰⁶.

Для того чтобы персоналистическая культура начала формироваться, Роззак предлагает «диз-интегрировать» все хозяйство урбанистического индустриализма, потому что этот эксперимент оказался неудачным. (При этом слово «диз-интегрировать» он подчеркнуто пишет через «и», а не через «е», желая эмоционально усилить его смысл.).

«Диз-интегрировать» это хозяйство — означает прекратить мощную экономическую экспансию.

С точки зрения защитников индустриального господства, пишет Роззак, нет иного пути, кроме как безгранично следовать дорогой экономического прогресса, пока не будет достигнута цель — надежное изобилие для всех. Однако экономика гораздо более парадоксальная наука, чем принято считать. Силы, которые породили изобильное существование среднего класса западного мира, могут не оправдать ожиданий и привести к новой эпохе нужды и варварства, более разрушительных, чем переживало человечество до сих пор. «Погоня за безграничными экономическими возможностями — это гонка по кругу, она может привести нас к режиму нищеты и бедности»²⁰⁷.

Главная этическая задача «революции сознания» — это смелый, радикальный разрыв с урбано-индустриализмом, «только так можно прийти к новой экологии, к новой демократии, к новой жизни духа»²⁰⁸.

Лучше «революция сознания», то есть «взрыв» сознания, чем взрыв атомной бомбы! И тогда, пишет Роззак, появится все больше и больше людей, которые будут отказываться жить, подчиняясь провозглашенным технократией целям, станут невосприимчивы к таким вещам, как карьера, богатство, мания потребительства, технический прогресс, «которые на низкую комедию подобных «ценностей» будут отвечать лишь грустной улыбкой и проходить мимо них»²⁰⁹.

Конечно, идея разделаться с громадой военно-промышленного комплекса с помощью «грустной улыбки» вызвала много сарказма в адрес Роззака. Однако если эту «грустную улыбку» опять-таки понять как метафору, за которой стоит идея действительной смены ценностных ориентаций, то окажется, что это достаточно серьезная мысль: система ценностей, норм и установок — это, как известно, ядро любой культуры. Изменив эту систему, т.е. изменив отношение людей к идеалам, вещам, к миру, к другим людям — можно

вызвать и самые серьезные социальные трансформации. Таким образом, можно сказать, что и в этой метафоре может быть заключено серьезное практическое содержание.

«Революция сознания» означает также перенесение акцента на внутренний опыт, на духовные ценности, на создание между людьми подлинно человеческих отношений, основанных на любви, взаимопонимании, дружбе вместо агрессивности, вражды, конкуренции. Это также отказ от культа силы, эгоизма, страха, насилия, признания за человеком права выбрать свободу, мир. Это и умение людей мыслить глобально, планетарно — умение воспринимать людей как единую человеческую семью. То есть это глубинная перестройка мышления и чувств — рождение как новой этики, так и нового мышления.

Такая трансформация должна происходить в душе каждого человека — в отличие от социально-политической революции, которая, по мнению Роззак, ни к чему хорошему не приводит.

Таким образом, смысл переустройства общества Роззак видит в переустройстве сознания, жизненного стиля, в личной революции — в культурной трансформации. Какого рода общество нужно построить, чтобы в нем было гарантировано осуществление проекта самораскрытия личности и культивировалось духовное богатство? Свою постиндустриальную альтернативу капитализму Роззак не берется нарисовать конкретно. Свою «новую утопию» он видит «на далеком краю» урбанистической цивилизации, «там, где кончается пустыня» — то есть, там, где кончается эта цивилизация.

Человечество стоит «между смертью и трудными родами», пишет Роззак, имея в виду рождение нового общества. Но это будет не капитализм с его индустриализмом, эгоизмом, жадной наживы, и не социализм с его коллективизмом, отрицающим личность во имя общественных целей. Это будет «третий путь», «третья альтернатива», которая приведет к созданию нового, нерепрессивного общества, повернутого лицом к человеку. Это будет такое общество, в котором

наивысшей социальной ценностью будет «проект раскрытия человеческого “Я”, а наивысшим богатством общества будет не валовой национальный продукт, а духовное богатство автономной личности»²¹⁰.

«Третья альтернатива» нацеливает на формирование новой человеческой личности, свободной от крайностей как индивидуалистической, так и коллективистской направленности. Для ее рождения необходим такой курс развития общества, который перерос бы современную замороженность наукой и целями индустриального развития, необходим радикализм, который раскрылся бы навстречу духовному измерению жизни»²¹¹.

Таков гуманистический и утопический идеал, который рисует нам американский ученый.

«Диз-интеграция» бывает творческой и нетворческой, считает Роззак. Нетворческая диз-интеграция разрушает все полностью. Он же предлагает «творчески» диз-интегрировать урбанистический индустриализм, сохранив в нем все позитивное, что может пригодиться в новом обществе.

Диз-интеграцию надо начинать с деурбанизации. С одной стороны, города — это мозговые центры мира. А с другой стороны, города — это воплощение самых худших пороков урбанистической цивилизации. Город с его «дном», где не действуют человеческие законы, с его грязью, шумом, изматывающим ритмом, отравляющими запахами, серым цветом — враждебен человеческой природе. В городе много агрессивности, недоброжелательства в отношениях между людьми. Город должен быть отвоеван у коллективной анонимности и превращен в содружество селений городского типа,.. и каждый сантиметр, медленно и постепенно отвоеванный на этом пути, будет реальной почвой для прав личности и реальной основой здоровья планеты»²¹².

Как мы видим, авторская концепция выхода из кризисного состояния развивается по двум направлениям — это «революция сознания», охватывающая также и развитие трансцендентных сил в природе человека, и коренной разрыв с урбанистической индустриализацией.

Программа социально-экономического преобразования общества видится Роззаком в следующем: новое общество будет основываться на экономике «человеческих масштабов», согласно которой в качестве основной единицы экономики — в соответствии с буддийским принципом «малое — прекрасно!» — будет семейная экономика, «домашняя экономика», сельские и монастырские общины и коммуны.

«Люди под давлением необходимости откажутся от урбанистического индустриализма и начнут возрождать домашнюю экономику, поскольку только при ней возможен разумный баланс потребностей и потребления»²¹³.

При гигантском бюрократическом устройстве общества голос одного человека для властей практически не слышен, власть, государство отчуждены от человека, от его повседневных забот и жизненных проблем. Поэтому иерархическую структуру власти следует изменить и противопоставить ей малые общности людей, коммуны, общины, группы для решения повседневных проблем жизни людей — в них не будет централизации власти и разделения труда, им будет противопоставлено децентрализованное участие в управлении всех членов общины, коммуны.

«Мы не должны оставаться наедине со своими душевными ранами, талантами, проблемами, заботами — надо начать объединяться, чтобы совместно решать проблемы, начать помогать в этом друг другу — не ожидая какого-либо сочувствия от наших лидеров и официальных властей»²¹⁴.

Люди сами ищут альтернативу большим индустриальным системам в малых социальных формах, в которых можно соединить духовные потребности и труд, как призвание человека, как способ раскрытия его способностей, талантов, пишет Роззак.

С точки зрения персоналистической этики Роззака особенно привлекателен опыт монастырских коммун — это настоящая модель «творческой социальной диз-интеграции», с помощью которой «удушающие социальные институты»

могли бы быть превращены в «цивилизованные, устойчивые коммуны, где могло родиться новое чувство личной идентичности и достойной человека судьбы»²¹⁵.

В своей социальной философии Роззак проповедует идеи общинной жизни. Общинная жизнь в Америке исторически играла важную роль — именно община в этой стране способствовала утверждению либеральной демократии. Общины, коммуны с самого начала были ячейкой самостоятельного гражданского общества и прообразом современной «партиципативной» демократии — демократии прямого, непосредственного участия человека в решении его жизненно важных проблем.

(Известно, что монастырские общины на Руси тоже играли прогрессивную роль в формировании и сохранении духовных, нравственных традиций народа. Об этом пишут многие исследователи, изучающие духовные традиции России. Л.Н.Толстой также призывал создать на месте полицейского государства «общежитие свободных и равноправных крестьян» на основе непротivления злу насилием, духовности и самоусовершенствования, призывал к жизни по совести и любви, проповедовал аскетизм.)

Жизнь в монастырских коммунах особенно способствует гармонизации с природой и духовностью человека, утверждает Роззак. В монастырской парадигме экономики производительность невелика, потребление скромно, человек свободен от ненужной излишней работы ради развитого аппетита и жажды удовольствий. Здесь духовное имеет первостепенное значение, высоко ценится такая первозданная вещь, как... тишина. А как оценить такую ценность на рынке?...²¹⁶.

При этом Роззак обращает особое внимание на то, что антиподом «огромности» должно быть не столько «малое», сколько «персоналистическое» — малые общины, малые государства, как показала история, тоже могут быть тоталитарными, деспотическими. Важно, чтобы эти коммуны, общины были демократичными, чтобы их основной целью было развитие личности, его духовный и физический расцвет — счастье человека.

Только на уровне «малых форм» — на уровне поселка, деревни, округа, района, фермы, усадьбы, семьи — идеи спасения ресурсов и охраны окружающей природной среды (новые методы очистки воды, органического животноводства, использование энергии солнца и ветра и т.д.) могут быть приемлемы как средство экологически ответственного и разумного удовлетворения экономических потребностей. Только здесь можно достичь «разумного баланса потребностей и потребления».

Жизненная практика подтверждает справедливость идеи Роззак о преимуществе «малых форм». Современная «посткапиталистическая» западная цивилизация — это ренессанс «малых форм» — и в экономике, и в политике. «Денационализация промышленности, поощрение мелкого предпринимательства и экономической многоукладности существенно оздоровили капиталистическую экономику и стали основой экономического рывка 80-х годов». В то же время терпят кризис и крупные партии, вместо них рождаются движения малых групп, «гражданские инициативы» и т.д.²¹⁷.

Как пишет В.С.Библер, в XX веке «культура смещается в эпицентр человеческого бытия»²¹⁸. При этом, может быть, «именно противостояние мегасоциума промышленной цивилизации (какую бы форму она ни принимала) и малых ядер социума культуры будет решающим событием начала XXI века»²¹⁹.

В книге «Там, где кончается пустыня» Роззак более четко обрисовывает контуры своей «Новой утопии»: новое общество будет децентрализованным, менее индустриальным, более экологичным и более демократичным:

- труд там будет возрожден как свободная от эксплуатации деятельность и как средство духовного роста и самоутверждения;
- тяжелая индустрия будет совмещаться с трудом ремесленника;
- экономика будет формироваться на основе родства, дружбы, сотрудничества;

- общественные службы будут небюрократизированны, их будут создавать и ими будут управлять сами потребители;

- промышленные предприятия и кооперативы будут координироваться в масштабах всего общества рабочим контролем;

- вместо крупных банков и страховых компаний будут созданы кредитные союзы и установлено взаимное страхование;

- будет истинное равноправие женщин и большие семьи для баланса народонаселения;

- будет установлен полный контроль над транспортом и средствами массовых коммуникаций;

- будет введено обязательное образование в свободных народных школах и т.д.²²⁰.

Таким образом, урбанистическая цивилизация сменится обществом, окончательно разделавшимся с «секуляризованным мифом о прогрессе, пришедшем к нам от Просветителей». Тогда наступит Апокатастасис — Великое Возрождение, которое будет означать «пробуждение от одномерного видения и от ньютоновских снов, отречение от безумной онтологии нашей культуры»²²¹.

Сам Роззак называет свое представление о будущем обществе «Новой Утопией». Однако следует отметить, что Утопии тоже бывают разные. Как пишет Э.Я. Баталов в книге «Социальная утопия и утопическое сознание», чтобы знать, в какую сторону может подтолкнуть общество та или иная Утопия, надо «учитывать степень ее соответствия объективным тенденциям развития общества и интересам социальных сил, воплощающих в своей деятельности эти тенденции»²²².

Чтобы ответить на вопрос о том, соответствует ли, например, идея «диз-интеграции», децентрализации объективным тенденциям развития современного общества, можно обратиться к работе ведущего американского социолога Дж. Несбитта «Мегатенденции». Несбитт считает, что одной из главных тенденций развития современного американского

общества является переход от централизации к децентрализации: «Высоко иерархизированные и централизованные институты рухнули, социальная жизнь строится на основе низового уровня организации общества»²²³. Процессы децентрализации охватывают и перестраивают все сферы жизни — политику, бизнес, культуру. Местные общины все больше претендуют на автономию. Власть все больше переходит от центра к штатам и осуществляется на местном уровне. Происходит трансформация и экономики, она тоже все больше ориентируется на местный уровень²²⁴. То есть исследования социолога подтверждают «степень соответствия» утопических идей Розака объективным тенденциям развития американского общества.

Отечественный аналитик Новинская М.И. считает тенденцию развития «новой социальности» — коммунитаризма — важным фактором в жизни американского общества: возможно, пишет она, что таким путем реализуется леворадикальная утопия в стране, где утопии всегда были руководством к действию, потому что именно США в свое время «стали огромным полигоном», где европейские утопические идеи, просветительские идеи «свободы, равенства и братства», идеи Толстого и Кропоткина проходили испытание на практике (*Новинская М.И.* Поиск «новой социальности» и утопическая традиция // Полис. М., 1998. № 5. С. 59–67).

И, наконец, тот факт, что многие идеи Розака отвечают чаяниям широких слоев западного общества, подтверждается их большой популярностью и в альтернативных движениях, развивающихся как в Америке, так и во многих странах мира.

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что хотя персоналистическая концепция личности несколько преувеличивает роль субъективного фактора в истории, однако одновременно Розак утверждает в высшей степени гуманную идею — абсолютное значение личности человека. Интуицией ученого он приходит к необходимости сосредоточить внимание на проблеме человека, месте и роли личности на со-

временном этапе развития человеческой цивилизации, неоченимости человеческого **Я** в этом мире. Главная ценность его концепции «экологического персонализма» заключается в том, что он считает Человека и Природу фундаментальнейшими целями развития этики и общества.

Сегодня, когда жизнь человека предельно усложнена, а экологическое равновесие в значительной степени нарушено, когда в невиданных масштабах истощаются ресурсы Земли, а термоядерная опасность тенью висит над Планетой, во многих уголках земного шара проливается кровь, и жизнь человека мало чего стоит — не грех прислушаться к идеям об уникальности, драгоценности человека и человеческой жизни, которыми пронизано творчество американского гуманиста, несмотря на весь его «романтизм» и «утопизм», потому что любовь к человеку и боль за него — главные черты его концепции личности. Девиз ученого — «Каждая личность должна иметь свое лицо, свой голос» — актуален и сегодня, он утверждает приоритет человека, личности как высшей гуманистической ценности нового демократического гражданского общества.

Таким образом, в главе «Экологический персонализм» представлена концепция личности и личностного существования в качестве основного предмета философии культуры. Американского философа волнуют проблемы реального человеческого существования, остро вставшие в XX веке, такие, как место человека в историческом процессе, духовное содержание личности, ее ответственность перед миром, вопросы перспектив общественного развития и универсального самоосуществления человека.

Заключение

Итак, в конце 60-х годов в мире появился новый самостоятельный социоисторический феномен, контркультура — комплекс новых ценностных ориентаций, выступивших в качестве противовеса традиционной культуре, мощному истеблишменту, чье мировоззрение и ценности казались тогда незыблемыми. Родилось новое явление, вызвавшее затем невиданный разлом в общественном сознании западных стран. Контркультурные установки имеют ярко выраженную антисайентистскую и антитехнократическую направленность; они по сути лежат в основе философии «Великого отказа» от всех целей и ценностей техногенной цивилизации.

В целом в концепциях контркультуры отразились критические умонастроения американской леворадикальной молодежи и интеллигенции 60-х годов, социальное и политическое поведение которых явилось реакцией на общесовременные противоречия и глобальные проблемы эпохи. Именно левые радикалы утверждали, что ни человеком, ни обществом невозможно до конца рационально управлять в силу иррациональной, спонтанной природы человека. Поэтому леворадикальная, контркультурная молодежь выступила против протестантской этики с ее идеей «отсроченного вознаграждения», идеей «самоотверженного» труда ради обогащения и накопления как смысла жизни, как формы самоугнетения человека. Закабаляющей этике труда контркультура противопоставила гедонизм, радость и наслаждение жизнью, по принципу «рай — немедленно!». Таким образом, она несет мощный антиэтатистский заряд — протест против чрезмерного регламентирующего вмешательства государства в жизнь людей.

Контркультура проявляется на разных, относительно самостоятельных уровнях: в быденном сознании, на уровне повседневной практики (в альтернативных движениях), в художественных течениях авангардизма и, наконец, на теоретико-философском уровне.

Будучи ведущим теоретиком — идеологом контркультуры, Т.Роззак сформулировал ее основополагающие концепции, ее социальную философию и идею «третьей альтернативы», в основе которой лежит программа «революции сознания», «революции личности». Значение Т.Роззака в том, что он помог раскрыть культуротворческий потенциал молодежного леворадикального движения, сформулировав ее систему ценностей, идеалов и мотивов поведения.

Осмысление философии контркультуры, а также новейших мировоззренческих истолкований современной социальной динамики приводит нас к пониманию того, что, по-видимому, ни одна культура в принципе не может развиваться без контркультуры. *Новая* культура рождается путем мутации внутри ее ядра — системы ценностей, — когда на смену старой системе ценностных ориентаций приходит другая.

Итак, что внесла контркультура в жизнь западных обществ, что она отвергала, за что выступала?

Как утверждают сами американцы, контркультура внесла много изменений в их жизнь, миропонимание. Молодежь отвергла многие устарелые представления и догмы. Произошла переоценка этики труда, смысла жизни, изменения происходят в системе образования, в искусстве, в формах отдыха, в отношениях в семье, между полами, в нравственных представлениях. Американская контркультура в значительной степени способствовала тому, что в обществе стали распространяться «постматериальные» ценности, приоритет духовных начал, качественные характеристики человеческого бытия. Ценности и идеалы, рожденные на гребне антиимпериалистических выступлений 60-х годов, не растворились в общественном сознании последующих десятилетий. Жизненные ориентации и особенно нравственные искания, возникшие в ходе борьбы с истеблишментом, не исчезли. Они вошли в плоть и кровь современной постиндустриальной культуры. Контркультура вывела нас к предельным вопросам бытия, к глубинным вопросам смысла жизни, к новому уровню понимания человеком самого себя и окружающего мира.

Что отвергали контркультура и Роззак? Ценности и цели потребительского общества и техногенной цивилизации в целом. Лицемерные, ханжеские, мещанские представления. Циничное, жестокое отношение к человеку, к Природе. Устарелую пуританскую мораль и религию доллара...

Что утверждали контркультура и Роззак? Любовь и бережное отношение к человеку как уникальному существу, развитие его нереализованных потенциалов: добра, справедливости. Любовь и бережное отношение к Природе, ко всему живому на Земле. Приоритет человека перед государством, приоритет малых форм в экономике, в организации социальной жизни. Контроль над развитием науки и техники. Самосовершенствование как смысл жизни.

Понятно, что изобретение оружия массового уничтожения и экологический кризис устанавливают «очевидный исторический предел» техногенной цивилизации. Но, как обнаружилось, наиболее губительным для нее является девальвация ее целей, смысла и мотивов, служивших импульсом ее поступательного движения²²⁵. Эта девальвация и происходит с помощью и при участии контркультуры, которая в высшей степени заостренно ставит нравственно-этические вопросы перед современным технократическим обществом.

Протестное выступление молодежи и интеллигенции в 60-70-е годы в США в период высокого общественного подъема явилось выдающимся событием в истории развития самосознания американского, а затем и всего западного общества. Ценности, родившиеся в русле этого движения, стали распространяться по всему миру. Об этом свидетельствуют социологические исследования ученых, да и сама реальная жизнь подтверждает это.

В 1997 году Р.Инглхарт выпускает книгу «Модернизация и постмодернизация. Культурные, экономические и политические изменения в 43 странах мира». В ней изложены результаты грандиозного социологического исследования, проведенного в 70-90-е годы в рамках междуна-

родного проекта «Всемирный обзор ценностей». Исследования осуществлялись в 43 различных государствах — авторитарных обществах, в бывших соцстранах и в обществах с давно утвердившейся демократией и рыночной экономикой, в обществах, где годовой доход на душу населения составляет около 300 долларов в год, и там, где этот доход в сто раз выше. Во всех этих обществах обнаружены явные изменения в ценностях, ориентациях, позициях, мироотношениях.

Пользуясь терминами «модернизм» — «постмодернизм», автор обходит острую дискуссию по их поводу, а в своей работе он придерживается однозначного их понимания: «модернизм» — это индустриализм, «постмодернизм» — это постиндустриализм.

Высшей целью индустриального общества является экономический рост и накопление, и в эту эпоху очень важны и иерархическая власть, и бюрократия, жесткие социальные нормы и жесткая трудовая дисциплина, целеустремленность, политические партии и профсоюзы, мобилизующие массы на достижение этих целей. (Для большинства населения мира эти цели по-прежнему очень важны.)

Когда цели индустриального общества достигаются, когда в обществе создаются условия гарантированной экономической и физической (экзистенциальной) безопасности личности, доверие ко всем этим целям, ценностям и институтам, к их легитимности начинает убывать, пишет Инглхарт.

При переходе от эпохи индустриализма к эпохе постмодернизма (постиндустриализма) формируются новые ценности — постматериальные, постэкономические: больше ценится личная свобода, свобода выбора, участие в демократическом процессе, в политической жизни, в принятии решений; в межличностных отношениях ценится толерантность и доверие, терпимость к меньшинствам, а также возможность индивидуального роста, развития. Меняются семейные, религиозные нормы, гендерные, сексу-

альные роли. Исследование свидетельствует о широком культурном сдвиге, о происходящей перестройке в умонастроениях, в мироотношении. Речь идет о глубинных и массовых сдвигах, которые меняют образ жизни людей, трансформируя политические и экономические цели общества, что в свою очередь оказывает решающее воздействие на темпы экономического роста, на стратегические цели и ориентации политических партий и перспективы демократических институтов; при этом отмечается, что сдвиги имеют долговременный импульс.

Сегодня многие индустриальные общества, пишет Инглхарт, подошли к «крутому повороту» в своем развитии, приблизились к пределам своей функциональной эффективности, к пределам массового их притяжения... Исследования показывают, что молодежь играет важную роль в сдвиге ценностей: старшее поколение было ориентировано на материальные, экономические ценности, у нового поколения они — постэкономические, постматериальные (речь идет о постиндустриальных обществах). Молодежь — не единственный, но очень важный элемент происходящих культурных сдвигов, заключает Инглхарт.

Касаясь роли и функции контркультуры в динамике социальных трансформаций, хотелось бы подчеркнуть: масштабное социологическое исследование, безусловно, подтверждает тот факт, что именно контркультура дала мощный импульс процессу пересмотра, переоценки целей и ценностей индустриального общества, и этот процесс сегодня обретает глобальные измерения.

Историческая миссия контркультуры состоит, на наш взгляд, в том, что она расчистила ценностное пространство для ростков нового, для поиска новой ценностной базы, которая обеспечила бы выживание человечества, его устойчивое развитие, для переосмысления многих вечных, нетленных ценностей человечества — демократии, справедливости, свободы, равенства, жизни на Земле.

* * *

Автор очерка ставил задачу как можно полнее представить панораму ценностей, утверждаемых контркультурой, их отражение в теории контркультуры Роззакса, изучив эти ценности с позиций социальной философии и культурфилософии.

Был сделан ряд обобщающих выводов относительно значимости контркультуры в жизни индустриального общества.

Однако автор убежден, что это лишь первый этап работы, который может стать основой для более углубленного изучения феномена контркультуры.

Сам феномен и его постоянное возобновление в истории культуры наводит на мысль о том, что, возможно, механизм поиска нового, иного бытия встроен в ментальность человека, в его сознание. Возможно, что кроме социально-экономических и идейно-политических корней контркультура имеет и глубокие антропологические корни. Такой вывод мог бы дать импульс новому интересному направлению в изучении контркультуры в рамках теории сознания и философской антропологии в целом, способному привести к более полному пониманию как культуры, так и самого человека.

Литература

Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма // Вопр. философии. 1989. № 3.

Акстютина О.А. Панк в России 90-х: протест или товар? // Филос. науки. М., 2003. № 4.

Алякринский О. «Тихое поколение?» // Новый мир. 1982. № 8.

Американский характер. Очерки о культуре США: В 3 т. М., 1991–1998 (Ред. О.Э.Туганова и др.).

Американская художественная культура в социально-политическом контексте 70-х годов XX века. М., 1982. (Ред. Мулярчик А.С., Шестаков В.П.)

Байчоров А.М. От «разбитого поколения» к контркультуре (Парадоксы молодежного протеста в США). М., 1982.

Баталов Э.Я. Противоречия современного «левого радикализма». «Новое левое» движение и его эволюция // Борьба идей в современном мире. М., 1976.

Баталов Э.Я. Леворадикальная традиция и современное леворадикальное политическое сознание // Современное политическое сознание в США. М., 1980.

Баталов Э.Я. Социальная Утопия и утопическое сознание в США. М., 1982.

Баталов Э.Я. Философия бунта. М., 1984.

Баталов Э.Я. В мире утопии. М., 1989.

Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество /Пер. с англ. И ред. В.Л.Иноземцева. М., 1999.

Бердяев Н. Судьба России. М., 1990.

Бестужев-Лада И.В. Альтернативная цивилизация. М., 2003.

Библер В.С. Культура. Диалог культур // Вопр. философии. 1989. № 6.

Брычков А.О. Молодая Америка. М., 1971.

Быков В.М. От «молчаливого поколения» к бунтующему. М., 1975.

Василенко Л.И. Антропоцентризм и его экологическая критика // Вопр. философии. 1983. № 6.

Василенко Л.И. Глобальные проблемы и поиски «третьего пути» // Кризис современной цивилизации: Выбор пути. М., 1992.

Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М., 1988.

Вдовина И.С. В поисках «личностных» форм бытия: Персоналистические учения о человеке // Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986.

Вдовина И.С. Французский персонализм: Критический очерк учений (1932–1982). М., 1990.

- Вебер М.* Критические исследования в области логики наук о культуре // *Вебер М.* Избр произведения /Пер. с нем. М., 1990.
- Воронина О.А.* Феминизм и гендерное равенство. М., 2004.
- Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному. М., 1997.
- Гелбрайт Дж.* Новое индустриальное общество. М., 1969.
- Генис А., Вайль П.* Мир советского человека. М., 1998.
- Генис А.* Вавилонская башня // Иностр. лит. 1996. № 9.
- Гладков В.П.* Альтернативные ценности в современном американском обществе: К вопросу о переоценке феномена контркультуры // Контркультура и социальные трансформации. М., 1990.
- Гладков В.П.* Критика традиционной буржуазной культуры и поиски «альтернативных ценностей». М., 1986.
- Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990. (Ред. Василенко Л.И.)
- Голованов В. В* поисках утраченного смысла // Лит. газ. 1992. 15 янв.
- Грибанов В.В., Грибанова Н.И.* Инициативные самодеятельные молодежные движения. Л., 1991.
- Громова И.Б., Леонтьева В.Н.* Контркультура как адаптивный механизм трансляции социального опыта // Социол. исслед. 1990. № 10.
- Гроф Ст.* Приключения в самопознании. М., 1991.
- Грушин Б.А.* Смена цивилизаций? // Свободная мысль. 1991. № 18.
- Гуревич П.С.* Человек будущего: мифы и реальность. М., 1975.
- Гуревич П.С.* Спасет ли мессия? «Христомания» в Западном мире. М., 1981.
- Гуревич П.С.* Судьбы юных. М., 1982.
- Гуревич П.С.* Социальная мифология. М., 1983.
- Гуревич П.С.* Бесхрамовые боги. Л., 1984.
- Гуревич П.С.* Возрожден ли мистицизм? М., 1986.
- Гуревич П.С.* Нетрадиционные религии на Западе и восточные религиозные культы. М., 1985.
- Гуревич П.С.* Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.
- Гуревич П.С.* Проблемы субкультуры в современной зарубежной культурологии // Субкультурные объединения молодежи. М., 1987.
- Гуревич П.С.* Идея форумности культур // Новые идеи в философии: Ежегодник Филос. об-ва. М., 1992.
- Гуревич П.С.* Философия культуры. М., 1995.
- Гуревич П.С.* Современный гуманитарный словарь-справочник. М., 1999.
- Гуревич П.С.* Философия человека. Ч. I. М., 1999.
- Гуревич П.С.* Философия человека. Ч. II. М., 2001.
- Гуревич П.С.* Философская антропология. М., 2001.
- Гуревич П.С.* Популярный психологический словарь. М., 2001.
- Гуревич П.С.* Культурология. М., 2002.
- Гуревич П.С.* Проблема целостности человека. М., 2004.

Давыдов Ю.Н. Эстетика нигилизма. Искусство и «новые левые». М., 1975.
Давыдов Ю.Н. Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М., 1977.

Давыдов Ю.Н., Родиянская И.Б. Социология контркультуры: Крит. анализ (Инфантилизм как тип мировосприятия и социальная болезнь). М.: Наука, 1980.

Давыдов Ю.Н. Молодежь в современном мире: проблемы и суждения (Доклад на «круглом столе») // Вопр. философии. 1990. № 5.

Диакон *Андрей Кураев*. Рок и миссионерство (Беседы с богословом). М., 2004.

Дилигенский Г.Г. В поисках смысла и цели. М., 1986.

Дилигенский Г.Г. «Конец истории» или смена цивилизаций? // Вопр. философии. 1991. № 3.

Дилигенский Г.Г. К новой модели человека? // Мировая экономика и междунар. отношения. 1989. № 10.

Дмитриева Н. Живое прошлое. Судьбы искусства: век XIX, век XX // Иностран. лит. 1988. № 2.

Дрогалова Ж.А. Новая философия человека и глобальная этика // Глобальные проблемы и будущее человечества. (Ред. Василенко Л.И.). М., 1987.

Евгеника в дискурсе глобальных проблем современности (Ред. Хен Ю.В.). М., 2004.

Жбанков М.Р. Культура, контркультура, антикультура // Философия истории: диалог культур. М., 1989.

Зайкин И.И. Альтернативная культура новых социальных движений и ее воздействие на социально-политический климат общества // Новое мышление и диалог культур. М., 1990.

Замошкин Ю.А., Мотрошилова Н.В. «Новые левые», их мышление и настроения // Вопр. философии. 1971. № 4.

Замошкин Ю.А. Личность в современной Америке. М., 1980.

Замошкин Ю.А. За новый подход к проблеме индивидуализма // Вопр. философии. 1989. № 6.

Замошкин Ю.А. Вызовы цивилизации и опыт США: история, психология, политика. М., 1991.

Захаров А.А. Причуды истории: Восток на Западе или Запад на Востоке? // Кризис современной цивилизации: Пути выбора. М., 1992.

Игнатьев А.А. Размышления о «тяжелом металле» // Вопр. философии. 1993. № 1.

Ионин Ф.Э.Дж. Поиски структуры: Исследования проблем американской молодежи // Новые социальные движения и социокультурные эксперименты. М., 1991. Вып. 2.

Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры // Проблемы человека в западной философии. М., 1988.

Киссель М.А. Неоромантическая критика современной научно-технической революции // Борьба идей и научно-техническая революция. М., 1973.

Кларк Дж. Мистицизм и парадокс жизни после смерти // Знание за пределами науки. М., 1990.

Козловски П. Культура постмодерна /Пер. с нем. М., 1997.

Коллонтай В.М. Концепции «альтернативного развития» // Обществ. науки. М., 1988. № 1.

Кон И.С. Секс, общество. Культура // Иностран. лит-ра, 1970. № 1.

Кон И.С. Студенческие волнения и теория «конфликта поколений» // США: экономика, политика, культура. 1971. № 3.

Контркультура и социальные трансформации /Ред. В.П.Рачков, М.А.Султанова. М., 1990.

Контркультура, идеология и политика /Ред. Бергер Я.М. и др. М., 1970.

Королев С.А. Бесконечное пространство. М., 1997.

Коупленд Дуглас. Поколение Икс // Иностран. лит-ра, 1998. № 3.

Крёбер А.Л. Избранное: природа культуры /Пер. с англ.; Ред. Левит С.Я., Меитешук А.В. М., 2004.

Кризис буржуазной цивилизации и поиски «нового» стиля жизни. М., Вып. 1—4; 1979—1985. (Ред.: Бергер Я.М., Вольфсон Л.Ф.)

Кунофф Х. Альтернативные движения и альтернативная печать в Западной Германии // Новые социальные движения и социокультурные эксперименты. М., 1991. Вып. 2.

Кутти Б. Запретное знание: парадоксы сверхъестественного. М., 1990.

Лазарев В., Туганова О. Контркультура и личность // Новый мир. 1977. № 5.

Лакруа Ж. Избранное: Персонализм /Пер. с фр.; Ред. Левит С.Я., Вдовина И.С. М., 2004.

Левичева В.Ф. Молодежный Вавилон: Размышления о неформальном движении. М., 1989.

Лейбин В.М. Философия социального критицизма в США. М., 1976.

Лейбин В.М. «Модели мира» и образ человека. М., 1982.

Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001.

Леонтьев Д.А. Проблема смысла в современной зарубежной психологии // Совр. человек: цели, ценности, идеалы. М., 1988.

Леонтьева В.Н. Контркультура как явление буржуазной действительности. М., 1985.

Лисеев И.К. Экологическая этика в новых регулятивах культуры // Связь времен. М., 2002.

Лисеев И.К., Фесенкова Л.В. Ценность жизни. М., 2003.

Лисеев И.К. Современная биология в формировании новых регулятивов культуры /Ред. Лисеев И.К. М., 2004.

Лисеев И.К. Философия жизни в новой парадигме культуры // Логика, методология, философия науки. М., 1995.

Мамардашвили М. Картезианские размышления. М., 1993.

Манхейм К. Диагноз нашего времени /Пер. с нем. М., 1992.

Мельвиль А.Ю., Разлогов К.Э. Контркультура и «новый консерватизм». М., 1981.

Мельвиль А.Ю. Культура, контркультура и неоконсерватизм: Социально-философские аспекты эволюции художественной культуры США в 70-х годах // Американская художественная культура в социально-политическом контексте 70-х годов XX века. М., 1982.

Мельвиль А.Ю. США — сдвиг вправо?: Консерватизм в идейно-политической жизни США 80-х годов. М., 1986.

Мельникова Л.Л. Роль и место контркультуры в духовной жизни современного американского общества. Минск, 1988.

Меньшиков В. Энциклопедия рок-музыки. М., 1992.

Микишина Л.А. Философия познания (Полемиические главы). М., 2002.

Митрохин Л.Н. Американские миражи. М., 1984.

Митрохин Л.Н. Религиозные «культы» в США. М., 1984.

Митрохин Л.Н. Религия и культура. М., 2000.

Михалев П.В. Условия возникновения и особенности развития студенческого радикализма в 70–80-х годах в США. М., 1982.

Моисеев Н.Н. Быть или не быть... человечеству. М., 1999.

Молодежь и новые социальные движения /Ред. Рачков В.П. и др. М., 1988.

Мулярчик А.С. Противоречивый облик десятилетия: О тенденциях духовной жизни США в 70-е годы // Американская художественная культура в социально-политическом контексте 70-х годов XX века. М., 1982.

Мяло К.Г. Идеология молодежной «контркультуры» на Западе // Обществ. науки. М., 1980. № 1.

Мяло К.Г. Под знаменем бунта. М., 1985.

Мяло К.Г. Космогонические образы мира: между Западом и Востоком // Культура, человек и картина мира. М., 1987.

Мяло К.Г. Время выбора. М., 1991.

Набок И. Рок-музыка: Эстетика и идеология. Л., 1989.

Налимов В.В. Спонтанность сознания. М., 1989.

Наука и нравственность /Ред. В.И.Толстых. М., 1971.

Неклесса А.И. Реквием XX веку // МэиМО. М., 2000. № 1.

Неформальная Россия: О «неформальных» политизированных движениях и группах в РСФСР (Справочник). М., 1990.

Ницше Ф. Антихрист. СПб., 1907.

Новгородцев С. Секс. Наркотики. Рок-н-Ролл. М., 2003.

Новинская М.И. Исторические традиции и леворадикальное сознание // Вопр. философии. 1975. № 5.

- Новинская М.И.** Студенчество США. М., 1977.
- Новинская М.И.** Молодежь в современном мире: Проблемы и суждения (Доклад на «Круглом столе») // *Вопр. философии*. 1990. № 5.
- Новинская М.И.** Поиск «новой социальной реальности» и утопическая традиция // *Полис*. 1998. № 5.
- Новинская М.И.** Коммунитарная парадигма: модификация левой идеи в западной политической культуре // *Мировая экономика и международные отношения*. М., 2000. № 4.
- Новые социальные движения и социокультурные эксперименты /Ред. Л.Ф.Вольфсон. М., 1991. Вып. 1, 2.
- Новые религиозные движения в США: Обзор // *Новые социальные движения и социокультурные эксперименты*. М., 1991. Вып. 2.
- Новые социальные движения и проблемы консолидации сил (Обзор) // *Новые социальные движения и социокультурные эксперименты*. М., 1991. Вып. 2.
- Новые тенденции в западной социальной философии /Ред. Э.В.Деменченко. М., 1988.
- Новый философский словарь: В 4 т. М., 2000—2001.
- Оборонко В.И.** Западные молодежные субкультуры 80-х годов. М., 1990.
- Ортега-и-Гассет Х.** Что такое философия? /Пер. с англ. М., 1991.
- О'Хара К.** Философия панка. Больше, чем шум /Пер. с англ. М., 2003.
- Панарин А.С.** Наука и проблемы стабильности цивилизации в концепции Жана Фурастье // *Концепции науки в буржуазной философии и социологии*. М., 1973.
- Панарин А.С.** Глобальные проблемы и новые социальные движения во Франции // *Молодежь и новые социальные движения*. М., 1988.
- Панарин А.С.** Диалектика гуманизма // *Коммунист*. 1989. № 5.
- Панарин А.С.** Контркультура — предтеча духовно-этической революции современности // *Контркультура и социальные трансформации*. М., 1988.
- Панарин А.С.** Искусшение глобализмом. М., 2000.
- «Песни Битлз» /Ред.-сост., пер. с англ. Скороденко В.А. М., 1993.
- Печчеи А.** Человеческие качества. М., 1980.
- Поколение Икс // *Иностр. лит.-ра*. 1998. № 3.
- Порус В.Н.** Искусство и понимание: Сотворение смысла // *Критический анализ ненаучного знания*. М., 1989.
- Порус В.Н.** Парадоксы научной рациональности и этика: Попытки аналогии // *Типы рациональности в культуре*. М., 1992.
- Проблемы человека в западной философии /Отв.ред. П.С.Гуревич. М., 1988.
- Проблемы человека в современной религиозной и мистической литературе /Ред. П.С.Гуревич. М., 1988.
- Рациональное на перепутье /Ред. Лекторский В.А.: В 2 т. Т. 1. М., 1999.

Рациональное и иррациональное в современном буржуазном сознании /Ред. Бергер Я.М. Вып. 1, 2, 3. М., 1978–1980.

Разин А.В. Нравственный мир человека. М., 2003.

Розенталь Э.М. Эта вечная тема. М., 1990.

Роззак Т. «Незавершенное животное. Форпост эпохи Водолея и эволюция сознания»: Фрагменты /Пер. с англ. Савицкой Т.Е. // Человек и общество. М., 1992. Вып. 4.

Режимбаль Ж.-П. Рок-н-ролл // Образ человека XX века. М., 1988.

Савицкая Т.Е. «Альтернативная культура» 70-80-х годов на Западе // В поисках альтернативного будущего общественного развития. М., 1988.

Самосознание: мое и наше /Ред. Михайлов Ф.Т., Воронин А.А. М., 1997.

Сахаров А.Д. Мир через полвека // Вопр. философии. 1989. № 1.

Семченко А.Т. Современный апокалипсис. М., 1989.

Социокультурные утопии XX века /Ред. Э.А.Араб-Оглы и др. М., 1987.

Социокультурный авангардизм и положение в «массовой культуре» в 60–70-х годах. М., 1975.

Степин В.С. Теоретическое знание. М., 2000.

Студеницына Б.Я. «Культура протеста» и ее роль в социо-культурной динамике. М., 2000.

Султанова М.А. Там, где кончается пустыня // Рациональное и иррациональное в современном буржуазном сознании. М., 1978.

Султанова М.А. Современный молодежный радикализм — миф или реальность? // Актуальные проблемы современной идеологической борьбы. М., 1982.

Султанова М.А. Особенности современного леворадикального сознания // Формирование политического сознания молодежи развитых капиталистических стран. М., 1982.

Султанова М.А. О некоторых особенностях современного леворадикального сознания // Критика немарксистских концепций социализма. М., 1987.

Султанова М.А. Леворадикальная критика «информационного общества» // Вестник КМО. М., 1988. № 5.

Султанова М.А. Молодежные движения протеста: к вопросу о «новом измерении» // Молодежь и новые социальные движения. М., 1988.

Султанова М.А. Экологический персонализм в концепции Т.Роззака // Проблема человека в современной религиозной и мистической литературе. М., 1989.

Султанова М.А. Информационное общество: «новый рай» для человечества? // Перспективы мирового развития. М., 1990.

Султанова М.А. Феномен контркультуры в западном сознании // Контркультура и социальные трансформации. М., 1990.

Султанова М.А. Религия в контексте культуры // Будущее религии: проблемы и перспективы. М., 1991. Ч. 1.

Султанова М.А. К развитию рациональной философской антропологии: (Обзор книги Дж. Агасси) // *Философия человека: традиции и современность*. М., 1991.

Султанова М.А. Роззак Т. *Культ информации. Компьютерный фольклор и истинное искусство мышления: (Обзор)* // *Информатизация общества и философия*. М., 1991.

Султанова М.А. Некоторые положения философии контркультуры // *Философия преподавания философии* /Ред. Чумаков А.Н. М., 2000.

Султанова М.А. Гуманистическая культурфилософия Т.Роззака // *Возможность невозможного* /Ред. Кувакин В.А. М., 2001.

Султанова М.А. *Контркультура* // *Энциклопедия глобалистики*. М., 2003.

Сырودهева А.А. *Культурный плюрализм: еще одна надежда или угроза?* // *Коллаж-4: (Социально-философский и философско-антропологический альманах)* /Ред. Сырودهева А.А. М., 2003.

Сундиев И.Ю. *Самодетельные объединения молодежи* // *Социол. исслед.* 1989. № 2.

Тейяр де Шарден П. *Феномен человека* /Пер. с фр. М., 1987.

Тейяр де Шарден. *Феномен христианства* /Пер. с фр. // *Глобальные проблемы человечества и общечеловеческие ценности* /Ред. Василенко Л.И. М., 1990. *Типы рациональности в культуре* /Ред. И.П.Фарман. М., 1992.

Тойнби А.Дж. *Постижение истории* /Пер. с англ. М., 1996.

Токар Б. «Зеленая» альтернатива: создание экологического будущего. М., 1990.

Толстых В.И. *В зеркале творчества: Вл.Высоцкий как явление культуры* // *Вопр. философии*. 1987. № 7.

Уайт Л. *Избранное: эволюция культуры*. (Пер. с англ.) (Ред. Левит С.Я.). М., 2004.

Утопия и утопическое мышление /Ред. В.А.Чаликова. М., 1991.

Федорова И. И. *Эволюция контркультурного постмодернизма в условиях приоритета идеологии неоконсерватизма* // *Этика и эстетика*. Киев, 1989. Вып. 32.

Фесенкова Л.В. *Теория эволюции и ее отражение в культуре*. М., 2003.

Философия техники в ФРГ /Ред. Ц.Г.Арзаканян, В.Г.Горохов. М., 1989.

Философские проблемы классической и неклассической физики /Ред. Илларионов С.В., Мамчур Е.А. М., 1990.

Философское понимание человека /Ред. И.С.Андреева. М., 1988. Вып. 1, 2.

Фромм Э. *Душа человека: (Ее способность к добру и злу)* /Пер. с англ.; Ред. И предисл. П.С.Гуревича. М., 1992.

Фромм Э. *Иметь или быть: (Ради любви к жизни)* /Пер. с англ.; Ред. И предисл. П.С.Гуревича. М., 2004.

Фромм Э. Революция надежды: (Гуманизация техники) /Пер. с англ.; Ред. И предисл. П.С.Гуревич. М., 2005.

Фурихэм А., Гюнтер Б. Анатомия юношества: Социальное поведение британской молодежи /Пер. с англ. // Новые социальные движения и социокультурные эксперименты. М., 1991. Вып. 2.

Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности /Пер. с англ. М., 2004.

Хесле В. Философия и экология /Пер. с нем. М., 1994.

Хёсле В. Гении философии нового времени. М., 1992.

Хозин Г.С. Глобальные проблемы современности. М., 1982.

Хойбнер Т. Вызов неприкаянных /Пер. с нем. М., 1990.

Холландер П. Антиамериканизм: рациональный и иррациональный. СПб., 2000.

Хомски Ноам. Прибыль на людях. (Неолиберализм и мировой порядок) /Пер. с англ. М., 2002.

Царев И. Тайна Эйнштейна // Труд. 1992. № 81, 21 мая.

Человек: образ и сущность: (Гуманитарные аспекты) /Ред. И.А.Андреева. М., 2000.

Человек и его ценности /Ред. П.С.Гуревич. М., 1988. Ч. I, II.

Человек: мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии /Ред. П.С.Гуревич. М., 1991.

Черный Ю.Ю. Философия пола и любви Н.А.Бердяева. М., 2004.

Чумаков А.Н. Глобализация: Контуры целостного мира. М., 2004.

Шрейдер Ю.А. Утопия или устройство // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности /Ред. Василенко Л.И. М., 1990.

Эстетика на переломе культурных традиций /Ред. Маньковская Н.Б. М., 2002.

Юлина Н.С. Бунтующая молодежь в поисках идеологии // США: экономика, политика, культура. М., 1974. № 7.

Юлина Н.С. Буржуазные идеологические течения в США. М., 1971/

Юлина Н.С. Очерки по философии США. М., 1999.

Юлина Л.С. Головоломка проблемы сознания: концепция Дэниела Деннета. М., 2004.

Яковлев А.А. Вечный дар единства: мистическое познание и его альтернатива // Критический анализ ненаучного знания. М., 1989.

Ясперс К. Смысл и назначение истории /Пер. с нем. М., 1994.

* * *

Roszak Th. (Ed.) The Dissenting Academy. (Essays). N. Y., 1968.

Roszak Th. The Making of a Counterculture: Reflections on the Technocratic Society and its Youthful Opposition. N. Y., 1969.

Roszak Th. A Masculine/Feminine: Readings in Sexual Mythology and the Liberation of Women. N. Y., 1969 (with Betty Roszak).

Roszak Th. Where the wasteland ends: politics and transcendence in post-industrial society. N. Y.: Garden City, 1973.

Roszak Th. Unfinished animal: the aquarian frontier and the evolution of consciousness. N. Y.: Harper and Row, 1975.

Roszak Th. Person/Planet: the creative disintegration of industrial society. N. Y.: Garden City, 1979.

Roszak Th. Der Verlust des Denkens: Uber die Mythen des Computer-Zeitalters. Munchen, 1986. (Пер. с англ.).

Roszak Th. The Cult of information (Folklore of computers and real art of thinking). N. Y.: Panteon Books, 1987.

Roszak Th. The Voice of the Earth: an Exploration of Ecopsychology. N. Y., 1992.

Roszak Th. America The Wise: Longevity and Culture of Compassion. N. Y., 1998.

Roszak Th. The Longevity Revolution. N. Y., 2001.

Novels:

Pontifex. N. Y., 1975.

Bugs. N. Y., 1981.

Dreamwatcher. N. Y., 1985.

Flicker. N. Y., 1991.

The Memoirs of Elizabeth Frankenstein. N. Y., 1995.

Blizzard. N. Y., 2001.

The Devil and Daniel Silverman. N. Y., 2003.

Articles:

Roszak Th. Youth and the Great Refusal // The Nation. 1968. Vol. 206. № 13.

Roszak Th. Some thoughts on the other side of this life // The New York Times. 1973. № 12, apr.

Roszak Th. The Monster and the Titan: science, knowledge and Gnosis // Daedalus. 1974. Sum.

Roszak Th. The Case for cults: sceptics and true believers // Nation. 1979. Vol. 228. № 5.

Roszak Th. On the Contemporary Hunger for Wonders // Michigan. Quart. Rev. 1980. Vol. 19. № 3.

Roszak Th. The Artificial environment-Disneyland is better // Science, technology and national policy /Ed. Th.Kuehn, A.Porter. L., 1981.

Roszak Th. In search of miraculous // Harper's. 1981. № 39, Jan.

* * *

Aidala A. Communes and changing family norms: marriage and life-style among former members of communal groups // J. of family issues. 1989. № 10. 3 Sept.

Anderson T. The Movement and the 60s. N. Y., 1995.

Bahro R. Social movements against Apocalypse // The Future of politics. / Ed. W. Page. L., 1983.

Bell D. Cultural Contradictions of Capitalism. N. Y., 1976.

Berger P. Facing to Modernity. N. Y., 1977.

Berger B. The Survival of a counterculture: Ideological work and everyday life among rural communards. Berkeley, 1981.

Bernice M. A Sociology of contemporary cultural change. Blackwell, 1981.

Brake M. The Sociology of youth culture and youth subcultures. L.–N. Y., 1989.

Brake M. The Skinheads — an English working class subculture // Youth and Society. 1974. № 6, Dec.

Britto-Garcia L. Critique of Modernity: avant-garde, counterculture, revolution // South Atlant. Quart. 1993. Vol. 92. № 3.

Brown O.N. Life against Death. The Psychoanalytical Meaning of History. Middletown, 1959.

Bugental J. The Search for authenticity. N. Y., 1981.

Campbell A. e.a. American Gangs and British subcultures: a comparison // International J. of offend therapy and comparative criminology. 1982. № 26, apr.

Chambers I. Popular culture. L.; N.Y., 1986.

Coffield F. From the celebration to the marginalisation of youth // Social change and the life course /Ed. G. Cohen. L., 1987.

Coopersmith S., Regain M., Dick L. The Myth of generation gap. San Francisco, 1975.

Counterculture and social transformations /Ed. by S. Lewentman. Springfield, 1982.

Drakulic S. Kultura I kontrakultura // Kultura. Beograd, 1985. № 68/69.

Dickstein M. Gates of Eaden. American Culture on the Sixties. N. Y., 1977.

Dunn R. Postmodernism: populism, mass culture and avantgarde // Theory, culture and society. 1991. № 8. I Feb.

Eder K. The Rise of Counterculture movements against Modernity // Theory, culture and society. 1990. Vol. 7. № 1.

Epstein B. Political Protest and Cultural Revolution. Nonviolent Direct Actions in 1970s and 1980s. L., 1991.

Etzioni A. The Spirit of Community: Right, Responsibility and the Communitarian Agenda. L., 1995.

Ferguson M. The Aquarian conspiracy: Personal and social transformation in the 1980's. L., 1981.

Frith S. Sound effects: youth, leisure and politics of rock. L., 1983.

Fukuyama F. Trust: the Social Virtues and the Creation of Prosperity. L., 1995.

Fukuyama F. Our Posthuman Future. Cosequences of the Biotechnology Revolution. N. Y., 2002.

Graaf de J e.a. Affluenza. (The All-Consuming Epidemic). San-Francisco. 2001–2002.

Goodman P. «Making Do!», N. Y., 1951.

- Goodman P.** The Empire City. N. Y., 1964.
- Gordon A.** Thoughts out of season on counterculture // Introduction to contemporary cultural studies. L., 1986.
- Grof St.** Beyond the brain: birth, death and transcendence in psychotherapy. N. Y., 1985.
- Huntington S.** Who are We? The Challenge to America's National Identity. N. Y., 2004.
- Hayden D.** Seven American Utopias: the architecture of communitarian socialism, 1970–75. Cambridge (mass.), 1976.
- Inglehart R.** The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Public. Princeton, 1977.
- Inglehart R.** Modernization and Post-modernization. Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies. Princeton. 1997.
- Introduction to Contemporary Culture Studies /Ed. by Punter D. L., N. Y., 1986.
- Jameson F.** Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism. Durham, 1991.
- Jankelovich D.** New Rules: searching for self-fulfilment in a world turned upside down. N. Y., 1981.
- Kahn G.** The Coming boom: economical, social, political. N. Y., 1982.
- Klatch R.** The Counterculture, the New Left and the New Right // Qualitat. Sociol. N. Y., 1994. Vol. 17. № 3.
- Kristol L.** On the Democratic Idea in America. N. Y., 1972.
- Kristol L.** Countercultures // Commentary. 1994. Vol. 98. № 6.
- Lachman R.** Bakhtin and carnival: culture and counterculture // Cultural Critique. N. Y., 1988/89. № 11. P. 125–152.
- Larkin R.** Suburban Youth in Cultural Crisis. N. Y., 1976.
- Leary T.** The Politics of Extasy. L.–N. Y., 1970.
- Legutko R.** Trzy refleksje o kontrkulturze // Znak. Krakow, 1993. R. 45. № 455.
- Lipset S., Schneider W.** The Confidence Gap. N. Y.–L., 1983.
- Mannheim K.** The Problem of generations // Essais in the sociology of knowledge /Ed. P. Kecskemoti. L., 1952.
- Marcuze H.** One-dimensional Man. Boston, 1969.
- McLuhan M.** Understanding Media: the Extension of Man. N. Y., 1964.
- Melville K.** Communes in the counterculture. N. Y., 1972.
- Mongardini C.** Distance e processi di socializzazione nella cultura tardo-moderna // Studi di social. Milano. 1995. A. 23. № 2.
- Mumford L.** The Myth of the Machine. The Pentagon of power, N. Y., 1970.
- Naisbitt J.** Megatrends. Ten new directions, transforming our lives. N. Y., 1982.
- Nisbet R.** Radicalism as Therapy // Encounter, 1972. March.
- On the margin of the visible /Ed. E. Tiriyakian. N. Y., 1974.
- Philips K.P.** Post-Conservative America. People, Politics and Ideology in a Time of Crisis. N. Y., 1982.

- Parsons T.** Youth in the context of American society. N. Y., 1965.
- Plasketer G.** Rock on reel: The rise and fall of the rock culture in America, reflected in a decade of «Rocumentaries» // Qualitative Sociol. 1989. № 12.
- Reich Ch.** The Greening of America. N. Y., 1970.
- Reich W.** The Sexual Revolution. N. Y., 1970.
- Roots Chr.** Student radicalism: politics of moral protest and legitimation problems of the modern capitalist states // Theory and soc. Amsterdam. 1980. № 3. Vol. 9.
- Schirmacher W.** Zeitkritik nach Heidegger. Essen, 1989.
- Schwartz G.** Beyond conformity or rebellion: Youth and authority. Chicago—L., 1984.
- Slater Ph.** Pursuit of Loneliness. L., 1979.
- Stephens J.** Antidisciplinary Protest (Sixties Radicalism and Postmodernism). N. Y., 1981.
- Student political involvement in the 70's. /Ed. T.Segal. N. Y., 1979.
- Suall I.** e.a. Shaved for battle — skinheads target America's youth // Political communication and persuasion. 1988. № 5.
- Tiriyakian E.A.** Towards the sociology of esoteric cultures. // Amer. J. of sociol. 1972. № 3. Vol. 78.
- Toffler A.** The Third Wave. N.Y., 1981.
- Ward E., Stokes G., Tucker K.** The Rolling Stone. History of Rock and Roll. L., 1987.
- Whelan B.** «Furthur»: Reflections on counterculture and the Postmodern // Cultural Critique. N. Y., 1988/89, № 11.
- Yinger J.M.** Presidential address: countercultures and social change // Amer. sociol rev. 1977. № 6. Vol. 42.
- Zablocki B.** The Youthful community: an account of the Bruderhof, a communal movement new in its third generation. Baltimore, 1973.
- Zicklin G.** Countercultural Communes: a Social Perspective. L., 1983.
- Zinnecker J.** Youth subcultures: toward an alternative paradigm // Zeitschrift fur Pädagogik. 1981. № 27.

Примечания

- ¹ **Замошкин Ю.А., Мотрошилова Н.В.** «Новые левые», их мысли и настроения // Вопросы философии. 1971. № 4.
- ² **Митрохин Л.Н.** Американские миражи. М., 1965.
- ³ **Юлина Н.С.** Бунтующая молодежь в поисках идеологии // США: экономика, политика, культура. 1974. № 7.
- ⁴ **Давыдов Ю.Н., Роднянская И. Б.** Социология контркультуры: Крит. анализ (Инфантилизм как тип мировосприятия и социальная болезнь). М., 1980.
- ⁵ См., например: **Гуревич П.С.** Проблема субкультуры в современной культурологии // Субкультурные объединения молодежи. М., 1987; **Жбанков М.Р.** Культура, контркультура, антикультура // Философия истории: диалог культур. М., 1989; **Панарин А.С.** Контркультура — предтеча духовно-этической революции // Контркультура и социальные трансформации. М., 1990; и др.
- ⁶ **Гуревич П.С.** Современный гуманитарный словарь-справочник. М., 1999. С. 403.
- ⁷ Там же. С. 453.
- ⁸ **Малахов В.С.** Философия культуры // Новая философская энциклопедия. М., 2000–2001. Т. IV. С. 214.
- ⁹ **Петровская Е.** Постмодернизм // Новая философская энциклопедия. М., 2001. Т. III. С. 297.
- ¹⁰ См.: **Степин В.С.** Эпоха перемен и сценарий будущего. М., 1996. С. 21.
- ¹¹ **Баталов Э.Я.** Леворадикальная традиция и современное леворадикальное политическое сознание // Современное политическое сознание в США. М., 1984. С. 254. Далее: Леворадикальная традиция...
- ¹² **Замошкин Ю.А.** Личность в современной Америке. М., 1980. С. 174.
- ¹³ Там же. С. 178.
- ¹⁴ **Юлина Н.С.** Бунтующая молодежь в поисках идеологии // США: экономика, политика, культура. 1974. № 7. С. 62.
- ¹⁵ **Roots Chr.** Student radicalism: politics of moral protest and legitimation problems of the modern capitalist states // Theory and soc. 1980. Vol. 9. № 3. P. 493.
- ¹⁶ Ibid. P. 478.
- ¹⁷ Ibid. P. 482.
- ¹⁸ Ibid.
- ¹⁹ **Inglehart R.** Silent Revolution: Changing Values & Political Styles among Western Public. Princeton. 1977. P. 18.
- ²⁰ **Баталов Э.Я.** Леворадикальная традиция... С. 33.
- ²¹ **Rozzak Th.** The Making of a counterculture: (Reflections on the technocratic society and its youthful opposition). N. Y., 1968.

- 22 *Мельвил А.Ю., Разлогов К.Э.* Контркультура и «новый» консерватизм. М., 1981. С. 9.
- 23 *Новинская М.И.* Молодежь в современном мире: Проблемы и суждения (Круглый стол) // *Вопр. философии.* 1975. № 5. С. 95.
- 24 *Давыдов Ю.Н., Родянская И.Б.* Социология контркультуры: критический анализ (Инфантилизм как тип мировосприятия и социальная болезнь). М.: Наука, 1980.
- 25 *Давыдов Ю.Н.* Эстетика нигилизма: искусство и «новые левые». М., 1975. С. 259.
- 26 *Hayden D.* Seven American Utopias: the architecture of communitarian socialism, 1970–1975. Cambridge (Mass.) 1976. P. 22.
- 27 *Дилигенский Г.Г. В* поисках смысла и цели. М., 1986. С. 222.
- 28 *Ingelhart R.* The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Public. Princeton. 1977. P. 162.
- 29 *Оборонко В.И.* Западные молодежные субкультуры 80-х годов. М., 1990. С. 25.
- 30 Там же. С. 26.
- 31 *Лазарев В., Туганова О.* Контркультура и личность // *Новый мир.* 1977. № 5. С. 227–228.
- 32 См.: *Юлина Н.С.* Бунтующая молодежь в поисках идеологии // США: экономика, политика, культура. 1974. № 7. С. 54.
- 33 *Гладков В.П.* Альтернативные ценности в современном американском обществе: к вопросу о переоценке феномена контркультуры // *Контркультура и социальные трансформации.* М., 1990. С. 23.
- 34 Цит. по: *Баталов Э.Я. В* мире утопии. М., 1989. С. 249.
- 35 *Roszak Th.* Person/Planet: the creative disintegration of industrial society. N. Y., 1979. P. 15–16.
- 36 *Новинская М.И.* Поиск «новой социальности» и утопическая традиция // *Полис.* М., 1998. № 5. С. 77.
- 37 *Зотов А.Ф.* Трансформация в современной цивилизации: постиндустриальное и постэкономическое общество (Круглый стол) // *Вопр. философии.* М., 2000. № 1. С. 12.
- 38 *Etzioni A.* The Spirit of Community: Rights, Responsibility and the Communitarian Agenda. Z., 1995.
- 39 *Этциони А.* Политические процессы и моральные побуждения // *Вопр. философии.* 1995. № 10.
- 40 *Fukuyama F.* Trust. The social Virtues and the Creation of Prosperity. L., 1995. P. 10, 26.
- 41 *Гладков В.П.* Указ. соч. С. 23.
- 42 *Roszak Th.* Youth and the Great Refusal // *The Nation.* 1968. № 13. Vol. 206. P. 404.
- 43 См.: *Юлина Н.С.* Бунтующая молодежь в поисках идеологии // США: экономика, политика, культура. 1974. № 7. С. 63.

- 44 **Kahn G.** The Coming boom: economical, social, political. N. Y., 1982. P. 40.
- 45 См.: **Мулярчик А.С.** Противоречивый облик десятилетия. О тенденциях
духовной жизни США в 70-е годы // Американская художественная
культура в социально-политическом контексте 70-х годов XX века. М.,
1982. С. 12.
- 46 **Kristol I.** Countercultures // Commentary. 1994. Vol. 98, № 6. P. 35–39.
- 47 **Мулярчик А.С.** Указ. соч. С. 23.
- 48 **Jankelovich D.** New Rules: searching for self-fulfilment in a world turned upside
down. N. Y., 1981. P. 20.
- 49 Counterculture and social transformations /Ed. by S.Lewentman. Springfield,
1982. P. 11.
- 50 **Ferguson M.** The Aquarian conspiracy: Personal and social transformation in
the 1980's. L., 1989. P. 18.
- 51 **Schwartz G.** Beyond conformity or rebellion: Youth and authority. Chicago—L.,
1984. P. 5.
- 52 Ibid.
- 53 **Gordon A.** Thoughts out of the Season on Countercultural studies. L., 1986.
P. 187.
- 54 **Kristol I.** On the Democratic Idea in America. N. Y., 1972. P. 124.
- 55 См.: Американская художественная культура в социально-политическом
контексте 70-х годов XX века /Отв. ред. А.С.Мулярчик. М., 1981. С. 92.
- 56 **Давыдов Ю.Н., Роднянская И.Б.** Социология контркультуры. С. 259.
- 57 См.: **Давыдов Ю.Н.** Молодежь в современном мире: проблемы и сужде-
ния. (Круглый стол) // Вопр. философии. 1990. № 5. С. 26-31.
- 58 **Давыдов Ю.Н.** Контркультура // Новая философская энциклопедия. М.,
2001. Т. 2. С. 298.
- 59 См., например: **Игнатъев А.А.** Размышления о «тяжелом металле»:
взыскующие исхода и их болельщики (опыт комментария к разговору
с друзьями) // Вопр. философии. 1993. № 1.
- 60 **Кнабе Г.С.** Феномен рока и контркультура // Вопр. философии, 1990.
№ 8. С. 39–61.
- 61 См.: **Дилигенский Г.Г.** «Конец истории» или смена цивилизаций? // Вопр.
философии. 1991. № 3. С. 50.
- 62 См.: Эстетика на переломе культурных традиций /Ред. Н.Б.Маньковская.
М., 2002. С. 225.
- 63 **Митрохин Л.Н.** Американские миражи. М., 1965.
- 64 Цит. по: **Митрохин Л.Н.** Американские миражи. М., 1965. С. 322–326.
- 65 **Гуревич П.С.** Культурология. М., 2002. С. 156–159.
- 66 **О'Хара К.** Философия панка. Больше, чем шум. М., 2003.
- 67 Вестн. РФО. 2005. № 1. С. 171.
- 68 **Новинская М.И.** Молодежь в современном мире: проблемы и суждения
(Круглый стол) // Вопр. философии. 1990. № 5.

- 69 Диакон *Андрей Кураев*. Рок и миссионерство /Беседы с богословом. М., 2004.
- 70 *Мяло К.Г.* Под знаменем бунта. М., 1985. С. 103.
- 71 *Мяло К.Г.* Время выбора. М., 1991.
- 72 *Порус В.Н.* Новые информационные технологии и судьбы рациональности в современной культуре (Круглый стол) // *Вопр. философии*. 2003. № 12. С. 29.
- 73 *Мяло К.Г.* Время выбора. М., 1991. С. 84.
- 74 См.: *Гуревич П.С.* Проблемы субкультуры в современной западной культурологии // *Субкультурные объединения молодежи*. М., 1987.
- 75 См.: *Гуревич П.С.* Проблемы субкультуры... С. 31.
- 76 *Гуревич П.С.* Современный гуманистический словарь-справочник. М., 1999. С. 187.
- 77 *Новинская М.И.* Молодежь в современном мире: проблемы и суждения // *Вопр. философии*. 1990. № 5. С. 15–19.
- 78 См.: *Громова И.Б., Леонтьева В.Н.* Контркультура как адаптивный механизм трансляции опыта // *Социол. исслед.* 1990. № 10.
- 79 *Панарин А.С.* Контркультура — предтеча духовно-этической революции // *Контркультура и социальная трансформация*. М., 1988. С. 10.
- 80 *Бердяев Н.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 13.
- 81 *Панарин А.С.* Народ без элиты // *Лит. газ.* 2001. 28 нояб.—4 дек. С. 8.
- 82 *Бердяев Н.* Судьба России. М., 1990. С. 93, 95.
- 83 См.: *Дилигенский Г.Г.* «Конец истории» или смена цивилизаций? // *Вопр. философии*. 1991. № 3. С. 48.
- 84 См.: *Баталов Э.Я.* «Тайна» леворадикального феномена // *Борьба идей в современном мире*. М., 1976. Т. 2. С. 194.
- 85 См.: *Дилигенский Г.Г.* «Конец истории» или смена цивилизаций? С. 3.
- 86 Цит. по: *Маркузе Г.* Одномерный человек /Пер. с англ. М., 1994. С. 437.
- 87 См.: *Reich Ch.* The Greening of America. N. Y., 1970.
- 88 См.: *Goodman P.* «Making Do!». N. Y., 1951; The Empire City. N. Y., 1964.
- 89 *Stephens J.* «Antidisciplinary Protest» (Sixties Radicalism @ Postmodernism). N. Y., 1981. P. 90.
- 90 *Epstein B.* Political Protest and Cultural Revolution. Nonviolent Direct Actions in 1970s and 1980s. L., 1991. P. 31.
- 91 Ibid. P. 31.
- 92 *Панарин А.С.* Искушение глобализмом. М., 2000. С. 363–364.
- 93 См.: *Rozzak Th.* Where the wasteland ends: politics and transcendence in postindustrial society. N. Y., 1972. XXXV. P. XIX. Далее: Where the wasteland ends.
- 94 См.: *Rozzak Th.* Person/Planet: the creative disintegration of industrial society. N. Y., 1979. P. 20. Далее: Person/Planet.
- 95 Ibid. P. 124.
- 96 *Rozzak Th.* Where the wasteland ends. P. XX.

- 97 Ibid. P. XXIII.
- 98 Ibid. P. 440.
- 99 См.: *Roszak Th.* The Cult of information: The folklore of computers and the true art of thinking. N. Y., 1986. Далее: The Cult of information.
- 100 Цит. по: Ibid. P. 9.
- 101 Цит. по: Ibid. P. 10.
- 102 См.: *Naisbitt J.* Megatrends. Ten new directions, transforming our lives. N. Y., 1982; *Toffler A.* The Third Wave. N. Y., 1981.
- 103 См.: *Roszak Th.* The Cult of Information. P. 30.
- 104 Ibid. P. 42.
- 105 Ibid. P. 166.
- 106 Цит. по: Ibid.
- 107 Ibid. P. 179.
- 108 Ibid.
- 109 Ibid. P. 213.
- 110 Ibid. P. 211.
- 111 Ibid. P. XII.
- 112 См.: *Mumford L.* The Myth of the Machine: The Pentagon of power. N. Y., 1970.
- 113 *Roszak Th.* The Monster and the Titan: science, knowledge and Gnosis // Daedalus. 1974. Summer, P. 45. Далее: The monster.
- 114 *Roszak Th.* The making of a counterculture: reflections on the technocratic society and its youthful opposition. L.: Farber and Farber, 1971. XXX. P. 201. Далее: The making of a Counterculture.
- 115 *Roszak Th.* The making of a Counterculture. P. 217.
- 116 Ibid. P. 224.
- 117 Ibid. P. 227.
- 118 *Roszak Th.* Person/Planet. P. 132.
- 119 Работа Розака «Там, где кончается пустыня» названа в газете «Сан-Франциско Кроникл» одной из ста лучших книг XX века.
- 120 *Roszak Th.* Where the wasteland Ends (Politics and Transcendence in Postindustrial Society). N. Y., 1972.
- 121 Вopr. философии. 2003. № 12. С. 13.
- 122 *Roszak Th.* Where the wasteland Ends (Politics and Transcendence in Postindustrial Society). N. Y., 1972. P. XXIII.
- 123 Ibid. P. XVII.
- 124 Ibid. P. XXIII.
- 125 Ibid. P. III.
- 126 Ibid. P. 372.
- 127 Ibid. P. 100.
- 128 Ibid. P. 216.
- 129 Ibid. P. 250.

- 130 *Хомский Н.* Прибыль на людях. М., 2001. С. 135.
- 131 *Хомский Н.* Прибыль на людях. М., 2001. С. 22.
- 132 *Rozzak Th.* The Voice of the Earth. N. Y., 1993. P. 252.
- 133 *Фромм Э.* Иметь или быть? М., 1998. С. 36.
- 134 *Fromm E.* The Revolution of Hope (Towards a Humanized Technology) N. Y., 1968 P. 91.
- 135 С.м.: Ibid. С. 377.
- 136 *Панарин А.С.* Контркультура — предтеча духовно-этической революции // Контркультура и социальные трансформации. М., 1988. С. 143.
- 137 *Rozzak Th.* Where the wasteland Ends (Politics and Transcendence in Postindustrial Society). N. Y., 1972. С. 459.
- 138 Ibid. P. XXIII.
- 139 Ibid. P. XXIII.
- 140 Ibid. P. 458.
- 141 Ibid. P. 445.
- 142 *Rozzak Th.* The monster. P. 34.
- 143 *Кутырев В.А.* Пост-пред-гипер-контр-модернизм // Вопр. философии. 1998. № 5.
- 144 *Fukuyama F.* Our posthuman future. Consequens of the Biotechnology Revolution. L., 2002. P. 149—151
- 145 *Панарин А.С.* Контркультура — предтеча духовно-этической революции современности. С. 9.
- 146 Там же. С. 10—11, 12.
- 147 С.м.: *Вдовина И.С.* Французский персонализм: Крит. очерк учений (1932—1982). М., 1990. С. 4.
- 148 *Rozzak Th.* Person/Planet: the creative disintegration of industrial society. N. Y., 1979. P. 121. Далее: Person/Planet.
- 149 *Rozzak Th.* Where the wasteland ends: Politics and transcendence in postindustrial society. Doubleday, 1972. XXIX. Далее: Where the wasteland ends.
- 150 Ibid. P. 95.
- 151 Ibid.
- 152 *Rozzak Th.* Person/Planet. P. XXIX.
- 153 Ibid. P. 38.
- 154 Ibid.
- 155 Ibid. P. 7.
- 156 Ibid. P. XXVIII.
- 157 *Печчеи А.* Человеческие качества. М., 1980. С. 39.
- 158 *Rozzak Th.* Person/Planet. P. 3—4.
- 159 Ibid. P. 7, 9.
- 160 Ibid. P. 4.
- 161 Ibid. P. 312.
- 162 Ibid. P. 28.

- 163 *Roszak Th.* Unfinished animal: the aquarian frontier and the evolution of consciousness. N. Y., 1975. IX. P. 12. Далее: Unfinished animal.
- 164 См.: Ibid.
- 165 Ibid. P. 161.
- 166 Ibid.
- 167 Ibid. P. 24.
- 168 *Roszak Th.* Person/Planet. P. 10.
- 169 *Roszak Th.* Unfinished animal.
- 170 *Roszak Th.* Where the wasteland ends. P. 87.
- 171 Ibid. P. 262.
- 172 *Гуревич П.С. Я* — мистик // Независимая газ. 1992. 15 авг. С. 8.
- 173 *Раушенбах Б.В. К* рационально-образной картине мира // Коммунист. 1989. № 8. С. 92.
- 174 *Тростников В.* Научна ли «научная картина мира»? // Новый мир. 1987. № 12. С. 22.
- 175 *Roszak Th.* The making of a counterculture: Reflections on the technocratic society and its youthful opposition. N. Y., 1969. P. 70, 79–80.
- 176 *Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001. С. 22.
- 177 Там же. С. 21.
- 178 Там же. С. 20.
- 179 *Философские проблемы классической и неклассической физики* /Ред. С.В.Илларионов, Е.А.Мамчур. М., 1999. С. 6.
- 180 *Микешина Л.А.* Философия познания (Полемиические главы). М., 2002. С. 50, 51.
- 181 *Roszak Th.* Where the wasteland ends. P. 458.
- 182 *Roszak Th.* Unfinished animal. P. 11.
- 183 *Roszak Th.* The Monster and the Titan: science, knowledge and Gnosis // Daedalus. 1974. Summer. P. 22.
- 184 *Roszak Th.* Unfinished animal. P. 11.
- 185 Ibid.
- 186 *Ницше Ф.* Антихристианин // «Сумерки богов» /Ред. Яковлева А.А. М., 1999.
- 187 *Roszak Th.* Unfinished animal. P. 6–11, 240.
- 188 *Дмитриева Н.* Живое прошлое: Судьбы искусства — век XIX, век XX // Иностран. лит. 1988. С. 200.
- 189 Там же.
- 190 *Гроф С.* Приключения в самопознании. М., 1991. С. 12.
- 191 *Вернадский В.И.* Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 29.
- 192 См.: *Тейяр де Шарден П.* Феномен христианства // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990. С. 99.
- 193 *Кассирер Э.* Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 5.

- 194 См.: *Schirmacher W.* Zeitkritik nach Heidegger. Essen, 1989.
- 195 *Хёсли В.* Гении философии Нового времени. М., 1992. С. 28.
- 196 *Rozzak Th.* In search of miraculous // Harper's. 1981. № 39, jan. P. 58.
- 197 *Юлиана Н.С.* Буржуазные идеологические течения. М., 1971. С. 12.
- 198 Цит. по: *Панарин А.С.* Наука и проблемы стабильности цивилизации: концепции Жана Фурастье // Концепции науки в буржуазной философии и социологии. М., 1973. С. 345.
- 199 *Ясперс К.* Смысл и назначение истории /Пер. с нем. М., 1994. С. 10.
- 200 *Сахаров А.Д.* Мир через полвека // Вопр. философии. 1989. № 1. С. 28.
- 201 Там же. С. 28.
- 202 Наука и нравственность /Ред. В.И.Толстых. М., 1971. С. 3–4.
- 203 См.: *Царев И.* Тайна Эйнштейна // Труд. 1992. № 81. 21 мая. С. 4.
- 204 *Fromm E.* The Revolution of Hope (Toward a Humanized Technology). 1968. P. 83.
- 205 *Rozzak Th.* Person/Planet. P. 136–137.
- 206 Ibid. P. 312.
- 207 Ibid. P. 316.
- 208 *Rozzak Th.* Where the wasteland ends. P. 444.
- 209 *Rozzak Th.* Making of a counterculture: reflections on the technocratic society and its youthful opposition. L., 1971. XIX. P. 266.
- 210 *Rozzak Th.* Person/Planet. P. XXVIII.
- 211 *Rozzak Th.* Where the wasteland ends. P. 119.
- 212 Ibid. P. 137.
- 213 *Rozzak Th.* Person/Planet. P. 174.
- 214 Ibid. P. 287.
- 215 Ibid. P. 288–289.
- 216 Ibid. P. 290–291.
- 217 См.: *Панарин А.С.* Глобальные проблемы и новые социальные движения Франции // Молодежь и новые социальные движения. М., 1988. С. 10.
- 218 *Библер В.С.* Культура. Диалог культур // Вопр. философии. 1989. № 6. С. 28.
- 219 Там же.
- 220 *Rozzak Th.* Where the wasteland ends. P. 445.
- 221 Ibid. P. 458.
- 222 *Баталов Э.Я.* Социальная утопия и утопическое сознание в США. М., 1982. С. 328.
- 223 *Naisbitt J.* Megatrends. Ten new directions, transforming our lives. N. Y., 1982. P. 112.
- 224 Ibid. P. 112.
- 225 См.: *Дилигенский Г.Г.* «Конец истории» или смена цивилизаций // Вопр. философии. 1991. № 3. С. 37.

Оглавление

Введение	3
ГЛАВА I. ОСОБЕННОСТИ ЛЕВОРАДИКАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ В США 60–80-х ГОДОВ XX ВЕКА	16
1. Леворадикальное движение в США: прошлое и настоящее	16
2. Контркультурные ценности и философия альтернативных движений на Западе	24
2.1. Контркультура: понятие, происхождение, внешняя атрибутика и философские основы мировоззрения	24
2.2. Полемика вокруг понятия «контркультура» на Западе и в России	41
ГЛАВА II. ПАРАДОКСЫ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ И ТЕХНОГЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ В КОНЦЕПЦИЯХ КОНТРКУЛЬТУРЫ	68
1. Критика западного общества второй половины XX века в концепции урбанистического индустриализма	68
2. Т.Роззак против «культы информации»: леворадикальная критика информационного общества	76
3. Антисайентизм и антитехницизм как компоненты леворадикального сознания	94
4. Там, где кончается пустыня: наука и политика в эпоху индустриализма. Новый мистицизм Т.Роззака	101
ГЛАВА III. «ЭКОЛОГИЧЕСКИЙ ПЕРСОНАЛИЗМ» Т.РОЗЗАКА И ПОИСКИ АЛЬТЕРНАТИВ	127
1. Антропологические предпосылки контркультуры и концепция личности Т.Роззака	127
2. «Революция сознания» как основа современной леворадикальной утопии: «Третья альтернатива»	158
Заключение	169
Литература	175
Примечания	188

Научное издание

Султанова Мира Альтафовна

Философия культуры Теодора Роззак
(Очерк философской публицистики)

*Утверждено к печати Ученым советом
факультета философии и факультета политологии
Государственного университета гуманитарных наук*

Технический редактор *А.В. Сафонова*

Корректор *Т.М. Романова*

Компьютерный набор *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 07.07.05.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 6,15. Уч.-изд. л. 8,99. Тираж 500 экз. Заказ № 040.

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
119992, Москва, Волхонка, 14