

DOI 10.18522/2500-3224-2023-2-8-20

УДК 93/94



ВОЗВРАЩЕНИЕ ИДЕОЛОГИИ?

Апрыщенко Виктор Юрьевич

Южный федеральный университет,

Ростов-на-Дону, Россия

victorapr@sfedu.ru

Аннотация. В статье рассматриваются основные этапы становления и использования концепта идеологии в гуманитарном знании и общественно-политических практиках. Автор прослеживает развитие понятия *идеология* в качестве теории и практики, начиная с первого упоминания у Дестюта де Траси, затем в текстах мыслителей эпохи Просвещения, авторов XIX в. и теоретиков марксизма XX в. Автор показывает, что интерес западного Просвещения к идеологии был связан с либеральной философией, основанной на поддержке свободы личности, частной собственности, рынка и ограниченной государственной власти. Особое внимание уделяется роли глубоких социальных конфликтов в возникновении идеологий, а также языку как фактору формирования идеологием. Наконец, автор останавливается на иллюзиях конца холодной войны об исчезновении идеологий, рассматривая эти представления как новую идеологию. Автор приходит к выводу, что забвение идеологии и отказ от ее изучения делает невозможным формирование целостной исследовательской практики в области гуманитарных наук, основанной на изучении общеразделяемого сознания.

Ключевые слова: идеология, революция, гражданская война, Просвещение, Карл Маркс, либерализм, «конец истории».

THE RETURN OF IDEOLOGY?

Apryshchenko Viktor Yu.

Southern Federal University,
Rostov-on-Don, Russia
victorapr@sfedu.ru

Abstract. The article considers the main stages of formation and use of the concept of ideology in humanitarian knowledge and socio-political practices. The author traces the development of the concept of ideology as a theory and practice, starting from its first mentioning by Destutt de Tracy, then in the texts of Enlightenment thinkers, 19th century authors and 20th century Marxist theorists. The author shows that Western Enlightenment's interest in ideology was linked with the liberal philosophy based on support of individual freedom, private property, market economy and limited state power. Particular attention is paid to the role of profound social conflicts in the emergence of ideologies and to language as a factor in the formation of ideologemes. Finally, the author dwells on the late Cold War illusions that ideologies have disappeared, treating these perceptions as a new ideology. The author concludes that the oblivion of ideology and the rejection of its study makes it impossible to form a coherent research practice in the humanities, based on the study of shared consciousness.

Keywords: ideology, revolution, civil war, enlightenment, Karl Marx, liberalism, "the end of history".

Цитирование: Апрыщенко В.Ю. Возвращение идеологии? // Новое прошлое / The New Past. 2023. № 2. С. 8–20. DOI 10.18522/2500-3224-2023-2-8-20 / Apryshchenko V.Yu. Return of Ideology?, in Novoe Proshloe / The New Past. 2023. No. 2. Pp. 8–20. DOI 10.18522/2500-3224-2023-2-8-20.

© Апрыщенко В.Ю., 2023

В 1974 г. испанский историк Гонсало Пуэнте Охеа опубликовал исследование «Идеология и история: формирование христианства», центральной темой которой было предположение, что без «идейного прочтения» невозможно выявить «смысл истории» [Ojea, 1974, p. 7]. При этом, согласно принципу объективности, одному из «великой триады» принципов исторического знания, для историка идеология должна быть не инструментом, а, скорее, перспективой, определяющей предмет исследования. Из этого вытекает идея, что, анализируя прошлое, мотивы и поступки людей, составляющих его, исследователь должен сосредотачиваться на идеологии, определявшей нормы и правила поведения людей в обществе. Как выразился историк права Хесус Лалинде, идеология – это нарратив, соединяющий идеал с реальностью [Lalinde Abadía, 1978, p. 252–253]. Таким образом, наша интерпретация прошлого будет тем более всеобъемлющей, чем лучше мы сможем уловить господствующие идеологические факторы, которые двигали людьми разных социальных групп. Однако последующие несколько десятилетий были ознаменованы массовым сомнением в целесообразности изучения идеологий в их разных исторических контекстах.

ИДЕОЛОГИЯ КАК ПРАКТИКА

За отправную точку формирования идеологий исследователи зачастую принимают разные исторические явления и процессы, главным образом связанные с Новым временем. Английская революция XVII в. была особенно важна в этом контексте, став не только ключевым событием британской истории, когда экономически формирующийся средний класс бросил вызов политическим ограничениям, но и явлением, привлекающим постоянное внимание историков [Hill, 1940]. Граф Кларендон назвал свою опубликованную в 1702–1704 гг. роялистскую историю о событиях XVII в. в Англии «История мятежа и Гражданских войн в Англии», изящно обозначив противозаконную природу восстания. По этой же причине многотомная история Гражданской войны в США, проект которой был начат еще в конце XIX в., названа «Война мятежа» [The war of the rebellion..., 1880–1901]. В отличие от проигранного бунта, называемого мятежом, победители восстаний, как правило, называют свой протест революцией, как это произошло в случаях Французской конца XVIII в. или Американской середины XVIII в. революций. И эта ситуативность названий тоже отражает значимость идеологических размежеваний периода революций и гражданских войн.

Вероятно, нигде идеологии не являют себя столь явно, как в гражданских войнах и революциях. С одной стороны, сама гражданская война – это форма столкновения идеологий, когда весь комплекс взглядов на себя, а также само понимание ключевых общественно-политических концепций, включая демократию, власть, революцию да и саму политику, противопоставляется другому комплексу идей. С другой стороны, опыт гражданской войны, включающий, помимо прочего, попытку понять и взрастить эти ключевые понятия, формирует идеологию в более широком смысле – наше понимание сообщества, власти, суверенитета, опосредованное коллективной памятью, является результатом гражданской войны. В этом смысле гражданская война – и память о ней, и страх ее – является источником

глубокого идеологического размежевания, но одновременно формирует идентичности и общности. Назвать нечто «гражданской войной» значит очертить идеологию, адепты которой, размежевавшись по важнейшим политическим вопросам, полагают, тем не менее, себя чуждыми частями одного целого. Иначе говоря, противоборствующие идеологии существуют до тех пор, пока в рамках одной идеологической системы координат существуют противоположные идеи. Сама идеология гражданской войны – это идеология размежевания, поскольку «стороны [конфликта] принадлежат одному политическому единству, и потому, что они и подтверждают, и отвергают это единство» [Clarendon, 1702–1704]. Но гражданская война связана с идеологиями еще одним парадоксальным образом. Назвать нечто гражданской войной означает уже занять определенную идеологическую позицию. Хотя гражданские войны случались в разных исторических и культурных контекстах, именование – это всегда обозначение, и для того, чтобы понять что-то, нужно дискурсивно отделить его от аналогичных феноменов и процессов.

Эта проблема именованья превращается в особенно острую, когда на кону стоят судьбы нации, и именно поэтому идеологическая борьба всегда особенно остра в период нациестроительства. Тогда, называя что-то в рамках определенных политических взглядов и связывая свои идеи с судьбой нации, элиты не только отделяют друзей от врагов, но и изобретают новые термины для новых феноменов с тем, чтобы придать им значение, обозначив пережитый нацией опыт, а также для того, чтобы помочь другим приобщиться к этому национальному опыту. Именно поэтому гражданские войны как форма конфликтов, использующих риторику национальных интересов, являются продуктивным источником идеологий.

Несмотря на важность Английской революции, некоторые исследователи возводят истоки политических идеологий еще глубже, относя их генеалогии к феодальному, а в некоторых случаях и к дофеодальному, периодам – через меркантилизм – к Просвещению, индустриализации и постиндустриализации. Вехами на этом пути становятся концепции великих мыслителей и политических идеологов, включая основоположников либерализма Джона Локка и Вольтера, а также веривших в общественный договор между государством и гражданами Томаса Гоббса и Жан-Жака Руссо, консерваторов вроде Эдмунда Берка и виконта Шатобриана, утилитаристов Джереми Бентама, Дэвида Рикардо, Адама Смита и Джона Стюарта Милля, предшественников Маркса и марксизма, Канта и Гегеля, а также постмарксистов, таких как Турен, Бодрийяр и Бурдьё, наконец, постмодернистов, таких как Лиотар и Фуко [Eagleton, 2007].

Интерес западного Просвещения к идеологии был связан с либеральной философией, основанной на поддержке свободы личности, частной собственности, рынка и ограниченной государственной власти. Одна из самых заметных идей Просвещения, утилитаризм, предлагает наиболее раннее предостережение против идеологии. Принцип утилитаризма заключался в том, что «мерой правильного и неправильного является величайшее счастье наибольшего числа людей» [Bentham, 1977, p. 393]. Вероятно, вдохновленный суровым английским законодательством о бедных 1834 г., с которым столкнулись тысячи английских бедняков, утилитаризм

противостоял идее наибольшего счастья для наименьшего числа людей, управлявшего государством и определявшего политическую жизнь Англии [Beresford, 2016, p. 34]. XIX столетие стало свидетелем появления марксистских, социалистических и анархистских идеологий, которые не только предлагали радикальные альтернативы господствующей либеральной идеологии, но и мощную критику существующих представлений об идеологии как таковой. Первоначальная марксистская идея заключалась в том, что те, кто контролировал средства производства, сформировали и идеологию, используемую для оправдания существующего уклада общества. Из марксистского учения проистекал целый ряд подходов к идеологии, включая ее понимание как «ложного сознания» и как формы «культурной гегемонии», что объясняет, как идеология работает, отстаивая интересы элит [Hawkes, 2003].

Когда философы вроде Гоббса и Руссо постулировали свои идеи о «естественном состоянии», они делали это исходя из существующего уровня знаний со всем комплексом присущих этому знанию расистских, сексистских и колониалистских стереотипов и образа мышления. В этой связи изучение их концепций должно неизбежно начинаться с эпистемологических вопросов – как замечает Терри Иглтон, включая проблемы «истинного или ложного познания, идеологии как иллюзии, искажения и мистификации» [Eagleton, 2007, p. 2–3]. Если в центре внимания отцов-основателей теории идеологии лежала греко-римская традиция, то обобщающие современные тексты, такие как Оксфордский справочник, отражают как дискуссии былых времен, связанные с классическими идеологиями (консерватизм, либерализм, социал-демократия, коммунизм, марксизм, фашизм, национализм, республиканизм, колониализм, анархизм, утопизм), так и новейшие вызовы, включая экологическое и феминистское движение, глобализирующийся мир, проблемы постколониализма и другие [Freedon, Sargent, Stears, 2013].

ИДЕОЛОГИЯ КАК ИДЕЯ

Термин «идеология» возник после Французской революции, когда граф Дестют де Траси попытался переложить позитивистскую парадигму естественных наук на анализ идей [Polowetzky, 1993]. Новое слово он разъяснил 20 июня 1796 г. в докладе «Проект идеологии», прочитанном в Национальном институте наук и искусств, а затем в книге «Основы идеологии» [Destutt de Tracy, 1817]. Те, кто полагал себя «идеологами», утверждали, что имеют привилегированный доступ к реальности, что позволяет им представить мир таким, какой он есть на самом деле, и именно поэтому де Траси полагал, что искусство идеологии должны освоить все те, кто претендует на понимание современного мира. Но это не просто искусство, а область жизни, на основании которой может быть построена программа развития общества. Уже в этом двойственном понимании – идеология и как теория, и как практика – была заложена ее притягательная сила.

С самого своего возникновения термин «идеология» должен был связать мир реального и идеального – такое понимание идеологии прослеживается от де Траси

к современным теоретикам. При этом именно связь с реальностью определяет основную функцию идеологии — объяснить, оправдать и легитимировать политический и социальный порядок. Для этого идеологии используют оправданное ими же самими насилие, что связывает их напрямую с властью, но одновременно они способствуют распространению и укреплению власти.

Маркс и Энгельс написали «Немецкую идеологию» как вызов немецкому романтизму и идеализму учеников Гегеля, полагая свой (не опубликованный до 1932 г.) труд как работу по самопознанию. Мыслители утверждали, что идеология — это не просто «сознание» или «идеи», а ложное представление об отношениях между сознанием и бытием. Провозглашая, что противоречия, движущие историю вперед, порождаются реальными социальными условиями, а не разумом или идеями, они рассматривали идеологию как инструмент продвижения интересов правящего класса и господствующих групп.

Интересно, что Маркс не использовал термин *идеология* ни в одной из своих дальнейших работ. В частности, «Капитал» не содержит ни одной отсылки к этому понятию. Вместо этого Маркс опровергает ложные представления о реальности, используя такие термины, как «товарный фетишизм», когда социальные отношения между людьми выглядят так, как если бы они были отношениями между вещами. «Немецкая идеология» рассматривает искажение информации главным образом как следствие политических отношений, тогда как более позднее увлечение Маркса «товарным фетишизмом» представляет собой экономическую сторону идеологии. Оба этих понятия важны для понимания того, как люди живут в воображаемом отношении к реальности. Товарный фетишизм и идеология также, вероятно, образуют две взаимосвязанные генеалогические линии, ведущие к современным концепциям идеологии.

Западный марксизм в начале XX в. развил первую линию, объединив понятия идеологии и товарного фетишизма в понимании социальной жизни. Георг Лукач в 1971 г. утверждал, что товарный фетишизм проникает в социальную жизнь, овеществляя и сами отношения между людьми [Lukács, 1971]. Лукач утверждал, что в этом процессе объекты приобретают абстрактный вид. Франкфуртская школа подчеркивала важность Маркса для развития идей Лукача [Arato, Gebhardt, 1977; Rush, 2004], отделяя при этом друг от друга «традиционную» и «критическую» теории. Сторонники традиционного подхода становятся на позиции «реалистической» точки зрения, предполагающей возможность существования нейтральных и независимых идей. Критическая теория признает, что исторически и социально созданные идеологии меняют наши представления о мире. Таким образом, чтобы получить знания, ученые должны сначала выяснить, как их собственная идеологическая позиция опосредует понимание ими мира. Сторонники критической теории настаивают на идейном содержании любых мыслительных заключений и на инструментальном характере мышления. Во второй половине XX в. Юрген Хабермас своей теорией коммуникативного действия дополнил эту критику господствующего разума, разделив социальную вселенную на две сферы — первую, управляемую

инструментальным разумом и наукой, назвав ее системой, и вторую, в основе которой лежит «коммуникативный разум» [Habermas, 1984]. Таким образом, Хабермас концептуализировал действия как в значительной степени дискурсивные события, где оптимизирующее отношение между средствами и целями, столь типичное для инструментальности, становится неразрывно связанным в процессе общения.

Вторая генеалогическая линия исследований идеологии продолжала использовать сам термин «идеология» в его марксистском понимании и привела к уравниванию идеологии с ложным сознанием. Многие марксисты усугубляли поверхностное понимание «ложного сознания», упрощенно прочитывая энгельсову ремарку, что экономический базис определяет надстройку «в последней инстанции». Сторонники социал-демократии и Второго интернационала выдвигали идею о том, что экономические отношения определяют идеи, что получило широкое распространение в среде исследователей, разделявших коммунистические идеалы, составив одну из основ исторического материализма в его вульгарной советской форме.

Западные марксистские теоретики, включая Лукача, выступали против понимания идеологии как ложного сознания, подчеркивая, что мысли и знания о мире могут изменить практики, а значит, и сам мир. Лукач также определял идеологию как коллективное сознание конкретных классов, а не «ложное сознание». Итальянский коммунист Антонио Грамши опроверг представление об идеологии как продукте экономических отношений, утверждая обратное — идеология формирует экономические отношения [Gramsci, 1992]. Он пришел к выводу, что идеология и культура имеют центральное значение для всех политических отношений, предвосхитив этими идеями культурные исследования парадигм. Грамши утверждал, что у людей есть два «сознания»: одно — недискурсивное, другое — явное, или «словесное». Недискурсивность приводит к наивному воспроизведению гегемонистских идей социальных элит и институтов, таких как церковь, государство и школа.

Концепция гегемонии Грамши подразумевает идеи, которые являются одновременно культурными и политическими. Государственные институты, включая право, полицию или армию, используют гегемонию для обеспечения подчинения. Джеймс Скотт настаивает на двух прочтениях понятия гегемонии у Грамши. «Расширенная версия» подразумевает, что люди активно поддерживают идеи, которые усугубляют их собственное подчинение. «Упрощенная версия» постулирует, что доминирующий класс определяет «для подчиненных групп то, что реалистично, и то, что нереалистично, и побуждает к определенным устремлениям в царстве невозможного» [Scott, 1990, p. 74]. Грамши утверждал, что социальная группа могла стать политически господствующей только после того, как добилась гегемонии в культурном отношении и интегрировала интересы других групп.

Отношения между гегемонией и идеологией могут быть резюмированы следующим образом:

- идеология глубоко укоренилась в гражданском обществе и служит для того, чтобы политическая власть могла подчинять себе другие классы;

- идеология является цементирующим фактором развития общества, одновременно практична и основана на идеях;
- идеологическая гегемония означает кооптацию управляемых их правителями в культурные сети, которые, даже не являясь политическими по своему характеру, служат политическим целям;
- подчиненные группы используют контргегемонию, чтобы попытаться трансформировать гегемонистское лидерство.

Основная работа Луи Альтюссера, посвященная идеологии, порывает с более ранними подходами к этому феномену. Опираясь на идеи Грамши, Альтюссер различает исторически конкретные практикуемые идеологии, которые он называет «идеологическими государственными аппаратами» от «идеологии вообще» [Althusser, 1972, p. 127–188]. К идеологическому государственному аппарату он относит такие институты, как школа, церковь или семья, отличающиеся от государственного аппарата репрессий, включающего полицию и армию. Оба вида входят в состав государства, но не сливаются: в то время как действия репрессивных институтов согласованы, идеологический аппарат государства не образует единого целого. Однако главным вкладом Альтюссера в теорию идеологии является его идея «идеология вообще». Мыслитель утверждает, что любая идеология универсальна, поскольку описывает, как люди относятся к миру, а не является ни просто продуктом сознания какого-то господствующего класса, ни искаженным отражением реальности. Идеология производит субъектов, людей, которые воспринимают сами себя в качестве «свободных субъектов», но которые в действительности «подчинены» [Althusser, 1972, p. 182]. Это подчинение означает, что индивидуумы «всегда уже являются субъектами» [Althusser, 1972, p. 176]: у них уже при рождении есть имя, религия, национальность, язык и культура. Само существование человека подразумевает помещение его внутрь уже существующей идеологии. Кроме того, идеология конституирует субъекты через безжалостное символическое «называние». Ссылаясь на Блеза Паскаля, Альтюссер приводит пример человека, который преклоняет колени в церкви, чем демонстрирует свою веру. Он не становится на колени, потому что верит; наоборот — он встает на колени, для того чтобы поверить. Практика производит способ думать. Альтюссер превращает идеологию в нечто материальное и перформативное. Это переворачивание общепринятых концепций идеологии соответствует общей позиции Альтюссера в отношении истории как результата существования структур, из которых вытекают человеческие практики, создающие субъектов.

Николас Аберкромби и коллектив его соавторов в 1980 г. подвергли критике позицию Альтюссера и Грамши о «доминирующей идеологии», в которой идеологии обманом заставляют низшие классы добровольно подчиняться, несмотря на резкое экономическое неравенство [Abercrombie, Hill, Turner, 1980]. Аберкромби утверждает, что господствующие идеологии просто интегрируют правящие классы, тогда как подчиненные группы формируют свои собственные, противоположные идеи. Вероятно, эта критика не затрагивает всей сложности концепций Альтюссера и Грамши, которые не рассматривали правящие классы в качестве «производителей»

идеологий. Скорее, по их мнению, наоборот — идеология производит сообщества, полагающие себя в качестве субъектов. Здесь, в отличие от марксистского учения, идеология не существует в качестве продукта деятельности какого-либо правящего класса, а скорее создана коллективным воображаемым низших социальных слоев. Согласно Этьену Балибару [Balibar, 1993, p. 13], высшие классы присваивают это воображаемое, перерабатывают его и возвращают в измененном виде подчиненным группам. Степень, в которой подчиненные принимают возвращенное воображаемое, измеряет успех работы производителей идеологий. А сами идеологии скрывают эту связь между подчиненным воображаемым и доминирующей идеологией.

Если согласно Альтюссеру идеология производит коллективных и индивидуальных субъектов, то Мишель Фуко вместо этого утверждает, что субъекты формируются дискурсами. Фуко возражает против понятия идеологии, потому что попытки людей раскрыть то, что идеология замалчивает, предполагают существование некоторой истины — помимо той, что подвергается критике. Фуко отказывается истине в существовании, полагая, что ее нельзя получить ни в строгом, ни в отдаленном приближении. Вместо самой истины Фуко исследует установление «режимов истины» [Foucault, 1984, p. 60] — условия, которые превращают одни дискурсы в кажущуюся истину, а другие — в ложь.

Теория дискурса Эрнесто Лакло и Шанталь Муффа расходится с теорией Фуко по нескольким направлениям. Лакло и Муфф заявляют, что вне дискурса не существует ничего, и объединяют понятие дискурса с концом гегемонии, рассматривая ее как одно из проявлений дискурса, обусловленное не интересами коллектива или других субъектов, а самим дискурсом. Они связывают дискурсивные практики с исходной «гегемонистской артикуляцией», и эта связь отражается в политической деятельности, потому что различные гегемонистские образования могут находиться в отношениях антагонизма и борьбы [Laclau, Mouffe, 1985, p. 136–137]. Мыслители были согласны с идеей Фуко о существовании субъекта только лишь относительно и внутри дискурса, а также с тем, что сама позиция субъекта может меняться только в рамках определенного дискурса.

Славой Жижек анализирует то, как идеологии появляются в современном мире и проявляются в культуре, политике, религии и повседневной жизни [Žižek, 1994, p. 1–33; Žižek, 2008]. Он начинает с лакановской триады Воображаемого, Символического и Реального. Воображаемое тесно связано с появлением «образа» себя в подростковом возрасте. Желание придать смысл всему, согласно Жижеку, представляет собой антропологическую универсалию, требующую символической области, которая в основном является сферой языка. Жижек утверждает, что язык сам по себе составляет вселенную, которая не отражает реальность. Это целый отдельный мир. Наконец, «Реальное» — это не реальность в том виде, в котором мы ее ощущаем, а реальность в форме, в которой мы испытали бы ее, если бы не находились в плену символов. Жижек видит признаки того, что мы находимся в «конце идеологии» или что нам необходимо создать «постидеологический» мир [Žižek, 2008, p. 295–296].

КОНЕЦ ИДЕОЛОГИИ

Идея конца идеологий стала выдвигаться целым рядом мыслителей, главным образом либерального толка, еще в 1950–1960-е гг. Для этих мыслителей современные им идеологии восходили к грандиозным социальным концепциям, возникшим в XIX в. и приведшим Европу к катастрофе в 1930-х гг., а также оказавшим влияние на диктатуры Восточного блока [Aron, 1955; Shklar, 1957; Bell, 1960]. Вероятно, проблема этих мыслителей заключалась не в их интеллектуальной ангажированности: такие авторы, как Раймонд Арон и Дэниел Белл, были твердыми сторонниками либерального государства всеобщего благосостояния и в этом смысле имели довольно ясное представление о том, что представляет собой хорошее общество. Скорее, недостаток их воззрений был связан с вводящим в заблуждение (и их самих, и их читателей) убеждением, что сами мыслители современной эпохи стоят вне какой бы то ни было формы идеологического мышления. Эта тенденция была, пожалуй, наиболее явной в Западной Германии, где, как отмечает Рудгер Сафрански, «не-идеологическая идеология» эффективно помогала идеологическим остаткам нацистской эпохи продолжать существование под знаменем антикоммунизма [Safranski, 2014, p. 258–260]. Но и на Западе эта мнимая не-идеологичность снова и снова обнаруживала себя в качестве ложного фасада. Особенно это стало очевидным, когда в конце 1960-х гг. выяснилось, что Конгресс за свободу культуры — международная организация, основанная в предыдущем десятилетии с целью защиты трансатлантических демократических идеалов свободы культуры — был проектом ЦРУ от начала до конца, и его настоящей задачей была борьба с советской пропагандой культуры как орудия революции, народа или партии [Saunders, 2000].

Разочарование в такой предполагаемой свободе от идеологии было важным фактором подъема «новых левых» в 1960-е гг., когда разговоры о конце идеологии на время прекратились. Но только на время. Поступательное превращение вполне законной критики пороков демократического общества — колониального насилия, неравенства и других — в антидемократический элитизм только подливало воду на мельницу противников любых идеологий [Lasky, 1976]. Дурную славу левых романтиков-революционеров еще более усугубили разоблачения 1970-х гг., связанные с поддержкой Культурной революции Мао.

Последняя из великих социальных утопий, питавших идеологию, канула в лету с падением советской империи, и многочисленные сторонники конца идеологий восторженно приветствовали этот факт. В их среде сложился удивительный консенсус по поводу окончания холодной войны, что, по их мнению, означало выживание лишь единственного мирового порядка и окончание эпохи всеохватывающей социальной борьбы. Согласно идеологам новой не-идеологической эпохи, моментом, возвестившим новую эру, было падение Берлинской стены в 1989 г. с последующим крахом коммунистических режимов в Восточной и Центральной Европе и распадом Советского Союза. Эти события вспыхнули с драматической внезапностью и для многих оказались неожиданностью.

Даже Леонард Шапиро, проницательный британский советолог, не предвидел этого. В некрологе 1984 г., посвященном Шапиро, Питер Реддуэй цитирует одно из последних исследований Шапиро, написанное в 1982 г., незадолго до смерти Брежнева. Здесь Шапиро изменяет присущая ему осторожность в высказываниях, и он делает долгосрочный прогноз развития советской политики: «Опыт недавнего прошлого свидетельствует о высокой вероятности того, что после ухода Брежнева и урегулирования вопроса о его наследнике в Политбюро войдет еще большее число сторонников консервативного курса, стагнации и внутренней коррупции, что приведет к росту военной мощи и политики внешней экспансии с целью избежать ядерного столкновения с западными державами» [Schapiro, 1984]. Реддуэй, писавший уже в год правления Черненко и через два года после сделанного предсказания, тоже считал такой прогноз вполне оправданным. Вероятно, такая убежденность способствовала еще большему удивлению, когда вскоре пришедший к власти Горбачев начал свою политику реформ. Но удивление сопровождалось и триумвализмом на Западе – одержанная в холодной войне победа казалась полной и однозначной. Падение Советского Союза рассматривалось как идеологическая капитуляция, а не военное поражение, и, вероятно, именно по этой причине полагалось как закат самой могущественной (наряду с либеральной) идеологии. Поэтому неудивительно, что эти события должны были стать поводом для торжества, который был запечатлен Фрэнсисом Фукуямой в его концепции «конца истории», заявившим, что Гегель, хотя и преждевременно, но был прав, история нынче определенно завершена, и знаком этого стало окончание идеологической гражданской войны, увенчавшейся победой либерализма. Альтернативы либеральному капитализму и демократии нет, как не осталось у них и соперников. История, как когда-то выразились авторы «1066 и всего этого», полностью остановилась.

КОНЕЦ ИДЕОЛОГИИ?

Отказ от идеологоцентричного мира совпал с сокращением исследований, где в центре внимания находились идеологии (или даже обусловил его). Вместо них стало принято изучать поступки отдельных людей, подчеркивая важность индивидуального выбора вместо господства «ложного сознания». И хотя целый ряд исследователей предостерегали от такого радикального изменения перспективы, критика идеологии сказалась на всех сферах гуманитарного знания – от археологии до интеллектуальной истории [Thomas, 2004; McGuire, Wurst, 2002].

Совершенно очевидно сегодня, насколько мыслители, возвестившие о конце идеологий, ошибались. Что же произошло, когда исследователи отправили идеологию на свалку истории мысли? Иначе говоря, чем опасна человекоцентричная крайность в изучении общества, не учитывающая роль идеологий? В самом общем приближении, явный отказ от идеологии как важного аспекта общественной жизни ставит тех, кто придерживается такого подхода, в заведомо идеализированную позицию – позицию «абсолютного знания». В своем нынешнем использовании это отрицание идеологии мешает нам признать, что отдельный индивид может быть

таким же действующим лицом истории, как социальные группы, включая общественные классы. Но сами того не осознавая, адепты этого подхода создают новую идеологию – идеологию индивидуального поведения (в ее крайней форме методологического индивидуализма), которая разрушает представления о социальном целом, и в результате социальные отношения существуют лишь как сеть межличностных контактов. Идея о том, что общество, класс, гендер или другие сообщества могут существовать в форме большей, чем просто лишь совокупность индивидуальностей, теряется таким образом в аналитической перспективе, в которой отдельный человек рассматривается лишь как потребитель идентичности, разрушающий любые солидарности. Любая проекция таких поздне- (или пост-) капиталистических условий на более или менее отдаленное прошлое лишь подтверждает идеологическую основу такого подхода. Забвение идеологии делает невозможным формирование целостной исследовательской практики, основанной на изучении общеразделяемого сознания, характерного для тех или иных исторических эпох.

REFERENCES

- Abercrombie N., Hill S., Turner B.S. *The Dominant Ideology Thesis*. Boston; London: Allen and Unwin, 1980. 211 p.
- Althusser L. *Lenin and Philosophy, and others essays*. New York: Monthly Review Press, 1972. 253 p.
- Arato A., Gebhardt E. *The Essential Frankfurt School Reader*. New York: Urizen Books, 1977. 559 p.
- Aron R. *L'opium des intellectuels*. Paris: Calmann-Levy, 1955. 337 p.
- Balibar E. The non-contemporaneity of Althusser, in *The Althusserian Legacy*. London: Verso, 1993. Pp. 1–16.
- Bell D. *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. New York: Free Press, 1960. 416 p.
- Bentham J. *A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government*. London: University of London Athlone Press, 1977. 576 p.
- Beresford P. *All Our Welfare: Towards Participatory Social Policy*. Bristol: Policy Press, 2016. 468 p.
- Clarendon E.H. *The history of the rebellion and civil wars in England begun in the year 1641*. Oxford: Theater An. Dom, 1702–1704. Vol. 1–3.
- Destutt de Tracy A. L. C. *Éléments d'idéologie. Idéologie proprement dite*. Paris: Courcier, 1817. 424 p.
- Eagleton T. *Ideology: An Introduction*. London; New York: Verso, 2007. 268 p.
- Foucault M. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984. 390 p.
- Freeden M., Sargent L., Stears M. *The Oxford Handbook of Political Ideologies*. Oxford: Oxford University Press, 2013. 736 p.

- Gramsci A. *Prison Notebooks*. New York: Columbia University Press, 1992. 675 p.
- Habermas J. *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press, 1984. Vol. 1. 465 p.
- Hawkes D. *Ideology*. London; New York: Routledge. 2003. 228 p.
- Hill C. *The English revolution 1640*. London: Lawrence and Wishart LTD, 1940. 136 p.
- Laclau E., Mouffe, C. *Hegemony & Socialist Strategy: Towards a radical democratic politics*. London: Verso, 1985. 197 p.
- Lalinde Abadía J. Notas sobre el papel de las fuerzas políticas y sociales en el desarrollo de los sistemas iushistóricos españoles, in *Anuario de Historia del Derecho Espanol*. 1978. Vol. 48. Pp. 249–268.
- Lasky M. *Utopia and Revolution: On the Origins of a Metaphor*. Chicago: University of Chicago Press, 1976. 726 p.
- Lukács G. *History and Class Consciousness: Studies in Marxist dialectics*. Cambridge: MIT Press, 1971. 356 p.
- McGuire R. H., Wurst L. Struggling with the Past, in *International Journal of Historical Archaeology*. 2002. Vol. 6. No. 2. Pp. 85–94.
- Ojea G.P. *Ideología e historia. La formación del Cristianismo como fenómeno ideológico*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1974. 401 p.
- Polowetzky M. *A Bond Never Broken: The relations between Napoleon and the authors of France*. London: Associated University Presses, 1993. 191 p.
- Reddaway P. *Leonard Bertram Schapiro (1908–1983): An Intellectual Memoir*. Woodrow: Wilson International Center for Scholars, 1984. 36 p.
- Rush F. *The Cambridge Companion to Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 376 p.
- Safranski R. *Romanticism: A German Affair*. Evanston: Northwestern University Press, 2014. 376 p.
- Saunders F.S. *Who Paid the Piper? CIA and the Cultural Cold War, 2nd*. London: Granta Books, 2000. 509 p.
- Scott J. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden transcripts*. New Haven; London: Yale University Press, 1990. 251 p.
- Shklar J.N. *After Utopia: The Decline of Political Faith*. Princeton: Princeton University Press, 1957. 309 p.
- The war of the rebellion: a compilation of the official records of the Union and Confederate Armies*. Washington: Government Printing Office, 1880–1901. Available at: <https://catalog.hathitrust.org/Record/000625514> (accessed 11 May 2023).
- Thomas J. *Archaeology and Modernity*. London: Routledge, 2004. 275 p.
- Žižek S. *In Defense of Lost Causes*. London; New York: Verso, 2008. 528 p.
- Žižek S. *Mapping Ideology*. London: Verso, 1994. 341 p.

Статья принята к публикации 28.05.2023