

Василькова В. В.

В 19 Порядок и хаос в развитии социальных систем: (Синергетика и теория социальной самоорганизации). Серия: « Мир культуры, истории и философии»/ Оформление обложки С. Шапиро, А. Олексенко. — СПб.: Издательство «Лань». 1999.—480с.

I8BN 5-8114-0056-X

Данное издание представляет собой одну из первых в отечественной науке попыток развернутого применения в социальном познании идей и принципов синергетики — молодого научного направления, исследующего взаимопереходы порядка и хаоса в развитии сложноорганизованных систем. Взгляд на развитие общества с позиций проблемы порядка и хаоса позволяет по-новому рассмотреть такие вопросы, как соотношение случайности и закономерности в истории, определение критериев социального порядка, роль циклической динамики в эволюции социальных структур, значение культурных архетипов мироупорядочения в организации социума, границы предсказуемости в социальном познании и управлении и ряд других.

Книга адресована широкому кругу читателей, интересующихся социальными проблемами.

ББК 60.55

**Редакционная коллегия
«МИР ФИЛОСОФИИ»:**

Ю. И. Соломин, А. А. Ереяченко, С. Н. Иконникова, Л. С. Колесников, Б. В. Марков, В. Т. Пуляев, К). В. Перов, А. Б. Рукавишников, 10. А. Сандулов

Рецензенты:

доктор философских наук *А. С. Мамзин*, доктор философских наук *В. Н. Сагатовский*.

Охраняется законом РФ об авторском праве. Воспроизведение всей книги или любой ее части запрещается без письменного разрешения, издателя. Любые попытки, нарушения закона будут преследоваться в судебном порядке.

© Издательство «Лань», 1999 © В. В. Василькова, 1999 © Издательство «Лань»,
художественное оформление, 1999

ВВЕДЕНИЕ

Порядок и хаос — одни из древнейших характеристик мироздания и вместе с тем это феномены, с которыми каждый человек сталкивается ежечасно, организуя свою жизнь и свои отношения с окружающими, пытаясь понять свое душевное состояние и разнообразие мира, в котором он живет.

Соотношение порядка и хаоса — это Тайна самой жизни. Это Тайна природы: что заставляет живую и неживую природу порождать столь совершенные формы своей организации? Это Тайна социального устройства: почему из хаотического пересечения индивидуальных разнонаправленных волей и поступков формируется устойчивый и законосообразный общественный организм, живущий самостоятельной, часто неподвластной повелениям людей жизнью? Это Тайна общения: каким образом из малознакомых людей, обладающих разными характерами, устремлениями и целями, складывается сообщество единомышленников? Это Тайна творчества и созидания: как из хаотического набора впечатлений, образов и знаков рождается новая мысль, завораживающий текст, прекрасная музыка? И наконец, это величайшая Тайна познания: является ли хаос для познающего мир человека лишь знаком неполноты знания о порядке или у хаоса и порядка есть свои онтологические законы, постижение которых рано или поздно приблизит нас к разгадке этих и других тайн мироздания?

Парадокс проблемы порядка и хаоса заключается в том, что каждый человек, даже не знакомый с достижениями современной науки, если не понимает, то интуитивно чувствует и различает многообразные проявления порядка и хаоса — в природе, социальных отношениях, в музыке и поэзии, в живописи и архитектуре. Вместе с тем, на вопрос, что же такое порядок и хаос как таковые, никто (за редким исключением специалистов) ответить не может.

Как будет показано в нашей книге, этот парадокс отчасти объясним, так как за интуитивным «чувством порядка» кроются архетипические его образы, «вживленные» природой в наше подсознание и поддерживаемые в нас культурными традициями — часто помимо и вне нашего рационального осмысления.

Однако внерациональные образы порядка, определяющие и «фильтрующие» наше понимание реальности, способны не только облегчить и упорядочить нашу жизнь, но и породить драматические по своим последствиям проблемы. Это в первую очередь касается проблемы установления «социального порядка».

Поиски оптимального социального порядка всегда были самой актуальной задачей всех типов общественных устройств, при том, что понимание этого порядка было различным, часто взаимоисключающим. Эта тема в течение многих веков будоражила общественное мнение и становилась основой конфликтующих мировоззрений. В конечном счете борьба всех политических режимов и оппозиционных сил сводилась именно к противостоянию различных моделей и способов достижения социального порядка. Дворцовые перевороты и кровавые революции, экономические реформы и гражданские войны, введение новых ценностных ориентиров и возврат к традиционным ценностям («старым добрым временам»), — все эти социальные перипетии имели своей подоплекой вопрос о том, какое направление социального развития и какой образ социального порядка предпочесть: эволюционный рывок, меняющий облик всего общества, за который оно расплачивалось растущим хаосом, политической нестабильностью и стремительным экономи-

ческим и социальным расслоением, или стабильное устойчивое существование социальной системы под патерналистской опекой государства, оборотной стороной которого являлся застой или установление диктатур и тоталитарных режимов.

За выбор любой из этих моделей приходилось «платить по счетам» истории и поэтому ни одна из этих моделей не устраивала современников. Поиск идеальной модели социального порядка переносился в «светлое будущее», порождая многочисленные утопии. История общественной мысли (и, к сожалению, история реальных народов) полна попыток найти, описать и воплотить в жизнь такие социальные модели утопического характера, а также попыток развенчать и дискредитировать эти утопические построения.

Все это порождало стремление философов, религиозных мыслителей и ученых отыскать объективные законы социального упорядочения. Философия античности и религиозная мысль средневековья связывали решение этой проблемы с воплощением в земной жизни Богозаданного (Космосообразного) образа порядка; возникшая в эпоху Нового времени классическая наука — с механистической умозрительной моделью математизированной соразмерности; социологическая наука XIX в. — с логикой эволюционных изменений социальных структур; общенаучные концепции середины XX в. — с закономерностями организации и устойчивости.

Однако теоретический и методологический прорыв в понимании проблемы соотношения порядка и хаоса был связан с появлением в 70-е гг. нашего века синергетики — междисциплинарного научного направления, целью которого было изучение универсальных, свойственных системам самой разной природы (в том числе и социальным), закономерностей самоорганизации и спонтанного порядкаобразования. Исследуя «чудо возникновения порядка из хаоса», ученые пришли к выводу, что хаос играет различную роль (как разрушительную, так и конструктивную) в организации порядка на разных этапах порядкоформирования. Более того, при возникновении «структур порядка», хаос не исчезает, а присутствует в них необходимым для их существования и дальнейшего

развития компонентом (такие структуры представляют собой синтез упорядоченности на макроуровне и разупорядоченности на микроуровне). Универсализация этих данных позволяет внести новые нюансы в философское осмысление проблемы порядка и хаоса, их взаимообусловленности и взаимодополняемости. В частности, возникает особая эпистемологическая позиция по отношению к хаосу — хаоса не следует бояться, его надо понимать и принимать: понимать его созидательную роль в мироорганизации и принимать как неизбежный и необходимый элемент в общей картине мироздания.

Возникновение синергетики оказало влияние на развитие научного знания в целом. Синергетика, инициируя изучение универсальных законов порядкообразования, создает в научном знании своего рода «эффект кристаллизации», структурируя научную среду, группируя вокруг себя предметные поля и методологические интенции самого широкого круга естественных, гуманитарных и социальных наук, так или иначе связанных с анализом проблем порядка и хаоса, и оказывая существенное влияние на теорию и методологию этих наук.

В частности, влияние синергетического подхода на социальное познание определяется, в первую очередь тем, что он позволяет создать универсальные для разных социальных наук *объяснительные модели*, которые обнаруживают глубинную общность социальных процессов самой разной природы как процессов социальной самоорганизации, сопрягаемых с общеэволюционной логикой мироупорядочения.

Исходя из всего вышесказанного, обозначим основные идеи и положения, анализу которых будет посвящена эта книга.

I глава «Методологические основания теории самоорганизации» знакомит читателя с основными принципами синергетики и показывает, какие теоретические и методологические новации позволили этому научному направлению инициировать новый стиль научного мышления и стать основой универсальной теории самоорганизации, применимой к описанию различных сфер бытия (§ 1).

В § 2 автор показывает, что синергетическое мировидение, описывая развитие мира как нелинейное, спонтанное, поливероятностное, но не лишенное упорядочения, имеет истоки в различных философских, культурных и религиозных традициях, но при этом оно связано с решением насущных смысложизненных проблем современного человека — «саморазвивающегося человека в саморазвивающемся мире».

В § 3 рассматривается ряд принципиальных методологических проблем, связанных с использованием в социальном познании идей теории самоорганизации (проблема ре-дукционизма, роль аналогий в познании, формирование общенаучного понятийного аппарата и др.).

В первых трех параграфах II главы «Порядок, хаос, организация: истоки и эволюция идей» показано, как формировались представления о порядке и хаосе в древних космогониях и натурфилософии (§ 1); в классической социологии, где эволюция образа социального порядка была непосредственно связана с развитием идей естествознания (§ 2); в общенаучных теориях (кибернетике, общей теории систем), в которых понимание порядка представлено как организация (§ 3).

В развитии этих наук выявляется любопытная тенденция смены теоретических моделей классического (равновесного) образа порядка, где основными атрибутами упорядочения выступают устойчивость, гомеостаз, предсказуемость, моделями неклассического (неравновесного) образа порядка, где такими атрибутами являются неустойчивость, изменчивость, непредсказуемость.

В § 4 делается вывод, что синергетическое понимание процесса упорядочения как синтеза и взаимопереходов порядка и хаоса, различной (созидающей и разрушающей) роли хаоса на разных этапах эволюции структур, способно «примирить» и объединить (при взаимодополнении) сложившиеся ранее противоположные модели упорядочения. Все это позволяет автору, интегрируя предшествующие теоретические и методологические разработки проблемы «хаоса и порядка» и взяв за основу синергетическое описание процесса самоорганизации, построить теоретическую

атрибутивную модель порядка как процесса, охватывающего этапы рождения устойчивых социальных структур и их самосохранения, что дает возможность увидеть и описать эволюционную целостность порядкоформирования в развитии социальных систем.

В главе III «Общество как самоорганизующаяся система» автор, используя синергетическую интерпретацию социальных процессов, представляет социальную эволюцию через закономерности рождения, устойчивого существования и распада социальных структур, т. е. через эволюцию структур порядка.

В § 1 анализируется современное состояние социального познания, оно характеризуется как кризисное и в связи с этим показана эвристически плодотворная роль синергетического видения социальных процессов, сопрягающего классические и неклассические черты социального знания. Показано, каким образом можно идентифицировать различные социальные процессы и феномены (развитие рынка, войны, установление определенных политических режимов, изменение ценностных приоритетов и др.) как формы проявления различных этапов процессов социальной самоорганизации (§ 3).

Чтобы представить общество как целостную саморазвивающуюся систему — как в ее эволюционном развитии, так и в функционировании различных уровней этой системы — автор осуществляет логическую реконструкцию идей самоорганизации в различных социальных теориях: в философско-исторических концепциях И. Канта, Дж. Вико, Н. Я. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби, Л. Н. Гумилева (§ 2);

в теории длинных волн Н. Д. Кондратьева и его последователей (§ 4); в современных политологических и культурологических теориях (§ 5). Особое внимание уделяется циклическим и волновым теориям, поскольку именно в них «прочитывается» целостная логика социальной самоорганизации как последовательного, поэтапного разворачивания процесса порядкообразования в развитии социальных структур.

Глава IV «Архетипические образы идеального миропорядка и социальная реальность» включает в орбиту автор-

ского рассмотрения процессы человеческого сознания; показано, каким образом в психических структурах мировосприятия складываются и проявляются представления о миропорядке и каковы законы «встраивания» человеческой психики в общий, универсальный алгоритм мироупорядочения.

Для этого с позиций теории самоорганизации проводится анализ теории архетипов К. Юнга (§ 1) и делается вывод, что символика архетипов в процессе индивидуации разворачивается сообразно процессу космогенеза (рождение Космоса из Хаоса) и идентична логике синергетического процесса порядкообразования на различных его этапах.

В § 2 на широком этнографическом и культурологическом материале демонстрируется, что принципы сакральной организации миропорядка, лежащие в основе народной культуры и схожие в различных культурах, в своих структурно-морфологических основаниях идентичны принципам универсального процесса самоорганизации. В этом плане анализируются такие проявления архетипического в культуре как традиционная архитектура, народные сказания и верования, ритуальная обрядность календарных праздников, мотивы современной массовой культуры.

В § 3 рассматриваются архетипические основания утопических образов идеального порядка, что позволяет понять двойственную по отношению к проблеме социального порядка сущность утопий и объяснить, почему и консервативные и либеральные идеологии достаточно часто апеллируют к их теоретическим построениям и аргументам.

Предваряя прочтение этой книги, автор советует читателю запастись определенным терпением, поскольку понимание законов порядка и хаоса не дается здесь сразу и в готовом виде; оно проступает по мере освоения различных пластов естественнонаучного, общенаучного, философского, социологического, культурологического знания. Но именно сопряжение различных научных подходов и научных дисциплин и позволяет показать универсальный характер таких законов — общих для мира природы, общества и постигающего мир человека.

Глава I

**МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ТЕОРИИ
САМООРГАНИЗАЦИИ**

§1-Синергетика и научная картина мира

§2.

**Современная философия и синергетический
подход: принципы нового мировидения**

§3.

**Эвристические возможности
построения теоретической модели
социальной самоорганизации**

§ 1. СИНЕРГЕТИКА И НАУЧНАЯ КАРТИНА МИРА

Формулируя основные черты исследовательской программы изучения процессов самоорганизации в обществе, необходимо, на наш взгляд, остановиться на анализе *специфики* того знания, которое инициировало и по-новому переосмыслило законы самоорганизации объективного мира — знания, непосредственно связанного с молодым естественнонаучным направлением — синергетикой. Необходимо выявить имманентную ему логику и перспективы его становления и развития, дабы осмыслить границы и эвристические возможности его применения в различных сферах познания.

Синергетика как новое научное направление, изучающее процессы самоорганизации структур различной природы, с момента своего возникновения была обречена на междисциплинарность и универсалистскую исследовательскую ориентацию. В первую очередь потому, что она возникла на стыке различных научных дисциплин и научных школ. Это были брюссельская школа И. Пригожина, разрабатывающая теорию диссипативных структур (самоорганизацию в физических и химических процессах) [236,237,264,265, 267,268,454 и др.]; школа Г. Хакена, работающая в области теоретической физики (в первую очередь, изучение лазера) [372, 373, 441 и др.]; советская математическая школа под руководством В. И. Арнольда и Р. Тома, разрабатывающая математический аппарат для описания катастрофических

процессов, теорию катастроф [9]; школа А. А. Самарского и С. П. Курдюмова, строящая теорию самоорганизации на базе математических моделей и вычислительного эксперимента [18, 19, 177, 178, 179, 180 и др.]; биофизическая школа М. В. Волькенштейна и Д. С. Чернавского, изучающая вопросы эволюции в информационных терминах [62, 381];

исследования под руководством Н. Моисеева идей глобального эволюционизма и экологических процессов [217, 218, 219, 220 и др.]. Идеи самоорганизации легли в основу теории автопоэзиса У. Матураны и Ф. Варелы [450, 451 и др.], теории М. Эйгена о гиперциклах [410, 411, 412], глобально-эволюционной концепции развития вселенной Э. Янча [445], эти идеи подпитывали фрактальную геометрию Б. Мандельброта [303] и т. д.

При всем многообразии подходов, предметных областей и эвристических возможностей у всех этих научных школ безусловно наблюдалось общее — они были заняты отысканием *универсальных закономерностей* возникновения порядка из хаоса, описанием причин и механизмов относительно устойчивого существования возникающих структур и их распада.

Проблема самоструктурирования реального мира, создания Космоса из Хаоса стала выдвигаться как ключевая проблема понимания и описания мира еще со времен древнейших космологии. И хотя поиск подобных универсальных законов мироорганизации в той или иной степени возобновлялся в рамках различных натурфилософских учений, но только в XX веке возникает череда интегральных наук и теорий, таких как тектология (всеобщая теория организации А. Богданова), общая теория систем, кибернетика, теория информации и, наконец, синергетика, дающих естественнонаучное, строго математизированное обоснование процессов самоорганизации. Проявившаяся здесь тяга к универсализации в познании мира весьма примечательна — она является естественной попыткой преодоления непомерной раздробленности современного научного знания, его специализации и атомизации, за которыми ускользает целостное видение мира, так необходимое для гармоничного самоощущения

человека в мире сегодняшнем и в мире историческом. В логическом развитии науки пришло время «собирать камни» исторического опыта для строительства единого общенаучного (методологического и мировоззренческого) каркаса человеческих представлений о мире, т. е. отыскания и обоснования наиболее общих законов многообразного и самоорганизующегося мира.

Симптоматична сама этимология термина «синергетика» (от греч. — «совместное действие/сотрудничество»), давшего название новому научному направлению и обозначившего его интегративный характер. Заметим, что в истории науки данный термин использовался и ранее. Так, в XIX в. английский физиолог Ч. Шеррингтон писал о синергетически согласованном действии мышечной системы при управлении ею нервной системой. О «синергии», согласовании между машиной и управляющим ею человеком, упоминает кибернетика, о синергетическом слиянии аналитических и машиночисленных методов — математика. Однако никогда прежде данный эффект не рассматривался как универсальная характеристика одного из моментов самоорганизации. Первое использование данного термина в этом методологическом контексте связывают с докладом профессора Штуттгартско-го университета Г. Хакена «Кооперативные явления в сильно неравновесных и нелинейных системах» (1973). Рассматривая ряд различных по своей природе явлений (фазовые переходы, гидродинамическую устойчивость, автокаталитические реакции, динамику популяций, образование макромолекул, астрофизические явления, образование циклонов, мутации), Хакен зафиксировал, что при переходе от неупорядоченности к порядку во всех явлениях возникает сходное поведение элементов, которое он назвал кооперативным, синергетическим эффектом.

В предисловии же к своей книге «Синергетика» [372] Хакен пишет, что назвал новую дисциплину «синергетикой» по двум причинам: во-первых, в ней исследуются совместные действия многих элементов системы, а во-вторых, потому, что для нахождения общих принципов, управляющих самоорганизацией, необходимо коопериро-

вадие многих различных дисциплин. Так возникает своего рода естественная *корреляция предмета и метода исследования*: изучение синергетических эффектов наиболее плодотворно при эффекте синергизма в организации этого исследования.

Синергетика как новое научное направление с самого своего рождения имела необычную эвристическую судьбу. Ведь Хакен, как отмечал в своей книге «Без формул о синергетике» Н. Ю. Климонтович, с точки зрения классической науки не сделал никакого открытия — не обнаружил нового эффекта, не построил новой теории, не выдвинул гипотезы. На основе разрозненных, на первый взгляд, аналогий он выдвинул продуктивную концепцию, сынициировав оригинальные теоретические построения [152. С. 27-28].

Можно сказать, что с первых шагов синергетики и по сию пору мощный дедуктивный импульс, заложенный в ней, является одновременно и ее силой, и ее слабостью (ее достоинство есть продолжение ее недостатков). С одной стороны, синергетические исследования порой уязвимы с позиций классической организации науки: до сих пор, по мнению самих исследователей, не выработан адекватный математический аппарат для описания сложных нелинейных процессов, не всегда точно обоснованы корреляции и аналогии сходных процессов, всегда обнаруживаются явления, не вписывающиеся в концепцию и т. д. С другой же стороны, учитывая растущую роль концептуальных компонентов неклассической науки, можно сказать, что некая «вольность», неточность синергетики, ее попытки расширить сам взгляд на научную рациональность (к этой проблеме мы еще вернемся и рассмотрим ее более подробно) притягивает к ней исследователей из самых разных сфер знания. Благодаря этому своему эвристическому качеству, синергетика за 20 лет своего существования совершила широкую методологическую и мировоззренческую экспансию. С позиций теории самоорганизации теперь интерпретируются самые разные явления — от рождения Вселенной до практического менеджмента, от законов познания до законов урбанистики.

Эта методологическая неоднозначность позволила ряду исследователей высказать мнение о необходимости разделения *синергетики* (в узком смысле) как конкретной научной, прежде всего, математической дисциплины, в которой исследуются решения обширной группы нелинейных уравнений определенными аналитическими численными методами, и *теории (концепции) самоорганизации* (в широком смысле) как научного движения, объединяющего различные научные школы и направления и связанного с применением новых методов на материале самых разных дисциплин, что приводит к множеству научных открытий и возникновению новых (а также расширению прежних) научных областей [См., например: 166. С. 3-5].

Однако в большинстве работ (и начало здесь положено трудами основоположников синергетики — Г. Хакена, И. Пригожина, Г. Николиса и др.) синергетике был сразу задан расширительный ракурс. Строго научное, математизированное ядро синергетики сразу стало обрастать философскими отступлениями, смелыми аналогиями, расширяющими возможность применения идей самоорганизации в разных сферах познания, методологическими обобщениями, привлечением данных других наук (как их эмпирической базы, так и их теоретических выводов) и т. д. Поэтому и первоначальная, и последующая рефлексия синергетического знания обозначают его в терминах более размытых и неопределенных — «междисциплинарное направление», «научный подход», «парадигма», «концепция».

На современном этапе развития синергетики такая неоднозначность обусловлена логикой самого научного знания в его парадигмальном становлении. Так, по Т. Куну, в период экспансии научной теории, расширения влияния определенной парадигмы, вполне допустима некоторая размытость, нечеткость основных терминов, использование терминов-аналогий, метафор, поскольку это позволяет кооптировать из смежных областей знания (или культуры) новых сторонников для защиты парадигмы. Именно такой период наступил в развитии синергетики после 20 лет с момента ее «самоструктурирования», когда по законам

наукоедения наступает период экспоненциального роста числа публикаций по новой прежде проблематике.

Таким образом, можно согласиться с мнением А. А. Печенкина и А. Р. Тертеряна и констатировать, что «структура концепции самоорганизации и ее теоретико-познавательный статус проблематичны. И то и другое находятся в стадии становления» [166. С. 5].

Однако, на наш взгляд, уже сегодня можно зафиксировать и следующее: синергетика как концепция самоорганизации имеет сложный структурный «ландшафт» (она есть сложное структурное образование). С одной стороны, она обладает ядром строго научного, математизированного знания о законах самоорганизации, с другой стороны, обширной оболочкой мировоззренческого и культурологического контекста, интерпретирующего с новых методологических позиций различные сферы мироздания. В этом смысле можно говорить о том, что синергетика стимулирует рождение определенного стиля мышления [См. об этом: 10, 12, 13, 159, 160, 266, 279, 287, 288, 299]. Причем эти две составляющие активным образом влияют друг на друга, расширяя границы традиционного понимания рациональности, с одной стороны, и делая знания о закономерностях самоорганизации в более широких областях (в том числе и в социальной) более строгими с научной точки зрения, с другой стороны.

Что касается эвристических перспектив синергетического знания, можно предположить, что оно будет развиваться в двух направлениях. Первое направление связано с естественнонаучными компонентами синергетики со всеми характеризующими научный поиск методами — развитием эмпирической базы (изучением синергетических эффектов в физике, химии, биологии) и ее экспериментальной проверки, использованием преимущественно количественных понятий и строгого математического описания и, наконец, выработкой определенной логической (теоретической) абстрагированной модели процессов самоорганизации, обладающей чертами универсальности и общезначимости и поэтому общедоступной и широко употребляемой в различных сферах миропознания и духовной жизни.

Второе направление развития концепции самоорганизации связано с расширением ее методологического и мировоззренческого диапазона. Это, в первую очередь, — широкая экстраполяция выработанной теоретической модели процессов самоорганизации на гуманитарные и социальные сферы научного знания, развитие мировоззренческой интерпретации данной модели, осмысление тех новых акцентов в формировании картины мира, которые несет с собой синергетический подход (концепция самоорганизации).

Здесь концепция самоорганизации предстает как некое расширяющее знание, перспективы которого еще во многом не ясны и связаны с неким глобальным методологическим и мировоззренческим переходом, который осознается (а чаще — предчувствуется) в рамках науки, культуры, религии, морали современной цивилизации конца XX в.

Вместе с тем, в рамках синергетики явственно заметна тенденция обозначить свою специфику — выработать единый теоретический язык для представителей различных научных специальностей и различных вненаучных сфер. Общность этого языка основана на том «сухом остатке», который дает синергетическое мировидение — на описании основных законов и механизмов самоорганизации, рождения порядка из хаоса. Синергетика исследует некие универсальные принципы спонтанной самоорганизации материи, обнаруженные и изучаемые учеными разных специальностей и сведенные в единое целое.

Каковы же эти принципы? Как представляет синергетика процесс самоорганизации? Более подробно мы остановимся на этих вопросах позднее (см. § 4 главы II). Сейчас же отметим несколько основных теоретических позиций, необходимых нам в качестве ориентира при рассмотрении методологических и мировоззренческих особенностей синергетики.

Рождение структур самой различной природы синергетика связывает с такими условиями существования системы как *открытость, нелинейность и неравновесность*.

Открытая система — это такая система, которая способна постоянно обмениваться веществом (энергией, инфор-

мацией) с окружающей средой и обладает как «источниками» — зонами подпитки ее энергией окружающей среды, действие которых способствует наращиванию структурной неоднородности данной системы, так и «стоками» — зонами рассеяния, «сброса» энергии, в результате действия которых происходит сглаживание структурных неоднородностей в системе. Открытая система способна (следуя принципу положительной обратной связи) усваивать внешние воздействия, находиться в постоянном изменении — флуктуации. Под *флуктуациями* понимаются случайные отклонения мгновенных значений величин от их средних значений (от состояния равновесия). Наличие флуктуации — показатель хаоса на микроуровне системы. Флуктуации могут оказаться столь сильными, что возникает необратимость развития:

прежняя система либо качественно изменяется (рождается новая структура, порядок, связанный с новой дифференциацией элементов системы), либо вообще разрушается.

Такой переломный, критический момент неопределенности будущего развития получил название *точки бифуркации* — точки «разветвления» возможных путей эволюции системы. Математика описывает это как ветвление решений нелинейных дифференциальных уравнений. Зона бифуркации характеризуется принципиальной непредсказуемостью:

неизвестно, станет ли развитие системы хаотическим или родится новая, более упорядоченная структура. Исход процесса решает конкретное, определяемое в данный момент соотношение действий источников и стоков, усиливающих или, наоборот, размывающих неоднородности в системе. Однако сама возможность спонтанного возникновения таких структур (порядка) из хаоса — важнейший момент процесса самоорганизации системы.

Важно для нашего дальнейшего анализа подчеркнуть, что синергетика изучает два типа структур, где под структурой понимается определенным образом организованный процесс в среде. Это так называемые *диссипативные* структуры, возникающие в результате самоорганизации, для осуществления которой необходим рассеивающий (диссипативный) фактор. Здесь более важна роль стоков. Такие структуры

тяготеют к стационарному состоянию, они как бы «застывают» на стоках. Исследование диссипативных структур развивается, в частности, в работах И. Пригожина.

Другой тип структур — *нестационарные* (эволюционирующие), возникающие за счет активности нелинейных источников энергии. Здесь структура — локализованный в определенных участках среды процесс, имеющий определенную геометрическую форму и способный развиваться, трансформироваться в среде или же переноситься в среде с сохранением формы. Анализ такого рода структур посвящены работы российских ученых С. П. Курдюмова и Е. Н. Князевой.

Важнейшей отличительной чертой процесса возникновения структур является появление синергетического эффекта — коллективного движения микроэлементов системы. Рассмотрим это явление на наиболее простом и легко наблюдаемом эффекте возникновения ячеек Бенара, являющихся одной из форм действия тепловой конвекции (прототип явлений самоорганизации в физике).

Посмотрим, как будет вести себя тонкий слой жидкости (масла), если поддерживать разность температур между нижней, подогреваемой поверхностью и верхней, которая находится при комнатной температуре. При незначительной разности температур, т. е. вблизи равновесия, перенос тепла осуществляется за счет теплопроводности. Однако если увеличить разницу температур выше определенного критического порога, возникает гидродинамическое движение, тепло переносится за счет конвекции: молекулы начинают участвовать в коллективных движениях, соответствующих вихрям (восходящие и нисходящие струи жидкости). Слой жидкости разделяется на регулярные шестигранные конвективные ячейки — вихри Бенара.

Таким образом, вблизи равновесия жидкость была однородна, движение молекул некогерентно и возможно его описание вероятностными законами. Но при возникновении неустойчивости Бенара спонтанно возникает коллективное движение: в одной точке пространства молекулы поднимаются, в другой — опускаются. Возникают корре-

ляции, т. е. статистически воспроизводимые соотношения между удаленными частями системы, как если бы каждый элемент системы следил за поведением своих соседей и учитывал его с тем, чтобы играть нужную роль в общем процессе.

Подобное появление упорядоченности и согласованности системы И. Пригожин и Г. Николис считают основным признаком перехода от простого к сложному [236. С. 13-20].

Таким образом, подводя итоги обозначенной модели возникновения порядка из хаоса, развиваемой в синергетике, можно сказать, что синергетику в первую очередь интересуют *нестационарные состояния, живая динамика, взаимопереходыразрушения и созидания*. В синергетическом описании возникает новый образ мира — *мир открыт и сложноорганизован, он не «ставший», а «становящийся»*, непрерывно возникающий и изменяющийся. Он эволюционирует по нелинейным законам, т. е. полон неожиданных поворотов, связанных с выбором путей дальнейшего развития.

Новационный потенциал концепции самоорганизации наиболее очевиден при сравнении синергетического мировидения с картиной мира, сложившейся в рамках классической науки, и с научной парадигмой, лежащей в ее основе.

Сразу оговоримся, что мы будем говорить о парадигмальности синергетического знания лишь применительно к его естественнонаучному ядру, в рамках которого осуществляется формулировка научной программы. Т. Кун, говоря о принципах становления парадигмы, неоднократно отмечал, что закон смены парадигмы действует только в классической науке, замыкающей себя рамками научной дисциплины для собственного самосохранения. Здесь парадигма тождественна локализованному научному сообществу (это есть то, во что верит определенное научное сообщество). Синергетическое же знание, как уже было сказано, сразу же обросло мировоззренческой интерпретационной оболочкой, стало основой нового способа мышления, основой нового философского осмысления мира. Ясно, что такого рода знание шире парадигмального, оно не имеет своего научного сообщества (точнее, такое сообщество весьма разнородно), обладает различными венаучными характеристиками.

Такого рода двойственность отмечают в своей статье «Самоорганизация: генезис научной революции» В. Крон, Г. Кюперс и Р. Паслак [166. С. 102]. С одной стороны, при взгляде на возникновение концепции самоорганизации можно обнаружить многие из показателей, использованных Куном для описания научной революции. Действительно, явления, находившиеся прежде на периферии «нормальной науки», за счет смещения акцентов в постановке проблем оказались в центре научных интересов. Как будет показано ниже, величины и характеристики, которые рассматривались в прежней парадигме как помехи (диссипация, нелинейность, неустойчивость), приобрели значения системных величин и стал заметен существенный характер этих отклонений. В новой модели действительности эти отклонения стали ожидаемыми феноменами в определенной области науки. Эти изменения касаются и эпистемологических основ науки; в ее понятийной структуре центральное место заняли новые понятия, такие как бифуркация, флуктуация, неравновесность и др. В иных случаях изменились значения давно известных терминов (например, значение граничных условий для самоорганизующихся процессов). Ряд открытий и изобретений, сделанных на основе новых идей, дает эмпирические основания, без которых терминологические новации не были бы жизнеспособны.

Вместе с тем отмечается, что концепция Куна представляет революционные процессы в науке как происходящие в основном в рамках отдельных дисциплин и внутри науки и поэтому является слишком узкой. Концепция самоорганизации расширяет границы отдельной дисциплины, для ее характеристики особое значение имеют междисциплинарные отношения, а также процессы, происходящие вне науки. (Подобные примеры в истории науки — возникновение механицизма в XVII в. и эволюционизма в XIX в., вызвавших перелом в нескольких научных дисциплинах, а также и других сферах общественной жизни.)

Таким образом, мы обозначили возможность, границы и неоднозначность применения парадигмальных характеристик к анализу идей самоорганизации.

В данном контексте следует также подчеркнуть перспективность и продуктивность избранного для новой интерпретации идей самоорганизации понятия «картина мира». Остановимся на этом вопросе подробнее.

Разработка проблемы научной картины мира связана в отечественной литературе с трудами философов и методологов естествознания: С. Т. Мелюхина [209], Б. М. Кедрова [145], В. С. Степина [335], П. С. Дышлевого [104, 105] и др. В результате такой разработки сложилось несколько направлений, в рамках которых научная картина мира стала рассматриваться либо как особый вид научного знания, либо как определенный уровень философской рефлексии, либо как промежуточное звено между наукой и философией или между наукой и мировоззрением (научно-аналитические обзоры этих направлений представлены в работах Л. Ф. Кузнецовой [175], Л. М. Кесаревой [167] и других авторов). Со временем именно последнее из указанных направлений становится наиболее влиятельным. Несмотря на то, что научная картина мира вырастает на основе научных форм рациональности, она, являясь результатом всей духовной деятельности человека, не может быть сведена к образу мира, формирующемуся в рамках лишь одной из специализированных отраслей духовного производства.

В этом плане научная картина мира предстает «в виде целостного образа мира, создаваемого при участии всех форм сознания: дотеоретического (обыденного), теоретического (научного и философского), внетеоретического (религиозно-мифологического, художественного), что и должно отражаться на научных образах мира» [214. С. 17]. Поэтому, как замечает В. Н. Михайловский, «общепринятым становится взгляд, что в научной картине мира синтезируются не только знания о природе или, более широко, об Универсуме, но происходит слияние этих знаний с ценностными, мировоззренческими установками, отражающими явное или неявное присутствие конкретно-исторического субъекта в знании» [214. С.21].

Иными словами, научная картина мира тесно связана с мировоззрением, с одной стороны, являясь одним из

действенных способов его формирования, а с другой стороны, обретая в мировоззренческих образах и концептах способ интерпретации общенаучных идей. Таким образом, научная картина мира обретает статус связующего звена между мировоззрением и научной теорией.

Такой статус придает языку научной картины мира особую полисемантическую значимость: с одной стороны, ее концептуально-понятийный каркас традиционно связан с естественнонаучным способом мироописания (рационалистическая сердцевина картины мира), с другой стороны, в ней присутствует значительная доля чувственно-образной описательности, включающей широкий ряд эстетических, этических, культурных, религиозных контекстов. Все это позволяет через выстраивание очертаний научной картины мира осуществить перевод нового знания с естественнонаучного языка на гуманитарный, культурологический, т. е. общедоступный язык.

Возвращаясь к специальным целям нашего исследования, отметим, что, благодаря использованию понятия «картина мира», можно показать, каким образом новая теоретическая модель самоорганизующегося мира работает в широком социальном и культурном (мировоззренческом) контексте.

Итак, что же представляла собой картина мира, основой которой была господствующая вот уже несколько столетий классическая научная парадигма, которая может быть названа ньютоновской?

Наука классического периода оперировала простыми системами — системами с периодическим поведением, имеющим обратимый характер. Знание законов существования таких систем предохраняло от неожиданностей. В классической, ньютоновской картине мира судьбу того или иного явления можно было вычислить с определенной точностью, если знать, какие начальные условия ему заданы («лапласов-ский детерминизм»). В основе такой картины мира лежало мировоззрение машинной цивилизации ХУП-ХУШ вв., когда образ однородного простого механизма переносился на описание устройства мира в целом. Не случайно символом

этого времени и одновременно моделью мира становится часовой механизм, в котором неизменно задано и детерминировано поведение любых равновесных систем. «Математические начала натуральной философии» Ньютона венчают этот парадигмальный ряд.

Можно сказать, что классическое естествознание мыслило мир как правильный процесс, а природу — как мертвое, пассивное начало, действующее по принципам автомата. Отсюда культ рациональности в науке (разум человека как заведомо более совершенное творение, нежели природа, способен подчинить и переустроить ее), а также идея социального прогресса как продолжение рационального, целенаправленного переделывания мира во имя счастья человечества.

Иными словами, «представление о простой и однородной механической Вселенной не только оказало решающее воздействие на ход развития науки, но и оставило заметный отпечаток на других областях человеческой деятельности» [267. С. 14]. Как считает О. Тоффлер, «оно явно довлело над умами творцов американской конституции, разработавших структуру государственной машины, все звенья которой должны были действовать с безотказностью и точностью часового механизма. Меттерних, настойчиво проводивший в жизнь свой план достижения политического равновесия в Европе, отправляясь в очередной дипломатический вояж, неизменно брал с собой в дорогу сочинения Лапласа» [267. С. 14].

Таким образом, классическая наука основное внимание уделяла устойчивости, порядку, однородности, равновесию — тем параметрам, которые характеризуют замкнутые системы и линейные соотношения, в которых малый сиг-

нал на входе вызывает равномерно по всей области малый

• отклик на выходе.

В результате в рамках классической картины мира сложился определенный стиль мышления и понимания мира, основанный на следующих образцах (паттернах) мышления:

— предметом науки является общее, повторяющееся, науки об индивидуальном не существует; случайность изгоняется из научных теорий, она считается второстепенным, побочным фактором, не имеющим принципиального значения;

— общие положения науки должны формулироваться как точное знание, иметь математическое выражение, к такому идеалу должны стремиться и остальные науки; рационализированное знание отдает приоритет количественным и экспериментальным методам, научное объяснение есть, прежде всего, объяснение свойств целого из свойств его частей;

— наука есть знание о равновесном и устойчивом, в то время как неравновесность и неустойчивость есть негативное, разрушительное, что должно быть преодолено путем более глубокого проникновения в суть вещей; отсюда — особое внимание причинно-следственным связям, их нарушение есть результат неполноты нашего знания;

— процессы, происходящие в мире, обратимы во времени, а поэтому их предшествующая судьба и их будущее предсказуемы на неограниченно большие промежутки времени;

— развитие понимается как линейное, поступательное, без альтернатив; если и наблюдаются случайные альтернативы, то они поглощаются магистральным течением событий; отсюда — линейные модели управления системами (управляющее воздействие рождает желаемый результат).

Нельзя сказать, что до появления синергетики классическая картина мира не ставилась под сомнение как с методологических, так и с мировоззренческих позиций. Такие попытки осуществлялись в рамках самого естествознания в XIX в. — термодинамикой, а в XX в. — квантовой механикой. Как образно пишет О. Тоффлер, детерминистическую модель «кололи... острыми копьями, били по ней тяжелыми молотками, пытались подорвать динамитом. И все же, несмотря на все оговорки, пробелы и недостатки, механистическая парадигма и поныне остается для физиков „точкой отсчета"... образуя центральное ядро науки в целом» [267. С.16].

Можно смело предположить, что до тех пор пока существует глубинная дифференциация на различные виды деятельности и духовного производства, на рациональное и нерациональное, пока сохраняется традиция познавательного расчленения целого на части (в чем особенно преуспела современная западная цивилизация), — до тех пор не ис-

чезнет «монополия» классической рациональности. Здесь уместно напомнить древнее изречение: «Кто имеет мышление, тот еще не вышел из двойственности».

Новая неклассическая (или постнеклассическая) картина мира вырастает из мировосприятия второй половины XX в. — стадии резкого ускорения социальных процессов, уплотнения темпа социальных изменений, поиска синкретических (целостных, холистических) форм сознания и социального (индивидуального) существования. И общественная динамика, и развитие естествознания за последние сто лет подготовили условия для формирования новой картины мира [См. об этом: 1, 11, 12, 201, 229, 334 и др.]. Эта картина мира признает, конечно же, наличие в мире замкнутых систем, действующих как механизмы, но они в контексте нового миропонимания составляют лишь незначительную ^ часть мировых явлений. В основном мир состоит из открытых систем, которые интенсивно обмениваются энергией, веществом, информацией с окружающей средой и, следовательно, характеризуются совершенно иными принципами — разупорядоченностью, разнообразием, неустойчивостью, неравновесностью, нелинейными соотношениями.

Обосновывая этот существенный сдвиг, породивший синергетическое мировидение, авторы книги «Порядок из хаоса» И. Пригожий и И. Стенгерс приводят следующие аналогии:

«Каждый великий период в истории естествознания приводит к своей модели природы. Для классической науки такой моделью были часы, для XIX в. — периода промышленной революции — паровой двигатель. Что станет символом для нас? Наш идеал, по-видимому, наиболее полно выражает скульптура... В некоторых наиболее совершенных образцах скульптуры, например, в фигуре пляшущего Шивы... отчетливо ощутим поиск трудноуловимого перехода от покоя к движению, от времени остановившегося к времени текущему. Мы убеждены в том, что именно эта конфронтация определяет неповторимое своеобразие нашего времени» [267. С. 66].

Новое мировидение подходит к краю классической парадигмы с ее культом рациональности, связывающей понимание мира с открытием детерминистических законов,

и заглядывает за ее горизонт — туда, где кончается мир, организованный по правилам человеческого рассудка, и начинается «неправильный» реальный мир.

Как остроумно отмечают в своей книге «Время, хаос, квант» И. Пригожин и И. Стенгерс, «слеп был бы рабовладелец, который считал бы, что понимает своих рабов, поскольку они подчиняются его приказам и следуют установленным им правилам. Там, где речь заходит о живых существах... мы не отождествляем понимание с послушным выполнением правил или законов» [268. С. 252]. Ими приводится вполне «синергетическое» высказывание Набокова:

«То, что полностью контролируемо, никогда не бывает вполне реальным. То, что реально, никогда не бывает вполне контролируемо».

Однако было бы чрезвычайным упрощением считать, что оформление синергетики как научного направления автоматически означает крах прежней научной парадигмы и конец классической картины мира. Классическая наука, как уже говорилось, не утратила монополию в претензии объяснить мир своими методами. Но вместе с тем, новые парадигмальные поиски породили существенный дрейф традиционной науки в сторону неклассического знания. Так, например, современная физика почти исключительно изучает неустойчивые, неравновесные состояния и необратимые процессы. Математика ищет новый язык для описания таких процессов. Хорошим тоном и критерием профессионализма в экономике стали критика теории экономического равновесия и изучение неравновесных, мало прогнозируемых процессов и т. д.

Поэтому не будем строить иллюзий. Вполне вероятно, что синергетика, подобно своим предшественницам — квантовой механике, наукам об организации (общей теории систем и кибернетике), не разрушит здание классической науки в одночасье. И ее ждет их печальная, а может быть, и почетная судьба — раствориться в классической науке, оплодотворив ее новыми методами, терминологическим языком, экспериментами с расширением исследовательского поля. Таким образом, как мы уже отмечали в своих предыдущих публикациях [См., например: 48], синергетика явится одним из после-

довательных этапов прорастания нового парадигмального неклассического знания. Но она уже потому имеет признаки (характеристики) новой парадигмы, что, согласно теории Куна, обратила внимание на совокупность фактов, ареал исследовательских объектов, ранее не изучавшихся классической наукой.

Исходя из сказанного, мы можем говорить о некоем *методологическом синтезе* в рамках современной картины мира, который осуществляется в синергетическом мировидении: синергетика несет в себе стиль мышления постнеклассической науки, но вместе с тем — и существенные элементы предшествующих ей детерминистического (классического) стиля и вероятностного (неклассического) стиля, связанного с термодинамикой, открывшей необратимость физических процессов. Синергетическое мировидение представляет собой своеобразный (на первый взгляд, внутренне противоречивый) феномен. Стремясь научным, рациональным способом постичь то, что не было прежде предметом науки (хаос, порядок, становление — явления, не обладающие до сих пор точными определениями), она является *попыткой рационально объяснить нерационально устроенный мир*, или точнее — пытается создать рациональную модель не рационально устроенного мира.

Мы уже говорили о различной акцентуализации понятийных доминант в рамках классической и постнеклассической картин мира: обратимость — необратимость, детерминизм — случайность, закрытые системы — открытые системы, равновесность — неравновесность, линейность — нелинейность, предсказуемость — непредсказуемость.

Под влиянием синергетического познавательного сдвига сознание современного человека видит мир в *синтезе* этих тенденций и процессов (эвристических доминант). В этом мире есть место и порядку и беспорядку, и равновесию и неравновесности, и устойчивости и неустойчивости, и предсказуемости и непредсказуемости.

Поэтому говоря об образцах (паттернах) нового стиля мышления, инициированного развитием теории самоорганизации, отметим их эвристическую гибкость, амбивалентный

(диалектический) характер. Вот как можно обозначить эти образцы (паттерны);

— предметом науки является не только общее, повторяющееся, но и случайное, индивидуальное, неповторимое (**не** только законы, но и события);

— естественный порядок мироздания не является от века данным, материя не инертна, ей присущи источники самодвижения и внутренней активности;

— математическое знание не является универсальным языком и стандартом познания — не менее важны качественные, «понимающие» методы;

— детерминизм в описании мира не исключает случайность — они согласуются и взаимодополняют друг друга:

если в точке бифуркации действует (доминирует) случайность, непредсказуемость, то после выбора пути развития, на этапе более устойчивого существования системы в силу вступает детерминизм;

— развитие многовариантно и альтернативно как в перспективном, так и в ретроспективном плане, поэтому можно предположить, что так называемые «тупиковые», промежуточные или девиантные пути развития могут быть совершеннее или перспективнее избранного варианта развития;

— развитие происходит через неустойчивость, поэтому не следует опасаться, а тем более игнорировать роль хаоса, флуктуации в развитии, — хаос не только разрушителен, но и конструктивен;

— процесс развития сочетает в себе дивергентные тенденции (рост разнообразия) и конвергентные тенденции (свертывание разнообразия);

— развитие мира происходит по нелинейным законам, т. е. нельзя сводить его к кумулятивной поступательности, темп и направление развития не заданы однозначно; отсюда — новое понимание проблемы управления сложноорга-низованными системами: оно должно ориентироваться не столько на желание управляющего, сколько на собственные тенденции развития этих систем, а также допускать возможность существования зон (и моментов), свободных от контроля — непредсказуемых.

^ Таким образом, суть нового «диалога с природой», расширяющего традиционное научное понимание, заключается в том, что «мы преобразуем то, что на первый взгляд кажется препятствием, ограничением, в новую точку зрения,

! которая придает и новый смысл отношению между познающим и познаваемым» [268. С. 262}.

В заключение данного смыслового раздела отметим, что пока можно обозначить лишь общие очертания нового стиля мышления и нового мировидения, связанных с синергетикой — еще молодым научным направлением, переживающим период становления. Но уже сейчас ясно, что оно приближает нас к новому целостному образу мира, мира, сотканного из чередований и взаимопереходов хаоса и порядка, организации и дезорганизации, равновесия и неравновесности, необходимости и случайности, динамизма и гомеостаза.

Новое мирописание «есть описание, промежуточное **между** двумя противоположными картинками — детерминистическим миром и произвольным миром чистых событий. Реальный мир управляется не детерминистическими законами, равно как и не абсолютной случайностью. В промежуточном описании физические законы приводят к новой форме познаваемости, выражаемой несводимыми вероятностными представлениями». Прокладывая тропинку, избегающую драматической альтернативы между слепыми законами и произвольными событиями, мы обнаруживаем, что значительная часть конкретного мира вокруг нас до сих пор „ускользала из ячеек научной сети“, если воспользоваться выражением Уайтхеда. Перед нами открылись новые горизонты, возникли новые вопросы, появились новые ситуации, тающие опасность и риск» [268. С. 262-263].

И поэтому можно согласиться с мнением В. Казютинско-го и В. Степина о том, что «коренное преобразование научной картины мира на основе достижений термодинамики неравновесных процессов и концепции самоорганизации вносит существенно новые моменты в основания научного поиска и оказывает воздействия на всю современную культуру. Возникают контуры грандиозного научного синтеза

знаний о неорганической природе, жизни и человеке, философско-мировоззренческое значение которого, быть может, сопоставимо с последствиями крупнейших научных революций» [134. С. 42].

§ 2. СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ И СИНЕРГЕТИЧЕСКИЙ ПОДХОД: ПРИНЦИПЫ НОВОГО МИРОВИДЕНИЯ

С момента возникновения классической науки естествознание стимулировало развитие философии и интерес к одному из основополагающих ее вопросов — формированию общенаучной картины мира, акцентируя при этом внимание на различных ее концептуальных элементах и принципах на каждом этапе развития науки.

Классическая физика инициировала значимость таких аспектов универсального процесса развития как обратимость, равновесность и линейность, биологическая эволюционная парадигма — проблем сложности развития, термодинамика — проблем организации и необратимости, кибернетика и общая теория систем, аккумулирующие новации неравновесной термодинамики и современной биологии — проблем целостности сложных развивающихся систем.

Синергетика, переводя рассмотрение процесса развития в категориальный ряд «порядка и хаоса», активно вводит в круг философского и общенаучного рассмотрения проблему *мироупорядочения*, а точнее — возрождает интерес к этой проблеме на основе новейших естественнонаучных представлений о ней.

Причем универсализируя процесс мироупорядочения, провозглашая общность законов самоорганизации на уровне природы, общества и человека, синергетика выходит на важнейшую мировоззренческую проблему — проблему поиска человеком своего места в саморазвивающемся мире. Можно сказать, что если прежде человек стремился «лепить мир по своему образу и подобию» (отсюда популярность идей прогресса, управления миром), то синергетика открывает (вернее, возрождает на новом витке, на новых основа-

- 32 -

циях) другой мировоззренческий подход: человек должен стремиться «лепить себя по образу и подобию мира», *не перестраивать* мироздание, а *встраивать себя* в упорядоченное мироздание. Отсюда — естественная тяга синергетики к философскому по своей сути стремлению отыскать сквозные, универсальные, общие для мира духа и мира материи закономерности упорядочения как *ориентиры* для индивидуального и общественного бытия современного человека.

Ставя вопрос о философском осмыслении теории самоорганизации, мы отдаем себе отчет, что идеи самоорганизации оказываются в самом эпицентре современных философских проблем. Они непосредственно касаются самой сути вопроса о смысле и предназначении философского знания и роли философии в современном мире.

По сути дела всю историю философии можно рассматривать как смену различных *моделей миропорядка* и соответствующих этим моделям *способов поведения человека как способов мироосвоения*. Если наука как «любовь к знанию» несет более или менее объективную информацию о том, как мир устроен, то философия как «любовь к мудрости» означает знание (или интуитивные представления) о том, как человек должен вести себя в определенном образом устроенном мире.

Само рождение философии, ее самоидентификация в платоновской традиции есть попытка, постигнув законы Божественного миропорядка, перенести их в жизненную, бытийную практику простого человека, организовать его жизнь по этим законам гармонии, ритма и меры. Говоря современным языком, если досократовская натурфилософская традиция выражала преимущественно *методологию* идеальной модели мира, опираясь на космогонические представления, то платоновские диалоги стали своего рода *практическим (методическим) пособием* поведения человека в богоустроенном мире. Таким образом, философия изначально и последовательно предстает как культурный медиум, посредник между абстрактными смыслами миропорядка и жизненной практикой человека.

Современная теория самоорганизации, будучи по своим истокам сугубо естественнонаучным направлением, казалось

бы твердо стоит на «материалистическом фундаменте». Основоположники синергетики не раз подчеркивали связь ее идей с идеями диалектического материализма, который описывает природу как «историческую», т. е. способную к развитию и инновации [267. С. 320]. Отмечается, что сама идея истории природы как неотъемлемой составной части материализма принадлежит, безусловно, К. Марксу и была более подробно развита Ф. Энгельсом. Задолго до открытия физикой конструктивной роли необратимости, диалектический материализм стал понимать природу как самоусложняющуюся и саморазвивающуюся, способную породить и человека, и человеческое общество.

Однако перенеся исследовательский акцент с проблем эволюции на проблемы мироорганизации и мироупорядочения, современная теория самоорганизации невольно вторглась в сферу теологических смыслов, поскольку она неизбежно выходит на проблему *источника* так разумно и гармонично организованного мира природы.

Обратимся, например, к недавно опубликованной работе В. Н. Ильина «Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии», которую он писал до появления синергетики, но в которой заложено понимание универсальных законов организации мира с позиций борьбы хаоса и космоса, чрезвычайно близкое современному естествознанию. Примечательно, что разрабатывая философию *мате-риологии* и признавая, что в материи действует «энергетически-динамический логос, творчески действующий в тварных формах-модусах» [124. С. 92], В. Н. Ильин приходит к выводу, что основным морфологическим, формообразующим фактором, «бездонным творческим истоком», создающим основы всех мыслеобразов и образов-форм является всеединое Целое, необъятное Все, носящее в различных культурах такие названия как «мир», «космос», «брахман», «логос», «дао» и являющееся предметом философии и метафизики (религии) [124. С. 124, 131].

И хотя работы В. Н. Ильина не столь известны, как труды других философов русской эмиграции, они тем не менее выражают тот круг идей, которые представляют сердцеви-

ву русской идеалистической философии начала века, синтезирующей религиозные искания христианства, мистическую традицию, воззрения античной философии и позитивной науки, — идей, интерес к которым столь заметен в настоящее время.

Как мы покажем далее, представления о *прообразе Божественного миропорядка*, зафиксированные в древних космогониях и трансформированные в мистических учениях, послужили истоком всех мировых религий. Так, например, космогонические мифы, изложенные в трудах Платона, пифагорейском учении, орфической литературе, благодаря неоплатонизму и гностицизму, оказали существенное влияние на мистическое христианство и теологию в целом.

Но представления об исходной «небесной» модели миропорядка аккумулировались и в философии, в первую очередь, в философии объективного идеализма. Не касаясь специально темы о соотношении философии и религии как способов описания *миропорядка*, отметим только, что идеалистическая философия в течение многих веков была носителем и интерпретатором данного круга идей наряду с теологией. Что же касается традиции атеистического материализма, элиминирующего роль Бога и объективного трансцендентного начала в организации материального мира, то она, будучи порождением века Просвещения, сравнительно молода и не занимала главенствующего места в истории духовного поиска человечества.

Более того, наиболее мощные всплески философского материализма порождали, как правило, своего рода ответную реакцию — появление новых влиятельных концепций идеалистической философии. Так было на рубеже XVII–XIX вв., когда вслед за атеистическим материализмом французского Просвещения появились немецкий романтизм с его очевидным мистическим началом и немецкий классический идеализм, осуществивший уникальный синтез научной и общественной мысли середины XIX в. Аналогичным образом распространение атеистических и материалистических воззрений в России конца XIX в., подготавливающее грядущие революции, было исторически связано с появлением целой

палитры оригинальных учений религиозно-философского направления, столь мощного, что его значение в полной мере осмысливается лишь спустя десятилетия.

Таким образом, и религиозная, и философская мысль развивали свои представления об источниках, движущих силах и законах миропорядка и мироорганизации. И современная позитивная наука в лице синергетики, концентрируя свои исследовательский интерес на проблемах хаоса и порядка, попадает в самый эпицентр общечеловеческих и смысложизненных проблем мироустройства, касается предельных оснований мироописания, находящихся в ведении как философии, так и теологии.

Поэтому не случайно, на наш взгляд, что уже в первых работах, посвященных философскому анализу синергетических идей, были отмечены глубокие параллели между положениями теории самоорганизации и идеями древних космогонии, христианских мистиков (в первую очередь гностиков), восточных религий. Здесь можно упомянуть таких авторов, как И. Пригожий и И. Стенгерс [267, 268], Э. Янч [445], Ф. Капра [143], С. П. Курдюмов и Е. Н. Князева [155, 156, 157], А. А. Силин [317], С. Гомаюнов [77] и др.

В этом плане сделаны лишь первые, хотя и достаточно смелые, шаги по выявлению культурологических и теологических смыслов синергетических идей. Можно сказать, что это лишь вершина айсберга. Огромная теоретическая работа по введению в философский и общенаучный оборот космогонических и теологических представлений о мироупорядочении, по соотнесению этих различных понятийных контекстов еще впереди. Сейчас важно отметить лишь то, что синергетика дала толчок такому соотнесению, позволяющему навести мосты между прошлым, настоящим и будущим интеллектуальным и духовным опытом человечества.

Итак, синергетическое мировидение не означает отказа от традиций, накопленных в других сферах человеческой культуры. Более того, расширительная (мировоззренческая и философская) интерпретация идей самоорганизации ведет к творческому «переоткрытию», переосмыслению известных

образов, символов, ценностей культуры, позволяет оживить для современного человека архаические и забытые пласты и традиции истории и культуры.

Очень характерно, что такое понимание вызревает в недрах методологии естественных наук. Так, И. Пригожин в своей статье «Наука, разум и страсть» [263] анализирует характерное для современной науки соотношение рациональных и иррациональных элементов знания, эмпирических данных и трансцендентальных истин в структуре познания. Пригожин соглашается с мнением Ричарда Тарна-са о том, что самым страстным желанием западного разума и воплощающей его позитивной науки всегда было воссоединиться с *основами бытия*. Он приводит замечание А. Эйнштейна, который полагал, что одним из самых сильных побудительных мотивов, заставляющих людей заниматься искусством и наукой, является «стремление уйти от суеты и бессмыслицы обыденного существования с его болезненной и отчаянной пустотой, избежать уз нескончаемо изменяющихся личных желаний. Это стремление побуждает людей, тонко чувствующих, выйти за рамки их личного существования и отправиться на поиски мира созерцания и объективного знания» [263. С. 49], иными словами, на поиски трансцендентальных основ бытия. Пригожин интерпретирует эту позицию как схожую с *мистическим миропониманием*: «В Эйнштейне, несомненно, воплотился идеал высшего назначения физики — идеал знания, срывающего с нашего представления о мире все, в чем Эйнштейн усматривал хотя бы малейший признак субъективности. Некоторые мистические учения претендовали на то, чтобы избавиться от уз реальной жизни, от мук и разочарований изменяющегося и обманчивого мира. В определенном смысле можно сказать, что Эйнштейн возвел эти притязания мистических учений в ранг предназначения физики и тем самым перевел их на язык науки» [263. С. 52].

Именно такой период переживает современная наука. | Синергетическое мировидение позволяет говорить о новом :! диалоге человека и природы, о человеческом творчестве как «открытом процессе производства и изобретения в открытом,

производящем и изобретающем новое мире» [263. С. 56]. Возникает потребность в установлении новых связей между историей человека, человеческих обществ и изменяющейся природой. Эти связи, новый синтез, поиск нового единства между природой и человеком является, по мнению Пригожина, выражением фундаментальной тенденции во Вселенной. Поэтому и современная наука, претерпевшая за последние десятилетия концептуальные трансформации, «стала частью поисков трансцендентального, общих многим видам культурной деятельности: искусству, музыке, литературе» [263. С. 56].

Другим примером в контексте обозначенной нами проблемы является книга Ф. Капры «Дао физики: исследование параллелей между современной физикой и мистицизмом Востока» [143], получившая широкую известность во многих странах. В своей книге Капра пытается объяснить феномен усиливающегося интереса к восточным мистическим учениям тем, что в современной науке и культуре сложился особый рода дисбаланс. Используя для его характеристики древнекитайские символы Ян и Инь, он определяет современную культуру как культуру с чрезмерно преобладающим подходом мужского начала Ян (рациональное мышление, наука, соперничество, агрессивность, самоутверждение, анализ) и пренебрегающую женским началом Инь (интуиция, мистика и психологизм, сотрудничество, объединение, синтез). Путь к воссозданию естественного равновесия связан, в частности, по мнению автора, с осознанием глубокой взаимосвязи современного естествознания и восточных мистических учений, в которых сокрыт прообраз современного методологического видения в естественных науках [143. С. 10].

К примеру, отыскивая истоки идеи (образа) спонтанно самоорганизующейся материи, порождающей собственные динамические преобразования, Капра обращается к ранней греческой культуре, не делавшей различия между наукой, философией и религией. Речь идет о представителях Ми-летской школы, которых поздние греки называли «гило-зоистами», «признающими материю живой», о Гераклите

Эфесском, который верил в постоянно изменяющийся мир, в вечное становление. Позже у элеатов появилось представление о некоем Божественном принципе, стоящем над всеми богами и людьми, который первоначально отождествлялся с единством Вселенной, а потом — с разумным персонифицированным Божеством, стоящим над миром и управляющим последним. Так возникло то направление в философии, которое, в конце концов, отделило материю от духа и породило дуализм, столь характерный для западной философии, в первую очередь, ее декартовской линии, и создало раздробленно-атомистическую модель мира.

Однако древняя индийская и китайская философии сохранили иную систему воззрений, согласно которым мир (природа) есть не атомарная совокупность предметов, а единая нерасчлененная, вовлеченная в бесконечное движение реальность, живая и органическая, идеальная и материальная одновременно. А поскольку основными свойствами вещей являются подвижность и изменчивость, то обуславливающие движение силы берут начало не вне предметов (как полагали представители классической греческой философии), а *внутри самой, материи*. Поэтому Божественное для восточного мистика (как и для ранней греческой философии) воплощается не в образе владыки, управляющего миром из заоблачной выси, а в некоем принципе, управляющем изнутри[143.С.19-20].

Так, в «Брихадараньяка-упанишаде» Душой, Внутренним Бессмертным Господином назван тот, «кто управляет всеми вещами изнутри». В китайской «Книге перемен» перемены и преобразования представляют собой *первичный* аспект природы, а структуры и симметрии, порожденные переменами, рассматриваются как нечто вторичное. Даосские мудрецы видели во всех явлениях, происходящих в мире, фрагмент (часть) космического пути Дао. Но те законы, которым подчиняется Дао, не были заложены в природу каким-то божественным законодателем, а изначально и имманентно присутствуют в ней. В «Дао дэ цзин» мы читаем: «Человек следует законам земли. Земля следует законам неба. Небо следует законам Дао, а Дао следует самому

себе» [101. Т. 1. С. 122] (или в другом переводе «Дао следует законам своей внутренней природы»),

По мнению историка китайской науки и цивилизации Дж. Нидэма, в китайском языке даже нет слова, соответствующего традиционному западному понятию «закон природы». Ближе всего к нему подходит слово «ЛИ», которое сами китайские философы объясняют как «веноподобные паттерны, включенные в Дао», а Нидэм переводит как «принцип организации». Следуя этому принципу, определяющему самосогласованность и внутреннюю последовательность природы, все вещи и явления должны быть составными частями иерархии цельностей, лежащей в основе космического порядка, и следовать внутренним побуждениям своей собственной природы; при этом используется образ спонтанного формообразования веноподобных прожилок в яшме [См. об этом: 143. С. 263].

Российские исследователи С. П. Курдюмов и Е. Н. Князева также отмечают принципиальную родственность си-нергетического образа мышления с восточным типом мышления, для которого характерно иное, отличное от западного, чуждое недостатков логицистского подхода, целостное мировосприятие [157. С. 53-74]. Авторы усматривают аналогии синергетических феноменов в таких древневосточных образах и символах, как «вихрь порождающий» (или свастика), ритмы Инь-Ян, идея дхармы и др.

Мы привели всего лишь несколько примеров, свидетельствующих о том, что сама природа проблемы самоорганизации бытия рождает удивительные параллели между современным естествознанием и мистицизмом восточной философии. Добавим, несколько забега вперёд, что аналогичные примеры мы будем находить в русле западноевропейского и христианского мистицизма, представленном в различных религиозных и философских учениях.

Таким образом, синергетическое мировидение, конструирующее основные принципы картины универсального миропорядка, позволяет не только существенно расширить характер научной аргументации за счет привлечения нетрадиционного знания, но и в более широком методологиче-

ском контексте выйти на проблему, которая в современной философской литературе обозначена как *проблема нового понимания рациональности*.

Остановимся на этом вопросе более подробно, чтобы показать, каким образом синергетическое мировидение позволяет определить новые горизонты, новые перспективы решения данной проблемы.

Проблема нового понимания рациональности не сводится только к переоценке арсенала исследовательских методов. Своими корнями она обращена к переосмыслению роли философии в современном мире, соотношения философии с научным знанием, также меняющим свою структуру.

Кризис философии конца XX в., о котором так много пишется и говорится, часто воспринимается как переживание «конца философии». На наш взгляд, речь чаще всего идет не только и не столько об эпистемологическом, сколько о мировоззренческом аспекте такого кризиса. У современного философа, знакомого с исторической судьбой философского знания, возникает болезненная ностальгия по тем временам, когда философия не только рождала образцы мыслетворчества, но и врачевала души, воспитывала и ориентировала в жизни людей, подготавливала и осуществляла исторические и цивилизационные сдвиги. Кризис же современной философии понимается «либо как вытеснение философии наукой, когда все философские проблемы теряют свой метафизический характер, превращаясь в проблемы эмпирические, естественнонаучные; либо как разрушение философией самое себя через деконструкцию и постмодернизм; либо как естественное угасание творческих импульсов философии и постепенное вырождение последней в историю философии, в ретроспективный обзор философского прошлого» [354. С. 32].

На наш взгляд, подобная трансформация философского знания в качестве своего онтологического и гносеологического основания имеет процесс изменяющегося соотношения различных компонентов культуры, питающих бытие личности.

Дело в том, что рождение и науки, и философии было связано с синкретическим (сакральным) пониманием Истины

как *целостного* Бого-Идеала, постигаемого человеком в нерасчлененном единстве континуума «знание—благо—красота», т. е. в синтезе рационального, этического и эстетического. (Именно такое понимание истины пыталась возродить, в частности, русская религиозная философия, — понимание, имеющее свои истоки в стихийно-народном представлении о Правде. В этом значении, к примеру, предстает Истина в работе П. А. Флоренского «Столп и Утверждение Истины»).

С победой рационалистического идеала Нового времени Истина, став вершиной человеческого «представительства» в мире, достигла своего величия путем избавления от «лишних смыслов». Она утратила свою изначальную целостность, перестала быть целью и смыслом существования человека, утратила смысложизненные ориентации, став тождественной *научной рациональности*. Критериями истины перестали быть красота, гармония, благо; остались лишь критерии логической корректности и эмпирической верифицируемости, т. е. критерии позитивной науки.

Сциентизация всех компонентов культуры определила и судьбу философии. Она из «любви к мудрости» превратилась в «любовь к знаниям», или, по словам А. Швейцера, в «творчество мыслительных форм», в чистую теорию, значимость которой определяется согласно правилам и условиям, выработанным внутри нее самой или в лоне позитивной науки, в то время как ценность любой философии — в силе ее непосредственного воздействия на сознание и жизнь большинства людей [392. С. 226-227].

Таким образом, происходит своего рода мировоззренческое отчуждение человека от философии, она начинает утрачивать широкую культурную значимость и предоставляет современному человеку скорее арсенал *исследовательских приемов* — инструментов, нежели арсенал *высших смыслов*, способных сделать бытие современного человека целостным, наполненным и в конечном счете мировоззренчески оправданным.

Суть проблемы одиночества и отчуждения человека, поднятой и не решенной в философии экзистенциализма,

заключается не в том, что современные люди утратили навыки традиционного общения, а в том, что **их** пребывание наедине с собой не наполнено смыслами. Поэтому инстинктивная тяга к общению и заполнению пустоты бытия оборачивается экзистенциальным эрзацем — эффектом толпы. В XX в., в «эру масс» (Г. Лебон), именно толпа, масса своим тоталитарным единством пыталась восполнить утрату связности мироздания. Этот мировоззренческий ход также оказался тупиковым.

Одной из попыток (хотя и весьма спорной!) преодоления сложившейся ситуации потери целостности мировоззренческих смыслов является современная философия постмодерна [См. об этом: 123, 162, 188, 230, 285, 370, 388]. Постмодернизм с его сознательно мозаичным и эклектичным перебором фрагментов и ценностей культурного опыта предшествующих эпох и многомерной современной реальности есть попытка вдохнуть в философию культурные (этические, эстетические, религиозные) смыслы, подпитать ее более широким смысловым контекстом. В первую очередь, это касается философской рефлексии феноменологических аспектов бытия (практики повседневности) и знаково-текстовой реальности в различных ее проявлениях.

Можно спорить о том, что представляет собой постмодернизм в эволюции философской мысли — начало нового этапа или окончательное завершение предыдущих этапов с соответствующими этому признаками распада и умирания. (В последствии мы еще будем обращаться к этой проблеме применительно к особенностям современного социального познания.) Но нам кажется, что гораздо важнее сейчас понять, почему философский постмодернизм появился именно теперь — в эпоху, когда колеблются основы казалось бы всемогущего рационалистического идеала эпохи Просвещения (что, как было показано в предыдущем разделе, в полной мере осознает и позитивная наука, выстраивающая новые очертания постнеклассической картины мира).

Мы придерживаемся мнения, что философский постмодерн отражает болезненное, кризисное состояние современной философии на пути к ее выздоровлению — возвращению

ее к истокам на новом историческом витке. Ведь постмодернистская «игра смыслов» на новом категориальном языке и новом концептуальном пространстве осуществляется во имя *поисков новой целостности*. Идет «игра» в создание (конструирование) нового миропорядка, на которое, по мнению сторонников постмодерна, имеет право каждый познающий субъект.

Впрочем не будем закрывать глаза на то, что такая эпистемологическая позиция есть своего рода «детская болезнь левизны», причем болезнь наследственная— отцовская. Ведь в постмодернистской позиции продолжает господствовать гордыня Всесильного Разума, против которой, собственно, постмодерн и восстает. Это проявляется в том, что согласно принципу деконструкции, «сборщиком» (конструктором и архитектором) новых конфигураций смыслов формируемого слово- и образопорядка выступает сам человек, отдельный субъект (как бы сами постмодернисты не отступались от данного термина). Материалом миропостроения выступают слово, образ, метафора. Происходит знаковое (дискурсивное) моделирование реальности как *произвольное соединение смыслов*. На знаковом материале как наиболее податливом и управляемом для человека как бы опробуется построение новой реальности. Иерархии смыслов рушатся и создаются, чтобы быть разрушенными вновь, поскольку они сугубо субъективны и часто *не имеют объективного онтологического основания*. Перед нами своего рода «игра в бисер» культурных смыслов.

Однако, как показывает практика, в истории философии уже неоднократно были периоды такой пробы сил «играющего» разума. Это, в первую очередь, древнегреческая софистика и средневековая схоластика (в ряде своих проявлений), в рамках которых также осуществлялся поиск внеонтологической истины, исходя из логики языка, понятийной игры, в результате которой также рождались своего рода «симулякры» (вспомним знаменитый парадокс софистов о собаке), когда для рассуждающего человека квазиреальность, иллюзия становились не менее реальными, чем сама реальность.

Напомним, однако, что эти периоды философского развития предвляли и сопровождали качественный рывок в эволюции философского знания, рождение новой философской целостности — так было в Древней Греции, в Западной Европе эпохи Ренессанса, так, очевидно, будет и *после постмодерна*. (здесь мы не можем избежать невольной тавтологии).

В подобном ключе высказывается и известный аналитик постмодернизма И. П. Ильин, апеллируя к изначальной двойственности, «химеричности» постмодерна, которая обусловлена тем, что в нем, как в сновидении, сосуществует несоединимое: с одной стороны, — ясное сознание фрагментарности, принципиально несинтезируемой раздробленности человеческого опыта конца XX столетия, с другой стороны — бессознательное стремление, пусть и в парадоксальной форме, к целостному и мировоззренчески-эстетическому постижению жизни [123. С. 5].

Подчеркнем, что философия постмодерна — не единственный путь магистрального поиска смысложизненной целостности «Человек—Вселенная». Существуют и другие пути трансформации философского знания как мироописания и **ми**-роосвоения в современном общественном сознании. Один из таких путей связан с возрождением в современной культуре древневосточной традиции мировосприятия и означает стремление к сознательному отказу от сугубо рационального освоения мира, стремление к непосредственному восприятию действительности, превосходящему как рациональное, так и чувственное познание. Это путь переживания медитативного мистического просветления, которое, согласно восточной традиции, только и может дать полное, абсолютное представление (точнее, восприятие) о недифференцированной, неделимой и словесно неопределимой целостности — «таковости».

Исходной позицией такого миропостижения является осознание того, что понятийное мышление крайне ограничено. Оно, обладая линейной, логически последовательной структурой, мало пригодно для отражения нелинейного, спонтанного, разнообразного мира (подобно тому, как плоские географические карты не могут адекватно изобразить сферическую поверхность Земли).

Эта исходная посылка объединяет представителей восточной философии, мистиков и современных методологов науки. Она формулируется в «Дао дэ цзин» так: «Тот, кто знает, не говорит. Тот, кто говорит, не знает» [101. Т. 1. С. 131]. У Чжуан-цзы она выражена в форме афористической притчи: когда человек поймал рыбу, ему не нужны верши; когда человек поймал зайца, ему не нужны капканы; когда человек постиг истину, ему не нужны слова. Но подобный мотив мы встречаем и у А. Эйнштейна, который видел эту познавательную двойственность: пока математические законы описывают действительность, они неопределенны, когда они перестают быть неопределенными, они теряют связь с действительностью.

В связи с таким пониманием истинного миропостижения главной целью всех школ восточного мистицизма является подготовка сознания к внезапному беспонятийному восприятию реальности путем нейтрализации мышления и активизации интуиции. Этому способствуют и на это направлены различные формы медитации, боевых искусств, индийской йоги, ритуальных магических процедур (например, японская чайная церемония и др.).

Когда рассудок безмолвствует, интуиция делает человека предельно восприимчивым: сознание находится в таком состоянии, при котором все виды разграничений (и фильтры понятийного мышления) исчезают, уступая место недифференцированной цельности, возникает ощущение предельного единства с окружающим миром, фактически растворения в нем. Именно в этом смысле можно понимать один из принципов «Дао дэ цзин»: тот, кто постигает науки, увеличивается с каждым днем; тот, кто постигает Дао, уменьшается с каждым днем.

Однако, говоря об этом пути постижения целостности мира, мы должны понимать, что он неотделим от специфического образа жизни, в котором только и может полноценно воплотиться. И хотя в последнее время этот путь (этот духовный опыт) вышел за рамки национального способа бытия и стал весьма популярен в западных странах, все же он не может подменить собой традиционный путь философов-

ских поисков современного цивилизованного человека. Вместе с тем, можно говорить о том, что интерес современной философии к восточной традиции (и соответствующему ей западному мистицизму) не случаен, поскольку в ней она постигает один из способов целостного мировосприятия, согласия человека и мироздания.

И хотя мы не ставим своей целью описать все новации в трансформации современного философского знания, ведущей к его расширению, мы все же с большой долей вероятности можем предположить, что наиболее адекватным для истории и традиции западноевропейской философии будет путь выхода из кризиса, связанный с воссозданием целостности миропонимания и мироописания на основе выявления *иерархии идей и смыслов миропорядка, имеющей объективные* (а не произвольно-субъективные, как в постмодерне) *основания*, выходящие за пределы бытия и сознания отдельного человека — «той невидимой и незримой основы, которая создает и поддерживает всесущее и придает смысл человеческому существованию. Если нет такой сверхзадачи, которую может поставить только философия, одухотворенная религией, то всякого рода умствование непоправимо вырождается в бесплодные схоластические упражнения вокруг языковых возможностей и по поводу техники познавательных процедур» [354.С.40].

Таким образом, речь может идти о формировании *нового синтеза науки, философии и религии*. Об эвристических и мировоззренческих перспективах подобного синтеза говорил еще в начале нашего века А. Н. Уайтхед. Он противопоставлял сциентистской установке докантовский, восходящий к Платону идеал системосозидающего рационализма, для которого наука — лишь один из источников знания (наравне с искусством, религией, философией). В трактовке Уайтхеда философия должна выражать систему общих идей и категорий, в рамках которых может быть интерпретирован весь человеческий опыт. Понимаемая таким образом философия «освобождает себя от налета неэффективности благодаря установлению более тесных отношений с религией и наукой (естественной и общественной). Она приобретает большую

важность путем смешения обеих, а именно религии и науки, в одну рациональную схему мысли» [347. С. 289-290]. Это, по Уайтхеду, вполне осуществимо, поскольку «религия ориентирована на гармонию рационального мышления с реакцией на воспринимаемое, которое дает начало опыту. Наука же интересуется гармонией рационального мышления с самим воспринимаемым» [347. С. 290].

Такое единство представлено у Уайтхеда в его * философии процесса» или «философии организма», в которой он осуществил синтез современного ему естествознания (его категориальная схема являет собой обобщающую картину мира неклассической физики с ее понятиями относительности и квантовой природы процесса), платоновско-аристотелевской умозрительной философии (идея «вечных объектов», обеспечивающих «объективное бессмертие» и преемственность преходящих «действительных происшествий») и идеи Бога как «действительной сущности», которая содержит в своем субъективном единстве все царство «вечных объектов» и стимулирует возникновение каждого нового «происшествия». Теоретическая и методологическая позиция Уайтхеда позволила ему разработать универсальные принципы, описывающие «процессуальную логику» развития различных сфер бытия и разных «типов организмов» — от низших (электроны, молекулы, кристаллы) до высших (эволюция человеческого духа и человеческого сообщества в целом), что безусловно коррелирует с универсалистским стремлением отыскать единый, общий метод изучения и описания сквозных законов мироздания.

Эвристическая значимость и перспективность идей Уайтхеда была доказана тем, что они не только в своей метафизической критике механистической картины мира оказали значительное влияние на современный стиль научного мышления, но и породили в дальнейшем целую череду новых общенаучных направлений, таких как общая теория систем и кибернетика [подтверждение тому см.: 347. С. 52-53]. Синергетика также выступает своего рода методологической наследницей комплекса идей, изложенных Уайтхедом (прежде всего идей о соотношении бытия и становления).

К концу XX в. интегративные тенденции в развитии науки, философии и религии стали еще заметнее, что в первую очередь выразилось в разрешении такой сквозной для нашего столетия проблемы, как соотношение науки и метафизики. В целом ряде философских направлений, осмысливающих этот процесс (философия жизни, аналитическая философия, критический рационализм, философская антропология), разрабатывается аргументация такого сближения, учитывающая и экстерналистские, и интерналистские тенденции развития как самой науки, так и философии. Это касается таких позиций, как значение метафизики в построении мировоззренческого единства знания, выходящего за пределы опыта, и, следовательно, создании целостной картины мира; отождествление метафизики с осмыслением ценностей культуры; роль метафизики в формировании теоретического языка науки; понимание метафизики как знания о предельных понятиях бытия и, следовательно, как «сердцевины» философии и др.

Развитие религиозной мысли (особенно ее наиболее модернизированной католической ветви), в свою очередь, было связано с тем, что в различные периоды она активно ассимилировала методологический инструментарий и категориальный аппарат таких философских направлений, как неокантианство, феноменология, постпозитивизм, неорационализм, герменевтика, что позволило ей соответствовать уровню современных теоретико-познавательных доктрин.

Все это свидетельствует о том, что к концу нашего столетия сложились предпосылки для формирования нового по своему уровню и масштабам синтеза науки, философии и религии в рамках такой «рациональной схемы мысли», в которой обретают свое истолкование феномены, расширяющие представления о научной рациональности (интуиция, образное восприятие, спонтанность мышления и др.), — феномены, связанные с такими параметрами бытия и мироописания, как нелинейность, поливероятностность, неравновесность, бифуркационность и др., являющиеся предметом рассмотрения синергетики.

Подобный подход влияет и на антропологическую составляющую философии. Здесь нашим единомышленником выступает, в частности, К. Ясперс, позиция которого представляется нам весьма актуальной. Ясперс — один из тех мыслителей, которые категорически возражают против идеи «конца философии» в современном мире. Он утверждает, что философии не может не быть, пока живут люди, поскольку «философия содержит притязание: обрести смысл жизни поверх всех целей в мире — явить смысл, охватывающий эти цели, — осуществить, как бы пересекая жизнь, этот смысл в настоящем — служить посредством настоящего одновременно и будущему — никогда не низводить какого-либо человека или человека вообще до средства. Постоянная задача философствования такова: стать подлинным человеком посредством понимания бытия; или, что то же самое, стать самим собой, благодаря тому, что мы достигаем уверенности в Боге» [427. С. 500].

Увязывая экзистенцию человека с трансценденцией бытия, он полагает, что «целью всегда остается обрести *независимость* единичного человека. Он обретает ее посредством отношения к подлинному бытию. Он обретает независимость от всего происходящего в мире посредством глубины его связи с трансценденцией. Что Лао-цзы постигал в дао, Сократ в божественном велении и знании, Иеремия в Яхве, который изъявлял ему свою волю, что ведали Боэций, Бруно, Спиноза, и было тем, что делало их независимыми. Эту философскую независимость не следует смешивать ни с либертинизмом суверенного произвола, ни с жизненной силой, упорствующей перед лицом смерти» [427. С. 501].

Таким образом, сделав круг в своем историческом развитии, философия как поставщик культурных смыслов и мировоззренческих оснований на новом витке приходит к своим истокам, ставя вопрос теперь уже не столько о син-кретичности, сколько о *синтезе*, целостности Истины как *Смысла смыслов*, выходя в сферу трансцендентных основ реальности.

Естественно, что в связи с этим возникает вопрос о выработке нового языка для поиска и адекватного выражения

вечных мирообразующих и жизнеорганизующих смыслов в их первичной иерархии. И если прежде такой язык вырабатывался в лоне теологии, мистики, метафизики, где подобные смыслы декларировались как сакральные и не имели убедительных естественнонаучных оснований (да, собственно, и не нуждались в них как в заведомо вторичных), то теперь, накануне XXI в., разработка и описание модели миропорядка невозможны без концептуального аппарата современного научного естествознания, ведь язык позитивной науки (благодаря, в первую очередь, успехам в развитии физики и философии естествознания) стал в настоящее время общепринятым языком описания картины мира. И в этом плане особую роль призвана сыграть синергетика. Как замечают В. Аршинов и Я. Свирский, есть все основания полагать, что именно исследования процессов самоорганизации, осуществляемые в русле становления идей синергетики, ее понятийный каркас станут исходной точкой роста новых образов и представлений и в самой науке, и в ее философской интерпретации [13. С. 59], и, по законам эволюции общественного сознания, в развитии самой философии.

В данном процессе прослеживается *логика самоорганизации духовного развития человечества* как одной из форм мироупорядочения: «хождение философии в чистую рациональность», длящееся несколько последних веков, по «тайной мудрости» истории человеческой мысли осуществлялось для того, чтобы принести человечеству экспериментальное подтверждение и терминологическое осмысление (т. е. новые аргументы и новый язык) для понимания и описания вечных, абсолютных, метафизических смыслов бытия, обозначенных в человеческой культуре еще до появления классических форм научной рациональности.

В этом смысле можно говорить, что через синергетику оказывается возможным соединение двух взаимодополнительных способов постижения мира — постижение через *образ*, воплощенное во вненаучных формах миропонимания, и через *число*, ставшее символом точного, научного знания. Как отмечает Е. Н. Князева, «синергетика позволяет сблизить Восток

и Запад, восточное, наглядно-образное, интуитивное восприятие мира и западное, логико-вербальное» [154. С. 150].

Синергетическое мировидение, как мы уже говорили, имплицитно содержит новую (а точнее, изрядно позабытую!) смысложизненную модель — модель *саморазвития человека в самоорганизующемся мире*. Человек в своем отношении с миром как бы избегает двух крайностей: с одной стороны, он не является безвольной игрушкой в руках надличностных (природных и Божественных) сил, но, вместе с тем, не является и всевластным Демиургом, творящим мир по усмотрению своего разума. Человек выступает старательным учеником Природы и Космоса, выстраивающим свое индивидуальное бытие по законам универсального миропорядка. Происходит мировоззренческое *возвышение* организации себя и своего окружения до уровня Абсолютных смыслов. Современный человек — человек научно-технической эры, убеждаясь в синхронности и идентичности законов самоорганизации в природе, социуме, культуре, развитии психической сферы, находит в таком мировидении надежное рациональное, этическое и эстетическое основание для осмысления своей частной жизни в общем потоке гармонизации и упорядочения бытия.

Само же знание (наука) перестает пониматься как источник власти над миром, а выступает как условие (и личный путь) к внутреннему преобразению человека познающего. «Исследователь стремится не к власти, но к восстановлению внутренней связи с Реальностью, Космосом, к восстановлению правильного, должного отношения к Миру и к передаче этого видения Мира-Реальности ищущим истину исследователям» [315. С. 199].

Так научное познание обретает статус духовного поиска, из частичной, узко-профессиональной деятельности превращается в смысложизненную ориентацию, что, собственно, и было характерно для этапа зарождения науки и философии. В связи с этим можно вспомнить замечание М. Фуко о том, что в античности соотношение субъекта познания и истины было иным, нежели сейчас. Античную концепцию познания можно было бы обозначить как *ер:ипеЦа», т. е. не

просто «познай самого себя», но и «заботься о самом себе». Познание выступает как двусторонний процесс: с одной стороны, человек путем познания стремится к постижению истины, с другой стороны, это постижение предъявляет свои требования к человеку, заставляет его меняться. «Обладание истиной не является неотъемлемым правом субъекта. Чтобы ее познать, он должен сам превратиться в нечто иное. Его бытие поставлено на карту: ценой постижения истины является обращение субъекта» [332. С. 28 7].

Однако подобная духовная установка характерна не только для античной, изначальной науки и философии, но и для любой духовной ситуации, ориентированной на постижение *Истины как Абсолюта* (восточная философия, эзотерические учения, религиозная философия и т. д.). Для постижения истины необходимо изменить, очистить, одухотворить свое собственное бытие, дабы встреча с истиной стала возможной, дабы она стала наградой и воздаянием за духовные труды. Или, как говорили ранее, необходимо «исправить пути» для идущего навстречу Откровения.

Интересно, что в русском православии (а именно в опыте христианского исихазма) для характеристики этого процесса восхождения человека к Божественной истине (во имя соединения с Богом) использовалось понятие *синергия* (от греч. — «содействие, соучастие») как обозначение результата такой встречи Бога с человеком, сотрудничества Бога и человека в едином усилии по исполнению человеческой души.

В русской эзотерической литературе также широко известен труд В. Шмакова «Закон синархии и учение о двойственной иерархии монад и множеств» [397], в котором речь идет о взаимосвязях и подобиях иерархий порядка мира ноуменального и мира феноменального¹. И хотя круг идей этого фундаментального труда несколько более, чем это может показаться по названию, далек от современных идей

* Термин «синархия» использовался также и в европейской средневековой мистической традиции. В частности, у тамплиеров вершиной социальной организации являлась Синархия как особый союз народов, способный объединить всех людей и положить конец войнам и раздорам [130. С. 223].

Глава первая

синергетики — все же в нем звучит тема о *синархическом совпадении* абсолютных идей ноуменального мира и индивидуальной духовной эволюции человека в его познавательном поиске. Сама по себе абстрактная идея, по теории автора, лишена всякой активности, «но когда человек сопричисляется к ней своим сознанием, она начинает изливать в него мощь принципа, становится его проводником. Этим путем идея осуществляет гармоническую связь между макрокос-мической актуальной волей принципа и микроскопической эволюционирующей волей человека, т. е. между безначальным и рождающимся, между абсолютно совершенным и эволюционирующим, между вечно актуальным и переходящим в актуальное» [397. С. 109].

Таким образом, следуя данному кругу идей, можно констатировать следующее: *личность не теряется в Абсолюте, если Абсолют не теряется в личности.*

В течение многих столетий христианская культура формировала именно такой идеал личного бытия. Божественный миропорядок был для человека «закодирован» в законах природы, которыми Бог пользовался «как кузнец **своим** молотом». Идеал аскезы, смирения и борьбы с гордыней «личностного эго» был направлен на то, чтобы приглушить инстинкты индивидуального мирского бытия и услышать высшие божественные знаки-смыслы. Христианин считывал эти смыслы через *символы.*, которыми он нагружал привычную для него повседневность, включавшую весь пространственно-временной континуум (числа, цвета, формы природных и искусственных объектов, последовательная цепь событий, приметы и др.).

Символичность мышления как способ отношения к миру позволяла человеку постоянно сопрягать образы мироустройства «верха» и «низа», божественного и мирского и быть подготовленным к встрече с откровением, знаком Бога.

Л. П. Карсавин в статье «Символизм мышления и идея миропорядка в средние века (XII-XIII вв.)» называл символическое истолкование священного писания и христианского культа игрой ума; однако это была «игра всерьез, понимаемая как раскрытие тайного смысла культа, заклю-

ченной в нем абсолютной истины, и сопровождается она ощущением проникновения в глубокую тайну и „сладостью“...» [144. С. 164].

Причем, исследуя в другой своей работе опыт средневекового монашества, Карсавин не склонен связывать практику символического мышления только с кругом специально подготовленных людей, но признает его за широкими слоями мирян. Современная медиэвистика, в первую очередь труды А. Я. Гуревича по народной культуре средневековья, убедительно подтверждают это [См.: 83,84]. Даже сама социальная структура средневекового общества строилась и понималась сообразно законам символического и структурного подобия божественной (троичной) схемы: рыцари — «воины», свободные — «молящиеся» и сервы (крестьяне) — «пахари» [84. С. 29-30]. Поэтому не только этический идеал, но и социальная идентификация рождали у средневекового человека чувство принадлежности к многослойному иерархическому и при этом целостному миропорядку.

Аналогичный способ самоощущения в мире представлен и в древневосточной культуре, в первую очередь, в даосизме и дзэн-буддизме.

Древние китайцы называли ту высшую реальность, которая лежит в основе многообразия вещей и явлений, Дао, что первоначально означало «путь». Они считали, что существуют устойчивые образцы (схемы), в соответствии с которыми происходят все изменения в многообразном мире. Путь Дао есть способ распознавания этих образцов (гексаграм-мы «Книги перемен») и действия в соответствии с **ними**.

В даосизме поступать в соответствии с природой означает поступать спонтанно и в соответствии со своей внутренней сущностью, не нарушая тем самым гармонии с окружающей средой и окружающими людьми. Тогда человеку не придется применять принуждение по отношению к себе и к другим. Он просто будет соотносить свои поступки с движениями Дао. Такое поведение называется в даосизме «у-вэй», что означает «недеяние». Но это не есть полный отказ от действия, это лишь отказ от деяний, противоречащих природе, и поэтому наиболее продуктивный из всех «достигающих» путей.

Недаром Лао-цзы считал, что все может быть сделано при помощи недеяния. В «Чжуан-цзы» так определяется этот принцип организации человеческого бытия: «Тот, кто познал Дао, непременно постигнет закон природы; постигший закон природы непременно овладеет умением соответствовать положению [вещей]; овладевший умением соответствовать положению [вещей] не станет вредить себе из-за вещей» [101. Т. 1. С. 273].

Еще более «вживлена» в повседневную жизнь практика дзэн-буддизма. Просветление (Сатори) в дзэн означает не удаление от мира, а участие в повседневной жизни, способность пережить в спонтанной повседневности чудо и таинство открытия «Буддовости». Такое просветление есть возврат к нашей первоначальной сущности (Божественному в нас). Когда дзэнского мудреца спросили, как он представляет себе поиски природы Будды, он ответил: «Это похоже на то, как если бы кто-то ездил на быке в поисках этого быка».

Весьма примечательно, что современная аналитическая психология подтвердила эти представления древних мыслителей о том, что принципы Божественного миропорядка имманентно присущи глубинам человеческого сознания и человек может «считывать» их, находясь в особом психологическом состоянии. Речь идет о теории К. Юнга, который показал, что знание об этих принципах дано любому человеку априори (вне зависимости от его религиозной, социальной и культурной принадлежности); оно «вживлено» в его сознание как набор архетипов коллективного бессознательного и закреплено в человеческой культуре посредством знаковой символики. Только современный человек, как правило, не дает себе труда отнестись к этим знаниям и предощущениям как к голосу (знаку) Вечности, своего рода кодам мироупорядочения (данной проблеме мы в дальнейшем уделим особое внимание).

И синергетическое мировидение как видение мира *сквозь призму законов его самоорганизации* призвано не только показать современному человеку идентичность, синхронность законов мироупорядочения в природе, обществе, культуре, человеческом сознании (в процессе его собст-

| венного мироосмысления), но и научить *его распознавать* ' в спонтанном разнообразии мирской повседневности общие универсальные алгоритмы саморазвития, самоструктурирования и формообразования. Иными словами, синергетика, представляющая новейшее естествознание, приходит к тем же выводам, что и мыслители (философы и теологи) прошлого: понять мир и себя не значит накопить и соединить массу разрозненных знаний о различных аспектах реальности (высокое знание не кумулятивно, или, как говорили древние, «многознание уму не научает»). Понять мир и себя значит *овладеть логикой Высоких смыслов организации мира и себя в этом мире.*

При этом мы отдаем себе отчет в том, что синергетическое мировидение не претендует на роль очередной мировоззренческой панацеи и ни в коем случае — на роль новой религии. Но вместе с тем, следует признать, что именно синергетика, в отличие от других направлений современного естествознания, начала «поход в массы», стала обретать широкий мировоззренческий контекст (кстати, к немалому удивлению физиков — представителей других направлений), и произошло это, на наш взгляд, потому, что универсализация идей самоорганизации *позволяет выйти на проблемы, предельных оснований человеческого бытия, в сферу его Высших смыслов.* Все это позволяет говорить о том, что синергетический подход, осуществляя своего рода мировоззренческий и методологический *синтез* (о чем **нами** будет сказано более подробно), способен со временем трансформироваться в *философию самоорганизации.*

Перспективы и пути построения такой философии требуют специального рассмотрения, выходящего за рамки нашего исследования. Заметим только, что эти перспективы отчасти обозначены в имеющейся литературе по проблемам самоорганизации. Так, в различных трудах можно встретить корреляции идей синергетики с идеями и воззрениями следующих философов: Платона и Аристотеля (представления об эйдосах как потенциальных формах-образцах «земных» процессов, идея энтелехии), Гераклита (о роли огня как метафоры самовозобновляющегося и саморегулирующегося

начала в универсуме), Лукреция (идея клинамена как спонтанного непредсказуемого отклонения, рождающего новое в природе), Р. Декарта (учение о космических вихрях как собственных формах организации природы), Г. Лейбница (монадология с идеями гармонии, когерентности, взаимосогласованности всех частей мира, идея преформизма, потенциально заложенного), Ф. Шеллинга (понятия организма и самоорганизации в природе по аналогии с творческими исканиями человеческого духа), И. Канта (идея самоорганизованного бытия и целеполагания целого как результата спонтанного взаимоналожения целей его частей), А. Бергсона (представления о необратимости эволюции, ее движущей силе в виде жизненного порыва), А. Уайтхеда (идея о роли про-цессуальности и когерентности событий в универсуме)? К. Юнга (архетипы коллективного бессознательного), П. Тейяра де Шардена (идеи о направленности эволюции), русских философов-космистов (идеи коэволюционного развития человека и Универсума), М. Хайдеггера (представления о природе времени и истины) и др.

Отметим, что приведенный перечень в значительной степени является случайным, поверхностным и неполным, поскольку он связан с индивидуальными предпочтениями различных исследователей, каждый из которых работает со своим кругом философских аналогий. Тем не менее, уже на первый взгляд видно, что амплитуда философских параллелей довольно широка, что свидетельствует о степени «укорененности» идей самоорганизации в философском мышлении. Мы, в свою очередь, также неоднократно будем обращаться к философскому наследию в поисках концептуальных построений, родственных идеям самоорганизации, наиболее подробно рассматривая под этим углом зрения социально-философские, философско-исторические и культурологические теории, связанные с методологией социального познания. При этом мы осознаем, что методологическая работа такого рода только начинается. Сейчас же нам важно отметить саму тенденцию трансформации теории самоорганизации, дабы еще раз подчеркнуть мировоззренческий и методологический потенциал синергетических идей.

Подводя итоги вышесказанному, еще раз отметим, что и современная философия, и вырастающая на базе современного естествознания универсальная теория самоорганизации в ее философском осмыслении ставят и пытаются решить одни и те же смысложизненные вопросы, в первую очередь, как сделать частичное индивидуальное существование человека целостным и смыслонаполненным. Перед философской мыслью стоит задача синтезировать новое и нетрадиционное знание, соединив его с адекватной интерпретацией сложившейся философской традиции во имя создания единой работающей эвристической модели, способной стать основой миропонимания, соответствующего мировоззренческим исканиям современного человека. И в этом смысле формирующееся в настоящее время синергетическое мировидение (как интегральное естественнонаучное, культурологическое, социальное и метафизическое знание) может, на наш взгляд, стать *одним из оснований такого нового миропонимания* для человека, желающего синхронизировать свою жизнь с законами Космоса, Природы, мирового и духовного Универсума.

< 3. ЭВРИСТИЧЕСКИЕ ВОЗМОЖНОСТИ ПОСТРОЕНИЯ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ СОЦИАЛЬНОЙ САМООРГАНИЗАЦИИ

Проблема использования в социальном познании теоретических моделей самоорганизации, разработанных в рамках синергетики, актуализирует решение ряда методологических проблем. Основные среди них — это проблема редукционизма, проблема использования аналогий как эвристического средства, проблема способов теоретического моделирования и возможность адекватной интерпретации социальных феноменов с позиций естественнонаучных разработок процессов самоорганизации.

Все эти проблемы связаны с использованием арсенала средств *междисциплинарных исследований*. **Они** вызваны к жизни попытками *универсализировать* данные, полученные в рамках концепции самоорганизации, осуществить

экспансию новой парадигмы развития, в том числе и за счет популяризации идей самоорганизации в смежных (в первую очередь, гуманитарных и социальных) научных областях, когда «то, что некогда представляло собой периферийные явления и аномалии термодинамики и кибернетики, становится центральным объектом нового научного „видения мира“, с помощью которого не только осваиваются новые области исследований, но и создается новый онтологический и гносеологический фундамент» [166. С. 97].

Как уже отмечалось, появление основных трудов по синергетике сопровождалось мощным методологическим выбросом основных ее идей в предметные сферы наук, выходящих за рамки физики и химии. Так, Г. Хакен пытался соединить эти идеи со специфическими феноменами биологической эволюции, экономикой, политической наукой и эволюцией самой науки [См.: 441]. И. Пригожий при демонстрации общей подтверждаемости теории самоорганизации приводил примеры из области биологии, экологии, экономики [См., например: 236, 267]. Рабочая группа, собранная Пригожиным в Брюсселе, прилагала концепцию самоорганизации к большому числу разнообразных явлений, таких как, например, погодные условия, динамика сердечных и опухолевых заболеваний, социальное поведение термитов, а также рынки снабжения, торговые потоки, развитие урбанизации (проект «Брюссавиля») [См. об этом подробнее: 454].

По мнению самих авторов, основным приемом таких эпистемологических процедур «переноса знания» является широкое использование *аналогий* и *прототипов* как сгустков логических алгоритмов описания законов самоорганизации. Впрочем при этом не отрицается необходимость использовать и другие познавательные приемы для выстраивания целостной модели, включающей специфические для определенного круга задач особенности и «поправки» [236. С.251].

Достоверность теоретических конструкций, порожденных теорией самоорганизации, обеспечивается их естественнонаучным основанием. Проблема возникает тогда, ко-

гда появляется необходимость адаптировать точное знание к «неточным» социальным и гуманитарным наукам. Поэтому мы можем ставить вопрос не столько о достоверности самой теоретической модели, которая получена при помощи таких научных методов, как эксперимент, верификация, использование математического аппарата, сколько о *достоверности применимости* этих методов и полученных с их участием результатов к социальным процессам. Впрочем, несколько забегая вперед, оговоримся, что синергетике есть на что опереться в этом плане. Как будет показано в следующей главе нашей работы, в рамках кибернетики, общей теории систем, теоретической социологии сложилась традиция и система методов *общенаучного характера* (в первую очередь, таких как теоретическое моделирование, аналогии, интерпретация и др.), которые определяют и обеспечивают эвристические возможности перевода естественнонаучного знания на язык описания социальных процессов.

Безусловно, естественнонаучное происхождение синергетических идей как основы универсальной теории самоорганизации таит в себе опасность редукционизма — опасность свести описание сложноорганизованных социальных систем к более простым моделям природных структур и форм, выработанных синергетикой.

Важно отметить, что проблема редукционизма как научной и методологической установки рассматривается в истории и философии науки весьма неоднозначно. В ее основе лежит понимание важнейшего и далеко еще не решенного вопроса о соотношении единства и многообразия мира.

В современной литературе отмечается «некорректность отождествления редукционизма, физикализма, механицизма и логического атоизма, а также идеологически нагружен-¹ ной негативной оценки **их** как методологически бесплодных программ» [327. С. 262]. Методологическая программа редукционизма, ориентированная на решение проблем единства научного знания на основе разработки общего для всех научных дисциплин унифицированного языка, делает ее неотъемлемой частью практики научного познания наряду с такими приемами, как идеализация, моделирование и др.

Свое онтологическое обоснование редукционизм находит в признании *единства мира и изоморфизма* как важнейших фундаментальных характеристик бытия. Гносеологическое обоснование редукционизма связано с самой сутью научного познания, цель которого — интегрирующее, обобщающее описание многообразных явлений реального **мира** на основе определенных общезначимых познавательных процедур. По сути дела все основные успехи и достижения в истории науки были связаны с воплощением данного принципа «глобального редукционизма» в различных сферах познания (так, например, на базе механистической картины мира удалось с единой точки зрения описать процессы, происходящие как на Земле, так и на небе, поведение как твердых тел, так и жидких и газообразных; в свою очередь, физика элементарных частиц выявила единство фундаментальных физических взаимодействий, что сопровождалось теоретическим синтезом физики элементарных частиц и космологии и т. д.).

И хотя в процессе развития науки научное знание постоянно трансформируется и перестраивается, однако в истории науки (и особенно в последние десятилетия) степень его единства увеличивается, на основе развития фундаментального знания усиливаются взаимосвязи и возможности синтеза как в пределах отдельных наук, так и между различными областями науки.

Возражения против редукционизма чаще всего связаны с тем, что он не учитывает многообразия реального мира (полиморфизма), находящего свое отражение в многообразии научных теорий, методов познания и исследовательских программ, которые не могут быть сведены к одной теоретической схеме без потери их специфики и эвристического «лица». Подобную аргументацию, в частности, развивает В. И. Купцов в работе «Философия и методология науки» [355. С. 279-288]. Он отмечает, что познавательная установка редукционизма не учитывает столь важной в современном познании принцип эмерджентности — несводимости характеристик и свойств целого к характеристикам и свойствам его частей.

В целом мы разделяем весьма взвешенную позицию В. И. Купцова по поводу границ и возможностей редукционизма, которая может быть определена лишь с учетом того, что как сама изучаемая действительность, так и методология познания характеризуются одновременно и чертами единства, и чертами многообразия. Заметим только, что диалектически понятый редукционизм не стремится раз и навсегда разрешить эту фундаментальную дилемму — редукционистские программы на каждом новом витке научного познания лишь фиксируют тот или иной уровень *единства в многообразии*, определяя адекватные этому уровню этапы универсализации познания, без чего сам процесс познания не может быть организован и структурирован.

Возвращаясь к проблеме расширительной трактовки синергетических принципов, отметим, что она, безусловно, базируется на признании *единства мира и структурного единообразия различных его форм*, что естественно предполагает в познавательном плане отыскание универсальных, общих закономерностей, свойственных и более простым, и более сложным системам [См. об этом: 201, 202, 204, 240, 318 и др.]. Это в первую очередь касается закономерностей развития как саморазвития, структурной эволюции сложного, т. е. зоны интересов теории самоорганизации. Таким образом, в познании сложных саморазвивающихся систем необходим не просто перенос понятий из более разработанной исследовательской области в менее разработанную, но важен поиск *изоморфизма* (подобия), который есть следствие *общих свойств* систем разной природы. Иначе говоря, изоморфизм в интересующем нас контексте может быть понят как средство обоснования правомерности переноса знаний, полученных при изучении одной изоморфной системы на другую посредством теоретического (или, что важно для синергетической традиции — математического) моделирования.

При этом необходимо подчеркнуть, что расширительная синергетическая трактовка в своем поиске изоморфизма пытается по-своему преодолеть редукционистскую установку сведения сложного к простому, поскольку она учитывает

ности, постулируя рождение порядка из хаоса как возникновение качественно нового (более сложного) состояния самоорганизующихся систем и тем самым выводит проблему единства миропонимания на новый уровень. Таким образом, в синергетическом «расширении» возможен, по выражению Л. Б. Баженова, редукционизм, понимаемый как «использование фундаментальных законов более простых уровней с целью теоретического выведения (объяснения) качественной специфичности сложных образований» [20. С. 85]. Или иными словами, речь должна идти об оптимальном для исследовательских целей теории самоорганизации соотношении изоморфизма и полиморфизма, единства и многообразия мира как важнейших онтологических принципов (характеристик) развития мира — соотношении, адекватном уровню научного и философского миропонимания

конца XX в.

Поиск универсальных закономерностей развития мира как самоорганизующейся системы заставляет нас переосмыслить роль *аналогий* в процессе познания, увидеть их эвристическую перспективу и расширить границы их возможностей как средства познания.

Понятие «аналогия» (от гр. — «соответствие, сходство») означает сходство предметов (явлений, процессов и т. д.) в каких-либо свойствах. При умозаключении по аналогии знание, полученное из рассмотрения какого-либо объекта (модели), переносится на другой, менее изученный, менее доступный для исследования, менее наглядный в каком-либо смысле объект. Умозаключения, получаемые по аналогии, носят по отношению к конкретным объектам, как правило, лишь правдоподобный характер. Они являются одним из источников научных гипотез, индуктивных рассуждений и играют важную роль в научных открытиях. Если же выводы по аналогии относятся к абстрактным объектам, то они при определенных условиях (в частности, при установлении между ними отношений изоморфизма и гомоморфизма) могут давать и достоверные заключения [356. С. 24].

нии натурфилософии, целью китории также был поиск универсальных констант развития мироздания, аналогия являлась одним из основных приемов описания мира. Методологическим и мировоззренческим принципом такого описания являлось высказывание, приписываемое Гермесу Трисмегисту; «То, что внизу, подобно тому, что сверху;

то, что сверху, подобно тому, что внизу». Отсюда проистекал столь распространенный антропоморфизм, когда в человеке видели проявление органического единства микрокосма и макрокосма. Древняя традиция утверждает, что столь распространенный в античной философии тезис «Познай самого себя» есть лишь усеченное выражение девиза Дельфийского оракула: «Познай самого себя, и ты познаешь Бога и Вселенную». Платоновские первоидеи в данном контексте также есть не что иное как идеальные аналоги реальных вещей и земных процессов.

Уже в античной традиции были отмечены большие эвристические возможности мышления по аналогии, содержащегося в пластах символического сознания. Символическое сознание, в котором все вещи и процессы взаимосвязаны и соединены в единую, универсальную гармоничную систему, порождает особый способ познания мира, когда значительно расширяется область значения, содержащегося в каждом символе. Любое явление можно рассматривать не только в своей области значений, но и как проявление, «представительство», более высоких уровней действительности. Символ и распознавание его по законам аналогии добавляют дополнительную ценность объекту или действию, превращают их в *открытое событие*; реальность начинают понимать в контексте широкого и многозначного мира.

Такое миропонимание стимулирует истинно *творческое* познание. По мнению древних греков, символы, в которых заложены (закодированы) целые пласты мироупорядочения, «изоощряют нашу сообразительность», «побуждают к диалектическому исследованию» [362. С. 194]. Причем чем ближе знание к постижению универсальных, боготворимых законов мироздания, тем ближе его способ выражения

к символу и аналогии. Именно в этом плане рассматриваются система пифагорейских символов и многозначность прорицаний Дельфийского оракула [362. С. 193-194].

Впоследствии мощнейшая алхимическая традиция, представляющая естественнонаучное основание средневековой науки и одновременно эзотерическую линию духовной культуры, также разворачивала свои исследования и мирописание по законам аналогии. К. Юнг в работе «Психология и алхимия» пишет о том, что цель алхимического процесса — через материальные феномены указать направление всеобщей эволюции Вселенной и очищения человеческой души. Поэтому эксперименты по получению золота могут интерпретироваться как процесс постепенного устранения нечистых факторов духа на пути к неизменным ценностям вечности. Даже сама алхимическая печь (атанор) имеет форму вертикальной башни, символизируя восхождение, духовное возвышение, трансформацию низшего в высшее. Таким образом, в химических экспериментах были закодированы аналоги основных этапов и операций (семь основных алхимических операций) эволюции мироздания и человеческого духа.

Именно этим (своей концептуальной непротиворечивостью духу христианства) алхимия была ценна как для церкви, так и для простого человека. Напомним в связи с этим мнение, высказанное Августином, что обучение с помощью символов побуждает человека превзойти самого себя, указывает на ценность всех вещей в природе как носителей духовных идей.

Таким образом, сам дух средневекового мышления был проникнут законами аналогий, так как он отыскивал в реальном мире отсветы мира божественного, который может быть постигнут только при помощи символов и аналогий.

Однако и рождение науки Нового времени, с приоритетом точного, рационального знания, не устранило эвристической значимости аналогий. Это проявилось, в частности, в генетической связи способа мышления основоположников классической науки с мистической традицией, восходящей еще к античности.

Так, например, И. Кеплер, опираясь на пифагорейскую систему аналогий, из звучаний грандиозного космического септета («партий» известных в его время планет) извлек знаменитый третий закон движения планет, устанавливающий зависимость между периодом обращения планеты вокруг Солнца и характерным размером ее орбиты. Э. М. Сороко в своей книге «Структурная гармония систем» называет Кеплера одним из последовательных пифагорейцев Нового времени и отмечает, что законы естественного движения небесных тел открылись перед ним как музыкальная гармония правильных пропорций чисел. «Модель Солнечной системы была изображена Кеплером в форме последовательности вложенных друг в друга политопов (платоновых тел). Диаметры описанных вокруг каждого из них концентрически расположенных сфер соответствовали, по его мнению, диаметрам планетных орбит. Последняя в истории культуры модель, завершающая двухтысячелетний период жизни античной парадигмы под названием „гармонии сфер“, была лишь началом нового мучительного этапа поиска единства в многообразии — той сквозной связи, которой подчиняются части в целом, независимо от конкретной специфики последнего. Кеплер же, считавший, что в движении планет звучит ни на миг не смолкающая многоголосая музыка, воспринимаемая разумом, а не слухом, был последним выдающимся пифагорейцем, но и столь же выдающимся ученым своего времени. Открытая им в конце жизни математическая пропорция, названная впоследствии третьим законом Кеплера, связывая периоды обращения планет Солнечной системы с большими полуосьями орбит этих планет... содержит одно из центральных отношений пифагорейской музыкальной эстетики — квинту» [331. С.58].

Еще более поучительны результаты изучения современными историками науки впечатляющих по своему объему алхимических работ И. Ньютона, которые раньше игнорировались как не имеющие научной ценности. (Симптоматично, что обзор сделанных в этом плане выводов приводится в книге И. Пригожина и И. Стенгерс «Порядок из

хаоса» — книге о синергетике.) Ньютон на протяжении 30 лет изучал труды алхимиков древности и проводил сложнейшие лабораторные эксперименты по добыванию «философского камня» и синтезу золота. Высказывается мнение, что ньютоновский синтез Земли и неба был в большей мере достижением химика, нежели астронома. Ньютоновское всемирное тяготение есть продолжение действия сил химического «сродства», способствующих или препятствующих образованию каждой новой комбинации материи. В начале своих занятий астрономией Ньютон, по-видимому, ожидал найти новые силы тяготения только на небесах — силы, подобные химическим силам и поэтому легче поддающиеся математическому исчислению. На примере астрономических объектов Ньютон искал специфические сродства, различные для различных соединений, наделяющие каждое химическое соединение качественно дифференцированной способностью вступать в реакции. Но в результате он обнаружил универсальный закон, применимый, как сам он подчеркивал, к явлениям различной природы — химическим, механическим или небесным [267. С. 111-112].

Те примеры, которые мы привели, относятся преимущественно к использованию аналогий глобального «*вертикального*» плана — между земными и небесными сферами. Вместе с тем, в истории науки нет числа примерам использования аналогий «*горизонтального*» плана — между сходными явлениями различной земной природы, явлениями наблюдаемого физического мира. (Так, например, первые мысли Галилея о законах маятника и действия тяжести на тела были порождены аналогиями между временами биения пульса и колебаниями церковной лампы и т. д.)

Все это привело самих ученых к мысли о продуктивности аналогий в рождении новых идей. Так, Гельвеций утверждал, что новая идея появляется в результате сравнения двух вещей, которые еще не сравнивались. Больцман же еще более расширил границы данного эвристического приема, говоря, что процесс познания есть отыскание аналогий.

Осмысление роли аналогий в познании в XX в. развивалось в двух планах. Натурфилософская традиция в пони-

мании аналогий была возрождена в учении сербского ученого М. Петровича об аналогиях между различными группами явлений. В рамках же системного подхода (труды Л. фон Берталанфи) был сделан следующий шаг в этом направлении. Подчеркивалось, что важны не поверхностные аналогии между явлениями разной природы, а изоморфизмы в математическом смысле слова, т. е. строгое соответствие между всеми элементами сравниваемых систем. При этом речь шла не о попытке свести все естествознание к физике (лапласовская традиция), а о нахождении изоморфных законов в разных областях.

Появление синергетики (и теорий в естествознании, непосредственно ей предшествующих) развивало именно такой подход к использованию аналогий. Рассмотрим это на примере формирования теории нелинейных колебаний (автоколебаний), на основе которой развивались идеи о стохастических автоколебаниях, турбулентности, динамическом хаосе — идеи, определившие впоследствии концептуальный каркас синергетики.

Историк науки А. А. Печенкин констатирует, что в **30-е** гг. в советской науке сложилась своего рода *автоколебательная идеология* — совокупность парадигмальных примеров автоколебаний (ламповый генератор, маятник Фруда, маятниковые часы и т. д.). На этих примерах разъяснялись основные теоретические представления андроновской концепции автоколебаний. Их экстраполируемость обеспечивалась высокой математизированностью этой концепции. Но помимо этого развитый А. А. Андроновым теоретический аппарат позволял идентифицировать автоколебания в широком круге природных и технических процессов. Сам Андронов в своей первой статье отмечал, что под это понятие попадают не только физические явления, но и химические (периодические химические реакции), и биологические (колебания в системе «хищник—жертва»).

Один из учеников Андропова Ю. И. Неймак говорил, что под впечатлением автоколебательной идеологии он стал чем-то «вроде ищейки» автоколебаний в различных задачах — автоколебания виделись всюду, в том числе и в обществе.

Однако такого рода обобщение достигалось ценой отказа от некоторых существенных признаков автоколебаний, т. е. осуществлялось в ущерб четкости этого понятия. Кроме того, проследившая эволюцию понятия автоколебаний, можно наблюдать эпистемологический феномен, отличный от обобщения понятия, а именно — формирование понятий-аналогов, таких как «автоволны», «автоструктуры» [166. С. 116-117].

Таким образом, мы видим, что при формировании внутринаучной идеологии — новой парадигмы, приобретающей экспансионистский характер, использование понятий-аналогий (в первую очередь, благодаря их большей размытости и нечеткости) есть неизбежный этап научного познания.

Другой пример актуализации мышления по аналогии связан с проблемой *междисциплинарности* и является необходимым следствием межгрупповых и межнаучных контактов. Этот пример связан со становлением самой синергетики как междисциплинарного научного направления.

Методологи науки В. Крон, Г. Кюпперс, Р. Паслак в статье «Самоорганизация: генезис научной революции» [166. С. 86— 1031] выделяют три этапа становления новой парадигмальной концепции самоорганизации, обладающей самостоятельной исследовательской программой междисциплинарного характера.

Первый этап (до начала 70-х годов) — это этап разработок теоретических моделей для описания специфических эффектов в рамках различных, не связанных друг с другом научных дисциплин (термодинамика необратимых процессов, теория лазера, теория катастроф, теория турбулентности, глобальная экология, биологическая теория систем, теория гиперциклов и др.), когда каждая из них использовала еще свою собственную терминологию, но уже начался поиск объединяющих математических моделей.

На втором этапе (до 1975 г.) было обнаружено подобие используемых уравнений и сходство теорий, начали вырисовываться контуры общего эпистемологического содержания, которое могло бы связать разные исследовательские программы. Предметом обсуждений становится сама разработка теоретических понятий. Именно на этом этапе наибо-

лее интенсивно начинает разворачиваться процесс связывания по аналогии идей самоорганизации с другими теориями из самых разных областей исследований, благодаря чему стало явственно обнаруживаться сходство между ними. Так, Хакен обсуждает внезапное появление когерентности света лазера по аналогии с фазовыми переходами в термодинамике. Эйген рассматривает «гиперцикл» как класс автокаталитических процессов более высокого порядка. При-гожин анализирует связь термодинамики нелинейных неравновесных процессов с явлениями неустойчивости в гидродинамике (неустойчивость Бенара).

•**Таким** образом, «на пути проведения аналогий между концепциями происходит целенаправленное развитие новой теории из теорий, возникших независимо друг от друга» [166. С. 96], идет формирование теоретического ядра концепции самоорганизации, формирование (по Лакатосу) новой исследовательской программы.

И наконец, на третьем этапе становления концепции самоорганизации из исследований, бывших вначале разрозненными, создается все более уплотненная исследовательская программа, имеющая отчетливо междисциплинарный характер. Для этого этапа характерна стратегия «глобализации» концепции, когда представители новой концепции пытаются показать ее универсальность и возможность ее распространения на ряд областей, прежде не принадлежавших к сфере **их** исследований. Эта стратегия обеспечивается широкой популяризацией новой концепции (в том числе и вненаучной).

Ключевой гносеологической проблемой, столь привлекательной для познающего ума, при расширении тематики исследования является проблема *распознавания* феноменов самоорганизации в процессах различной природы. Безусловно, это требует *расширения* области применения аналогий как познавательного средства (за счет, может быть, некоторого уменьшения «точности попадания»). Впрочем, как уже было показано, трудно сказать, предстает ли мир, описанный по законам аналогии, беднее или богаче, проще или сложнее...

Итак, еще раз зафиксируем, что метод аналогии *имманентно присущ* исследовательской программе синергетики в целом, стремящейся отыскать универсальные, общие для систем любой природы законы самоорганизации. Поэтому вся специальная, ставшая классической литература по данной проблематике, собственно, и построена на сравнении и аналоговом сопоставлении феноменов самоорганизации в процессах живой и неживой природы. Смелость этих, по выражению Г. Николиса и И. Пригожина, методологических «прыжков» не должна пугать читателя, ибо «такие скачки вообще характерны для моделирования по самой его сути» [236. С. 257]. Более того, природа теоретической модели тем с большей необходимостью предполагает использование метода аналогий, чем более обширна (универсальна) область применения такой модели.

Предпринятый нами экскурс в историю использования аналогий на различных этапах познания (и разных этапах становления научного парадигмального знания) позволяет нам очертить рамки собственной *исследовательской задачи*. Нашей целью является разработка гипотетико-дедуктивной модели процессов самоорганизации и способов ее применения к анализу социальных явлений и феноменов.

Для того чтобы эта модель была приемлема для социального анализа, недостаточно просто переложить на «социальный язык» термины синергетики. В качестве эвристического посредника должна выступать более универсализированная понятийно-категориальная модель. Мы отдаем себе отчет в том, что построение такой модели требует специальных усилий и продолжительного времени (об отдельных вопросах, сопровождающих эту проблему, мы скажем подробнее чуть позже). Поэтому мы вынуждены сознательно ограничить нашу задачу разработкой *атрибутивной* модели, т. е. системы атрибутивных характеристик процесса самоорганизации как процесса порядкообразования. Для этого в следующей главе мы осуществим междисциплинарный анализ тех научных направлений, в рамках которых осуществляется поиск закономерностей саморазвития, упорядочения и организации, а именно: естественных наук, общенаучных концепций, теоре-

тической социологии, «переварившей» в своей методологии естественнонаучные новации последних двух столетий, а также мифологической космогонической традиции (донаучно-го натурфилософского знания).

Всякая же междисциплинарная теоретическая модель, стремящаяся осуществить методологический синтез, строится, как уже было сказано, по законам установления подобия сравниваемых логических схем, полидисциплинарного параллелизма. Вследствие этого основным методом построения такой модели выступает отыскание изоморфизма сравниваемых процессов — *метод аналогий*.

Что же касается применения теоретической атрибутивной модели самоорганизации к аспектам социальной жизни, то и здесь исследовательские приемы также носят междисциплинарный характер, охватывая предметные области различных социальных и гуманитарных наук. Для выполнения данной исследовательской задачи «социального переложения» универсальной теории самоорганизации может быть применен принцип расширяющегося восхождения от использования разрозненных аналогий (применения терминов концепции самоорганизации к социальным реалиям) к целостной интерпретации исторического процесса как процесса, самоорганизующегося в своей структурной эволюции, с вытекающим отсюда мировоззренческим осмыслением новой «картины социального мира» (подробнее эти вопросы будут рассмотрены в § 1 главы III, посвященной методологии социального познания).

В этом методологическом восхождении можно выделить три последовательных этапа расширяющегося междисциплинарного синтеза. Первый этап, на котором находится сейчас большинство исследователей, изучающих общество, а также ученых естественнонаучного профиля, осваивающих социальное знание, может быть назван *феноменологическим*. Это этап, в ходе которого в разнообразии социальных явлений и процессов отыскиваются новые закономерности рождения, существования и умирания социальных структур, аналоги хаоса и порядка. Это этап узнавания и терминологического определения таких явлений, когда происходит

очерчивание границ нового предмета, поисков методов и языка для описания социальных процессов в новой неклассической парадигме социального знания.

Следующий этап — это создание целостной модели процессов социальной самоорганизации, где происходит взаимоувязывание и иерархическое выстраивание найденных аналогий и феноменов в некую *процессуальную целостность*. Здесь на первый план выступает проблема взаимопереходов хаоса и порядка, организации и дезорганизации, *полного цикла* рождения, жизни и смерти социальных структур. Здесь может идти речь о возможном формировании *новой социологической парадигмы* (парадигмы «неправильного развития»), которая имеет специфический объект исследования — динамику социальных структур, переходные процессы в обществе, диалектику стабильности и дестабилизации в социальных процессах, волновые и циклические процессы в общественном развитии.

На этой исследовательской стадии должен осуществиться широкий междисциплинарный синтез, поскольку теоретическая модель социальной самоорганизации должна не только вырастать из дедуктивных методологических посылок, но и дополняться, базироваться на основе интеграции эмпирических данных и специфических исследовательских методов самых разных наук — экономики, социологии, истории, по-литологии, культурологии, этнографии и др., т. е., если можно так выразиться, должна достраиваться и сверху и снизу.

На этом этапе особую роль должны сыграть социальная философия и теоретическая социология, поскольку речь идет о выработке высокоабстрактной объяснительной модели. Ведь, как было отмечено, именно в этих сферах познания происходит адаптация нового естественнонаучного знания (синергетики) к традиции социальных наук.

На этом пути возникают, конечно же, и свои сложности. Уже сейчас очевидно, что новационная методология самоорганизации испытывает определенные трудности при проникновении в методологию социального познания; это проникновение (по «глубине» и «широте») существенно отстает от аналогичного процесса в других сферах познания.

На наш взгляд, одна из важнейших причин этого отставания — разрыв естественнонаучного и гуманитарного образования, вытекающий из различий самой природы этих двух типов знания. Гуманитары, как правило (за редким исключением), не в состоянии освоить математизированный пласт физического, химического, биологического знания, что не позволяет им в полной мере понять суть синергетических идей. В свою очередь, специалисты естественнонаучного профиля, начиная экстраполировать свои достижения на социальную сферу, часто грешат «ненаучной фантастикой», немотивированной игрой историческими смыслами, вольным парением не отягощенной историческими знаниями фантазии. В результате и те и другие не узнают друг в друге «братьев по разуму».

Из этого гносеологического тупика нам видится, по крайней мере, два выхода. Первый — кооперация в рамках одного творческого коллектива специалистов разного профиля. Второй путь связан с перспективами методологической рефлексии — усилением философских компонентов синергетического знания. Философы-методологи (или философски мыслящие представители естественных наук) являются своего рода «сталкерами» нового знания: хотя они и не знают в полной мере законов «запретной» (малоизученной) зоны «неродного знания», причин ее «аномалии», но становятся проводниками по ней, отыскивая приемлемые для непосвященного человека пути проникновения в ее труднодостижимый мир.

И наконец, третий этап в социальном осмыслении синергетического знания — это интерпретация идей социальной самоорганизации в мировоззренческом плане, выработка представлений об обществе как о составляющей всемирного процесса самоорганизации. Возникает необходимость философского осмысления максимально широкого круга явлений и событий с позиций нового знания, и, что может быть еще важнее — места и роли, способа существования человека в новом «синергетически устроенном мире», мире, живущем по законам самоорганизации.

Как должно жить в малопредсказуемом, нелинейно развивающемся мире? Можно ли управлять **им** так, чтобы

человеку жилось комфортно и спокойно? Следует ли вообще искать этого комфорта и спокойствия? Нужно ли (и можно ли) гасить социальные аномалии, и что вообще считать аномалией? Где мера порядка и хаоса в обществе? Как соотносится социальная эволюция и эволюция Вселенной? Чем определяются алгоритмы социального порядка — космическими константами, смещением обстоятельств или волей людей — этой «божественной флуктуацией» человеческого рассудка?

Все эти и многие другие вопросы связаны с задачей философского осмысления нового знания о самоорганизующемся мире. И здесь нужно помнить, что «ценность философского результата определяется не соответствием его фактам и научным данным [и добавим от себя, что *не только* этим — В. В.], а его потенциальной способностью придавать новый смысл понятиям, вещам, явлениям и показывать их в новом, необычном свете. Очень значительный результат дает возможность по-новому взглянуть на все, на весь мир» [115. С. 320].

Таким образом, мировоззренческая интерпретация, вырастающая из концепции самоорганизации, обещает увидеть новые проблемные ситуации в современном мире, и если не решить их, то хотя бы приучить современного человека к мысли решать именно их.

Однако для того, чтобы выработать адекватную теоретическую модель социальной самоорганизации, способную работать в круге обозначенных мировоззренческих и социально-философских задач, а также стать основой нового миропонимания, нужно, как мы уже замечали, решить еще одну важнейшую эвристическую задачу — выработать приемлемый понятийный каркас, которым может быть описан процесс универсальной самоорганизации. Здесь мы встречаемся с целым рядом сложностей.

Понятия, которые в настоящее время используются для этой цели, безусловно, не превратились еще в систему философских категорий как наиболее адекватных для описания всеобщих, универсальных закономерностей бытия (отчасти, и оттого, что таковой статус синергетических закономерностей не стал еще общепризнанным). Данные понятия,

скорее, представляют собой некий логический ряд фундаментальных понятий, которые формировались преимущественно как *общенаучные* и поэтому приобрели категориальный смысл, возвышаясь в степени своей абстрактности над другими, более частными терминами.

Если *содержание* этих понятий как совокупность признаков различных моментов процесса самоорганизации более менее определено, то *объем* этих понятий (границы их применимости и учет специфики их «преломления» при переходе из одних познавательных сфер в другие) еще не ясен окончательно.

Дело осложняется тем, что сложившийся на данный момент терминологический аппарат синергетики (теории самоорганизации) очень неоднороден, многослоен, как по степени идеализации, абстрагирования понятий, так и по их генетическому составу. Теория самоорганизации аккумулировала в себе, во-первых, понятия из конкретных точных и естественных наук — математики, физики, биологии (бифуркация, флуктуация, гомеостаз, энтропия, метаболизм, равновесие, неравновесность и др.), во-вторых, из общенаучных направлений, изучающих законы организации, управления, технического моделирования — теории информации, кибернетики, теории систем (система, структура, организация, информация, обратная связь, открытые и закрытые системы, саморегуляция и др.), и наконец, в ней широко используются философские категории для описания более общих законов и механизмов процесса развития (случайность и необходимость, изменчивость и устойчивость, мера и скачок, часть и целое, внутреннее и внешнее и др.).

Сложнее всего обстоит дело с такими ключевыми понятиями теории самоорганизации (собственно, составляющими ее суть) как хаос и порядок. В настоящее время это, скорее, даже не понятия, а некие понятийные пространства, где сопрягаются и пересекаются интуитивные представления, культурно-смысловые контексты, конкретно-научные интерпретации и их философское осмысление. Так, понятие «хаос» содержит и описательные натурфилософские характеристики, и крайне противоречивые,

порой взаимоисключающие (а может быть и взаимодополняющие!) энтропийные измерения, и новейшие, открытые в будущее пласты наработок теоретической физики. Стоит упомянуть, что в современной физике понимание хаоса до сих пор является предметом острых споров и разногласий. В научной литературе используется более десятка характеристик хаоса: молекулярный хаос, термодинамический хаос, диффузный хаос, диссипативный хаос, квантовый хаос, детерминированный хаос, динамический хаос, турбулентный хаос и др. Ясно, что за этой терминологической многозначностью стоит обозначение различных характеристик, свойств и способов «поведения» хаоса как физического феномена, что, как правило, предваряет философское обобщение данных понятийных аспектов. (Напомним, что по упоминанию Диогена Лаэртского, Эпикур ушел в философию, когда мудрецы не смогли объяснить ему, что означает слово «хаос» у Гесиода [98. С. 369].)

Понятию «порядок», которое современная наука связывает, в первую очередь, с математическим пониманием соотношения элементов множеств [См.: 262], явно тесно в такой конкретно-научной оболочке. Это прежде всего относится к синергетическому пониманию порядка как *сложного*, содержащего в себе хаос, — применительно и к живым системам, и, тем более, к социальным. Понятие порядка как пространственно-временная (а потому достаточно широкая) характеристика процесса изменения втягивает в себя большую часть объемов понятий, описывающих *моменты организации в развитии*.

Исходя из сказанного, можно предположить, что в плане категориального анализа понятийного ряда теории самоорганизации предстоит огромная работа по ряду направлений:

- по соотношению новых общенаучных понятий с философскими категориями процесса развития;
- по сравнению объемов понятий общенаучного уровня с объемами понятий, пришедших из конкретных наук;
- по выстраиванию иерархических понятийных рядов по степени соподчиненности понятий в описании процесса развития.

В данное же время можно зафиксировать, что терминологический аппарат современной теории самоорганизации, на наш взгляд, отражает состояние *перехода* от понятийного (общенаучного) уровня к категориальному (философскому) уровню. Потенциальная возможность осуществления такого перехода кажется нам вполне вероятной, так как в развитии естественных наук, наук о культуре и человеке назрела необходимость осмыслить универсальный процесс развития как процесс организации и самоорганизации. И эта тенденция, вероятно, будет осуществляться, с одной стороны, за счет «вторжения» и экспансии новых конкретно-научных и общенаучных понятий в наработанный философский аппарат, с другой стороны, за счет развития самого философского знания: философия, постоянно аккумулируя в себе результаты развития отдельных наук, стимулирует синтез мировоззренческих и общеметодологических моментов в содержании научной мысли. И наконец, третий путь достижения искомой интеграции — собственно междисциплинарный синтез различных научных направлений, который должен послужить основой и материалом для последующих теоретических обобщений.

Очерчивание границ такого синтеза наук и станет следующим логическим шагом в нашем исследовании. Во второй главе мы проанализируем представления о хаосе и порядке, этапах и характеристиках процесса самоорганизации, сложившиеся в естественных и общественных науках, общенаучных направлениях и культурной традиции. Нашей задачей будет отыскание общих для всех них логических паттернов, атрибутов процесса самоорганизующегося мироупорядочения.

Конечной целью такой работы, как уже было сказано, будет построение теоретической атрибутивной модели, целостно описывающей процесс самоорганизации в совокупности и взаимопереходах всех его фаз и этапов и способной адекватно отразить многообразие социальной жизни.

Причем при междисциплинарном анализе представлений о законах самоорганизации в разных сферах науки и культурных традициях мы сталкиваемся с некоторыми

специфическими особенностями. Так, например, формирование этих представлений в различных предметных зонах (естественные науки, социология, общенаучные направления) происходило крайне неравномерно и часто наблюдалось взаимоналожение методов и понятий различных предметных пластов. В разные периоды времени лидерство переходило от одного научного направления к другому. В частности, проблема социального порядка в социологии XIX в. предваряла более поздние общенаучные разработки принципов организации и самоорганизации в социальных системах.

Другая особенность изучения проблемы взаимопереходов хаоса и порядка заключается в том, что на всех своих этапах оно осуществлялось в условиях реального междисциплинарного синтеза. Мы уже не говорим о том, что рождение данной проблематики в космологических учениях было представлено в синкретическом натурфилософском варианте. Но с момента возникновения классической науки Нового времени изучение этой проблемы применительно к различным аспектам бытия (в том числе и социального) было пронизано и определялось логикой естественнонаучного знания. Так было и с социологией, и с науками о законах организации (кибернетикой, общей теорией систем). Более того, рождаемые этим методологическим синтезом идеи начинали активно проникать в уже наработанные пласты смежных научных направлений (так, например, идеи общей теории систем обогатили современную теоретическую социологию и дали толчок синергетическим новациям в современном естествознании).

Все это заставило нас при обзоре имеющихся наработок изучаемой проблемы в рамках различных научных направлений избрать *предметно-эволюционный принцип* и расположить материал таким образом, чтобы показать, как эта проблема развивалась, обретая свои очертания в различных научных направлениях. В логическом плане мы будем выстраивать наш аналитический обзор этих теорий в такой последовательности, которая продемонстрировала бы эволюцию идей организации и самоорганизации сообразно эта-

нам естественнонаучных представлений о соотношении порядка и хаоса. В данном контексте нас будет интересовать переход от методологии механистического равновесия к идеям неравновесной термодинамики и биологического эволюционизма и далее — к идеям синергетики.

При этом мы не только постараемся фиксировать приращение новых идей в понимании законов порождения порядка, но и заострять особое внимание на логических противоречиях и парадоксах на этом эвристическом пути. Ведь именно попытка разрешить накопившиеся теоретические и методологические противоречия отличает ту целостную процессуальную модель социального упорядочения, которая рождается в рамках современной теории самоорганизации.

Глава II
**ПОРЯДОК, ХАОС, ОРГАНИЗАЦИЯ;
ИСТОКИ И ЭВОЛЮЦИЯ ИДЕЙ**

§1-

*Представления о порядке и хаосе в древних
космогониях:
натурфилософские основания*

§2.

*Формирование образа социального порядка в
социологической науке и его естественнонаучные
основания*

*§3. Общенаучные концепции:
понимание порядка как
организации*

§4.

*Синергетическое понимание порядка как
процесса самоорганизации:
теоретический и методологический
синтез наук*

**§ 1. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПОРЯДКЕ И ХАОСЕ В
ДРЕВНИХ КОСМОГОНИЯХ:
НАТУРФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ**

В предыдущих разделах работы мы отмечали, что процесс самоорганизации есть проявление универсального процесса диалектического развития как саморазвития. Однако понимание логики мирового развития сквозь призму соотношений (взаимопереходов) хаоса и порядка старше первых идей диалектического развития, выраженных в античной философии.

Проблема развития как проблема *мироупорядочения* зародилась в недрах собственно дофилософского знания — в космологических учениях, и определила впоследствии структуру натурфилософских представлений.

Космогонические учения, благодаря своей нерасчлененной, синкретической, часто метафорической форме взгляда на мироустроение, содержали в себе зародыши всех последующих форм, идей, подходов к решению проблемы самоорганизации мира. Без преувеличения можно сказать, что древние космогонии различных народов до сих пор являются безграничной сокровищницей образов и ассоциаций, связанных с осмыслением проблемы взаимодействия хаоса и порядка. Они несут в себе некие единые *алгоритмы упорядочения*, до сих пор еще не прочитанные адекватно и в полной мере современным человечеством.

Сразу следует оговориться, что космогонические идеи, представленные в различных культурах мира, являют собой крайне неоднородный материал. Более поздние трак-

товки этих идей (изменение их культурного и социального контекста) подчас вносят в них новые интерпретации. Но поскольку древние теокосмогонические воззрения часто были не закреплены в письменных источниках, мы считаем возможным привлечь для их характеристики более поздние тексты, в которых эти воззрения были изложены. Так, например, применительно к древнегреческой традиции — это использование доксографических фрагментов ранних натурфилософов, пифагорейцев и отдельных платоновских диалогов (в первую очередь, космологического “Тимея”), применительно к китайской традиции — трактатов “Даодэцзин”, “Чжуан-цзы” и др.

Остановимся на основных характеристиках хаоса и миропорядка, которые в той или иной форме присущи большинству наиболее известных космогонии мира (дабы в итоге данного раздела сгруппировать их в единый структурно-логический ряд древнейших принципов мироупорядочения).

Прежде всего Хаос — то первичное состояние мира, которое *предшествовало упорядочению*, созданию Космоса. Хаос темен и ужасен, он всегда враждебен богам и людям. Все космогонические мифы содержат мотивы символической борьбы принципов порядка и хаоса. Подвиг героя, создателя Космоса, — в победе над Хаосом. Так, в древнейшей космогонии месопотамского мира “Энума элиш” (“Когда наверху”) порядок представляет верховный вавилонский бог Мардук, побеждающий чудовище праокеана Тиамат и создающий мир из смешения его останков. В древнееврейском мифе бог Яхве создал Вселенную, победив первое чудовище Рахав. В древнем Египте фараон приравнивался к богу Ра — победителю мифического дракона Апопа, в то время как его враги идентифицировались с тем драконом.

Однако ужасающий Хаос не исчезает совершенно в этой борьбе. Он остается в виде хтонического мрака, царства смерти и выступает, в частности, в античной мифологии в образах Тартара, Аида, Стикса, Леты. Подземный мир заселен существами, не вышедшими из “утробного” мира, которые не смогли преодолеть своей хтонической эмбрио-нальности, хотя они и развились в некие “протоформы”,

которые окостенели в промежуточном состоянии. По выражению В. Н. Топорова, хаос как лоно всех вещей становится “остаточным Хаосом” — ядовитым отходом миротворения. Защита от него — ритуальные запреты, нарушение которых карается мгновенно, так как это разрушительно для мироструктуры [342. С. 55].

По мнению исследователя древних космологии М. Евзли-на, различие между Тартаром и “великой бездной” (первохаосом) заключается в том, что последняя есть начало и конец, глубина мира, неистощимый источник энергии, питающий мироздание и самих богов. Великая бездна, как и Тартар, находится за пределами сакрального мира, так как свободное влияние ее энергий было бы разрушительным. В Тартаре же заключаются и нейтрализуются именно эти разрушительные элементы, выделенные из бездонного потока — источника энергий [108. С. 100]. И поскольку всякая мироструктура когда-то возникла (была сотворена), она уже поэтому содержит в себе элемент нестабильности (Хаоса), т. е. имеет тенденцию к распаду и поэтому должна поддерживаться и, когда это необходимо, “пересотворяться”, по выражению Мирча Элиаде. Таким образом, победа над Хаосом — процесс не окончательный, но на время “отложенный”.

Путь такого “пересотворения” — *возвращение к первоначальному состоянию хаоса* через ритуал, который строго контролирует и регламентирует соприкосновение с деструктивными элементами мироздания. Такое возвращение осуществляется, в частности, через ритуальную оргию как процесс временной (но не произвольной!) дезинтеграции социальных структур во имя возобновления мирового цикла, циркулирования священной космической энергии. Празднование Нового года у всех народов мира и регулярные карнавалы есть ежегодное повторение космогонии [414. С. 53-55; см. также: 24].

Второй путь обновления структуры Космоса через соприкосновение с Хаосом — путь Героя, предпринявшего путешествие в мир Хаоса. Если Герой нарушает ритуальные запреты, он гибнет (миф об Орфее, аналогичный японский миф об Идзанаки и Идзанами). Если же герой носит черты

- 86 -

священной жертвы (например, миф о смерти Адониса, причиной которой выступает женское хтоническое божество, связанное с энергиями плодородия), то он является посредником между Хаосом и пересозидаемым миром. Смерть Бога (Героя) как бы являет собой фильтр, вбирающий в себя разрушительные элементы Хаоса. Жертвуя собой, он спасает мир, восполняя его истощенные энергии [108. С. 92-93]. “Хождение героя в Хаос” имеет своей целью *высвобождение творческих, созидательных начал, заложенных в Хаосе*. Так, победа Персея над хтоническим божеством Горгоной, воплощающей силы Хаоса, заканчивается высвобождением сил воображения (из тела Горгоны родился крылатый конь Пегас) и сил исцеления (из шеи Горгоны вытекла кровь, которую Асклепий, бог врачевания, использовал для борьбы с болезнями).

Почему же Хаос способен выступать источником для истощенных энергий мироструктуры, бесконечно питать Космос, быть не только хранилищем смерти (небытия), но и источником жизни (бытия)? Отвечая на этот вопрос, мы подходим к другой важнейшей структурной характеристике Хаоса, заложенной в древних космогониях.

Хаос есть бесформенное состояние мира, где *все будущие потенции смешаны*, и не расчленены. Но именно в недрах Хаоса заключены и начинают развиваться с началом кос-мостроения *два универсальных первородных импульса бытия* — мужское и женское начало, активное и воспринимающее, Ян и Инь. Согласно космогоническому гимну Наса-дия (Ригведа), вначале не было ни

сущего (сат), ни не-сущего (асат), не было воздушного пространства и неба, не было смерти и бессмертия, дня и ночи. Было только то единое (тад экам), аморфное, нерасчлененное и лишённое конкретного содержания, которое само по себе дышало. “Кроме того, ничего другого не было, тьма была вначале, тьма, покрытая тьмою, все это [было] неразличимою водою” [Цит. по: 129. С. 20], наделенной способностью перемены самой себя. Силами, стимулирующими дальнейший процесс генезиса, выступают, в частности, тапас (тепло) и кама (стремление, желание) как самородящаяся сила жизни, первичный импульс бытия.

87

В более поздней интерпретации индийской мифологии, в трактате “Ишваракришна” структурообразующие миропорядок элементы обозначены более четко: это раджас (стремление), тамас (тьма) и саттва (ясность). В каждой вещи, согласно ее характеру, преобладает один из этих трех качественных элементов. В вещах, тяготеющих к красоте, мудрости или правде, преобладает саттва. Тамас является решающим элементом всего пассивного, ограниченного или темного. Все активное, энергичное и агрессивное содержит преимущественно раджас.

В древнекитайской мифологии (и выросшей из нее философии) происхождение и универсальный способ существования всего сущего связан с понятием Дао. Дао, строго говоря, безымянно (“Дао, которое можно выразить словами, не есть Дао”). Оно везде проявляется, ибо есть источник вещей, но не является самостоятельной субстанцией или сущностью. Само Дао не имеет источников, начала, является корнем всего, в нем все дается и все происходит. “Дао дэ цзин” так говорит о Дао: “Вот вещь, в хаосе возникающая, прежде неба и земли родившаяся! О беззвучная! О лишённая формы! Одиноко стоит она и не изменяется. Повсюду действует и не имеет преград. Ее можно считать матерью Поднебесной. Я не знаю ее имени. Обозначая иероглифом, назову ее *Дао*; произвольно давая ей имя, назову ее *великое*. *Великое* — оно в бесконечном движении. Находящееся в бесконечном движении не достигает предела. Не достигая предела, оно возвращается [к своему истоку]” [101. Т.1.С.122].

Дао несет в себе мужское и женское начало (Ян и Инь), которые в их взаимодействии являются причиной изменений и движения вещей.

В древнегреческой традиции труды Гесиода положили начало двум путям в трактовке Хаоса. Один выдвигает на первый план понятие Хаоса как пустого, ничем не заполненного физического пространства. Другой понимает Хаос как нечто живое и животворное, как одну из первопотенций наряду с Геей, Тартаром и Эросом. Хаос порождает из себя Эреб (мрак) и Ночь, а из них возникают Гемера (День) и Эфир.

В дальнейшем, как отмечает В. Н. Топоров, античная мысль двигалась в направлении тех формул, которые характеризовали Хаос как принцип становления. Стали замечать, что в Хаосе содержится своего рода единство противоположностей: Хаос все раскрывает и все развертывает, но в то же время он и все поглощает, все нивелирует, все прячет вовнутрь [См.: 212. Т. 2. С. 579-580].

Орфической традиции приписывается следующая модель мироздания: “Орфей говорит, что сначала был вечный, беспредельный, нерожденный Хаос, из которого возникло все. Этот Хаос, по его словам, не тьма и не свет, не влажное и не сухое, не теплое и не холодное, но все вместе смешанное; он был вечно, единый и бесформенный. Однако однажды он породил и произвел из себя выношенный в течение беспредельного времени как бы „наподобие огромного яйца“ некий „двойной образ“, который... называют „мужежен-ским“; он образовался из такой разнообразной смеси противоположностей. Это начало всех вещей, которое первым произошло из более чистой материи и при своем происхождении вызвало разделение четырех элементов. Из двух первых элементов оно создало небо, из прочих — землю, а уж из них, по его словам, благодаря их взаимному сочетанию, рождается и возникает все” [362. С. 62-63].

Платон, выделяя основные факторы миропостроения, говорит о них следующее: это то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образцу чего возрастает рождающееся. При этом воспринимающее начало он уподобляет матери, образец — отцу, а промежуточную природу — ребенку [254. С. 453]. Характеризуя эти три начала (“рода” у Платона), он обозначает мужское начало как тождественную идею, нерожденную и негибнущую, ничего не воспринимающую в себя откуда бы то ни было и саму ни во что не входящую. То, что получается в результате рождения (образ ребенка), есть нечто подобное этой идее, осязаемое, рожденное, вечно движущееся, возникающее в некоем месте и вновь в него исчезающее. Женское начало означает пространство: оно вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему рождающемуся [254. С. 455].

Хаотическое состояние Платон связывает с таким состоянием мира видимых вещей, которого еще не коснулось божественное провидение, сотворившее порядок из беспорядка [254. С. 433-434]. Для характеристики этого состояния он использует образ “восприемницы и как бы кормилицы всякого рождения”, содержащей в себе основные четыре природные стихии в их многочисленных взаимопереходах и осуществившей внутри себя, если можно так выразиться, первичную их дифференциацию. Вот что он пишет об этом в “Тимее”: “А о кормилице рождения скажем вот что: поскольку она и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха, и претерпевает всю череду подобных состояний, являя многообразный лик, и поскольку наполнявшие ее силы не были ни взаимно подобны, ни взаимно уравновешены и сама она ни в одной своей части не имела равновесия, она повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема этими силами и в свою очередь сама колебала их своими движениями. То, что приводилось в движение, все время дробилось, и образовавшиеся части неслись в различных направлениях точно так, как это бывает при провеивании зерна и отсеивании мякины:

плотное и тяжелое ложится в одном месте, рыхлое и легкое отлетает в сторону и находит для себя иное пристанище. Вот наподобие этого и четыре упомянутых рода [стихии] были тогда колеблемы Восприемницей, которая в движении своем являла собой как бы сито: то, что наименее сходно между собой, она разбрасывала дальше всего друг от друга, а то, что более всего сходно, просеивала ближе всего друг к другу; таким образом, четыре рода обособились в пространстве еще до того, как пришло время родиться устрояемой из них Вселенной” [254. С. 456].

В данном фрагменте чрезвычайно важно, что доупоря-доченное состояние мира Платон называет одновременно и Кормилицей (рождающей, возвращающей потенциальный порядок), и Восприемницей (вбирающей в себя, принимающей и поглощающей этот порядок). Тем самым обозначается *двойственная роль Хаоса* по отношению к миропорядку — *и деструктивная, и конструктивная*.

- 90 -

Такое понимание закрепилось и развилось в дальнейшей античной философии. Так у стоиков Хаос, с одной стороны, есть предельное разрежение материи, с другой — в нем заключен принцип разделения элементов и их животворения. У Овидия в “Метаморфозах” Хаос предстает как первозданное беспорядочное состояние элементов, но ему присуще и творчески оформляющее начало. Образ Хаоса выступает в виде “двуликого Януса”. В неоплатонизме хаос предстает как принцип устойчивости и неизменности и, вместе с тем, в качестве начала, производящего разъединение и становление в умопостигаемом мире.

Так, вырастая из космологии, формируются основные черты диалектического понимания Хаоса, совмещающего в себе принципы *универсального порождения и универсального поглощения* (А. Ф. Лосев).

Говоря об этимологии слова “хаос”, современные исследователи расходятся во мнении об онтологической природе первобытия. Так, М. Евзлин утверждает, что греческое слово “хаос” может означать “зев”, “зевание”, “зияние”, “разверстое пространство”, “пустое протяжение”. Иными словами, этимология слова показывает, что творению предшествовало наличие “пустого” пространства — вместилища, которое потом наполняется конкретными элементами. В этом случае Хаос может рассматриваться не как “первоматерия”, но как своего рода “вместилище” таковой (утробный характер Хаоса).

са) [108. С. 225-226]. Этот поворот, кстати, чрезвычайно напоминает некоторые интенции платоновского “Тимея”, связанные с описанием первопространства, обретающего форму, благодаря воздействию активного начала — первоидеи.

В. В. Евсюков, сравнивая трактовки хаоса в древнемесопотамской и древнееврейской мифологиях, отталкивается от формулировки “земля же была безвидна и пуста”, что в древнееврейском оригинале соответствует “тоху ва бо-ху”. И хотя в русском переводе “техом” обозначается как бездна, но это понятие часто возводят к вавилонскому “там-ту” — море. Таким образом, речь скорее всего идет о влажном хтоническом состоянии первовещества. Здесь бездна выступает как мировые воды, соленый праокеан. Эта

- 91 -

характеристика соответствует многим космогониям мира. В частности, библейское мирсотворение также есть разделение вод посредством тверди (“ракия”) на верхние и нижние, т. е. на земные и наднебесные, омывающие вселенную сверху [109. С. 28].

Не вдаваясь в подробности анализа различных космогоний, отметим принципиальное для нашего дальнейшего рассмотрения положение: и онтология, и символика воды передает ее *амбивалентную суть как первоначала, первичного беспорядка — она есть рождающее и поглощающее, начало и конец всего на свете, бесформенное и формообразующее одновременно.*

Именно поэтому вода выступает посредником между жизнью и смертью, представляя двусторонний, положительный и отрицательный, поток творения и уничтожения. В греческой мифологии это воды Леты и миф о Хароне, переправляющем души в загробное царство, место обитания умерших. В индийской и славянской традиции это ритуал сплавлять по воде пищу и поминальные предметы, предназначенные умершим. Вместе с тем, в первозданные воды обращаются не только за “небытием”, но и за мудростью. В космогонии месопотамских народов глубины вод рассматривались как символ неизмеримой, безличной Мудрости. Один из древне-ирландских богов носил имя Домну, что означает “морская глубина”. Короче говоря, “воды символизируют вселенское стечение потенциальных возможностей, Гопз е^ оп^о (,источник и происхождение”), предшествующее всем формам и всему творению. Погружение в воду означает возврат к преформальному состоянию, имеющий, с одной стороны, смысл смерти и уничтожения, а с другой — возрождения и восстановления, поскольку погружение укрепляет жизненную силу” [146. С. 116].

Не случайно в мифах и сказаниях различных народов мира Герой или Бог прежде, чем стать таковым, проходит испытание — омовение в водах. Предназначенный к смерти в водах, он не просто воскресает, а возрождается в ином, более высоком социальном и духовном статусе. Такова история Моисея, а также брошенных в Тибр Ромула и Рема;

- 92 -

похожую на нее версию о боге Вакхе рассказывает древнегреческий писатель Павсаний. Подобная участь постигла сына Данаи Персея, ставшего героем после своего спасения. Аналогичные сюжеты присутствуют в англо-саксонском эпосе “Беовульф”, монгольских преданиях о Чингисхане, да и в русской сказочной традиции (например, пушкинская “Сказка о царе Салтане”).

Символика крещения также тесно связана с амбивалентной символикой воды: после него как бы умирает человек природный и возрождается человек духовный.

И наконец, на космологическом уровне эквивалентном

погружения в водную стихию во имя обновления является вселенский потоп, заставляющий все формы раствориться и вернуться в текучее состояние, освобождая таким образом элементы, которые позже воссоединятся в новых космических образованиях.

Таким образом, и возрождение (возвышение) человека духовного и социального, и возрождение (очищение, обновление) мира в целом осуществляется по одним законам сотворения (и пересотворения) их из первозданных вод хаоса, содержащих в себе потенциал мудрости и универсальности.

Каковы же законы порядка (мироупорядочения), формообразующие хаос? Какие из содержащихся в нем потенциалов реализуются, создавая этот порядок?

В некоторых ведических гимнах таким универсальным принципом, устанавливающим *последовательность и повторяемость (мерность) событий* выступает космический порядок (рта), который властвует над миром и благодаря которому движется солнце, сменяются времена года, рождается и умирает человек. Рта — безличный принцип, но иногда его носителем и хранителем выступает бог Варуна, наделенный неограниченной силой, который “поместил солнце на небо”.

Наиболее развернуто принцип мироупорядочения, связанный с принесением рациональных, мерных, а потому и исчисляемых соотношений, дан в античной философии, вобравшей в себя натурфилософскую, космогоническую традицию. Восприятие мира как Космоса, устроенного в

- 93 -

соответствии с рациональными основаниями, впервые порождает проблему достоверного знания и поэтому служит началом научного мировидения [См. об этом: 64].

Начало порядка — это внесение Божественным Началом (Умом) *предела в беспредельное*. Доксографическая традиция относит формулировку этого принципа к Филолаю:

весь Космос в целом и все вещи в нем образовались из безграничных и ограничивающих элементов [362. С. 441]. Они соединяются между собой при помощи гармонии, где гармония есть соединение разнообразной смеси и согласие раз-ногласного.

Как же происходит установление предела и порядка в беспредельных и неопределенных вещах? Логический и структурный алгоритм здесь таков (в данном случае мы следуем рассуждениям Платона в диалоге “Филеб”): все беспредельное, описываемое неопределенными характеристиками “больше” или “меньше”, не имеет конца, а значит — количества, числового исчисления. Определенность не просто дифференцирует, разрывает, рассекает исходное смешение качеств на противоположности, но и устанавливает между ними мерные, измеряемые числом соотношения (равное, двойное, тройное и др.), тем самым создавая из этих дифференцированных частей новое единство (“согласие”). Говоря словами Платона, “при смешении этих [разновидностей] получают некие новые роды” [254. С. 24].

Правильное соотношение этих “разновидностей” в болезнях порождает здоровье. В музыкальных тонах и ритме установление предела создает прекрасную музыку. Такова же природа установления времен года и социального закона. Всякий раз “уничтожается „слишком много” и беспредельное и порождается умеренное и вместе с тем соразмерное” [254. С.24-25].

Аналогичная модель упорядочения разъединенных частей через мерное отношение дана в “Тимее”: “...бог, приступая к составлению тела Вселенной, сотворил его из огня и земли. Однако два члена сами по себе не могут быть хорошо сопряжены без третьего, ибо необходимо, чтобы между одним и другим родилась некая

объединяющая их связь. Прекрас-

- 94 -

нейшая же из связей такая, которая в наибольшей степени единит себя и связуемое, и задачу эту наилучшим образом выполняет пропорция” [254. С. 435]. Эта пропорция описана как “золотое сечение”: при любом среднем числе первое так относится к среднему, как среднее к последнему.

Итак, возникновение гармоничного порядка и всякой определенности происходит из “беспредельного, связанного пределом”, это есть согласие противоположных начал, определяемое числом. Постигнув, что “все есть число”, древние греки установили возможность не только познавать мир, но и сотворять его, отыскивая и воспроизводя меру всех вещей (отыскание меры — основной этический и эвристический сюжет большинства платоновских диалогов).

Отсюда столь важная роль, которая придавалась математике для овладения всей суммой наук в античной Греции — арифметикой, геометрией, стереометрией, астрономией, музыкой, грамматикой, философией. При входе в Платоновскую академию имелась надпись: “Не геометр — да не войдет” . Диоген Лаэртский упоминает о том, что возглавляющий академию Ксенократ сказал однажды человеку, не знакомому ни с одной из этих наук: “Иди. у тебя нечем ухватиться за философию”.

Все это обусловлено тем, что греки понимали число и числовую пропорцию не в практически-прикладном плане, но в его теокосмогоническом значении, как универсальный принцип мироздания. Так Платон в “Послезаконии” характеризует арифметику как науку о числах, но не о тех числах, которые имеют предметное выражение, а о тех их значениях, которые они имеют по отношению к природе вещей.

Математика как созерцание универсальной гармонии служила для пифагорейцев способом возвышения души до божественного. Так Прокл в “Платоновской теологии” пишет, что “математические науки были изобретены пифагорейцами для припоминания (анамнесис) о божественном; посредством них как посредством образов они пытались трансцендировать к потусторонним началам... они посвящали богам и числа и фигуры” [362. С. 437]. Таким образом,

- 95 -

математика научает душу человека “отвращаться от хаотического и беспорядочного мира чувственного (становления) и приобщаться к миру вечного бытия, где царят порядок, гармония, симметрия” [64. С. 252].

Здесь мы подходим к следующему важнейшему вопросу об организации порядка, который представлен в древних космогониях: какова *структура идеального миропорядка*, которая была задана Богом и к которой должен стремиться в своем социальном и индивидуальном мироустройстве человек?

Прежде всего Космос должен быть целостным и совершенным с совершенными же частями. Таким очертаниям соответствует состояние сферы, которыми наделил Демиург Вселенную, путем вращения округлив Космос и сделав так, что поверхность сферы всюду ровно отстоит от центра [254. С. 435-436]. Сфера как результат круговращения — важнейший принцип греческой теокосмогонии. У Ксенофана божество имеет форму шара, Демокрит считает, что “бог есть ум в шарообразном огне”, шарообразны богоустроенная земля у Анаксимандра и Космос пифагорейцев. Космогонические представления Гераклита включают суждения о вихре и круговращении. Эмпедокл, рисуя циклический ход мирового процесса упорядочения, говорит о периоде Любви и согласия, когда все элементы смешаны самым совершенным образом, образуя огромный однородный шар, пребывающий в покое, — Сфэрос (Сфайрос).

Создавая Вселенную и человека по своим совершенным канонам. Бог придал сферическую форму не только Земле — он также создал “сферовидное тело, то самое, которое мы ныне именуем головой и которое являет собою божест-веннейшую нашу часть, владычествующую над остальными частями” [254. С. 44 7]. Напомним, что и гармония у греков означала октаву, т. е. замкнутый, полный круг созвучий. У древних китайцев Символ Великого Предела (“Тайцзи-ту”) обозначался кругом с симметричным соотношением светлого и темного полей, что соответствовало установлению пропорции “золотой середины”, гармонии противоположностей Инь и Ян.

Модель мира как замкнутого структурного иерархического целого представлена в образе Мирового Яйца как первой и основной формы мирообразования (рождения мира из Хаоса). Предания Египта, Месопотамии, Индии, Греции, Китая, Полинезии сохранили древний миф о сотворении мира из космического яйца, которое либо было зарождено в первозданном океане, либо было снесено мифическим змеем, который как хтоническое существо олицетворял мрак смерти и Хаоса. Затем яйцо расколосось пополам, одна его половинка стала землей, другая — небом. Так возник мир [212. Т. 2. С. 681].

Итак, в символике яйца воспроизводится мотив универсального формообразования — возникновения предела в беспредельном, локализация структуры порядка в стихии Хаоса. Обозначим эти мотивы.

Золотое яйцо древнеиндийской мифологии, из которого вылупился Брахма, эквивалентно пифагорейскому кругу с точкой (или отверстием) в центре. В Древнем Египте символ яйца, означающего бессмертие (вечность) и начало жизни (возрождение), был чрезвычайно распространен. Бог Ра изображался сверкающим в своем яйце. Сходное значение имели знаки крылатого глобуса и жука-скарабея, толкающего свой шарик. (Напомним, что последний считался знаком фараонов — заместителей Бога на земле, призванных мирозидать вверенный им мир людей по законам божественной — «сферической» гармонии).

В славянской мифопоэтической традиции яйцо осмыслялось как начало всех начал, символ рождения и возрождения, плодovitости и жизненной силы. Отсюда — использование яйца в ритуально-погребальных обрядах (его вкладывали в руку умершего), в ритуалах христианского пасхального цикла (для обеспечения урожая яичная скорлупа разбрасывалась на поле, в качестве оберега ее клали в семенное зерно и др.). Яйцо как знак вечности и неизменности служило обозначением бессмертия (например, смерть сказочного Кашея, заключенная в яйцо, обеспечивала ему бессмертие). Наконец, в космогонических верованиях южных славян яйцо выступало непосредственным прообразом

Космоса: скорлупа — это небо, пленка — облака, белок — вода, желток — земля [См. об этом: 74. С. 33; 321. С. 397].

Наиболее подробное описание миротворения из Хаоса, структурирующее мир подобно яйцу, приводит доксографическая литература, излагающая орфическое учение: “Четверодная материя была живой, и вся беспредельная „пучина вечно текла”, беспорядочно неслась, вновь и вновь выливалась в мириады то таких, то иных несовершенных соединений и разрушала их своей беспорядочностью, и — разверстая — зияла словно немогущая завязаться для рождения животного. И вот однажды случилось так, что беспредельное море само, гнетомое своей собственной природой, потекло упорядоченно, от себя к себе, подобно водовороту, и смешало вещества таким образом, что самая питательная часть всего, которая была наиболее подходящей для рождения животного, невзначай потекла в центре Вселенной — как в воронке — и под действием несущего все водоворота удалась в глубину, втянула в себя окружающую пневму, и, словно забеременев, образовала зародыш. Подобно тому, как в воде часто сами собой возникают пузыри, так со всех сторон скрепился шарообразный свод. Затем, выношенный в самом себе, он был подхвачен божественной пневмой, понесся наверх и вынырнул на свет — своего рода гигантский плод, как бы живое творение, рожденное из своей беспредельной пучины, похожее на яйцо и округлостью и порядком [расположения внутренних] слоев” [362. С. 62].

В древних космогониях зарождение Мирового Яйца в недрах первостихии (как прообраз зарождения первопорядка) связывается не только с моментом *спонтанности* внутреннего импульса к самоструктурированию, но и с моментом особого *внутреннего напряжения, мучительного усилия*, предшествующего рождению первоструктуры.

Поэтому мы полагаем, что не сделаем сильного отступления, если проиллюстрируем эту особенность рождения порядка характеристикой еще одного важнейшего космогонического начала — созидательной силы под названием Эрос. “Эрос созидательный” выступает в греческой мифоло-

- 98 -

гии одной из первейших активных, конструктивных, рождающих сил в “Теогонии” Гесиода. Как космогоническое божество он упоминается у Парменида, Ферекида, Платона (диалог “Пир”).

Вместе с тем, характеристика Эроса как космогонического первоначала этим не исчерпывается: он далеко не так однозначен. О. Фрейденберг в работе “Миф и литература древности” справедливо замечает, что до римской поэзии Эрос означает не “любовь”, а смерть природы, т. е. муку, зиму и холод, закат, падение светила, разлуку, дисгармонию [367. С. 309]. Я. Э. Голосовкер в “Логике мифа” пишет о том, что в лирике Ивика, Сафо, Анакреона Эрос — разрушительная стихийная сила, мучитель, лишаящий разума (приводится выражение Ивика — “безумящий душу Эрос”). Он сравнивается с ужасным ледяным грозовым ветром, змеем, беспощадно бьющим молотом — любовь мучит, жжет, бьет и угрожает. Но не только в лирике, но и в трагедии “дурной Эрос” обозначает распри единокровных, гибель рода, ненависть, проклятие и распад [76. С. 174].

Таким образом. Эрос созидательный предстает и как разрушительная космическая сила, лишаящая мир и душу гармонии, покоя. Новое состояние рождается в муках, порядок — через беспорядок. Подобные утверждения находим мы и в космогонических воззрениях Гераклита: “Та из противоположностей, которая ведет к возникновению [космоса],

называется войной и распрей” [362. С. 201]. Гераклит осуждал Гомера, молящегося о том, чтобы сгинула вражда между богами и людьми, поскольку Гомер, сам того не ведая, накликает проклятье на рождение всех существ, ибо они рождаются в силу противоборства и противодействия [362.С.202].

Возвращаясь к образу сферы как модели полного, завершенного, неразрушаемого порядка, заметим, что он зримо и пространственно закрепился в архитектуре храмов, представляющих собой земную организацию сакрального миропорядка. Пространственная структура храма отражает структуру космического порядка. Храмы различных народов мира (вавилонский зиккурат, египетская пирамида,

пирамиды доколумбовой Америки, буддийская ступа, готические соборы и православные церкви) содержат в своей основе очертания *мандолы*, (индуистский термин для обозначения круга) или квадратуры круга, посредством геометрической диаграммы сочетающей квадрат и круг, обычно связанные восьмиугольником как промежуточным звеном. Как отмечает Х. Э. Керлот, “ман дала является, прежде всего, образом и синтезом двойственных моментов дифференциации и объединения, разнообразия и однообразия, внешнего и внутреннего, диффузии и концентрации. Она... по своей природе должна преодолевать беспорядок. Манда-ла — это визуальное, пластическое выражение борьбы за достижение порядка — даже внутри различия — и стремление к воссоединению с первоначальным, внепространственным и вневременным „центром“, как он мыслится во всех символических традициях” [146. С. 306].

Помимо этого, круговое пространство храма символизирует и выполняет функцию *локализации порядка* (организованного мира) в беспредельном хаотическом беспорядке. Космос есть локализация сакрального в хаотическом (несакральном, профанном) мире, а храм — священное пространство, противопоставленное мирскому. По словам Мир-ча Элиаде, “святость Храма защищена от всякой земной порчи именно потому, что архитектурный план Храма есть творение богов” [414. С. 44], Храм — священное подобие Космоса.

Напомним, что именно по таким законам локализации мирового порядка от порчи хаоса посредством создания сферы был рожден Космос. В платоновском “Тимее” этот принцип миропостроения выражен особенно ясно. Вот какова его мотивировка придания Космосу совершеннейшей из форм — сферы: “Устроителю пришлось на ум, что если тело со сложным составом будет извне окружено теплом, холодом и другими могучими силами, то в недобрый час на него обрушиваясь, они его подточат, ввергнут в недуги и дряхление и принудят погибнуть. По такой причине и согласно такому усмотрению он построил космос как единое целое, составленное из целостных же частей, совершенное и непричастное

дряхлению и недугам... [Тело Космоса] было искусно устроено так, чтобы получать пищу от своего собственного тления, осуществляя все свои действия и состояния в себе самом и само через себя. Ибо построивший его нашел, что пребывать самодовлеющим много лучше, нежели нуждаться в чем-либо... Весь этот замысел... требовал, чтобы тело [космоса] было сотворено гладким, повсюду равномерным, одинаково распространенным во все стороны от центра, целостным, совершенным и составленным из совершенных тел. В его центре построивший дал место душе, откуда распространил ее по всему протяжению и в придачу облек ею тело извне. Так он создал небо, кругообразное и вращающееся, единственное, но благодаря своему совершенству способное пребывать в общении с самим собою, не нуждающееся ни в ком другом и довольствующееся познанием самого себя и содружеством с самим собой” [254. С. 436-437].

Данная обширная цитата вполне оправдана, так как дает полное представление о структурной организации порядка в замкнутой (“самодовлеющей”) системе. Цель этого идеального порядка — сохранить вечное существование системы в нетронутом (“дряхлением и недугами”) виде в отличие от вечноколлеблющегося, находящегося в постоянном движении хаоса. Способ достижения этой цели — создание однородной симметричности структуры, “гладкой, равномерной, равноудаленной от центра”. При этом в идеальной структуре порядка имеется *единственный источник упорядочения* — Божественный Дух, обладающий неиссякаемой силой и всемогущим разумом.

И наконец, последняя, важная для нас характеристика космологического упорядочения, касается представлений о мироразвитии как *циклическом чередовании противоположных состояний развития*. Эта цикличность обусловлена тем, что исходное состояние как зародыш движения уже заложен в своей противоположности. Древнекитайский Символ Великого Предела графически изображает эту круговую динамику при помощи двух точек противоположного цвета на каждой из двух (темной и светлой) плоскостей. Когда одно из двух начал (Инь или Ян) достигает

пика своего развития, оно уже готово отступить, дав начало развитию противоположного начала (“Ян, достигая предела, превращается в Инь; Инь, достигая предела, превращается в Ян”).

Правила Дао как Вселенского пути есть правила движения в круге противоположностей. Как говорит “Дао дэ цзин”, “чтобы нечто сжать, необходимо прежде расширить его. Чтобы нечто ослабить, нужно прежде укрепить его. Чтобы нечто уничтожить, необходимо прежде дать ему расцвести... Это называется глубокой истиной” [101. С. 12 5-126].

При этом взаимопереходы мироустройства не заданы с точной определенностью, они в значительной степени спонтанны. Этот момент в древнекитайской традиции отражен в логике “И цзин” (Книге Перемен), в гексаграм-мах которой заложены **все** образцы (паттерны), схемы возможных форм изменений, возникающих из различных сочетаний противоположных начал Инь и Ян. Свой отрезок вечного пути изменений человек определял, гадая по этой книге. Тема развития как соединения спонтанности и циклического чередования звучит в комментариях конфуци-анцев к “И цзин”:

“Перемены — это книга, которой нельзя чуждаться.

Ее Дао всегда изменяется —

Преобразования, движение без минуты покоя,

Протекающее через шесть пустот,

Поднимаясь и утопая без устойчивой закономерности.

Твердое и податливое сменяют друг друга в одном.

Их нельзя вместить в какое-либо правило.

Здесь действуют лишь перемены”

[Цит. по: 143. С. 95].

Удивительные параллели с древневосточной традицией мы находим у Гераклита. Историки философии усматривают в его высказываниях отголоски зороастризма, древнеиран-ских текстов и индийских Упанишад. Подобно этим воззрениям, он также видел источник мирового движения в противоборстве противоположных начал (“холодное нагревается, горячее охлаждается, влажное сохнет, иссохшее орошается”), а мировой закон развития связывал с циклической сме-

ной состояний, полагая, что Небо (Вселенная) попеременно находится то в одном, то в другом состоянии, периодически уничтожаясь, и это продолжается вечно [362. С. 218].

Превращения в хаосе мироздания происходят кругообразно: четыре основных элемента изменяются вверх и вниз (“туда и сюда”, по кругу); земля становится водой, вода — воздухом, воздух — эфиром и таким же образом происходит обратное [362. С. 204]. Используя метафору огня, он так представляет циклы мирообразования (изложение Плутарха): <...бог неуничтожим и вечен, но подчиняясь некоему помыслу и логосу, испытывает превращения собственной природы и то возгорается огнем, стирая все различия между вещами путем расплавления, то [воз]рождается в многообразии различных форм, чувственных свойств и потенций — как это имеет место теперь — в облике космоса...” [362. С. 219].

Но в этом мировом круговороте Гераклит, также как и восточные мудрецы, оставляет место божественной спонтанности — круговые перемещения чередуются в игре Вечности, а Вечность (Бог, судьба) есть “дитя, играющее, кости бросающее, то выигрывающее, то проигрывающее” [362. С. 180].

Но, пожалуй, самое важное для нас у Гераклита — это идеи о диакосмезе и экпирозе — двух чередующихся фазах в круговой, циклической динамике Универсума. Если Космос для Гераклита — “вечно живой огонь, мерно возгорающий и мерно угасающий”, то недостаток огня (угасание, остывание), которое ведет к мироупорядочению, называется диакосмезой, а избыток огня, ведущий к сгоранию и уничтожению — экпирозой.

При этом диакосмеза (возникновение порядка) осуществляется через “распря и войну”, сопровождающих разделение целостности на противоположности. Это расчленение четырех основных элементов (подобно расслоению кикео-на — греческой болтанки), состояние их многообразия и “демократического” их равноправия.

Избыток огня (экпироза) осуществляется через “согласие и мир” — за счет уничтожения дифференциации элементов. “Возгорание” стирает все различия между вещами,

это беспорядочный, “сваленный” в кучу хаос, самодержавное господство огня, победившего остальные три элемента [362. С.199,201,203,219,223].

Экпироза Гераклита носит явно эсхатологический оттенок, он говорит об испытании Вселенной в определенный день и час “мировым пожаром” (как тут не вспомнить А. Блока!). Это будет “суд над миром”, но предрекаемое состояние поразительно напоминает образ тепловой (энтропийной) смерти Вселенной, поскольку “Вселенная разложится в то, из чего она возникла”[362. С.228,239, 253].

Итак, по Гераклиту (в изложении Симпликия), “рождается [космос] из огня и снова сгорает дотла через определенные периоды времени, попеременно, в течение совокупной вечности; происходит же это согласно судьбе. Та из противоположностей, которая ведет к возникновению [космоса], называется войной и распрей, а та, что к сгоранию — согласно миром... Все это происходит согласно судьбе, и все сущее слажено в гармонию через противоположенность” [362. С. 201].

Подобные мотивы о структурной организации Универсума попеременно через Вражду и Любовь мы встречаем в космогоническом наследии Эмпедокла.

Различные пропорции в соотношении основных четырех элементов мироздания создаются при помощи двух основных мироорганизующих сил, названных Эмпедоклом Любовью и Враждой. Первая из них соединяет (перемешивает) разнородные элементы, вторая разделяет их. Попеременным преобладанием этих сил обусловлен циклический ход мирового процесса развития. В период господства Любви все четыре элемента смешаны наиболее совершенным образом, образуя огромный однородный шар, пребывающий в покое Сфэрос, а Вражда вытесняется за пределы Сфэроса и занимает периферийные области мира. В дальнейшем Вражда проникает в Сфэрос, разделяя элементы и отгесняя Любовь к центру **мира**. В силу этого неравномерного положения происходит нарушение равновесия, приводящее к вращению мира — сначала медленному и постепенно ускоряющемуся. При максимальной скорости вращения оно начинает замедляться по мере того, как зажатая в центре мира Любовь начинает брать верх

и снова смешивает разъединенные элементы. Так чередуются фазы движения и относительного покоя, рождается и уничтожается чувственный “Космос Распри”, возникает и отступает гармоничный Сфэрос-Бог [362. С. 29, 350-353].

Причем, по мнению Аристотеля, Эмпедокл начинал свою космогонию с эпохи Любви, ибо Космос состоит уже из разделенных элементов и поэтому должен возникать из расчлененного единства [362. С. 358]. В космогонии Эмпедокла всегда (на всех этапах мироорганизации) присутствует некое Целое — взаимная сопряженность элементов. Но раскрывая природу вещей, он “постулирует и рождение нерожденного, и разделение соединенного, и соединение разделенного” [362. С.260].

Тема космогонического круговорота присутствует и в “Ти-мее” Платона. Последний связывает покой с однородностью элементов, когда частицы “тесно сплавиваются” между собой, движение — с неоднородностью, поскольку “внутри того, что однородно, движения быть не может” [254.С.462]. При этом страдание возникает при изменении, а удовольствие — при возврате в прежнее состояние.

Причем законы мирового круговорота должны соответствующим образом организовывать жизнь человека, ощущающего в себе гармонию с Божественным началом, “дабы через усмотрение гармоний и круговоротов мира исправить круговороты в собственной голове, нарушенные уже при рождении, иначе говоря, добиться, чтобы созерцающее, как и требует изначальная его природа, стало подобно созерцаемому, и таким образом стяжать ту совершеннейшую жизнь, которую боги предложили нам как цель на эти и будущие времена” [254. С. 498].

Будучи подобием Вселенной, человек является одним из элементов космологической схемы. Однако и сфера социального, структура и механизм действия человеческого общества (“мезокосма”) также определяются космогоническими принципами и аналогиями, которые и являются в сущности внутренними характеристиками социума. Так, греческое слово “Космос” изначально было полисемантическим и помимо смысла “порядок”, “строение”, “устройство” означало также

“государственный строй”, “правовое устройство”, “мировой порядок”, “мироздание”, “мир”. Точно также и русское слово “мир” сохраняет представление о космической целостности, противопоставленной хаотической дезинтеграции, о первоэлементе социальной организации (мир-община как социальная проекция мира Космоса), возникающей изнутри в силу договора (мира) [212. Т. 2. С. 9].

Воплощением законов космической соразмерности становится идеальное государство Платона. Конфуцианская традиция, формулируя практические принципы управления страной “совершенномудрыми”, говорит о мастерстве воплощения в искусстве правления космических законов Дао: “Начало, при помощи которого управляется страна, долговечно и называется глубоким и прочным, вечно существующим Дао” [101. Т. 1. С. 132]. Причем правление со-вершенномудрого, основанное на знании законов гармонии и постоянстве, способно побудить, породить в обществе, как мы бы сейчас сказали, гражданскую самоорганизацию — “народ будет находиться в самоизменении”, народ сам будет исправляться и становиться богатым [101. Т. 1. С. 132]. Не случайно поэтому в практике всех древних народов будущие правители проходили столь тщательную подготовку, суть которой заключалась в постижении сакральных законов организации мироздания.

Подводя итоги нашего анализа космогонических представлений о хаосе и порядке, вычленим основные принципы мироупорядочения, заложенные в них.

1. Хаос амбивалентен по отношению к структурам порядка (Космосу)— он выступает как разрушительной, так и созидательной силой (порождающей и поглощающей), являя в своей смешанной структуре набор различных потенциалов для будущего структурирования мира.

2. С появлением структур порядка (элементов Космоса) Хаос не исчезает, он сохраняется — в том числе и в остаточном виде; к его потенциалу необходимо возвращаться для нового пересозидания (переструктурирования, обновления) Космоса и высвобождения созидательных сил путем принесения в жертву (временного умирания) Бога или Героя.

3. Возникновение порядка (Космоса) в Хаосе связано с самозарождением его из наличных элементов через их особую перегруппировку, взаимосоотнесенное расположение.

4. Самоструктурирование среды в Хаосе осуществляется в форме возникающих круговых локальных структур вокруг центра — источника порядка.

5. Порядок создается из Хаоса через операцию дифференциации исходных элементов, установление базовых оппозиций (мужское—женское, активное—пассивное, небесное—земное, разумное—неразумное и т. д.) и нахождение гармоничных пропорций и соотношений между ними.

6. Порядок связан с мерным, т. е. повторяющимся последовательно, через определенные промежутки времени (**и** поэтому исчисляемым математически) соотношением элементов.

7. Рождение порядка сопряжено с напряжением сил, мукой, деструкцией самого рождающего начала, что связано с реальностью (**и** осознанием) временной потери гармонии.

8. Идеальный порядок возможен в замкнутой системе, закрывающей и предохраняющей себя от внешних враждебных воздействий, в которой устанавливается однородная симметричная структура и которая способна благодаря этому сохранять свое гармоничное, упорядоченное состояние неопределенно долгое время.

9. Миропорядочение происходит циклически через чередование фаз движения и покоя (точнее — замедленного и ускоренного развития), этапов последовательного преобладания однородности и неоднородности элементов, **их** разделения и соединения, напряжения и расслабления.

10. Законы миропорядочения носят сквозной, универсальный характер, они одинаково присущи макрокосму, ме-закосму, микрокосму — Вселенной, социуму и человеку.

Таково логическое и содержательное наследие мифологического и натурфилософского понимания проблем и законов миропорядочения, которое было оставлено нам древними космогониями и в последующем развивалось в рамках современного естествознания (в том числе и синергетики) с позиций точной науки.

**§ 2. ФОРМИРОВАНИЕ ОБРАЗА СОЦИАЛЬНОГО ПОРЯДКА
В СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ НАУКЕ И ЕГО
ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНЫЕ ОСНОВАНИЯ**

Возникновение классической науки Нового времени внесло существенные новации в понимание законов порядка и хаоса. Базовой теоретической моделью мироустройства становятся не естественные законы природы (как это было в космогонических мифах и натурфилософии), а законы искусственно созданных технических устройств — машинных механизмов.

Однако в силе остается принцип методологического универсализма: движение природных объектов (небесных и земных), социальное устройство и “работа” человеческого организма должны описываться по одним законам — законам классической механики.

Секуляризация различных сфер знания и областей жизни потребовала выработки понимания *специфических законов социума* в контексте современного тому времени уровня естественной науки.

Первым мыслителем, который поставил вопрос о законах *социального порядка* в свете классической механики, был Т. Гоббс. (С легкой руки Т. Парсонса в современной теоретической социологии и социальной философии проблема социального порядка обозначается как “гоббсова проблема”.)

Очень важно, что идеи Гоббса явились своего рода переходным звеном между пифагорейско-платоновской традицией рациональной трактовки умопостигаемого универсального порядка (имеющей натурфилософские истоки) и становящейся классической наукой, где уже на новых фундаментальных основаниях осуществился синтез точного, естественнонаучного и социального знания.

С одной стороны, Гоббс осуществляет попытку вписать социальную проблематику в контекст общенаучных программ XVII-XVIII вв., т. е. поставить ее на строго научную основу. Он сознательно пытается отделить исследование социальной жизни от теологической проблематики. Это проявляется в его понимании “секуляризованного статуса” философии. Предметом философии, по Гоббсу, “является

всякое тело, возникновение которого мы можем постичь посредством размышлений и которое мы можем в каком-либо отношении сравнивать с другими телами, иначе говоря, всякое тело, в котором происходит соединение и разделение, т. е. всякое тело, происхождение и свойства которого могут быть познаны нами” [73. Т. 2. С. 79]. Этим самым философия как познавательная программа исключает теологию — учение о природе и атрибутах вечного, несотворенного и непостижимого Бога, в котором невозможно представить никакого соединения и разделения, никакого возникновения [73. Т. 2. С. 79]. Человек же и человеческие корпорации представляют собой составляющую того вещественного универсума (совокупности всех тел), который изучает философия.

С другой стороны, во времена Декарта и Гоббса будущий раскол наук на естественные и общественные только лишь начинал обозначаться. Господствовал еще своего рода “методологический синкретизм” этих двух направлений научного познания. Причем представления о научности в Новое время складывались, по аналогии с античностью, под лозунгом: во всяком знании ровно столько науки, сколько в нем математики. Это относилось к любой области знания — шла ли речь о природе, человеке или обществе. В этом плане гоббсово понимание проблемы социального порядка представляло собой математический способ аксиоматизации естественно-правовых воззрений. Гоббс предлагает теоретически обоснованное и цельное видение общества (прообраз будущего понимания *социальной системы*) сквозь призму универсального *математизма* — математизма как механистического типа научности.

Социальный механизм, рассматриваемый Гоббсом “геометрическим способом”, составлен из математически идеализированных “деталей”, каждая из которых обладает первоначально присущим ей свойством — это смертные индивиды, обладающие свойством природного равенства в праве их на сохранение своей собственной жизни. Социальное взаимодействие подобно взаимодействию однородных, но раз-нонаправленных атомов. Отсюда выводится знаменитый

принцип Гоббса “войны всех против всех” как характеристики “естественного состояния” множества одновременно существующих человеческих “атомов”, и уже на эту математизированную конструкцию нанизываются психологические аргументы данного социального состояния — ссылки на человеческую “страсть к соперничеству”, “недоверия” людей друг к другу, “любовь к славе” и т. д.

Но именно естественное состояние “войны всех против всех” как наименее благополучное и безопасное порождает стремление разума искать мира и следовать ему. Это положение Гоббс называет “естественным законом” и противопоставляет его естественному праву всеобщей индивидуальной свободы. Из первого естественного закона следует второй: при согласии людей отдельный человек должен отказаться от такой части своей свободы по отношению к другим людям, от какой отказываются и они по отношению к нему. Так возникает идея общественного договора, который, в свою очередь, чтобы не подвергнуться распаду, должен удерживаться страхом — страхом каждого перед той силой, которая заведомо превосходит любые индивидуальные или коллективные способности. Поэтому люди создают государство, смертного Бога, Левиафана, с мощью которого ничто не может сравниться. Именно ему договаривающиеся индивиды совместно отдают право карать смертью (отчуждают свое право самосохранения) во имя их мира и общей защиты [73. Т. 2. С. 133]. Так физические тела (люди), выступая как граждане, образуют политическое тело, вершиной которого становится Государство — суверен, гарант всех договоров и, следовательно, мирного общежития.

Таким образом, гарантом социального порядка на всех его уровнях у Гоббса становится *политическая власть*. Однако и за пределами собственно политической жизни Гоббс представляет специфическую картину структуры социального порядка, которую на языке современной социологии можно назвать *структурой самоорганизации гражданского общества* (речь идет о выделении множества групп внутри государства по инициативе самих граждан). Вот что пишет об этом Гоббс в “Левиафане”: “Под группой людей я

подразумеваю известное число людей, объединенных общим интересом или общим делом. Одни из них называются *упорядоченными*, другие — *неупорядоченными*. *Упорядоченными* называются те, в которых один человек или собрание людей выступают в качестве представителей всей группы. Все другие группы называются *неупорядоченными*” [73. Т. 2. С. 174].

Упорядоченные группы Гоббс разделяет на: 1) абсолютные и независимые; 2) зависимые и подвластные. Независимыми являются только государства. Остальные группы делятся на политические и частные. Политическим группам их полномочия делегирует верховная власть. Частные группы организованы самостоятельно, но они законны только тогда, когда разрешены. Упорядоченные группы, также как и государство, представляют собой политические тела. Они разделяются не только по источнику и объему компетенции, но и функционально — по роду задач, месту и времени возникновения и существования. В качестве таковых Гоббс рассматривает семью, купеческие корпорации, консультативные советы при суверене и др.

Таким образом, основным признаком социального порядка выступает, по Гоббсу, наличие централизованной государственной иерархии, а основанием для упорядоченности на разных социальных уровнях — те же иерархизирующие принципы, а именно: законность (т. е. легализация верховной властью) и организованность, выраженная в единстве представляющего лица или собрания. Все это породило в дальнейшем упреки Гоббсу в создании им модели авторитарного и тоталитарного государства.

Однако следует понимать, что такого рода теоретические построения есть плод исходной методологической программы Гоббса — он изображал картину *социальной организации (упорядочения) без развития*. Создание государства в его “Левиафане” — *не результат возникновения, а акт учреждения*, некое однократное событие, не имеющее протяженности во времени. Его социальный порядок — не становящаяся эволюционная процедура, а рационализированная статичная структура. У Гоббса речь идет не об анализе

исторического процесса, а о логико-математическом конструировании (дедукции) идеального типа. Как отмечает Ю. Н. Давыдов, “процесс *становления*, недоступный анализу с помощью средств, которыми располагала тогдашняя форма научности, оставался за пределами науки; на месте становления со всеми признаками его („естественной“) спонтанности и стихийности расположилось конструирование — все равно, кто выступал в роли „генерального конструктора“: Бог, сконструировавший людей, или сами они, соорудившие Государство” [128. С. 132-133].

Оценивая идеи Гоббса с позиций последующих представлений естественных и социальных наук о законах социального упорядочения, можно сказать, что они, безусловно, оказали значительное влияние на развитие европейской социологии в плане изучения социальной структуры и породили интерес к проблеме социальной самоорганизации общественных объединений, что представляет сейчас самостоятельное исследовательское поле политической социологии. Вместе с тем, в теории Гоббса обозначился определенный логический тупик — невозможность постичь законы социального упорядочения с позиций механистической равновесности и социальной статики.

Для качественного прорыва в этой области знания понадобилось время и теоретические наработки естественных наук в области проблем динамики физических процессов и биологической эволюции, позволившие перейти в понимании сложного от модели * сложное как машина” к модели “сложное как организм”, что и послужило в дальнейшем методологическим и эвристическим стимулом в социальном познании.

Возникновение подобных эволюционных идей было связано с появлением в XIX в. термодинамики и дарвинизма. Причем сразу же обозначилось и базовое противоречие между этими двумя (физической и биологической) моделями пути “глобальной мироупорядоченности” —противоречие, касающееся *направленности* эволюционного развития.

Обозначим эти две модели.

В термодинамике принцип Карно-Клаузиуса формулируется как закон неизбежной дезорганизации или разру-

шения существующей (изначальной) структуры. Введение понятия роста энтропии характеризовало состояние закрытой системы, предоставленной самой себе. Без подпитки внешней энергией (теплом) в силу вступали процессы диффузии, охлаждения, рассеяния, распада.

Статистический подход Больцмана к энтропийным процессам показал, что с точки зрения вероятности порядок в системе тем выше, чем меньшим числом способов можно его достичь. Беспорядок (хаос), связанный с ростом энтропии, напротив, достижим большим числом способов. Т. е. энтропия как величина, определяющая направления изменения системы, указывала на большую вероятность деградации хаоса в эволюции закрытых систем.

Важнейшая характеристика такой эволюции систем — изменение структуры таких систем в сторону однородности. Когда запас энергии в системе иссякает, ее способность поддерживать организованные структуры ослабевает. Поэтому высокоорганизованные структуры распадаются на менее организованные, где больше случайных элементов, ассоциирующихся с хаосом. И если организация в системе — это наличие разнообразия, то по мере роста энтропии это разнообразие нивелируется, уступая место однородным структурам, гомеостатическому равновесию. Эту печальную логическую цепочку венчала идея “тепловой смерти Вселенной” как неизбежного финала развития мироздания.

Однако развитие идей эволюции в биологии и социологии приводило к иным результатам: эволюция ассоциировалась с усложнением организации и разнообразием форм. Экспериментальные данные дарвинизма свидетельствовали о том, что ход эволюции таков: от простого к сложному, от низших форм жизни к высшим, от недифференцированных структур к дифференцированным. Эта динамика осуществляется за счет того, что биологическая система всегда открыта по отношению к окружающей природной среде, к которой она вынуждена приспосабливаться. Те же перспективы представляли при сравнительном анализе человеческого сообщества, при переходе от различных форм варварства к цивилизации (заметим, что тема такого перехода была

одной из самых модных в социальной науке XIX в., открывшего для сравнительного этнографического описания целый ряд примитивных, архаических сообществ вдали от европейского континента). В этой модели Вселенная, развиваясь, усложнялась и создавала все более сложную организацию.

Таким образом, термодинамическое и биологическое направления эволюционной теории, хотя каждая по-своему и претендовали на универсальность, но уводили исследователя в противоположные стороны — либо к тотальному упрощению и беспорядку, либо к тотальному усложнению и порядку.

Однако именно позитивная наука XIX в., выйдя на проблему эволюции — логику универсального мироупорядочения, породила мощный импульс к умозрительным построениям в сфере социального знания. Весьма симптоматичным является тот факт, что научная социология возникла именно в середине XIX в. — в тот период, когда естественные науки начали осмыслять *процесс развития в терминологических координатах организации— дезорганизации, простого—сложного, порядка—хаоса*. Несмотря на то, что систематические представления о природе общества можно найти еще у Платона и Аристотеля, а позже — в трудах Макиавелли, Вико, Вольтера, Руссо и Сен-Симона, — несмотря на это отцом социологии считается О. Конт, и не только потому, что он пустил в обращение понятие “социология” и многие другие центральные понятия (“институт”, “система” и др.), но и потому, что он стремился придать теории общества статус *науки*. Таким образом, *научное знание* об обществе изначально формировалось как *знание о законах социального порядка, общественной динамики, оптимального мироустройства*.

(Впрочем, как ни старалась возникшая научная социология противопоставить себя умозрительной философии, она в своих попытках отыскать конечные основания и причины социальной динамики, исходя из универсальных законов эволюции, внесла весьма ощутимый вклад в развитие социальной философии. Ведь вопрос о причинах и движущих силах развития общества есть та предметная зона, где

совпадают исследовательские интересы теоретической социологии, социальной философии и питающейся от них философии истории.)

Конт называл свою программу *социальной физикой* (хотя эта идея и этот термин восходят еще к XVII в., Конт непосредственно заимствовал их у Сен-Симона, секретарем и учеником которого он был некоторое время). Это не означало, однако, простого сведения общественных явлений к физическим. Речь шла о необходимости осуществлять теоретические исследования социальных законов с помощью общенаучного метода, а не философской рефлексии, основывать достоверность своих выводов на фактах и их связи, а не искать трансцендентные причины.

И хотя первыми нарушителями этого правила стали сами “отцы-основатели” классической социологии (О. Конт, Г. Спенсер, Э. Дюркгейм), масштабность и высокая умозрительность идей которых неизбежно уведила их из эмпирической социологии в *метафизику*, важно признать, что социология как наука родилась в лоне позитивизма, позитивистских представлений о прогрессе эволюции, и именно поэтому несла в себе все родовые особенности и болезни современного ей естествознания. В частности (что наиболее принципиально для нас), теории социологического эволюционизма вольно или невольно содержали в себе базовое противоречие в вопросе о направленности и динамике социальной эволюции, возникшее и не разрешимое в полемике между термодинамикой и дарвинизмом.

Проиллюстрируем это положение на примере некоторых схожих между собой идей ряда представителей классического эволюционизма в социологии — О. Конта, Г. Спенсера, Э. Дюркгейма и К. Маркса (которого западная наука относит к социологам данной научной традиции).

В основе описания макросоциологических процессов у этих авторов лежит, безусловно, методологическая модель биологической эволюции (Конт и Спенсер рассматривали общество как *организм*).

Ступени социального развития, связанные с идеологической сферой, рассматривались как следствие поэтапной

социальной дифференциации — в первую очередь, в плане разделения труда. У Спенсера эта тенденция описана как всеобщая тенденция к росту внутренней дифференциации, сопровождающемуся усовершенствованием процесса интеграции органов в рамках трех основных систем социального организма — регулятивной, производящей средства для жизни и распределительной. У Дюркгейма, начавшего свой научный путь с книги “О разделении общественного труда”, разделение труда — это тот механизм, который в современном обществе, утратившем цементирующую силу коллективного сознания прошлых эпох, создает желаемую общественную связь, солидарность между классами, позволяющую преодолеть узкую специализацию. По Марксу, разделение труда и специализация в производительных силах и производственных отношениях, закрепленная в конечном счете в основных классах общества, есть движущая сила истории и материалистическое основание каждой общественно-экономической формации.

Сама социальная эволюция предстает как последовательная смена менее развитых состояний общества более развитыми. Конт пишет о трех стадиях “двойной эволюции” (социальной и интеллектуальной одновременно): теологическое состояние, которому соответствуют культ сверхъестественных сил, доминирование военного образа жизни и институт рабства; метафизическое состояние, когда люди заменяют богов абстрактными причинами и сущностями, когда в социальной и политической жизни преобладают идеи суверенитета, узаконенного права; позитивное состояние, когда люди обращаются к законам, основанным на эмпирической очевидности и эксперименте, — это век науки и промышленности. Таким образом, у Конта историческая эволюция связана, прежде всего, с усложнением и расширением методов получения знаний общества о самом себе.

Дюркгейм различает примитивные (традиционные) и современные, “развитые” типы обществ сообразно характеру тех связей, которые создают внутреннюю “солидарность” социальной системы. Первому типу общества соответствует “механическая солидарность”, основанная на

неразвитости и сходстве индивидов и их обществ. Современному обществу свойственна “органическая солидарность”, основанная на разделении труда, кооперации и взаимодополняемости большого разнообразия ролей и занятий.

Спенсер, чтобы подчеркнуть направление, в котором движется эволюционный процесс, вводит полярную, дихотомическую типологию обществ. В ней противоположные идеальные типы представляют собой стартовую и конечную точки хронологической последовательности. Речь идет о военном (милитаризированном) и промышленном (индустриальном) обществе. Поэтапное усложнение происходит как усложнение структурно-функциональное. Простые, изолированные друг от друга общества, в которых все члены заняты примерно одной и той же деятельностью и поэтому отсутствует политическая организация, сменяются сложными, в которых разделение труда и различных социальных функций сопровождается (и закрепляется) появлением иерархической политической организации. Эти общества, в свою очередь, сменяются обществами с удвоенной сложностью, существующими на постоянной территории, с постоянно действующей конституцией и системой законов. И наконец, на смену им приходят цивилизации — наиболее сложные социальные целостности, национальные государства, федерации государств или империи.

Идея общественно-экономических формаций К. Маркса как идея стадийного усложнения и поступательного эволюционного развития является в этом парадигмальном ряду одной из наиболее проработанных и изящных теоретических конструкций, в основе которой лежит аналогичная модель эволюции: от простого к сложному, от однообразия к специализации (дифференциации), от статики к динамике — модель биологического эволюционизма середины XIX в.

Однако, как уже отмечалось, социологический эволюционизм не миновал “термодинамических ловушек”. Это связано с тем, что в идее социальной эволюции огромное значение придается, во-первых, идее *равновесия* (гомеостаза), во-вторых, идее *конечного (идеального) состояния*

общества, после которого дальнейшее развитие как бы останавливается. Развитие в теориях социальных эволюционистов чаще всего заканчивается остановкой, устойчивым, конечным состоянием общества, понимаемом как идеальное. Рассмотрим проявления этих “термодинамических отступлений” в классической научной социологии.

Идея достижения равновесия социальной системы как оптимального состояния, которым неизбежно время от времени завершаются многочисленные исторические (структурно-динамические) коллизии, наиболее ярко и последовательно выражена у Спенсера. Он впервые использовал по отношению к социальным системам сам термин “динамическое равновесие”, заимствуя его у французских математиков, применявших термин “равновесное движение”. Для Спенсера такая логика исторического развития есть следствие способности социального организма (подобно биологическому) к адаптации. Можно сказать, что он представлял социальную эволюцию как серию прогрессивных адаптации. Каждая адаптация может рассматриваться как временное установление равновесия внутри движения. Равновесная сбалансированность с внешним миром, или приспособление к окружению, возникает через (посредством) изменения во внутренней структуре общества. В целом изменения приводят к возрастанию гетерогенности, усилению и разнообразию структурно-функциональной дифференциации. Но каждая удачная адаптация, соответствующая равновесию между обществом и внешней средой, стремится сделать социум как бы закрытым в его состоянии высшего блаженства.

Забегая несколько вперед, отметим, что эти идеи Спенсера были приняты и развиты в социологии XX в. В частности, В. Парето использовал их, создавая свою циклическую теорию развития общества, где цикл — это смена следующих состояний: достижение равновесия, дестабилизация, потеря равновесия и новое равновесие. Это относится и к обществу в целом, и к различным его секторам (сферам) — политике, экономике, идеологии. Т. е. социальные изменения, по Парето, есть чередование этапов отклонения от

равновесия и возврата к равновесию, которое рассматривается как оптимум.

Впоследствии круг идей универсального эволюционизма Спенсера лег в основу системы Т. Парсонса, создавшего крупнейший теоретико-методологический синтез в социальном знании. Парсонс различает два вида процессов в социальной системе, способных обеспечить ее адаптацию к внешним условиям и, вместе с тем, сохранить свои качественные границы. Первый из них — интегративные и регулирующие, имеющие компенсаторный характер. Они обеспечивают восстановление равновесия после возмущений и тем самым — непрерывность и воспроизводство общества. Вторые — процессы структурных изменений, затрагивающие систему основных общественных ценностей и норм, и в конечном счете регулирующие взаимодействия единиц в системе. Таким образом, у Парсонса взаимозависимость частей или временных выступает наиболее общим и фундаментальным свойством системы. Она заключается в существовании определенных отношений между частями или переменными как противостоящих случайности и изменчивости. Взаимозависимость есть *порядок* в отношениях между компонентами системы. Следовательно, и у Парсонса тема равновесия становится решающей в объяснении законов функционирования социальной системы. Равновесие определяется как *самосохранение порядка*, регулярность и неслучайность (как взаимозависимость между параметрами). Иными словами, равновесие выступает здесь не столько как стабильный порядок, сколько (что более корректно) как *самоподдерживающийся* порядок внутри системы.

Другой темой, связанной с образом гомеостатического порядка в социальной эволюции, разрабатываемой социологией XIX в., является тема идеального (или конечного) состояния общества, которое возникает, если преобразовать последнее по оптимальным позитивным законам.

Просвещенческий идеал разумного мироустройства, подвластного человеческому разуму, породил новую волну интереса к социальной утопии — появилась новая *сциентист-ская* разновидность утопизма. Историки социологии ведут

ее начало от Бэконовской утопии и связывают ее наиболее полное выражение с трудами К. А. Сен-Симона и Ж. А. Кондорсе [См. об этом: 128. С. 100-119, 224-236]. Сциентистская идея прогрессизма предполагала рациональные действия по социальному переустройству — математически выверенную регламентацию человеческого поведения. Это и конкретные рекомендации представителей так называемой “политической арифметики” [128. С. 180-189], и использование Кондорсе статистико-вероятностных методов как основания “искусства социального строительства” [163. С. 242].

Однако в своей эволюции прогрессизм, скрестившийся с идеологией, превратился в своего рода религиообразный тип сознания. Прогресс стал обретать провиденциальные черты, его представляли “как нечто неизбежное (пусть только в „конечном счете“), а потому Всемогущее (несмотря на „моменты отступления“ от него). И значит — *Всеблагое*, — вопреки всем жертвам... ради конечного „торжества Прогресса”” [128. С. 277].

Поскольку история с позиций прогрессизма оказывается погруженной в перспективу Будущего, она неизбежно завершается утопией “светлого будущего” как идеального и уже неизменяемого в своем совершенстве состояния. Кондорсе, например, представлял Будущее как картину Рая — созданного при помощи человеческого разума, но все-таки Рая (в котором, кстати, воплощена вечная мечта человечества о бессмертии, достижимая благодаря бесконечному удлинению срока жизни людей).

С позиций эволюционных теорий XIX в. социальный порядок Утопии характеризуется равновесностью и стабильностью, закрытостью от внешних и внутренних потрясений, поскольку возникает и поддерживается оптимальный баланс между системой и окружающей средой. Время словно останавливается, поскольку отпадает необходимость регулировать социальную динамику. Социальная система становится внутренне однородной, так как неравенство и дифференциация в доходах и видах деятельности устраняется. Эта модель, как мы видим, чрезвычайно напоминает приближение к финалу термодинамической эволюции.

Научная социология XIX в. была всецело подвержена очарованию этого социального идеала со всеми вытекающими из него идеологическими последствиями.

О. Конт, при всей своей неприязни к философской метафизике, к концу жизни, разуверившись в возможности осуществить преобразование современного ему реального общества на основаниях “практической науки”, переносит возможность реализации этой цели в неопределенное будущее, но уже на основе нового “теологического синтеза”. Бого-строительские настроения Конта воплотились в идее “социо-латрии” — культа человечества как единого “Великого существа”, поскольку истинная природа отдельного человека раскрывается только в Человечестве как огромном организме, составленном из совокупности ушедших, ныне живущих и будущих поколений людей. (Безусловно, здесь возникают аналогии с идеями русского мыслителя Н. Федорова.)

Выход в свет труда Конта “Система позитивной политики, или Трактат о социологии, устанавливающий религию Человечества” шокировал многих и вызвал раскол среди его последователей. Такой логический финал “социальной физики” Конта кажется парадоксальным только на первый взгляд. Однако логика разворачивания метода позитивной науки и идеологии прогрессизма невольно приводила последовательных ее сторонников к столь, казалось бы, непоследовательным результатам — к модели теологически величественной и практически-уравнительной Утопии.

Натуралистическая концепция эволюции Спенсера также в качестве окончательного и высшего состояния как Вселенной, так и общества полагала равновесие. Причем это равновесие субъективно должно было восприниматься как наивысшее блаженство, “законченное счастье”.

Сам Спенсер еще при жизни пережил творческую драму и был потрясен, когда узнал, что в соответствии со вторым началом термодинамики, высшее и окончательное состояние равновесия есть системная смерть.

Пожалуй, только К. Марксу как представителю социологического эволюционизма удалось найти и предложить вполне реальную систему действий по преобразованию общества

и достижению коммунистической утопии. Однако атеистический пафос его учения не смог укрыть от глаз его критиков присущие его учению структурные черты религиозного мировоззрения, облаченные в терминологию строгой научности. Так, Н. Бердяев в своей книге “Истоки и смысл русского коммунизма” усмотрел в пролетариате нового исторического “мессию”, а в наступлении коммунистического будущего — прообраз “Царства Божия на земле”, в котором уже не действуют законы и противоречия “грешного”, полного различных форм отчуждения мира классовых антагонизмов [См.: 29].

Подводя итоги нашему краткому экскурсу в историю социологических учений XIX и отчасти начала XX вв., зафиксируем, что социологам того времени не удалось вырваться из логического противоречия господствующих в ту пору двух моделей эволюционного развития (термодинамической и биологической). Ни одна из этих моделей не была представлена в социальных учениях в абсолютной последовательности. И вместе с тем, черты каждой из них (представления о динамике хаоса и порядка, простого и сложного, интеграции и дифференциации, равновесия и неравновесности) были так или иначе использованы в ведущих социологических теориях.

Несколько предворяя наши последующие выводы, отметим, что мы усматриваем в таком положении дел не столько методологическую слабость и непоследовательность, сколько интуитивное предвидение возможной совместимости и взаимодополняемости этих двух моделей эволюционного развития, рожденных в лоне естествознания. Данное обстоятельство тем более усиливает значимость этих научных предчувствий, что современное социологам XIX в. естествознание не в состоянии было преодолеть имеющуюся эволюционную дихотомию и представить социологам целостную универсальную модель развития как методологическую основу для анализа социальных проблем.

Рубежным событием, обогатившим естественнонаучные представления о законах эволюции, стало появление синергетики — науки о самоорганизации систем различной

природы. Однако синергетическое знание повлияло на развитие идей социального порядка и организации весьма своеобразно. Его обширный эвристический потенциал, позволяющий различить малейшие и самые разнообразные по своей направленности нюансы развития, не столько примирил различные эволюционные модели, сколько обострил их противостояние.

Продemonстрируем это на примере двух крупнейших и весьма влиятельных в современной науке макросоциологических моделях социальной организации — теории социальной энтропии и кибернетики второго порядка. (Первая развивалась в рамках социологической традиции, поэтому ее место — в данном разделе книги, вторая представляет собой одно из ответвлений общенаучных концепций, поэтому она будет подробно рассмотрена в следующем разделе.)

Эти научные теории интересны нам, в первую очередь, потому, что они появились после возникновения синергетики, испытали ее теоретическое влияние и сопрягают свои выводы с ее научными и методологическими положениями.

Однако, как мы постараемся показать, рассматриваемые теории, желая объяснить специфику социальной динамики, акцентуализируют *различные* стороны (моменты) универсального процесса развития.

Теория социальной энтропии, являясь, как было сказано, одним из течений современной социологической науки, ведет свое естественнонаучное происхождение от неравновесной термодинамики и информационной теории Шеннона, в рамках которых ключевым понятием для объяснения природы самоусложняющейся эволюции является понятие *негэнтропии*.

В расширительном плане принцип противостояния энтропийному распаду как универсальный принцип организации живой материи (в том числе и духовно-социальной) был осознан еще в начале XX в. Ф. Ауэрбахом в его работах “Царица мира и ее тень” [14] и “Эктропизм или физическая теория жизни” [15]. Термин “отрицательная энтропия” ввел в научный оборот Э. Шредингер, формулируя основной “энергетический” принцип развития живых организмов: они могут

избегнуть состояния энтропийной смерти, т. е. остаться живыми, только путем постоянного извлечения из окружающей среды отрицательной энтропии. Жизнь есть способ освобождения себя от этой энтропии, которую любой организм вынужден производить, пока он жив [399. С. 192].

Синергетика, исследуя процессы, происходящие в открытых неравновесных системах, вводя различие понятий “производство энтропии” и “поток энтропии”, казалось бы, подобрала ключ к разгадке тайны жизни — ее противостоянию хаотическому распаду, термодинамической смерти.

Казалось очень заманчивым приложить это знание к наиболее сложным динамическим системам — социальным. Поэтому не случайно, что в конце 60-х-начале 70-х гг. энтропийный подход стал широко применяться для анализа социальных процессов и различных сфер социального поведения. Среди таких областей — экономика (Н. Джордже-ску-Роген [440]), искусство (Р. Анхейм [428]), городское планирование (А. Вильсон [460]), проблемы социального неравенства (Дж. Рифкин и Т. Говард [455]) и др.

Наконец, выходят обобщающие теоретические труды, представляющие как американскую, так и европейскую линии концепции социальной энтропии — это книги К. Бей-ли “Теория социальной энтропии” [431] и М. Форсе “Маловероятностный порядок: энтропия и социальные процессы ” [438]. К сожалению, ни одна из этих работ не переведена на русский язык и фактически не известна в отечественной науке. Поэтому мы считаем необходимым изложить основные идеи теории социальной энтропии.

Теория социальной энтропии в современной социологии — это гимн принципам неравновесности и негэнтропии, поэтому неудивительно, что она вырастает из критики классической социологии Г. Спенсера, Т. Парсонса и В. Парето, концепции которых, по мнению их критиков, строятся на модели равновесия в механистическом понимании.

Действительно, как мы уже показали, Спенсер говорил о необходимости достижения адаптационного равновесия в ходе различных этапов эволюции системы, Парсонс — об устойчивых соотношениях между параметрами системы

как атрибутах порядка. В основе циклических представлений Парето лежит механизм экономического равновесия как аннуляции, взаимоуничтожения противодействующих сил (кстати, сам Парето однажды неосторожно высказал мнение, что экономика есть разновидность механики).

Мы не будем сейчас останавливаться на проблеме *правомерности* этой критики идей социального равновесия с позиций теории социальной энтропии (как будет показано позже, в контексте дальнейшего научного развития и иных научных традиций ценность критикуемых идей видится совершенно иначе). Заметим однако, что в этой критике акцентируется внимание, в первую очередь, на идее, крамольной с точки зрения неравновесной термодинамики: порядок в классической социологии отождествляется с равновесием (гомеостазом), устойчивостью, неслучайностью, а беспорядок — с дифференциацией, неравновесностью, конфликтом, случайностью.

С позиций теории социальной энтропии дело обстоит прямо противоположным образом. Негэнтропия правит упорядоченным (противостоящим хаосу) миром сложных развивающихся систем, в первую очередь, потому, что такие системы открыты окружающему миру; они находятся с ним в постоянном, активном энергетическом взаимодействии. Научный анализ И. Пригожина не покушается на отношение между энтропией и энергией и не нарушает второго начала термодинамики. Это просто рассмотрение той ситуации в открытых системах, когда энергия может непрерывно вводиться внутрь системы, что не похоже на изолированные системы, которые закрыты для потоков энергии. Иными словами, вклад идей Пригожина оценивается в первую очередь тем, что он показал, что энтропия уменьшается, когда энергия возрастает (и возрастает упорядоченность и организованность системы).

Любопытна в этом смысле интерпретация понятия равновесия авторами теории социальной энтропии. Поскольку идея энтропии не противоречит концепции равновесия, а просто включает ее в себя как частный случай, равновесие (как некий промежуточный баланс) понимается как

ситуация, когда уровни энтропии остаются постоянными во времени [431. Р. 87].

Однако более характерное состояние социальной системы, по мнению авторов теории социальной энтропии, — это неравновесность, нестабильность, вызванная беспрестанным колебанием между порядком и хаосом, организацией и дезорганизацией, тенденцией к смерти и тенденцией к выживанию. Генеральная динамическая линия при этом такова: состояние максимума энтропии в социальной системе определяется как максимальная неупорядоченность (случайность) или наиболее вероятное состояние системы. Напротив, минимум энтропии всегда есть минимум неупорядоченности (максимальное отклонение от случайности).

Исходя из этого, ключевыми параметрами социального порядка являются те, которые характеризуют состояние неравновесности, дифференциации, неустойчивости, разнородности. Отсюда — особый интерес к таким явлениям как экономическое и социальное неравенство, конфликты, социальные противоречия и т. п.

Такая картина социального порядка — не для слабых, но для сильных духом, обладающих здравым смыслом и пробивными способностями. В первую очередь, это мир непроходящего социального неравенства (в способностях, возможностях, экономическом положении, социальном статусе, личностном опыте и др.). Такая дифференциация, собственно, и рождает социальную динамику, движение вперед. В свою очередь, утопические идеи уничтожения социального неравенства рассматриваются в этом контексте как путь к хаосу и энтропийной смерти.

Особенно непримиримы в борьбе с наследственным национальным “комплексом Равенства и Справедливости” французские социологи. Энтропийная модель социума, где все равны, а материальные блага и социальные возможности равномерно распределены между индивидами, рассматривается как аналог состояния дезорганизации в тепловом хаосе (однородность и разупорядоченность). Это более примитивное состояние системы, в которое она впадает спонтанно, переставая сопротивляться энтропии. Для общества

эта редукция предстает как природное, “естественное состояние”. Не случайно именно этот термин использовал Ж.-Ж. Руссо для характеристики первоначального состояния человечества и именно на этих организационных принципах он, а за ним и идеологи Великой Французской революции, строили социальную утопию — идеальную модель возможного общественного устройства.

В целом, список основных элементов энтропийной парадигмы выглядит следующим образом (приводим его по книге М. Форсе [438. Р. 122]):

НЕГЭНТРОПИЯ ЭНТРОПИЯ		
Порядок	Беспорядок	Неравновесие
Равновесие	Неоднородность	Однородность
Неравенство	Равенство	Ограничение
Свобода	Нестабильность	Стабильность
Знание	Незнание	

Избегая пока оценки приведенной понятийной схемы, отметим лишь, что при ее составлении Форсе пытался проинтегрировать в своих характеристиках социальной упорядоченности категориальные ряды термодинамики, теории информации и их социальных аналогов.

Подвергая энтропийному анализу общую социальную эволюцию и состояние современного общества. Форсе определяет некую устойчивую тенденцию к расширению разнообразия форм социальной дифференциации во имя борьбы с энтропией.

Форсе считает, что главная опасность для развития общества не в осложнении конфликтов, а в энтропийной тяге к инертности, усредненности и гомогенности — спонтанной и неумолимой. И если в начале века общество боролось

с такой угрозой преимущественно экономическим способом (инфляция, безработица), то с наступлением эры “массового потребления” критериями социального различия все больше выступают характеристики образа жизни, культуры, нормы, поскольку сама система ценностей стала объектом персонального выбора.

Однако в теории социальной энтропии есть одно, уязвимое с ее логических позиций, положение — это очевидный для всякого социолога тезис, что в условиях полной гомогенности системы (ее однородности и, так сказать, хао-сообразности) возникает максимальный иерархический порядок — тиранический или деспотический режим. Если осуществить анализ социальной системы по двум осям (горизонтальной и вертикальной), то горизонтальное различие между группами предстает как гетерогенность или гомогенность, а вертикальное различие — как неравенство социальных статусов, т. е. статус власти. Здравый смысл и эмпирические наблюдения свидетельствуют, что общество может быть одновременно гомогенно (признак высокой энтропии) и очень неравномерно (иерархично). Такая ситуация возникает, когда власть и богатство сосредотачиваются в руках небольшой группы, а все остальные “равномерно” бедны. Таким образом, происходит несовпадение максимумов и минимумов функции равенства и гомогенности.

Дело в том, что в поиске распределения “ресурса статуса” между индивидами в системе, которое обеспечивало бы максимальную стабильность системы, исследователь наталкивается на два естественные ограничения: во-первых, число индивидов в популяции конечно, во-вторых, ресурс как объект распределения также существует в ограниченном количестве. При бесконечности ресурса можно прийти к классической “горизонтальной” энтропии, когда не существует иерархии, и каждый индивид может найти то, чего ему не хватает, чтобы быть наравне с другими. (Равенство и гомогенность достигли бы своего максимального значения.)

Но как только в силу вступают естественные ограничения, система обретает черты изолированной. Энтропийная характеристика такой системы предстает в своеобразном гра-

фическом виде: распределение имеет вид *пирамиды*, бока которой имеют форму обратной показательной кривой. Т. е. для сохранения социальной стабильности необходимо, чтобы небольшая часть индивидов владела бы большим числом ресурсов, среднее число индивидов — средним числом ресурсов, и значительное число индивидов — малыми ресурсами.

Отсюда можно сделать вывод, что “порядок и беспорядок не противопоставлены один другому, т. е. энтропийный хаос не обязательно является хаосом в общем смысле слова, так как имеет место стабильная иерархия” [438. Р. 197]. Другими словами, требование стабильности ведет к структуре неравенства. А значит неравенство (негэнтропийный порядок) неизбежно в обществе, стремящемся к однородности и устойчивости (энтропийный хаос).

К этому энтропийному парадоксу мы будем возвращаться еще неоднократно, так как его разрешение выводит нас на самые принципиальные законы социальной самоорганизации. Пока же подведем предварительные итоги теоретических достоинств и ограничений концепции социальной энтропии.

Безусловно, энтропийный анализ тенденций социальной организации и дезорганизации заманчив, как минимум, в двух планах. Во-первых, он способен дать точное, статистически исчисляемое знание о соотношении различных социальных параметров. В этом смысле он продолжает традицию сопряжения социологического и статистического способов изучения общества, ведущую свое начало от работ Л. А. Кегле, Дж. Граунта, Ж. А. Кондорсе. Другим достоинством анализируемой теории является то, что само ее базовое понятие энтропии является предельно абстрактным (до этого физика, по-жалуй, никогда еще не порождала столь абстрактного концепта), что позволяет на его основе строить достаточно общие теоретические модели социальной динамики и эволюции.

С другой стороны, на наш взгляд, внутри самой этой теории существуют внутренние ограничения методологического и мировоззренческого характера, не позволяющие ей претендовать на роль универсальной теории социальных изменений. В первую очередь, в своем негэнтропийном пафосе концепция социальной энтропии фиксирует внимание на иерархических

моментах развития, явно недооценивая важнейших для самосохранения системы моментов стабильности и устойчивости. (Хотя, например, К. Бейли, сетуя на недостаточно широкое распространение теории энтропии, вынужден признать, что даже чисто интуитивно идеи равновесия и стабильности более притягательны и комфортны — как мировоззренчески, так и психологически — для людей, всегда обеспокоенных социальными перипетиями (431. Р. 72].)

В своем стремлении “обезвредить хаос”, побороть все случайные отклонения в развитии системы во имя созидания негэнтропийного порядка, теория социальной энтропии не видит конструктивной роли хаоса как носителя информационных новаций и даже как проводника внешних воздействий, что и обеспечивает системе открытый характер. Все это подводит непредвзятого аналитика к логическому парадоксу, не разрешаемому “внутренними силами” теории социальной энтропии: последовательная борьба со случайностями (флуктуациями) неизбежно ведет к закрытию, изоляции системы, т. е. к росту устойчивости и равновесности. Чем более успешна борьба с энтропией, тем быстрее система приближается к энтропийному финалу; чем жестче порядок, тем ближе хаос, распад системы.

Однако, несмотря на все это, следует признать, что использование понятия энтропии для изучения социальных систем дает свой результат, и данная теория, создав своеобразную модель социальных переходов от хаоса к порядку и от порядка к хаосу, внесла свой вклад в построение образа социального упорядочения.

В отечественной научной литературе, к сожалению, не сложилось единого направления энтропийного анализа социальных явлений. Но некоторые (порой, весьма оригинальные) подходы такого рода нельзя не отметить.

Откликом на появление теории информации, где использовались энтропийные понятия порядка и хаоса (“шум” и “полезная информация”), явился ряд монографий, в которых была предпринята попытка универсализировать, расширить методологию информационно-энтропийного подхода на социальные явления. Здесь следует назвать работы П. Шам-

бадаля “Развитие и приложение понятия энтропии” [389], А. М. Яглом и И. М. Яглом “Вероятность и информация” [422], Е. В. Котовой “Энергия и энтропия” [170], В. И. Само-хваловой “Красота против энтропии” [302], А. С. Ахиезера “Культура и социальные отношения” [16] и др. В результате негэнтропия в социальных явлениях стала рассматриваться как синоним порядка и гармонии, а энтропия — как своего рода дезорганизационный жупел.

Но наиболее интересными, на наш взгляд, представляются разработанные под влиянием информационно-энтропийного анализа мотивы о *неоднозначности*, амбивалентности взаимопереходов хаоса и порядка. В наиболее полной форме они изложены в работах Е. А. Седова (в первую очередь, в его книгах “Эволюция и информация” [312] и “Одна формула и весь мир” [311], а также в статьях [308, 309, 310 и др.]), который последовательно выступал в защиту энтропии в период “беспощадной борьбы” с ней во имя порядка. Е. Седов, пожалуй, ближе всех исследователей этого направления подошел к комплексной позиции в понимании энтропии, что позволило ему выйти на создание модели энтропийных колебаний (преобразований) в динамике общества. Вот как может быть представлено основание его модели графически;

^разрушение ^~~~~^ Деградация

Вырождение

~~~~~.^ Эволюция \_~~~~

Антиэнтропийный процесс (эволюция) в информационном плане начинается с максимальной энтропии (шума), где нет информационных различий и поэтому нет полезной информации. Но он не может осуществляться до своего

логического конца, так как минимальная энтропия в информационной системе (т. е. полный и абсолютный порядок) — это своего рода вырождение, где существует бесконечный повтор одного и того же сигнала, также теряющего информационный смысл. Исчезает “живородящая роль” хаоса как источника новой информации и поэтому обязательного элемента формообразования порядка.

Опираясь на шенноновские законы накопления структурной информации в европейских текстах, Е. Седов предлагает исчисляемую точку эволюционного развития, после прохождения которой теряется оптимальное соотношение хаоса и порядка. В 80% детерминации сохраняются правила, обуславливающие целостность языковой структуры, а в 20% энтропии — те самые новости, ради которых составляется или прочитывается текст [310. С. 95-96].

В случае чрезмерной потери энтропии система начинает терять свои адаптивные свойства. Достигая жесткой детерминации, система способна существовать только в строго стабильных условиях и обречена на разрушение, причем такой переход от состояния минимальной энтропии к состоянию максимальной энтропии происходит скачкообразно.

Рассматривая на основе этих, наиболее общих информационно-энтропийных механизмов, пути развития и деградации социальных систем, Е. Седов в статье “Информационно-энтропийные свойства социальных систем” приходит к выводу, что подобная энтропийная мера в социальных системах связана с мерой бюрократизации управленческих структур, обеспечивающих детерминированный (упорядочивающий, негэнтропийный) характер их развития [310. С. 96-100].

Тоталитарные системы приближены к позиции минимальной энтропии. Автор на примере государственно-управленческих особенностей социалистических стран рассматривает вариант, когда жестко детерминированная, предельно централизованная тоталитарная система оказалась неспособной адаптироваться к новым условиям информационного и научно-технического развития, которые предполагали более сложную форму социальной кооперации. Детерминированный порядок обернулся развалом системы.

Говоря о противоположной тенденции социальной эволюции, Седов подчеркивает, что чрезмерное разнообразие, связанное с высоким уровнем энтропии (т. е. ничем не ограниченная свобода), тоже приводит к деструктуризации системы как целого. При ограниченности внешних ресурсов человечества каждый этап перехода на новую ступень развития — это не только приобретение новых возможностей, во и разумные ограничения в их использовании.

ВсвязисэтимЕ. Седов формулирует закон иерархической компенсации (закон Седова), распространяемый на живую, неживую природу, язык, культуру, социальное управление: действительный рост разнообразия на высшем уровне обеспечивается его эффективным ограничением на предыдущих уровнях.

Иными словами, “только при условии ограничения разнообразия нижележащего уровня можно формировать разнообразные функции и структуры находящихся на более высоких уровнях социальных систем. Таким образом, в этом аспекте возникает проблема поисков оптимального соотношения детерминации и непредсказуемости граждан и их сообществ как составных элементов социальных систем ” [310. С. 100].

Забегая несколько вперед, отметим, что этот закон не просто дополняет классический закон необходимого разнообразия У. Р. Эшби, но и является энтропийно-информационным аналогом синергетического закона упорядочения на макроуровне микроуровневой разупорядоченности (детеминированного хаоса), выросшем из осмысления эффекта странного аттрактора.

**Итак, подводя итоги данного раздела, мы можем заключить, что формирование образа социального порядка в социологии под влиянием естественнонаучных идей претерпело заметную эволюцию — от поисков констант и условий равновесного и устойчивого порядка к осознанию роли неравновесных, динамических факторов, служащих необходимым условием саморазвивающегося, эволюционирующего порядка — порядка как способа поддержания изменчивости социальных систем.**

### § 3. ОБЩЕНАУЧНЫЕ КОНЦЕПЦИИ: ПОНИМАНИЕ ПОРЯДКА КАК ОРГАНИЗАЦИИ

Рассмотрение проблемы структурного упорядочения в рамках общенаучных концепций (в первую очередь, кибернетики и общей теории систем) обусловлено тем, что, во-первых, они рассматривают целостность систем сквозь призму тенденций *организации* (структурно-функциональных изменений), во-вторых, интерес данных теорий к проблеме эффективного управления сложноорганизованными системами побуждает их к тщательному анализу законов и форм социального порядка *как системной упорядоченности*, в-третьих, имея истоки в техническом и биологическом знании, они обладают значительным *междисциплинарным потенциалом*, что делает статус **их** научных выводов о природе порядка общезначимым (универсальным) и позволяет говорить об *атрибутивности* их характеристик порядка.

Как будет показано в дальнейшем, несмотря на то, что общенаучные концепции исторически возникли позже классических социологических теорий (в середине XX в.), они, аккумулируя современные естественнонаучные интенции, проделали в своем логическом и методологическом развитии ту же эволюцию в понимании порядка (в том числе и социального), которую мы наблюдали в истории социологии (хотя эта эволюция обладала некоторыми специфическими нюансами, о которых мы скажем особо).

Охарактеризуем основные направления такой эволюции в развитии кибернетики и общей теории систем.

Кибернетика как общенаучное направление возникла в 40-х гг. XX в.<sup>2</sup> как попытка расширения научного мышления за счет приемов и методов инженерного мышления:

<sup>2</sup> Сам термин “кибернетика” (от греч. — “искусство кораблевождения”), как это часто бывает в истории науки, появился раньше, чем наука, обозначаемая **им**, и имел первоначально несколько иную зону применения. Этим словом, употребляя его метафорически, Платон обозначал искусство государственного управления. В этом же контексте его использовали в начале XIX в. французский физик А. Ампер и польский философ Б. Трентовский, опубликовавший книгу “Отношение философии к кибернетике как искусству управления народом”.

способы, ранее употреблявшиеся при проектировании технических устройств, начинают использоваться как средства отображения и моделирования всевозможных реальных объектов. (Напомним, что интерес Н. Винера — отца кибернетики, к кругу проблем, определившим впоследствии ее статус, начинался с его участия в разработке системы управления зенитным огнем.)

Возникновение кибернетики сразу же обнаружило методологический разрыв, который В. А. Лефевр определяет как разрыв между “теоретической практикой”, в которой использовались инженерные средства и “теоретическим осознанием”, в котором использовались не связанные с инженерными средствами и противоречащие им термодинамические представления об организации на основе понятий об энтропии [187. С. 115].

“Родовая особенность” кибернетики — ее связь с проблемой управления автоматизированными техническими системами. Такого рода системы должны быть подвластны воле человека (оператора), и поэтому они считаются тем более надежными и эффективными, чем более они способны бороться с нежелательными (с позиций оператора) внешними, случайными воздействиями.

Под управлением в кибернетике подразумевается “корректирующее воздействие на сложную динамическую систему, которое осуществляется с помощью сигналов, несущих определенную информацию при широком использовании сложных логических операций и механизмов обратной связи. В результате такого воздействия достигается целенаправленное изменение состояния системы, обеспечивающее ее приспособление к изменяющимся внешним условиям и изменяющемуся внутреннему состоянию, которое необходимо для существования самой системы или выполнения свойственных ей функций” [216. С. 56-57].

При этом под целенаправленным изменением состояния системы (или целенаправленным управлением) понимаются такие процессы и операции, с помощью которых данная система достигает своего *оптимального* (т. е. предсказуемого, заданного) состояния, чаще всего устойчивого или



уравновешенного по отношению к внешней среде, соответствующего лучшему приспособлению ее к изменяющимся внешним условиям.

Первые успехи в практике управления, связанные с внедрением кибернетических методов в 60-е гг. нашего века — в период нарастания сциентистских ожиданий первого этапа научно-технической революции — привели к методологической экспансии кибернетических взглядов на управление и организацию. Управление как некая эволюционная целенаправленность (как подконтрольная, так и не подконтрольная разуму человека) стало рассматриваться как необходимый организующий атрибут самого широкого круга систем — технических, биологических, социальных (в первую очередь, проблема эффективности планирования и организации производства). Кибернетика обретает статус общенаучного направления, а ее категории — значительно более широкое толкование.

Это, в первую очередь, относится к категории *\*самоорганизующиеся системы\**, которая возникла в понятийном арсенале кибернетики и с легкой руки последней перекечевала в понятийный круг общей теории систем, а в последующем — синергетики, испытав при этом определенную трансформацию своего содержания.

С позиций кибернетики, широкими самоорганизующимися возможностями обладают самоуправляющиеся системы высших форм, способные автоматически находить свое оптимальное состояние при любых изменениях внешних условий, самостоятельно переходить из произвольного начального состояния в определенное *устойчивое состояние*. Обязательным атрибутом самоорганизующихся систем в связи с этим становится иерархическое управление — управление с последовательно возрастающими уровнями сложности, когда цели управления корректируются и уточняются в процессе самонастраивания системы.

Таким образом, ключевыми характеристиками в кибернетическом понимании самоорганизации систем становятся *гомеостаз* и *ультраустойчивость* как наиболее желанные и ожидаемые состояния управляемых систем.

Понятие “гомеостаз” было введено в науку американским физиологом У. Кенноном и использовано в 40-е гг. У. Р. Эш-би для описания моделирования широкого круга систем с обратной связью. Оно означает свойство организма (системы) поддерживать свои физиологические функции (параметры) в определенном диапазоне, основанное на устойчивости внутренней среды организма (структуры системы) по отношению к возмущающим воздействиям внешней среды.

Термин “ультраустойчивость” также связан с работами У. Р. Эшби по изучению адаптивных механизмов, возникающих у животных, например, в процессе их самообучения (условные рефлексы и др.). Применительно к сложным динамическим системам он означает их способность направлять свое поведение, самонастраиваться и самоизменяться путем запоминания и воспроизводства лучших реакций, необходимых для их успешного функционирования.

В зависимости от сложности самоорганизующихся систем среди них выделяются, во-первых, *детерминированные* — у которых операции самоорганизации заранее регламентируются инструкциями, данными человеком или выработанными в процессе действия системы, во-вторых, *не полностью детерминированные* — у которых поиск лучшей структуры и ее самосборка носит случайный характер, осуществляется путем “проб и ошибок”. Но и в том и в другом случае самоорганизационная сложность систем подчинена поиску адаптивной *устойчивости*. Чем более сложна система, тем лучше она научается гасить внешние помехи и обеспечивать свой гомеостаз.

В контексте изложенного становится ясным, почему представители кибернетики были столь нетерпимы к термодинамической интерпретации организации через энтропийные характеристики. Кибернетика работала с системами на грани энтропийного парадокса. Вопреки термодинамической логике, чем более сложной оказывалась система, тем менее открытой и более устойчивой она становилась. С другой стороны, способность сложных систем к переработке внешней информации во имя устойчивой жизнедеятельности трактовалась в кибернетике именно в русле термодинамических представлений. Н. Винер в работе “Кибернетика и общество”

так определяет этот процесс: “Процесс получения и использования информации является процессом нашего приспособления к случайностям внешней среды и нашей жизнедеятельности в этой среде” [59. С. 31]. Информация же понимается как негэнтропийная способность системы к организации случайных сигналов [59. С. 34].

I

Весьма показательно, что сам термин “самоорганизующиеся системы”, хотя и был ключевым в кибернетике, несколько настораживал самих представителей этой науки, поскольку предполагал определенную самостоятельность, независимость поведения сложной динамической системы (в первую очередь, слабо детерминированной) от управляющего ее человека. На наш взгляд, в этих опасениях проявилось предвидение будущих проблем в развитии кибернетики, которая в последующем стала гораздо больше внимания уделять именно *спонтанности, непредсказуемости* в поведении систем повышенной сложности, изучению тех изменений системы, которые управляющий ею человек не способен в полной мере предвидеть.

Такой переход в развитии кибернетики начался во второй половине 70-х-начале 80-х гг. Новый импульс ее развития был дан теми новациями в понимании эволюции сложных систем, которые внесла в научную мысль синергетика. Новое направление, которое было названо “второй кибернетикой” (или “кибернетикой второго порядка”) связано с именами таких ученых как С. Бир, У. Матурана, Ф. Варела, М. Зелени, Н. Луман, М. Маруяма, Дж. Мердал, П. Мертен и др., чьи труды, за редким исключением, практически неизвестны в отечественной науке.

Сам термин “кибернетика второго порядка” обозначил методологический водораздел, отличие новых идей от ви-неровской линии в кибернетике.

Классическая кибернетика (кибернетика Н. Винера) имела дело с управляемыми моделями, в которых благодаря работе регулятора и отрицательной обратной связи *уменьшаются нежелательные отклонения* от установившегося или желаемого состояния. Однако мы повсеместно обнаруживаем образцы систем, в которых взаимодействия

усиливают отклонение от исходного состояния (с помощью положительной обратной связи). Примерами здесь могут служить эволюция живых организмов, международные конфликты, накопление капитала. Здесь происходит своего рода эффект “порочного круга”, когда происходит усиление незначительного или случайного толчка (мутации), нарушившего равновесие.

Процессы, гасящие отклонения, проходящие в системах первого типа, М. Маруяма предлагает называть “морфоста-зисом”, а процессы, усиливающие отклонения в системах второго рода, — “морфогенезисом”.

Проблемы в социальном управлении начинаются, в частности, тогда, когда к морфогенетическим системам применяют правила управления морфостатическими системами. Так, Н. Луман, анализируя процессы внутренней дифференциации общества, объясняет, почему эволюционное развитие общества осуществляется *наперекор* сознательному планированию равенства путем претворения в жизнь лозунгов о равных возможностях (всеобщее образование, совместное обучение, отмена привилегий и др.). Дело в том, что в социальных системах небольшие начальные различия (воспитание, внешность, физические данные, случай и т. д.) увеличиваются в функциональных социальных подсистемах. Это усиливает социальное неравенство, накапливаются различия между классами и регионами [См.: 448].

С позиций теории о морфостатических и морфогенетических системах и методах управления ими можно интерпретировать идеи Дж. Мер дала, высказанные им в работе “Экономическая теория и слаборазвитые страны” [452]. Он обратил внимание мирового сообщества на то, что мир свободной торговли по-разному влияет на различные типы стран: экономику и социальную динамику высокоразвитых стран рыночные отношения стабилизируют, выравнивая существующие в них экономические, региональные и сословные различия (они, так сказать, действуют морфостатически), а экономику Асоциальную структуру слаборазвитых стран они расшатывают, усиливая уже имеющиеся различия и расхождения (действуют морфогенетически).

В результате в последнем случае лишь растет нищета и одновременно богатеют богатые. В связи с этим делается вывод о недопустимости применения одних и тех же управленческих решений к разным типам социальных систем.

В чем же заключается причина такого сложного и мало-предсказуемого поведения морфогенетических систем? Кибернетика второго порядка связывает ее с особой сложностью таких систем (не случайно исследовательский акцент делается на изучение биологических и социальных систем). Для описания свойств таких систем, обеспечивающих их сложность, используются новые термины, в первую очередь, такие понятия как “автопоэзис” и “самореферентность”.

Термин *\*автопоэзис\** (в буквальном переводе — “самотворчество, самопроизводство”) У. Матурана вводит для обозначения циркулярной организации в динамике автономности и самовоспроизводства живых систем, которые создаются и регенерируются сами. При этом они сохраняют свою организацию гомеостатически неизменной путем вариации собственной структуры, т. е. сохраняют свою целостность, идентичность и границы.

Самосохраняющиеся системы представляют собой циклично связанные самоорганизующиеся подсистемы, где предыдущая создает условия для последующей; причем, последняя подсистема в цикле поддерживает первую, так что, сохраняя друг друга, подсистемы защищают весь цикл. Примерами здесь выступают метаболизм клеток, взаимодействие частей живого организма, система взаимных договоров, циклично обеспечивающих работу нескольких фирм. Таким образом, самосохраняющиеся системы обязательно являются самореферентными.

**Самореферентность** означает свойство системы каким-либо образом относиться к самой себе. Так, социальные системы используют коммуникацию для того, чтобы связывать действия, формообразующие систему. При этом коммуникативные процессы в такой системе являются носителями входной и выходной информации. Система является закрытой в отношении смыслового содержания коммуникативных актов. Это содержание может быть реализовано только по-

средством круговорота *внутри системы*. Итак, автопоэзис порождает автономию, независимость от среды, переводит наше внимание на внутреннюю связанность, заставляет рассматривать системы как *операционально замкнутые*.

Причем, по мнению ученых-кибернетиков, такое понимание систем не противоречит синергетике, с которой у них заключен своеобразный методологический союз. Как известно, синергетические системы проявляют свойства самоорганизации потому, что являются *открытыми*, т. е. способными к обмену энергией и веществом с внешней средой. Операциональная же замкнутость автопоэтических систем проявляется не в том, что они закрыты от внешней среды, а в том, что здесь нет однозначной причинно-следственной связи в виде прямого реагирования на входные воздействия. Не столько *внешний* стимул, сколько *внутреннее* состояние системы определяет ее поведение, используя энергию внешней среды. Окружающая среда влияет на систему только как *источник* модуляций, вызывающих спонтанные изменения структуры внутренних связей в ограничениях, налагаемых организацией. Поэтому реакции системы на одинаковые (с точки зрения наблюдателя) воздействия среды могут быть совершенно различными и, вообще говоря, не являться реакциями.

Если же разорвать операциональную замкнутость и вернуться к классической схеме “вход — преобразование — выход”, то система становится частью окружающей среды. Однако такой взгляд предполагает идентичное знание окружающей среды для системы и для наблюдателя, т. е. совпадение их когнитивных областей, что, фактически, маловероятно.

Таким образом, кибернетика второго порядка предлагает новую интерпретацию понятия самоорганизации, свойственной автопоэтическим системам. Ф. Варела формулирует два ее основных принципа [456. Р. 25-32]:

- 1) каждая операционально замкнутая система обладает собственным поведением;
- 2) каждая операционально замкнутая система изменяется путем естественного дрейфа.

В данном случае естественным дрейфом называется тот непрерывный синтез собственных поведений, которые осуществляет система во имя выживания своей организации под воздействием флуктуации среды.

При таком понимании самоорганизующегося поведения подчеркивается, что система, характеризующаяся богатством собственного поведения, может наделять мир внешних возмущений собственными значениями, делая его своим собственным миром, привнося в него смысл, новизну и непредсказуемость.

Ф. Варела считает, что незамкнутая, т. е. работающая по принципу “вход—выход”, и операционально замкнутая системы не противоречат друг другу, но ведут к радикально различным следствиям и экспериментальным подходам. Однако ясно, что такие объекты изучения как нервная система, а также экологическая или социальная могут быть адекватно представлены лишь как операционально замкнутые.

Наиболее существенным вкладом кибернетики второго порядка в изучение сложных систем можно считать связанный с ней методологический прорыв в понимании *управления* такими системами. Произошло осознание того, что используемое нами прежде прямое планирование и обдуманное нововведение годны лишь для относительно простых систем (но даже при этом результаты будут до некоторой степени непредсказуемы). В сложных же системах, в первую очередь, социальных, можно лишь сохранять и поддерживать порядок, осознавая его спонтанность, признавая позитивным и конструктивным автопоэзис системы.

Отсюда возникает важнейшая новая константа современного менеджмента: если поведение социальной системы не кажется наблюдателю рациональным, то нужно интерпретировать это как тенденцию системы сохранить свою идентичность. *Необходимо отличать цели организации от целей для организации.*

Планирование и управление в самоорганизующихся автопоэтических системах не похоже на инженерную задачу. Это скорее напоминает садоводство, воспитание — некую эволю-

ционную тактичность. Ф. Малик и Г. Пробст в статье с программным названием “Эволюционный менеджмент” призывают управленцев быть не командирами или исполнителями, а катализаторами и культиваторами самоорганизующейся системы в развивающемся контексте [456. Р. 120].

Не случаен тот факт, что на методологическом “древе” кибернетики второго порядка выросла целая гроздь новых управленческих теорий — методология мягких систем П. Чекланда, система поддержки решений на основе спиральных циклов П. Мертена, жизнеспособные организации С. Вира и др.

В частности, С. Вир в книге “Мозг фирмы” для объяснения управленческих парадоксов вводит два понятия: алгоритм и эвристика. Эти два способа организации управления часто не соотносятся со степенью сложности управляемой системы. “Удивительно то, — пишет С. Вир, — что мы склонны жить каждый день эвристически, а проверять и управлять своими действиями — алгоритмически” [35. С. 59]. Поэтому Вир предлагает отдавать предпочтение эвристическим методам перед алгоритмическими — это средство справиться с растущим разнообразием. Вместо того, чтобы пытаться организовать все детально, можно организовать лишь часть, после чего динамика системы вынесет нас туда, куда мы стремимся.

При эвристическом управлении роль случайности, мутации, ошибки перестает быть пугающей — они превращаются в союзников совместной эволюции системы и менеджера.

Обычно в фирме любая организационная ошибка, отклонение от первоначального плана, придается анафеме. Она встречается враждебно, без учета того, что и она имеет цену сама по себе. “Проницательный управляющий должен рассматривать любую ошибку, сделанную его подчиненными, как мутацию и поставить себя в положение восприимчивого к... сигналу обратной связи, который порожден ошибкой. Однако в поведении управляющих наблюдается тенденция полностью сконцентрироваться на исправлении недостатка. Тогда ошибка системы потеряна как стимул к перемене, а сама перемена редко признается в этом духе...



Соответственно этому к моменту, когда необходимость в перемене действительно понята (по тем или иным причинам), люди ей сопротивляются, поскольку попытки ввести изменения автоматически увеличивают число ошибок на время, пока эта „мутация" проходит испытание" [35. С. 69].

Очень важно подчеркнуть, что в литературе, обобщающей практический опыт современных технологий управления, встречаются рекомендации, созвучные основным принципам эволюционного менеджмента, выработанным теориями кибернетики второго порядка. Так, в книге Р. Уо-термена “Фактор обновления. Как сохраняют конкурентоспособность лучшие компании ”[349] даны следующие советы по поводу организации управления:

1) постоянные поисковые воздействия, позволяющие проследить движение к собственным значениям;

2) решения, увеличивающие число выборов;

3) тактика выжидания, т. е. сохранения естественной динамики самоорганизации до появления ясности или благоприятных условий;

4) поощрение климата благоприятствующей коммуникации при ограниченности контроля и информации в системе;

5) роль правил и традиций на предприятии. Подводя итоги нашему обзору идей организации и упорядочения в рамках классической и новейшей кибернетики, подчеркнем, что несмотря на те методологические новации, которые внесла в кибернетическую модель развития систем синергетика, — тем не менее, исследовательский гештальт кибернетики в значительной степени попрежнему фокусируется на проблемах стабильности, самосохранения и замкнутости систем. Именно с этими характеристиками преимущественно и связываются условия упорядочения.

**Эта позиция связана с первоначальной смысловой установкой кибернетики как науки об управлении техническими системами, которые, по инженерному замыслу, должны работать без отклонений от заданного режима. Поэтому исследовательский акцент делается на тех моментах самоорганизации, которые связаны с погашением флуктуации,**

самозамыканием системы, способностью системы противостоять внешним воздействиям, сохранив свой структурный ландшафт.

Возвращаясь к исходной методологической “развилке” — сравнению термодинамической и биологической эволюционных моделей в их социологических проявлениях, можно сказать, что кибернетика в целом с ее пониманием саморазвития через тенденции к стабилизации, устойчивости, замкнутости (контролю за внешними воздействиями) *противоположна* негэнтропийной трактовке упорядочения как отхода от стабильности, равновесности систем.

Вместе с тем, нельзя игнорировать те новые идеи и подходы, которые возникли в рамках кибернетики под воздействием синергетической “парадигмы неравновесности”. Обозначенный нами “дрейф” кибернетики от ее классической модели, близкой к механистической равновесности, к биологической модели развития системы как организма (кибернетика второго порядка) обозначает, на наш взгляд, перспективу некоего методологического тупика, когда предмет кибернетики рискует быть расширен и размыт за рамки своих первоначальных границ.

Подобные процессы, связанные с трансформацией предмета исследования, проявляются и в другом влиятельном общенаучном направлении — теории систем. За этими процессами, также как это было и в предыдущих рассмотренных случаях, стоят изменения в понимании организационной эволюции систем, инициированные современным естествознанием.

Рассмотрим логику такой трансформации.

Как известно, современное системное мышление было рождено в 40-е гг. нашего века<sup>1</sup> в рамках биологических наук и поэтому первоначально приняло форму биологических

\* Говоря о зарождении системных исследований, мы в данном тексте не будем останавливаться на предваряющих их идеях тектологж А. Богданова как всеобщей организационной науки, поскольку эта связь с их современной концепцией самоорганизации была подробно исследована автором в книге “Волновые процессы в общественном развитии. [в 1. С. в”-74. 88-88; см. также: 814, 339].

аналогий. Трактовка организаций как организмов стала в литературе общим местом, а биологические категории выживания, адаптивности, развития, роста, гибкости и стабильности заняли место базовых системных категорий. Основной целью организаций в этом контексте стал не поиск цели или ее соответствия ожиданиям (как в механистическом варианте кибернетики), а выживание в условиях изменяющейся окружающей среды.

Исходя из этого, сложившийся в 70-е гг. системный подход, являющий собой общефилософскую и методологическую рефлексию общей теории систем, формировался на основе общих представлений о системе, согласно которому ее отличительными признаками являлись связь, целостность и устойчивость структуры. В этом ключе проблем работали основоположники системных исследований: Л. фон Берта-ланфи, а в отечественной литературе — И. В. Блауберг, В. Н. Садовский, Э. Г. Юдин, А. И. Уемов [См.: 33, 38, 40, 295, 296, 348 и др.].

Иными словами, “методологическая специфика системного подхода определялась тем, что он ориентировал исследователя на рассмотрение целостности объекта и обеспечивающих ее механизмов, на выявление многообразных типов связей сложного объекта и сведение **их** в единую теоретическую картину” [356. С. 612-613]. Этим как бы обозначалась генетическая связь системных исследований с кибернетикой и вместе с тем открывалась возможность методологически-расширительной трактовки поведения систем любого типа:

принцип системности формулировался как общефилософский принцип [См. об этом: 39].

Однако экспериментальные и теоретические открытия естественных наук в 70-80-е гг. (в первую очередь, синергетики) внесли существенные коррективы в методологические доминанты системных исследований. Теперь в литературе говорится не столько об устойчивости систем, сколько о *связи* устойчивости и неустойчивости в системе. Это вызвано тем, что исследователей интересуют не системы вообще, а *вменяющиеся системы.*, в которых 'неустойчивость есть предпосылка изменения способа **их** поведения.'

•

В связи с этим расширяется и понимание системных свойств: наряду с традиционными характеристиками системы (эмерджентность, взаимная связь “система-среда”, целостность, иерархическая многоуровневость структуры и др.), в поле зрения исследователей попадают новые характеристики (нелинейность, потенциальность, критическое поведение и др.).

Акцентуализация исследовательского интереса на проблеме поведения изменяющихся систем потребовала также пересмотра и уточнения смысла *базовых* понятий системного анализа, в первую очередь, таких как равновесность, стационарность, устойчивость.

В частности, закрепилось разделение понятия “стационарное состояние” на устойчивое и неустойчивое. Стационарное состояние устойчиво, если при небольшом отклонении от него система возвращается в исходное состояние. Причем такое положение характерно для поведения системы в течение длительных промежутков времени. Стационарное состояние неустойчиво, если отклонение от него растёт с течением времени, — оно характеризует изменение в поведении системы (переход из одного стационарного состояния в другое).

Более сложным оказался и анализ понятия неустойчивости. Выяснилась ошибочность взгляда, согласно которому неустойчивость не имеет физического смысла, так как не отражает свойств реальных систем. Оказалось, что благодаря взаимной связи устойчивости и неустойчивости последняя реально может влиять на поведение системы, проявляясь, например, в свойствах динамического хаоса (странного аттрактора).

Таким образом, структура изменяющейся системы характеризуется единством устойчивости и неустойчивости. Каждая такая система имеет по меньшей мере два различных стационарных состояния, из которых в данный момент лишь одно устойчиво. Более полную картину структурного “ландшафта” изменяющейся системы дает фазовый портрет системы, который получается путем разбиения фазового пространства на фазовые траектории и отдельные фазовые области

с указанием их устойчивости и неустойчивости. У структурно устойчивых (простых) систем при малых изменениях параметров фазовый портрет остается неизменным. В изменяющихся системах устойчивость стационарных состояний не имеет абсолютного значения.

Взаимосвязь устойчивости и неустойчивости конкретизируется в современном системном анализе через понятие *нелинейности*. Нелинейностью называется свойство системы иметь в своей структуре различные стационарные состояния, соответствующие различным допустимым законам поведения этой системы [См.: 169]. Всякий раз, когда поведение таких объектов удается выразить системой уравнений, эти уравнения оказываются нелинейными в математическом смысле. Математически объектам с таким свойством соответствует возникновение спектра решений вместо одного-единственного решения системы уравнений, описывающих поведение системы. Каждое решение из этого спектра характеризует возможный способ поведения системы.

Из этой поведенческой особенности нелинейных систем следует важнейший вывод по поводу возможности их прогнозирования и управления ими. Эволюция поведения (и развития) данного типа систем сложна и неоднозначна, поэтому флуктуации (или внешние воздействия) могут вызвать отклонения такой системы от ее стационарного состояния в любом направлении — энтропийные изменения могут быть как положительными, так и отрицательными. Одно и то же стационарное состояние такой системы при одних условиях устойчиво, а при других — неустойчиво, т. е. возможен переход в другое стационарное состояние.

Таким образом, в нелинейной области множественность стационарных состояний и их возможная неустойчивость создает феномен сложного и разнообразного поведения нелинейных систем, не укладывающегося в единственную теоретическую схему. Поэтому поведение таких систем в области неустойчивости нельзя прогнозировать, опираясь только на предшествующий опыт.

В понятии нелинейности имплицитно заложено существование *потенциальности* как свойства (характеристики) дан-

ного типа систем. Говоря словами И. Пригожина, для таких сложных систем характерно “наличие множества устойчивых состояний, в противоположность близким к равновесию ситуациям, где имеется всего одно устойчивое состояние” [265. С. 50]. Качественно разные состояния одной и той же нелинейной системы альтернативны, т. е. не могут актуально существовать в одной и той же системе одновременно. В тот момент (период), когда соответствующее определенному (одному) качеству системы стационарное состояние существует актуально (проявлено), то соответствующие другим качествам стационарные состояния существуют лишь потенциально, вне ее пространственно-временной определенности, так как могут быть актуализированы только при иных условиях.

Отсюда следует следующее системное свойство: изменяющаяся система характеризуется не только своими свойствами и структурой, существующими в данный момент в данном месте (актуальная структура), но и набором потенциальных (не проявляющих себя актуально в данных “здесь и теперь”) структур, находящихся между собой в отношении альтернативности.

Механизм актуализации потенциальных структур может быть связан с различными факторами — с сильным внешним воздействием, с обменом устойчивостями внутри системы (когда устойчивое состояние переходит в неустойчивое — и наоборот, в зависимости от значений параметров системы) и др.

Если признать точку зрения, что потенциальность присуща объективной реальности, то мы неизбежно вступим в зону философского спора о соотношении активности и пассивности в природе — спора, идущего со времен Аристотеля. Ведь если материя имеет не только актуализированное, во и неактуализированное существование, определяющее возможность ее будущих изменений, то ставится под вопрос сам факт разделений бытия на пассивную материю и активную форму. Изменяемость материального бытия заложена в свойстве его потенциальности.

**Чрезвычайно важно, что в современной физике, в частности, в квантовой теории поля, находят свое эмпирическое**

приложение теоретические конструкции, в которых фиксируется единство потенциальной и актуализованной реальности. Поле в квантовой теории — это по сути новый фундаментальный физический объект, представляющий в своих свойствах синтез классического (например, электромагнитного) поля и поля вероятностей нерелятивистской квантовой механики. Его сущность составляют виртуальные процессы и виртуальные состояния физических объектов, а также условия их актуализации.

В связи со всем вышесказанным, в современных системных исследованиях отличают эволюцию изменяющихся нелинейных систем от эволюции и развития вообще. Эволюция таких систем — “это происходящая в системном пространстве-времени смена качеств, присущих ее потенциальной структуре, актуализация новых стационарных состояний этой структуры, существовавших ранее лишь потенциально. Развитие вообще включает как эволюцию в этом смысле, так и возникновение новых потенциальных структур. Поэтому развитие характеризуется большим богатством возможных форм, большей степенью неопределенности, большей степенью сложности, большим разнообразием внутренних импульсов” [168. С. 86].

Основным понятием, характеризующим переход потенциального в актуальное, является *критичность* — наличие особых критических состояний нелинейной системы, в окрестностях которых происходят бифуркации и усиливается рост флуктуации. В критической области “небольшая флуктуация может послужить началом эволюции в совершенно новом направлении” [267. С. 56]. В этой области достаточно малых воздействий на систему для того, чтобы она скачком перешла из одного ранее устойчивого состояния, ставшего неустойчивым, в новое состояние, изменив характер своего поведения, т. е. для того, чтобы актуализировалось новое потенциальное состояние.

Понятно, что в зоне критического поведения эволюция системы становится непредсказуемой и неуправляемой. Подобные особенности поведения изменяющихся систем изучаются в рамках теории катастроф, представляющей

как количественный анализ, так и своего рода “особое видение мира”, позволяющее изучить критические состояния в динамике потенциальной структуры системы. В частности, теория катастроф находит широкое применение в сфере социального управления, акцентируя внимание на нелинейном характере сложных социальных систем, усложняющем управленческое воздействие на них. Ведь если в линейных системах изменение параметра в сторону лучшего режима улучшает положение в системе в целом, то в нелинейных системах такое изменение не должно быть малым, ибо подобная система “будет отвечать на недостаточно радикальные изменения возникновением сильных тенденций возврата к старому режиму” [9. С. 15]. Этим, по мнению В. И. Арнольда, можно объяснить неудачи многих реформ, в частности, экономических.

Подводя итог сказанному, можно констатировать, что современные системные исследования имеют устойчивую тенденцию *расширению сферы* своих исследований, включению в нее анализа самых разных типов систем. Поведение этих систем столь разнообразно и специфично, что возникает вопрос о *невозможности их исчерпывающей характеристики в рамках какой-либо одной формальной теории*. В методологическом плане делается заявка на отказ от использования понятия *система вообще*” на уровне оснований системных исследований и предлагается искать опору в свойствах обширных, но тем не менее частных классов систем. Имеется в виду отказ от претензий на *единую всеобъемлющую теорию*, на *общий метод* изучения всего многообразия системных объектов. Но сохраняется актуальность поиска понятийно-концептуальной основы для содержательного понимания наиболее обширных типов этих объектов [См. об этом: 168. С. 324-329].

Аналогичные идеи высказывают английские системологи Р. Флуд и М. Джексон в книге “Творческое решение проблем”, изданной в 1991 г. [437]. Авторы, в полной мере осознавая ограниченность и недостаточность единого системного “супер-метода”, покрывающего решение всевозможных творческих управленческих задач, предлагают



сгруппировать различные системологические методы в своего рода “систему системных методологий” и в зависимости от проблемной ситуации выбирать наиболее подходящие из них.

Выделяются пять основных системно-базовых методологий, из которых формируется поисковый фонд “проблемно-разрешающих” приемов. Каждая из них представляет собой специфическое средство понимания системной иерархии и одновременно средство организации нашего мышления о беспорядке. Авторы обозначили их как системные метафоры, которые используются как фильтры (ракурсы рассмотрения) для анализа различных проблемных ситуаций и которые на самом общем уровне охватывают почти всю теорию менеджмента и организации [437. Р. 8-22]. Это следующие метафоры:

1) механистическая метафора, или взгляд с точки зрения “закрытой системы”;

2) органическая метафора, или взгляд с точки зрения “открытой системы”;

3) нейрокибернетическая метафора, или взгляд с точки зрения “жизнеспособной системы”;

4) культурная метафора, обозначающая пути достижения в организации духа сотрудничества и общности;

5) политическая метафора, трактуемая (интерпретирующая) отношения между индивидами и группами как соревновательные и включающие борьбу за власть, типизирующая конфликтные отношения.

При этом анализируются как эвристическая продуктивность, так и ограниченность каждой из этих методологий и делается вывод о том, что “в проблемных ситуациях высокой степени сложности желательно обратиться одновременно к различным аспектам проблемы, вскрывающим ее различные перспективы. Это делает необходимым использование сочетания нескольких системных методологий. В таком случае следует обозначить одну методологию как „доминантную”, а другие как „поддерживающие”, хотя такие отношения между методологиями могут измениться в процессе изучения проблемы” [437. Р. XIV].

В указанной работе представлены многочисленные практические примеры использования такой “перетекающей” системной методологии.

Еще раз подчеркнем, что все подобные вопросы поставлены перед методологией системных исследований теми новациями, которые сопровождали введение в их исследовательское поле нового, особо сложного предмета изучения — нелинейных потенциальных (изменяющихся) систем.

Как пишет автор книги “Изменяющиеся системы” В. Н. Костюк, “множественность постигающих теорий, методов и подходов имплицитно содержится в самом феномене нелинейности, порождающем в условиях сильной неравновесности несводимое к единой основе актуализованное разнообразие. В условиях, близких к равновесию или полной симметрии, бесконечное качественное разнообразие Нелинейного Мира не проявляет себя актуально и не препятствует созданию мифа о существовании единого Мирового Уравнения. Вера в возможность создания небольшого числа теорий, способных в совокупности изучить основные системные закономерности, также оказывается иллюзией, имеющей своим основанием мир равновесия и линейности, мир ненарушаемых симметрии.

Единство, достижимое относительно актуализованного Нелинейного Мира... является единством объясняющих понятий, а не единством небольшого числа абстрактных теорий, позволяющих стандартным образом решать все возникающие задачи. Многообразие актуализованных типов нелинейных неравновесных систем принципиально необозримо. Их обозримость (существование небольшого числа объясняющих теорий) возможна лишь на уровне потенциальной реальности, в которой периодически происходят в силу локальной неустойчивости и по другим структурным причинам различные процессы актуализации (самоорганизации)” [168. С. 328-329].

Исходя из этого, В. Н. Костюк приходит к выводу, что современная наука стоит на пороге пересмотра своих онтологических представлений о том, что бытие в основном есть актуализованная реальность с небольшим числом типичных

форм (основных законов) или представлений о том, что взаимодействия в пространстве-времени образуют основную причину происходящих в мире изменений.

Ясно, что поставленная таким образом проблема соотношения актуальности и потенциальности (как общесистемная и философская проблема), а также формирующаяся в общенаучных дисциплинах парадигма нелинейности дают новые, довольно широкие методологические основания для понимания законов социального упорядочения.

Во-первых, расширяются представления о целостности социальной системы, поскольку говоря о границах сохранения (самосохранения) социальной системы, мы должны говорить не только о неизменности определенной актуализованной структуры, но и подразумевать неизменность всей ее *потенциальной* структуры, позволяющей ей выразить свою сущность различными актуально проявленными формами.

Социальный порядок становится в наших представлениях *поливариативным*. Потенциальные структуры социального порядка все время незримо присутствуют в пластах национальной культуры как возможные варианты новых стационарных состояний. В этом плане задача мудрого политика — избавиться от “пагубной самонадеянности” (термин Ф. А. Хайека, послуживший названием одной из его книг) в том, что проводимая им политика (т. е. выбор одной из моделей социального развития) является безальтернативной. Конкурирующие образы порядка как возможные модели иных стационарных состояний вживлены в культурное тело социума и даже в латентной форме оказывают свое влияние на актуализованную социальную модель.

Системологическое понятие критического состояния позволяет, на наш взгляд, продуктивно решить проблему синтеза устойчивости и неустойчивости социальной системы в динамике зарождения социального порядка. Ведь именно неустойчивость и нарушение симметрии (те факторы, которые мы привыкли интуитивно связывать с беспорядком) ведут систему через критическое состояние к новой отно-

сительной устойчивости, к актуализации одного из потенциальных стационарных состояний.

Поведение социальной системы в критической области заставляет усомниться в эффективности парадигмы линейного управления ею. Имея дело с нелинейными изменяющимися системами, к которым, безусловно, относятся и социальные системы, мы, по словам И. Пригожина, “должны признать, что не можем полностью контролировать социальные процессы (хотя экстраполяция классической физики на общество долгое время заставляла нас в это поверить)” [266.С.46].

Несколько заостряя формулировку, можно сказать, что применительно к управлению нелинейными потенциальными системами (в том числе, и социальными) ставится вопрос не столько о том, что мы знаем о системе и на что можем влиять, сколько о том, что мы *не знаем* о системе и ни на что *не можем, влиять*.

Однако еще раз подчеркнем, что такое положение не дает повода для эвристического пессимизма, скорее оно побуждает к пересмотру (расширению) познавательных традиций. И. Пригожий в своей статье с многозначным названием “Философия нестабильности” выразил это так: “...мир нестабилен. Но это не значит, что он не поддается научному изучению. Признание нестабильности — не капитуляция, напротив — приглашение к новым экспериментальным и теоретическим исследованиям, принимающим в расчет специфический характер этого мира... Вырисовываются контуры новой рациональности, к которой ведет идея нестабильности... Реальность вообще не контролируема в смысле, который был провозглашен прежней наукой” [266.С.46].

Подведем итоги нашего аналитического обзора. Рассматривая различные “методологии порядка”, касающиеся изучения социальных систем и управления ими, мы можем выделить обозначенные ими следующие понятийные антиномии, в рамках которых определяются основные параметры (атрибуты) упорядочения сложных систем: равновесность—неравновесность, открытые—закр'ытые"системы,

устойчивость—неустойчивость, динамика—гомеостаз, единообразие—разнообразие, симметрия—асимметрия, линейность—нелинейность, актуализация—потенциальность, предсказуемость—непредсказуемость.

При этом мы обнаруживаем общую для различных рассматриваемых нами научных направлений тенденцию смены теоретических моделей — от *равновесного (классического) образа порядка*, где доминирующими атрибутами упорядочения выступают устойчивость, стационарное состояние, гомеостаз, предсказуемость, к *неклассическому неравновесному образу порядка*, где доминирующими атрибутами упорядочения выступают неустойчивость, изменчивость, непредсказуемость. Первая модель представлена в классической социологии, классической кибернетике и системном подходе, вторая модель — в теории социальной энтропии, кибернетике второго порядка, новейших системных теориях.

Эта трансформация предопределена проникновением в зону социальных исследований естественнонаучных идей неравновесной термодинамики, биологического эволюционизма, теории катастроф, синергетики.

Однако было бы чрезвычайным упрощением сводить все разнообразие идей социального упорядочения и социальной организации только к вышеупомянутой базовой тенденции. На самом деле в них представлены различные, порой противоположные ответы на одни и те же вопросы, касающиеся логики упорядочения. В первую очередь, как следует из нашего обзора, не разрешен один из главных вопросов эволюции порядка: какова роль неравновесности, случайности в становлении структур порядка? Если, например, классическая социология или кибернетика в основе своей связывают формирование порядка с избавлением от случайностей (с очищением системы от флуктуации), т. е. с ограничением внешних воздействий, то теория социальной энтропии подобную логику порядка представляет как тенденцию к энтропийной смерти и связывает рождение порядка с нарушением симметрии и неравновесностью.

Иными словами, в большей степени *ставятся*, нежели решаются следующие методологические вопросы упорядочения и организации социальных систем:

1. В какой степени установление социального порядка можно отождествлять с энтропийными процессами (можно ли сказать, что упорядочение — это неэнтропийная тенденция или, наоборот, оно связано с ростом энтропии)?

2. Что является условием формирования порядка — открытость системы для потока внешних воздействий или, наоборот, умение системы эти воздействия подавлять, бороться с ними?

3. Является ли однородность элементов системы, в том числе и социальной, атрибутом порядка или она ведет к дезорганизации и хаосу (как это следует из термодинамики)? И может быть в таком случае структурное разнообразие есть гарант устойчивости и, следовательно, более сложного и “надежного” порядка (как, в частности, это подчеркивается в теории информации)?

4. Если возникновение порядка связывается с нарушением симметрии, то почему модель энтропийной пирамиды (работа М. Форсе), в которой проявляется симметрия нормального распределения, является моделью порядка и прообразом централизованной иерархии тоталитарного режима?

5. Можно ли отождествлять порядок с устойчивостью (гомеостазом) системы или динамические изменения ее структуры есть залог ее жизнедеятельности? Достаточно ли для разрешения этого вопроса введения системного понятия “текущего равновесия” (Берталанфи), которое фиксирует сохранение постоянства системы в процессе непрерывного обмена и движения составляющих ее элементов?

6. Почему и при каких условиях в ходе процесса упорядочения происходит своего рода “переключение режимов”: нелинейная система начинает вести себя как линейная, или, например, в открытых системах начинают происходить процессы, сходные с процессами, происходящими в закрытых системах с возрастанием энтропии?

7. Где граница устойчивости в зоне неустойчивости, и что может быть определено для социальной системы как

критическое состояние? И следовательно, где границы управляемости (предсказуемости) социальными процессами?

В этих и других вопросах выявляется неоднозначность трактовки основных атрибутов социального порядка. Причем, как мы уже показывали, эта неоднозначность может проявляться в рамках даже одного научного направления. В таком случае попытки разрешить теоретические противоречия за счет включения в него новых проблемных полей приводят к расширению и размыванию сложившихся предметных очертаний. Так было с кибернетикой, энтропийноинформационным подходом, системными исследованиями. С одной стороны, этот факт, безусловно, свидетельствует о методологической чувствительности указанных концепций к естественнонаучным новациям. Но с другой стороны, это заставляет усомниться в том, что в рамках какой-либо *одной* из этих концепций возможно разрешение основных вопросов социального упорядочения и организации. Это заставляет нас, аккумулируя наработки вышеперечисленных теорий и научных направлений, вернуться к более подробному рассмотрению синергетических идей и с их помощью постараться очертить теоретическую модель самоорганизации и организационной эволюции социума.

Методологическое преимущество синергетики по сравнению с рассмотренными нами теориями заключается в том, что последние анализируют социальное упорядочение и организацию *под специфическим углом зрения* (доминирующим гештальтом): классическая социология и кибернетика акцентируют свое внимание преимущественно на проблемах устойчивости и равновесности развития систем, теория социальной энтропии — на роли неравновесности в формировании социального порядка, системный подход — на условиях сохранения целостности системы и управления ею. Предмет же синергетики охватывает *все этапы* построения социальной организации — ее возникновения, развития, самоусложнения и разрушения, т. е. *весь цикл развития социальных систем в аспекте их структурного упорядочения*.

**9 4. СИНЕРГЕТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ПОРЯДКА КАК  
ПРОЦЕССА САМООРГАНИЗАЦИИ:  
ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ СИНТЕЗ  
НАУК**

Теоретические противоречия в понимании логики упорядочения, организации и дезорганизации, представленные в эволюционных моделях термодинамики и биологии и отразившиеся в общенаучных и социологических концепциях, в конечном счете упираются в проблему *эвристической универсальности второго начала термодинамики*. Сознательно упрощая вопрос, обозначим его так: можно ли отождествлять упорядочение, организацию и сложность с неэнтропией, а разупорядочение, дезорганизацию и упрощение системы — с энтропией?

Путь к такому пониманию проблемы был положен еще на рубеже XIX и XX вв. Л. Больцманом, который связывал энтропию с равномерностью распределения, а вероятность состояния системы — с неупорядоченностью. Впервые стало возможным просчитать меру этропийного хаоса, в отличие от законов порядка, технология описания которых была не столь ясна. Все это породило искушение через сугубо физическое понятие выразить универсальные мировые константы хаоса в противопоставлении к порядку. Казалось, что найдена, наконец, научная разгадка многовековой тайны рационального описания меры мироупорядочения. Экспансия термина “энтропия”, который стал обозначать меру любого разрушения или разупорядочения, привела к искажению истинного смысла этого термина, его объема и содержания. Судьба же “энтропии” как собственно термодинамического термина была более сложной и причудливой.

Универсальная многозначность второго начала термодинамики была поставлена под сомнение, когда энтропия (ее рост) стала рассматриваться как общее 'эволюционное направление реальных систем. Стали обнаруживаться противоречия между принципом ^возрастания энтропии и биологическими характеристиками эволюции живого как эволюции в сторону усложнения и более высокой организации (эктройизм Ауэрбаха, определение жизни Шредингера как



негэнтропийного процесса и др.). Отсюда делался вывод о неприложимости к живому второго начала термодинамики вообще. Упомянем здесь, например, книгу К. С. Трин-чера “Биология и информатика: Элементы биологической термодинамики”, вышедшую в 1965г. и вызвавшую уже тогда активную полемику [См.: 344].

Внутри самой термодинамики активно критическую позицию по отношению к объяснительным возможностям принципа энтропии занял “неортодоксальный” представитель этой науки А. И. Вейник. В своей “Термодинамике”, вышедшей в 1968 г., он обозначает кризис классической термодинамики как кризис несоответствия между имеющимся теоретическим аппаратом, предназначенным для изучения *идеальных* (равновесных, обратимых) свойств системы и выдвигаемыми практикой реальными задачами описания неравновесных состояний на макро- и микроуровнях [52. С. 28]. А поскольку для А. И. Вейника воплощением модели классической термодинамики является энтропия, то ее будущее он живописал следующей картиной: “Представьте себе безбрежный океан лавы человеческих знаний. Он клокочет и не может найти выхода. Сдерживающая его плотина заперта на заржавленный, вековой давности висячий замок, **имя** которому — энтропия... Что ожидает плотину в ближайшем будущем? Она неизбежно должна рухнуть. Сейчас пока трудно сказать, что уцелеет на пути освобожденной лавы. Но с несомненностью можно утверждать следующее: чем дольше продержится пресловутый замок, тем выше будет напор лавы и тем, следовательно, разрушительнее станет ее сила” [52. С. 443]. Таким образом, Вейник предсказывает, что в ближайшем будущем < плотина классической термодинамики > должна рухнуть и этот процесс будет тем более разрушительным, чем дольше будет существовать сдерживающее его начало в облике принципа энтропии.

**В 70-е и 80-е гг. история обсуждения данной проблемы — соотношения закона возрастания энтропии и эволюции — нашла свое дальнейшее развитие. Обзор различных позиций в этом плане дав в статье С. Д. Хайтуна “Развитие естественнонаучных взглядов о соотношении закона возрастания &n-**

тропии и эволюции” в сборнике “Концепция самоорганизации в исторической ретроспективе” [166. С. 158-189].

Анализ дискуссий, в частности, показал, что данная проблема в значительной степени оказалась искусственной и возникла из-за непонимания природы понятия энтропии во всей ее глубине.

Обнаружилось, например, что энтропия не может служить мерой сложности. Действительно, определение сложности связано с восприятием человеком сложных структур как *^сложенных*”, составных, содержащих подструктуры. (Это отражает этимология как русского слова, так и английского “complex”.) Именно с этим связано и понимание прогрессивной эволюции как развития в сторону усложнения. Физики же используют собственную трактовку беспорядка-сложности, когда эти понятия практически совпадают с понятием энтропии. В термодинамике характеризуется не вся система в целом, а поведение *отдельных* составляющих ее молекул, большая или меньшая упорядоченность **их** поведения. Беспорядочное поведение понимается как трудно предсказуемое, т. е. эта трактовка замыкается на вероятность. Исходя из этого, С. Д. Хайтун делает вывод, что *•фи-зики стали жертвой своего эгоцентризма и запутали всех, кто им поверил*. Физическое определение понятия сложности носит искусственный характер, не согласуется с общечеловеческим восприятием сложных структур и не может быть ассоциировано с представлениями о прогрессивной эволюции в сторону усложнения” [166. С. 184].

Еще один момент в специфической трактовке энтропии, на котором настаивает С. Д. Хайтун, заключается в том, что сложность системы и ее энтропия относятся к разным структурам: энтропия “видит” взаимодействия, а сложность — нет. Сложность фиксирует “материальный срез” структуры. Сильные и слабые электромагнитные, гравитационные взаимодействия недоступны нашему непосредственному восприятию при оценке сложности. Энтропия же характеризует развитость структуры взаимодействия, или “материально-полевую” структуру. Поэтому энтропия и “беспорядок-сложность” — это понятия разные, они совпадают

лишь в том случае, когда полевые воздействия несущественны. Например, в случае идеального газа, когда такие взаимодействия (поля) исключены. Поэтому, <полагая энтропию мерой беспорядка, мы как бы переходим к модели идеального газа, об ограниченном характере которой достаточно уже было сказано и которую так любили физики второй половины XIX в.> [166. С. 185].

Все это еще раз доказывает, что мы должны крайне осторожно использовать сугубо физические понятия в описании универсальных общеорганизационных закономерностей. Мы не должны забывать, что использование каждой данной конкретной закономерности (и терминов такого характера) должно быть ограничено преимущественно рамками тех форм движения, которые учитывались при ее выводе.

Поэтому при описании характера и типов взаимодействия в системе недостаточно использования только энтропийных показателей. Методологическим посредником в таком описании могут выступить категории, используемые в философии и общенаучных концепциях, в первую очередь такие, как *интеграция* и *дифференциация*.

В специальных исследованиях высказывается мнение о необходимости разделения парных категорий: интеграция — дезинтеграция, дифференциация — дедифференциация. Первая пара категорий описывает процесс развития системы через изменение (уменьшение или увеличение) числа и интенсивности взаимодействия элементов системы. Вторая пара категорий предназначена для сравнения элементов развивающейся системы под углом зрения их однородности — они становятся либо более неоднородными (дифференциация), либо более однородными (дедифференциация) [См.: 125. С. 28-36].

При этом предполагается, что для описания тенденций усложнения или упрощения системы необходимо рассматривать всю систему связей между этими четырьмя категориями. Действительно, процесс системной дифференциации, к примеру, можно охарактеризовать только через диалектику интеграции — дезинтеграции, поскольку он представляет собой одновременно *усиление* взаимодействия различных

групп однородных элементов (внутри группы, подсистемы) и *ослабление* взаимодействия разнородных элементов (между группами, подсистемами). Рост сложности системы традиционно связывается в этих категориях с усилением структурно-функциональной дифференциации элементов системы “укреплением (установлением новых) интеграционных связей между ними.

Исходя из вышесказанного, мы считаем приемлемым использовать в нашем дальнейшем анализе структурных взаимодействий в самоорганизующейся системе не только (и не столько) энтропийные характеристики, сколько общенаучные и философские характеристики, дополняющие их.

Завершая разговор об эвристических позициях термина энтропии в описании общего хода эволюции и законов организации системы, обратимся к работам К. Денбига — одного из создателей неравновесной термодинамики и философа-естественника. Это, в первую очередь, английское издание книги “Энтропия и ее связь с неполнотой знания” [См.: 436] и опубликованная у нас статья “К вопросу об энтропии, беспорядке и дезорганизации” [96].

Беря под защиту второе начало термодинамики, атакуемое эволюционистами-биологами, К. Денбиг приходит к выводу, что *расширительная интерпретация энтропии как меры беспорядка и дезорганизации неприемлема, так как сами эти понятия не идентичны*. Определение термодинамической и статистической энтропии может быть выражено количественно, а смысл понятий упорядочения, организации и сложности очень широк и различен в разных контекстах, он не имеет такого же количественного характера как энтропия, часто угадывается в сравнительном режиме, интуитивно, носит существенно субъективный характер.

Ошибка или неоднозначность, возникающая при отождествлении энтропии с беспорядком, хорошо видна на примере спонтанной кристаллизации переохлажденной жидкости (капля воды превращается в снежинку). При адиабатических условиях энтропия такой системы возрастает, но увеличивается и порядок в системе, ее сложность. Денбиг приводит и другие аналогичные примеры. В частности, он считает, что

“некоторые из многочисленных работ об эволюции Вселенной с момента Большого Взрыва во многом теряют из-за попыток использовать понятия „хаоса“ и „беспорядка“, а также единообразия, как будто это эквивалентно использованию Второго начала термодинамики” [96. С. 49].

Все это не означает, однако, что второе началотермодинамики не работает. Необратимые процессы метаболизма, диссипации, теплопроводности и т. д., происходящие в системах, производят энтропию. Можно только сказать, что *изменения “количества организации” (или упорядоченность) и энтропии могут происходить совершенно независимо* [96. С. 51].

Итак, теоретическое противостояние второму началу термодинамики нельзя считать просто заблуждением или недоразумением. Трактовка второго начала как закона, говорящего о всеобщей эволюции в сторону деструкции, распада, не случайна. Она отражает одну из двух полярных тенденций в понимании мироупорядочения. Эти тенденции могут быть названы как рождение “порядка из хаоса” и рождение “хаоса из порядка”. Второе начало термодинамики фиксирует вторую тенденцию. Те же новации, которые были внесены биологическими теориями, относятся к первой тенденции. Синергетическое мировидение, как мы покажем далее, связано с пониманием неразрывного единства этих двух тенденций, хотя и делает акцент на рассмотрении процессов зарождения “порядка из хаоса”.

История научного познания проблемы “порядка и хаоса”, подобно маятнику, пройдя крайние позиции в амплитуде противоположных трактовок, в синергетике приблизилась к зоне “золотой середины”.

Добавим также, что согласно принципу соответствия Н. Бора, каждая новая, более общая, теория должна включать в себя все известные теории как предельные частные случаи. Исключительная монументальность как теории Ньютона, так и второго начала термодинамики как раз и проявляется в том, что они являются предельными частными случаями современной теории самоорганизации, будучи связанными с моментами устойчивости (равновесно-

сти) в условиях неравновесности, с тенденцией дезорганизации (хаоса) как условием организации (порядка).

И. Пригожий и И. Стенгерс, соглашаясь с мнением А. Н. Уайтхеда о том, что столкновение теорий — не бедствие, а благо, ибо оно открывает новые перспективы, полагают, что давно в истории науки не было столь многообещающих перспектив, которые открываются перед синергетикой при непосредственном столкновении двух миров — мира динамики и мира термодинамики.

В истории науки “конвергенция различных проблем и точек зрения способствует разгерметизации образовавшихся отсеков и закутков и эффективному „перемешиванию“ научной культуры” [267. С. 275]. Причем такие поворотные пункты в развитии науки приводят к последствиям, выходящим за рамки чистой науки, и оказывают влияние на всю интеллектуальную среду.

Осознаваемое и разрешаемое в синергетике “столкновение теорий, конфликт между бытием и становлением свидетельствует о том, что новый поворотный пункт уже достигнут и возникла настоящая необходимость в новом синтезе” [267. С. 275], в котором бытие и становление могут быть объединены в непротиворечивую картину [267. С. 323]. (В данном контексте “бытие” связано с характеристиками устойчивости, простоты, равновесности, а “становление” — с характеристиками неустойчивости, сложности, неравновесности.)

Зададимся вопросом, какие атрибуты (необходимые признаки) структурно-эволюционных изменений сложноорга-низованных систем выделяет синергетика во взаимопереходах порядка и хаоса — атрибуты, позволяющие моделировать процессы универсальной самоорганизации. Прежде всего это атрибутивные характеристики, касающиеся соотношения устойчивости и неустойчивости (равновесности и неравновесности).

На первый взгляд, поиск устойчивости (равновесности) в неустойчивом (неравновесном) состоянии системы кажется парадоксальным. Но именно устойчивость и равновесность приближают нас к образу интуитивно понимаемого порядка, в том числе — и социального.

Синергетика различает два типа устойчивости (равновесности). Первый связан с термодинамической необратимостью, когда система находится в состоянии, близком к равновесию. Это касается и идеальных закрытых систем и открытых систем с высоким уровнем энтропии. В последнем случае система как бы флуктуирует около конечного (наиболее вероятного) состояния, отклоняясь от него лишь на небольшие расстояния и на короткие промежутки времени. Эти отклонения связаны с теми незначительными изменениями условий, которые возникают благодаря ее открытому состоянию. В конечном счете она неизбежно перейдет в одно из микроскопических состояний, соответствующих макроскопическому состоянию хаоса, поскольку именно такие макроскопические состояния составляют подавляющее большинство всех возможных микроскопических состояний [267. С. 177]. Пригожин называет такое состояние (за его “неизбежность”) *глобальным асимптотически устойчивым состоянием* или глобальным аттрактором — исключительно сильной формой устойчивости, связанной с неуклонным ростом энтропии.

**Весьма** показательным, что это состояние характеризуется максимальной симметрией. Если рассматривать термодинамический хаос с точки зрения вероятностного расположения движущихся микрочастиц, т. е. определять интенсивность их флуктуации относительно среднего значения, то мы получим абсолютно симметричную (относительно своего острого максимума) картинку пуассоновского распределения вероятностей. Молекулярный хаос оказывается симметричным. Заметим для дальнейшего нашего анализа, что состояние максимальной энтропии в системе, абсолютно или почти лишенной дополнительного притока новой энергии и ресурсов, связано с иерархически симметричным (“пирамидальным”) распределением вероятностных состояний ее элементарных составляющих частиц.

Таким образом, в модели данного типа устойчивости мы встречаемся с первым парадоксом (а точнее — взаимодополняющим описанием) хаоса и порядка: максимально устойчивое, равновесное и симметричное состояние системы,

соответствующее интуитивному образу *порядка*, есть описание молекулярного, термодинамического *хаоса*.

Другой тип устойчивости, который описывает синергетика, связан с эволюцией реальных сложных систем, которые будучи открытыми, контактируют с не менее сложным и непредсказуемым окружением. Отличая этот тип устойчивости от термодинамического равновесия, И. Пригожин называет его термином “стационарное состояние”. Как образуется такое состояние? Чтобы понять это, необходимо учесть те изменения, которые разворачиваются в открытой системе за счет “переработки” ею внешнего вклада энергии и ресурсов. Изменения энтропии во времени в данном случае связаны с двумя противоположными процессами:

“*потоком энтропии*”, зависящим от обмена системы с окружающей средой (неэнтропии), и “*производством энтропии*”, обусловленным необратимыми процессами внутри системы. В стационарном состоянии положительное производство энтропии компенсируется отрицательным потоком энтропии за счет обмена с окружающей средой. Несмотря на то, что производящая энтропию физико-химическая активность продолжается, в стационарном состоянии энтропия системы не изменяется. Так возникает особого рода *устойчивое состояние в системе, находящейся вдали отравновесия* (сильно неравновесной).

Вместе с тем такое “устойчивое стационарное состояние” является крайне *неустойчивым* в своем хрупком балансе энтропийно-неэнтропийных потоков. Эта неустойчивость проявляется в том, что такое состояние чрезвычайно чувствительно к флуктуациям. Если рассмотренная ранее равновесная система с высокой энтропией с легкостью гасила такие флуктуации, то сильно неравновесная система может реагировать на них самым решительным образом. Возможность потери устойчивости состояний, далеких от равновесия, при определенных условиях открывает путь переходным явлениям, приводит к новому режиму функционирования, отличному от “нормального”, устойчивого поведения. Могут формироваться новые динамические состояния, названные Пригожиным диссипативными структурами.



Термин “диссипация” (от лат. — “рассеяние”) выбран не случайно. В физике он означает рассеяние энергии, переход от кинетической энергии к тепловой. В равновесных замкнутых системах диссипация уничтожает исходную упорядоченность — устанавливает термодинамическое равновесие, выравнивает температуры. Но в сильно неравновесных открытых системах размывающий процесс диссипации (диффузия, молекулярный хаос) приводит, напротив, к возникновению новых структур, в том числе за счет того, что диссипация, благодаря малым случайным воздействиям, устраняет все неустойчивые стационарные образования, оставляя лишь те, которые в данных условиях устойчивы. Так термин “диссипация” обретает новый синергетический смысл, характеризуя возникновение различных форм самоорганизации системы.

В литературе описаны различные экспериментально проработанные формы самоорганизации — ячейки Бенара, химические часы (модель “брюсселятора”), образование колоний у коллективных амёб, переход от ламинарности к турбулентности и др. Все эти случаи характеризуются некоей общей глобальной ситуацией — диссипативная структура отвечает определенной форме *супермолекулярной организации*. В частности, параметры, описывающие ячейки Бенара, являются *макроскопическими*, соответствующими не расстоянию между молекулами, а нескольким сантиметрам. Временные масштабы также другие: они соответствуют не молекулярным масштабам (периоды колебания отдельных молекул), а макроскопическим, т. е. секундам, минутам или часам. Аналогичная переструктуризация масштабов при возникновении упорядоченности происходит при переходе от ламинарного течения к турбулентному. Как показывают работы Ю. Л. Климонтовича, интенсивность флуктуации, а также время и длина корреляций в этом случае возрастают. Микроскопический (молекулярный) механизм переноса импульса сменяется макроскопическим [См. об этом: 153].

Дальнейшие корреляции, возникающие в неравновесности, организуют систему и служат источником порядка. Изменяется сам тип молекулярного поведения.

И. Пригожин характеризует эти изменения, используя следующий образ: “В равновесном состоянии молекулы ведут себя независимо: каждая из них игнорирует остальные. Такие независимые частицы можно было бы назвать *гипно-нами* („сомнамбулами“). Каждая из них может быть сколь угодно сложной, но при этом „не замечать“ присутствия остальных молекул. Переход в неравновесное состояние пробуждает гипноны и устанавливает когерентность, совершенно чуждую *их* поведению в неравновесных условиях” [267. С. 240]. (Вспомним коллективное движение больших групп молекул в конвективных ячейках Бенара, изменяющих свое поведение “дружно”, как по команде.)

Таким образом, мы выяснили два необходимых признака *возникающего порядка*, который порождается обою-додействующей работой хаоса в неравновесных состояниях:

с одной стороны, хаос “поставляет” флуктуации в открытую систему, с другой — через диссипацию (рассеивающее термодинамическое начало) отсекает все лишнее и нежизненное.

Первый признак — возникновение *макроскопической упорядоченности-арк* сохранении микроскопической молекулярной разупорядоченности. Порядок на макроуровне вполне мирно уживается с хаосом на микроуровне.

Второй Признак, непосредственно связанный с первым, — появление *согласованности*, когерентности, “коллективного поведения” молекулярных частиц в диссипативных структурах, когда происходит *синхронизация пространственно разделенных процессов*.

Перейдем к характеристике следующих признаков возникающего порядка, описанных в синергетике — бифуркации и нарушению симметрии.

Если, как мы уже отмечали, в равновесном и слабо неравновесном состоянии существует только одно устойчивое состояние, то ситуация резко меняется, если мы будем уводить систему все дальше от равновесия. При некотором критическом значении пути термодинамической эволюции начинают ветвиться. Одновременно становится возможным дальнейшее развитие системы в сторону одного из трех

стационарных состояний, два из которых устойчивы, третье — неустойчиво. Такое критическое состояние системы накануне выбора “собственной судьбы” называется *точкой бифуркации* или “термодинамической ветвью”. Крайние устойчивые состояния термодинамической ветви соответствуют уровням сильной и слабой “негэнтропийной подпитки” системы и могут эволюционировать в зависимости от этого в сторону, либо удаляясь от равновесия вплоть до макрохаотического состояния, когда каждый элемент системы будет действовать сам по себе, либо приближаясь к равновесию вплоть до гомеостатического, застывшего состояния, в котором флуктуации подавлены и установилась однородность. Эти пути эволюции считаются устойчивыми, так как без дополнительных изменений “со стороны” они будут двигаться неуклонно по указанному пути. В случае же новых воздействий эти ветви возможных путей эволюции будут дробиться далее, порождая “каскады бифуркаций”. Серединное неустойчивое состояние является таковым потому, что здесь судьба эволюции не определена и открыта к изменениям.

Зона бифуркации ассоциируется с катастрофическими изменениями и конфликтами, так как в решающий момент перехода система должна совершить критический выбор через динамику флуктуации. Просканировав флуктуационный фон, система совершает несколько попыток (поначалу, может быть, безуспешных) и наконец, какая-то флуктуация побеждает. Стабилизировав ее, система превращается в своего рода “исторический объект”, поскольку ее дальнейшая эволюция будет зависеть от этого критического выбора [236. С. 89]. Так на “синергетическом языке” фиксируются фундаментальные соотношения между случаем и внешним ограничением, между флуктуацией (случайностью) и необратимостью (необходимостью), между свободой выбора и детерминизмом.

Можно также отметить сходство этих представлений с понятиями мутации и отбора, рожденными теорией биологической эволюции. Флуктуации в этом случае являются физическим аналогом мутаций, а поиск устойчивости играет роль естественного отбора. Диаграмма бифуркаций

удивительно похожа на модель филогенетических деревьев, используемых в биологии.

Таким образом, именно бифуркация является источником новаций и разнообразия, благодаря ей в системе появляются новые решения, потенциальные структуры актуализируются.

Бифуркационный выбор системы связан с *нарушением исходной симметрии* (вспомним распределение Пуассона) в системе, так как делает определенный набор состояний более *предпочтительным* и поэтому вероятностным в сравнении с другими. Возникает *внутренняя дифференциация* между различными частями системы или между системой и ее окружением.

Такая дифференциация обеспечивает включение формообразующих и форморазвивающих процессов, невозможных в недифференцированной среде (такие, например, как сгущение первичной материи при образовании галактик, образование первых живых клеток и все режимы с обострением, о которых будет рассказано позднее).

Подводя некоторые промежуточные итоги, отметим, что с точки зрения термодинамики живые системы отличаются необычайной сложностью. Одни *их* реакции протекают в слабо неравновесных условиях, другие — в сильно неравновесных условиях. Проходящий через живую систему поток энергии “напоминает течение реки — то спокойной и плавной, то низвергающейся водопадом и высвобождающей часть накопленной в ней энергии” [267. С. 212].

В синергетической картине мира есть место и угасающим структурам, которые, минимизируя свои контакты с внешней средой, испытывают на себе все “прелести” роста энтропии — эволюцию в сторону однородности, равновесия, гомеостаза, и быстроразвивающимся структурам, умеющим эффективно перерабатывать неэнтропийный поток внешних воздействий и самоусложняться, ускоряя темп собственного развития, а также, очевидно, и промежуточным формам. Только с учетом этого можно говорить о *целостности процесса самоорганизации* при анализе всех этапов жизни изучаемой системы.

Таким образом, не стоит думать, что порядок есть менее вероятное состояние, а беспорядок — более вероятное состояние системы, когда эта система открыта для внешних воздействий. “И порядок, и беспорядок являются неотъемлемыми составными частями и продуктами коррелированных эволюционных процессов” [268. С. 59], соединяясь и совмещаясь в различных сочетаниях на разных уровнях системы и в разных ее пространственных зонах.

Причем эти сочетания меняются и в ходе эволюции системы, ее биографии. Собственно, базовой характеристикой сложного является способность к переключению между различными типами поведения при изменении внешних условий. Такая гибкость и приспособляемость приводит к возможности выбора между различными путями эволюции. Этот выбор определяется динамикой флуктуации, для чего требуется вмешательство двух их антагонистических проявлений — *случайности на малых масштабах и упорядоченности на крупных масштабах*. При этом случайность выступает в роли определенного новационного элемента, необходимого для “прощупывания” пространства состояний, а упорядоченность позволяет системе поддерживать коллективный режим, который охватывает макроскопические пространственные области и временные интервалы.

Итак, мы обозначили четыре основных атрибутивных признака самоорганизации, самозарождения новых структур в критической зоне баланса между производством энтропии и потоком энтропии в системе: возникновение макроскопической упорядоченности, когерентность в поведении элементарных частиц системы, бифуркационный выбор и нарушение первоначальной симметрии. Эти четыре признака являются, если можно так выразиться, “первичной матрицей” самоорганизации. Г. Николис и И. Пригожий в книге “Познание сложного” называют эти явления “словарем сложного”.

Существенным дополнением и расширением пригожин-ской традиции в понимании самоорганизации сложного являются разработки российской синергетической школы, в первую очередь, работы С. П. Курдюмова и Е. Н. Князевой.

В статьях и монографиях этих авторов (в первую очередь в работе “Законы эволюции и самоорганизации сложных систем” [157]) представлена более подробная картина самоорганизующихся процессов, целостный пространственно-временной ландшафт самоорганизации сложных систем. Поэтому мы считаем необходимым более детальное знакомство с их взглядами.

В основе предложенной ими теоретической модели лежат математические закономерности процессов горения и теплопроводности (диффузии), когда в активной (горючей) среде наблюдается возникновение локализованных очагов горения — диссипативных структур, т. е. исследуются образование и эволюция структур горения и тепла в открытых и нелинейных средах — процессы их пульсирования, усложнения и деградации. По мнению авторов, через язык математического описания подобных процессов “проступает фундаментальная общность процессов рождения, усложнения, видоизменения и тенденций к распаду структур в самых различных областях действительности” [157. С. 18].

Необходимыми и достаточными условиями для возникновения процессов самоорганизации полагаются открытость и нелинейность системы. Под открытостью системы понимается наличие в ней источников и/или стоков, обмена веществом и/или энергией с окружающей средой, причем источники и стоки имеют место в каждой точке таких систем.

Особо подчеркивается, что не всякая открытая система самоорганизуется и выстраивает структуры. Все зависит от взаимного соотношения двух противоположных начал: с одной стороны, начала, создающего структуры, усиливающего неоднородности в сплошной среде (работы источника), с другой стороны, рассеивающего, размывающего эти неоднородности начала (работа стоков). Если второе из этих начал пересиливает, то структуры могут не возникнуть.

Поэтому важнейшим условием самоорганизации является возникновение *эффекта локализации* — создание нестационарных эволюционирующих структур за счет нелинейных источников энергии. (Собственно и сама структура

понимается в данном контексте как “локализованный в определенных участках среды процесс” [157. С. 18]).

Эффект локализации, помимо всего прочего, позволяет конкретизировать описание “чуда синергетики” — актуализации определенной структуры среди спектра потенциально возможных структур, которые содержит в себе всякая нелинейная среда. Именно благодаря нелинейности и неравномерности в такой среде на определенных стадиях и в определенных участках возникает возможность сверхбыстрого развития процессов — возникновения *режима с обострением*.

В основе такого эффекта лежит нелинейная положительная обратная связь. Если отрицательная обратная связь, как известно, дает стабилизирующий эффект, возвращает систему к равновесию, то положительная обратная связь может иметь различные последствия. Она может, безусловно, привести к раскачке и разрушению системы. Но при определенных условиях она может привести к локализации, образованию нестационарных диссипативных структур.

Как же происходит подобный процесс? Образование регулярной структуры в открытой нелинейной среде становится возможным благодаря фактору рассеяния (диссипации) и фактору нелинейности источника. Поведение любой системы может быть описано бесконечным рядом гармоник (мод) с временным коэффициентом перед каждой. Ситуация может разворачиваться таким образом, что один вид колебаний (одна гармоника) энергетически поддерживается в силу открытости системы — туда накачивается энергия. В силу нелинейности поступающая энергия перераспределяется не по всему спектру колебаний (мод), но избирательно, когда поддерживаются и подпитываются энергией лишь определенные виды колебаний (определенные гармоники). Подобная избирательность может быть вызвана также неравномерным по спектру затуханием процессов, хотя энергия будет распределяться равномерно. Но и в том и в другом случае сохраняется *избирательность подпитки энергией по спектру ее восприятия*.

Рассеивающий (диссипативный) фактор действует повсюду, но неравномерно. Из-за нелинейности в системе дисси-

пацией уничтожаются, гасятся, “выжигаются” лишь некоторые виды колебаний (гармоник) — те, которые недостаточно подпитываются энергетически. Остальные же виды колебаний (гармоник) выживают и усиливаются опять же благодаря нелинейности. Очень важно заметить, что и разрушаемые, и растущие (энергетически подпитываемые) гармоники могут достаточно долго сосуществовать, создавая переходный процесс к развитому асимптотическому состоянию, которое определяется всего несколькими гармониками (структурами-аттракторами, по терминологии Е. Князевой и С. Курдюмова).

Таким образом, диссипация в нелинейной среде “работает подобно ножу скульптора, который постепенно, но целенаправленно (всего лишь!) отсекает все лишнее от каменной глыбы. А диссипативные процессы и рассеяние являются, по сути дела, макроскопическими проявлениями хаоса на микроуровне” [157. С. 81]. Хаос разрушающий (точнее — рассеивающий) становится созидательной силой, порождающей и обеспечивающей самоструктурирование нелинейной среды.

Для того чтобы охарактеризовать механизмы существования и самоподдержания структур, рожденных в открытых нелинейных средах, Е. Князева и С. Курдюмов вводят новые и, на наш взгляд, чрезвычайно эвристически плодотворные понятия — модели двух основных режимов (фаз) развертывания процессов в открытой нелинейной среде [См. :157].

Базовым понятием для авторов становится так называемый 8-режим — режим горения, развития процесса с обострением, когда процесс локализуется и развивается внутри некоторой фундаментальной длины. (Название введено по первым буквам фамилий исследователей, описавших этот процесс.)

На основании этого выделяются два режима — два типа развертывания процессов в открытой нелинейной среде. Первый из них БЗ-режим — режим с обострением, когда происходит все более интенсивное развитие процесса во все более узкой области вблизи максимума, названное “сходящейся волной горения”. Данный режим возникает, когда фактор, создающий неоднородности в среде (действие нелинейных источников), работает значительно интенсивнее,



чем рассеивающий, размывающий фактор. (Но в сравнении с 8-режимом процессы в 13-режиме развиваются медленнее.)

Другой тип поведения системы — Н8-режим — возникает тогда, когда отсутствует локализация, идет размывание структур. Это режим “неограниченно разбегающейся от центра волны”. Такой режим имеет место тогда, когда диссипативный (размывающий) фактор работает сильнее, чем фактор локализации.

Как и почему происходит переключение этих режимов, характеризующих различные этапы эволюции зародившейся структуры?

Установление Б3-режима знаменуется локализацией и оформлением структур в открытой нелинейной среде. Можно сказать, что этот режим “держит хаос в определенной форме”. Но развитые локализованные структуры оказываются неустойчивыми к хаотическим флуктуациям на микроуровне. Последние могут нарушить синхронизацию темпа развития процессов внутри различных зон сложной структуры, и эта структура начинает распадаться. Однако этого распада можно избежать (или приостановить его), если своевременно произойдет “перескок”, переключение системы на Н8-режим, в котором осуществляется возобновление процессов “по старым следам”. Распад (уже частичный) сменяется объединением, бурное развитие неоднородностей — их сглаживанием.

Е. Князева и С. Курдюмов проводят аналогии между этими процессами схождения и расхождения и структурным чередованием древневосточных принципов миротворения Ян и Инь, когда двуединая природа Абсолюта проявляет себя через взаимодополняемость центробежного Инь и центростремительного Ян. “Инь, или Н8-режим, олицетворяет непроявленность, нерасчлененность, интегральность, синтез (структур, процессов). А Ян, или БЯ-режим с обострением, олицетворяет проявленность, расчлененность, дифференциацию, тенденцию к распаду (структур, процессов)” [157. С. 60].

В смене этих режимов происходит то отпадение от интегрального целого (в Бя-режиме), то включение в него (в Н8-режиме), то дифференциация и самоопределение частей, то слияние их с целостной сложной структурой.

Причем в общей эволюционной динамике системы в результате завершения каждого цикла переключения структура системы становится все более и более симметричной, ее форма упрощается. Таким образом, переключение режимов, сопровождающееся “расплыванием процесса по старым следам”, продлевает жизнь структуры, хотя и не делает ее вечной. В этом движении мы усматриваем один из универсальных принципов эволюционного развития в его циклической пульсации: для поддержания развития сложной системы необходимо некое попятное движение, проявление инволюции, “оживление старых следов”.

Для пространственной организации сложной системы чрезвычайно важна еще одна закономерность: в Н8-режиме процессы в центре протекают так, как они будут протекать во всей системе в будущем (это как бы прообраз будущего порядка). В центре же системы, пребывающей в 1.3-режиме, находится “память о прошлом” состоянии системы, о тех процессах, которые происходили во всей системе в прошлом. Таким образом, различные процессы, происходящие в центре и на периферии системы, могут служить своего рода прогностическими индикаторами. Так в Н8-режиме “затухания” информация о будущей картине развития структуры в целом содержится в ее центре, а о прошлой картине — на ее периферии (и наоборот — в 1.3-режиме).

Переключение режимов существования системы демонстрирует нам диалектическое взаимодействие порядка и хаоса. *О порядке мы можем говорить лишь в связи с существованием относительно стабильных (устойчивых) структур и их эволюции.* Хаос же на разных этапах этой эволюции играет различную роль.

*Конструктивную, созидательную роль хаоса мы связываем с “выходом на аттрактор”, с процессом самоструктурирования нелинейной среды в Б8-режиме.* Здесь хаос (в виде диссипативного рассеяния) проявляется в отсекании, разрушении нежизнеспособного, чтобы на этом “очищенном” от ненужного фоне проступила относительно устойчивая структура.

Но возникшая структура, как уже было сказано, является лишь относительно устойчивой, поскольку очень

чувствительна к хаосу в виде малых флуктуации и поэтому вблизи момента обострения она имеет тенденцию к спонтанному распаду. В этой “зоне риска”— на асимптотической стадии развития процессов — флуктуации ведут *крае-синхронизации* процессов (когда скорости развития процессов сильно различаются) в различных фрагментах сложной структуры. Эта динамика может привести систему к стохастическому распаду, когда микрохаос флуктуации переходит на макроуровень и разрушает то, что сам строил. Так *проявляется разрушительная, деструктивная роль хаоса*.

Но хаос может и спасти сложную структуру от грозящего ей распада, т. е. сохранить и стабилизировать порядок, если за счет хаоса (в виде флуктуации и диссипации) произойдет переход системы в НЗ-режим, для которого характерно установление общего темпа изменения процессов внутри сложной системы, сглаживание неоднородностей, прохождения “волны синхронизации” и гармонизации процессов. В этом своем проявлении хаос выступает как средство “борьбы со смертью”, а точнее средство продления времени жизни сложной структуры, т. е. *закрепления порядка*.

Итак, мы можем сгруппировать синергетические представления о двойственной роли хаоса в создании и поддержании порядка. Хаос разрушающий *на макроуровне* заявляет себя как тенденция к распаду неоднородной рассинхронизированной структуры, а *на микроуровне* — как тенденция к умиранию системы в условиях максимальной энтропии. Хаос созидательный *на макроуровне* связан с конструктивной ролью диссипации, отсекающей все лишнее, нежизнеспособное, что ведет к сглаживанию неоднородностей, синхронизации и гармонизации процессов, а *на микроуровне* — с новационной ролью флуктуации, несущих из открытой среды негэнтропийный импульс — импульс (дозу) порядка.

' В циклических взаимопереходах противоположных режимов системы мы можем видеть очертания *новой холисти-кц* (термин Е. Князевой и С. Курдюмова), когда целостная эволюция системы осуществляется за счет взаимного согласования и корреляции всех ее подсистем. Действительно, сложная система представляет собой совокупность структур

разных возрастов и различных стадий развития. Эти структуры (с непересекающимися областями локализации) имеют разные темпы эволюции и существуют в разных темпоми-рах. Объединение, синтез таких простых структур в единую сложную структуру возможны через установление *общего* темпа их эволюции.

Синхронизация их темпов развития осуществляется благодаря хаосу, проявляющемуся в виде рассеивающих процессов разного рода (теплопроводности, вязкости и др.). Например, благодаря теплопроводности возникает эффект взаимной поддержки быстро и медленно горящих структур внутри сложной системы. Структуры с более интенсивным горением через теплопроводность отдают определенную часть выделяющейся энергии структурам, горящим медленнее. Вследствие этого области локализации структур разного возраста перекрываются. Подобное состояние и дает *смена режимов* существования системы, *их полный цикл*.

Аналог данного процесса Е. Князева и С. Курдюмов усматривают в логике творческих процессов, закономерностях мыслящего человеческого сознания. Так, условием любого творческого прорыва является объединение в единую структуру разновозрастных (разнотемпоральных) структур сознания — замедленного темпомира подсознания, обычно текущего мира сознания и быстроразвивающегося, вспыхивающего и угасающего темпомира сверхсознания [157. С. 170-171].

Восстановление связи с прошлым в Н8-режиме связано с проникновением в архаические пласты культурной памяти (работа подсознания). Связанные с моментом творческого озарения структуры сверхсознания стимулируют созревание самопроизвольного импульса подсознания для его выхода на поверхность сознания. Но лишь в определенных ситуациях (например, в практике медитации) в результате “успокоения ума” и синхронизации процессов сознания может родиться сверхсложная структура, адекватно отражающая сложность мира.

Подводя итог сказанному, мы можем констатировать, что в синергетическом описании не существует единого, раз и навсегда данного образа порядка. Порядок предстает как развивающийся *процесс* — становящийся, но не ставший.

Синергетическое понимание эволюции различает развертывание системных процессов в условиях, близких к равновесию, и далеких от равновесия. Поэтому следует говорить о *разных закономерностях и характеристиках (атрибутах) структурной эволюции систем на разных этапах по-рядкоформирования* — в период зарождения порядка и в период сохранения этого порядка.

Поскольку в дальнейшем одним из ключевых понятий для нашего анализа будет являться проблема порядка, мы позволим себе переобозначить основные структурные характеристики процессов, свойственных 1-Я-режиму и НБ-режиму, как *процессы, ведущие к зарождению порядка, и процессы, ведущие к сохранению порядка\**. Под первыми будут пониматься такие изменения пространственно-временной композиции элементов системы, которые рожают неоднородность, ведущую к изменению типа функционирования системы. Под вторыми будут пониматься такие изменения пространственно-временной композиции элементов системы, которые позволяют сохранять (поддерживать) сложившийся тип функционирования системы. (Мы исходим из общего понимания системы как совокупности элементов, объединенных общим режимом функционирования.)

Суммируя такого рода изменения, мы можем представить их в виде сводной таблицы (См. табл. 1). Данная таблица представляет *структуру атрибутивной модели эволюционных процессов самоорганизации* (различных фаз порядка-формирования), которая может стать объяснительным и эвристическим средством в познании аналогичных процессов в социальной сфере.

Синергетическая модель эволюции будет неполной без характеристики еще одного важнейшего момента — момента,

<sup>4</sup> Данные понятия приемлемы для нас еще и потому, что в них осуществляется терминологическая корреляция между моделью чередования режимов самоструктурирования самоорганизующихся систем Е. Князевой и С. Курдюмова и общенаучными представлениями о структурно-эволюционных изменениях в сложных системах, а также разработанной нами ранее циклической моделью социальной самоорганизации, изложенной в монографии “Волновые процессы в общественном развитии” (1992) [61].

связанного с уровнями ее иерархической сложности. Необходимо показать, как меняется поведение системы при переходе от первичного уровня самозарождения первичных локальных структур к уровню общесистемной организации. Ключ к решению данной проблемы мы находим в механизме распределения основного ресурса жизнеобеспечения системы

**Таблица 1**

**Характеристики пространственно-временных изменений структуры в процессе самоорганизации системы**

**Процессы зарождения порядка    Процессы, сохранения порядка**

Создающий неоднородности    Диссипативный (размываю-фактор сильнее, чем    щий) фактор сильнее, чем рассеивающий фактор локализации

**Локализация во все области    Локализации нет, идет более узкой размывание структур**

Чувствительность к флук-    Слабая чувствительность к тациям на микроуровне    микрохаосу (флуктуациям)

Рост    Сглаживание, размывание неоднородностей, неоднородностей, усиление разнообразия    однородности

Тенденция к распаду на    Тенденция к объединению на макроуровне макроуровне

Проявленность, расчленен-    Непроявленность, нерасчлененность, дифференциация    ность, интегральность, синтез (структур, процессов)    (структур, процессов)

Самоопределение    Слияние частей с целой частей, обособление сложной структурой, включе-от целого    ние в целое

Нарушение симметрии    Симметричная, простая (сложная структура)    структура

Процессы в центре — индикатор- • Процессы в центре — информатор прошлого развития всей ;    ция о будущей картине разви-структуры, а процессы на    тия структуры, а на перифе-периферии—индикатор ее рии—информация о прошлой будущего развития    картине

Наращивание    Снижение интенсивности процессов интенсивности процессов (ускорение динамики)    (замедление динамики)

и ее способности освоить этот ресурс. В данном случае источник ресурса выступает как *негэнтропийный источник*, упорядочивающий среду вокруг себя.

Можно сказать, что окружающий нас мир усеян простейшими симметричными и самоповторяющимися, подобно орнаменту, структурами. Это многочисленные “рисунки” живой и неживой природы, в основе пространственной структуры которых можно, как правило, вычленить несложные или даже примитивные формы, создающие общий пространственный ритм. Таковы рисунки пчелиных сот, круговорот сердцевины подсолнуха, трещины на глиняной поверхности, узоры на замерзшем стекле и т. д. Изучающий подобные феномены самоорганизации природы С. А. Зимов в книге “Азбука рисунков природы” [119] определяет единый для их формообразования структурный алгоритм.

Всякая простейшая структура возникает вокруг точки максимальной концентрации ресурса и разворачивается вокруг своего “энергетического центра” в ходе освоения ресурса (его разгрузки). Если границы системы (“ширина зоны разгрузки”) фиксированы и освоение ресурса происходит равномерно, то следующие пики максимума ресурса появятся на равном удалении от первоначального — на краях зоны разгрузки. Так возникает равномерно упорядоченная структура [119. С. 28]. (Один из примеров такой структуры — знакомые нам ячейки Бенара.)

Конечно же, идеальных однородных пространственных условий в реальной живой природе не существует. Четкий, закономерный пространственный ритм мы видим относительно редко, так как процессы самоорганизации подавлены мезо- и микронеоднородностями среды (рельефа, по выражению С. А. Зимова), которая искажает, “портит” идеально симметричные узоры природы. Но в динамике саморазвития структур сохраняется базовая закономерность:

структура разворачивается, смещается в ту сторону, где потенциал базового ресурса выше [119. С. 121]; самоорганизация осуществляется в направлении от исходного центра (максимума концентрации ресурса) навстречу новому неосвоенному ресурсу.

В синергетической литературе приводится еще один яркий пример изменения уровня сложности системы в зависимости от изменения ее ресурсной обеспеченности. Это биологический процесс образования колоний у коллективных амёб *Dictyostelium discoideum*, фиксирующий переход от одноклеточной к многоклеточной стадии жизни.

Пока пищевого ресурса (бактерий) достаточно, амёбы растут и размножаются как одноклеточные организмы, распределяясь в среде однородно. При ограничении питательного ресурса, когда амёбы начинают голодать, их поведение кардинально меняется — они начинают сползаться к отдельным клеткам, выполняющим функцию центров агрегации. Такие агрегирующие популяции представляют собой правильные геометрические конструкции — концентрические круги или спиральные волны из движущихся к центру амёб. Центром же этих локализованных круговых структур являются клетки, наиболее интенсивно испускающие во внеклеточную среду специальное хематоксическое вещество, играющее роль своего рода сигнала.

Образующиеся многоклеточные колонии амёб (плазмодий) начинают вести себя как единый организм, который способен двигаться, мигрировать с целью отыскания более благоприятных условий. Как только такие условия (дополнительный ресурс) обнаружены, многоклеточное тело начинает дифференцироваться, образуя ножку и круглое плодовое тело, содержащее споры. В конечном счете споры рассеиваются в среде обитания и при благоприятных условиях превращаются в новые амёбы. Так начинается новый жизненный цикл.

Переводя описание данного явления на “синергетический язык”, мы можем фиксировать, что ответ системы на нехватку пищи (на потерю устойчивости питательной среды) приводит к новому уровню организации, который характеризуется согласованным поведением большого числа клеток, нарушением пространственной симметрии и ростом неоднородности (создание агрегаций). Но самое главное — меняется тип поведения системы: из объединения неоднородных локальных структур возникает новая целостность (целостность более высокого уровня), способная к



дальнейшей, более сложной дифференциации и движению навстречу освоению нового жизнеобеспечивающего ресурса. Как будет показано далее, данная закономерность может послужить теоретическим прообразом моделирования усложняющихся социальных процессов.

Завершая описание обозначенной нами атрибутивной синергетической модели процессов самоорганизации, еще раз подчеркнем ее синтезирующий, интегральный характер, поскольку она в своих логических основаниях вбирает в себя все предыдущие наработки в представлениях о порядке и хаосе, которые формировались в недрах древних космогонии, социологических концепций, общенаучных теорий.

Действительно, если сравнивать синергетические идеи об универсальном мироупорядочении с *космогоническими представлениями*, мы можем зафиксировать, что основные **их** положения структурно идентичны.

Так древний образ Небытия (первородного Хаоса) как бесформенного первоначала всех мировых структур порядка коррелирует с современным пониманием *нелинейной среды*, в которой в потенции, в непроявленном виде содержится весь спектр возможных форм (структур-аттракторов эволюции).

*Двойственная роль хаоса по отношению к структурам порядка* связана в древних воззрениях с пониманием “рождающей и поглощающей” природы Хаоса. Хождение Героя (Бога) в глубины Хаоса во **имя** обновления созданного, но ослабевающего порядка есть прообраз амбивалентной синергетической трактовки хаоса. Говоря современным языком, речь идет, с одной стороны, об опасности энтропийного угасания созданной структуры, лишенной энергетической подпитки, а с другой стороны, о роли хаоса как носителя новационных флуктуации (Хаос как сокровищница мудрости) и хаоса как формообразующей (точнее, формоограничивающей) диссипативной силе (высвобождение Героем созидательных сил Хаоса).

Космогоническую идею о том, что хаос никогда не исчезает и присутствует в порядке, можно также интерпретировать в контексте синергетических идей о сосуществовании в созданных структурах *макроскопической упорядоченности (порядка) и микроскопической разупорядоченности (хаоса)*.

Возникновение порядка античная традиция (Платон о Космосе) связывала с понятием меры и симметрии, где симметрия обозначала не пространственную соотнесенность частей системы в современном геометрическом смысле, но пропорциональность и *соразмерность* частей [322. С. 524]. Но и синергетика утверждает, что порядок (сложная структура) возникает при критических значениях в зоне баланса (соразмерности) энтропийных и неэнтропийных тенденций, и сам этот порядок есть своего рода компромисс (мера) между устойчивостью и неустойчивостью. Платоновская мысль о возникновении порядка как установлении предела в беспредельном есть предтеча идеи об *эффекте локализации* процесса в нелинейной среде.

Космогоническое миропонимание различает процессы, сопровождающие *рождение порядка*, и процессы, сопровождающие *сохранение порядка*. Первые связаны с напряжением, деструкцией, болью, “враждой и распрей”, конфликтом, которые сопровождают возникающую неоднородность, дифференциацию единого и гармоничного прежде целого. (Сейчас мы бы сказали о “бифуркационной катастрофе”, ведущей к нарушению симметрии, *росту неоднородностей* в нелинейной среде, что соответствует Бй-режиму.) Вторые связаны с воссозданием гармонии, *синхронизации процессов*, космической “симпатии и любви”, (“содружеством космоса с самим собой”, по Платону), что может соответствовать НЗ-режиму в синергетике.

Циклическое чередование этих процессов отражено в космогонических воззрениях Гераклита и Эмпедокла, древнекитайском учении о Инь и Ян.

И наконец, в древних учениях оговорены условия сохранения особо устойчивого порядка, связанные с круговой структурой и наличием неисчерпаемого по своим возможностям центра порядка — структурой, в которой победила однородность и равномерность и которая способна обеспечивать самое себя, ограждаясь от нежелательных внешних воздействий. Здесь мы можем усмотреть аналог устойчивой, *близкой к равновесию* системы, которая не чувствительна к флуктуациям, но которая, вместе с тем, способна

удержаться на краю бездны максимальной энтропии, благодаря энергетическому источнику порядка, через который в систему вводится необходимая доза негэнтропии.

Говоря о методологическом синтезе в понимании развития как самоорганизации, который совершила синергетика, обратимся к представлениям о хаосе и порядке, о развитии как организации, выработанным в рамках теоретической социологии и общенаучных концепций (см. § 2,3 настоящей главы). Здесь мы также обнаружим много точек соприкосновения.

Можно сказать, что поиски образа социального порядка, представленные в *социологических концепциях* касались различных сторон, аспектов будущей универсальной модели социальной самоорганизации. Так, постановку вопроса Гоббсом о социальном порядке можно понимать как первую теоретическую разработку будущей проблемы *формирования порядка как перехода к макроскопической упорядоченности при сохранении микроскопической разупорядоченности*. переход к *когерентности*, согласованности отдельных элементов системы, порождения новой целостности, превосходящей по своим качествам входящие в нее элементы (это гоббсова идея “общественного договора” как преодоления всеобщей индивидуальной свободы; идея о необходимости единого управляющего центра общего “политического тела” — государства; типология упорядоченных социальных групп).

Классическая социология, внесшая в социальный анализ, благодаря современному ей уровню естествознания, идею развития (эволюции) и понимание общества как организма (развивающегося целого), включила в зону своего рассмотрения новый круг проблем, связанный с *саморазвитием* макросоциологических систем. Порядок стал ассоциироваться со сложностью, а социальная эволюция — с нарастанием внутрисистемной сложности (О. Конт, Э. Дюркгейм, К. Маркс). Вспомним, что фундаментальным положением синергетики является понимание порядка как *самопорождения* сложного.

Возникновение социального порядка стало устойчиво ассоциироваться с актом внутренней дифференциации, специализации по отдельным видам труда, видам деятельности, сферам социальной жизни (Г. Спенсер, Э. Дюркгейм,

К. Маркс). В контексте синергетики мы могли бы описать это как необходимость *нарастания структурной неоднородности*, нарушения симметрии во имя рождения нового, более сложного порядка.

Социологические представления о социальном равновесии как адаптивном свойстве системы, балансе устойчивости и неустойчивости (вспомним термин “динамического равновесия” Г. Спенсера) и выросшую на *их* основе циклическую концепцию В. Парето тоже можно рассматривать как теоретический вклад в будущее синергетическое мировидение. Эти идеи, возникшие на почве увлечения термодинамикой, вошли в будущую синергетическую модель как частный случай, как момент общего процесса саморазвития системы в *чередовании ее режимов зарождения порядка и сохранения порядка* (Ъ8 и НВ-режимов).

В свете сказанного мы бы не стали подвергать идеи социального равновесия столь бескомпромиссной критике, которой подвергает *их* социологическая теория социальной энтропии, возникшая в середине нашего столетия на основе неравновесной термодинамики. Данная теория всего лишь акцентирует свое внимание (и тем самым значительно локализует свое исследовательское поле) на проблемах неравновесности, неустойчивости, неоднородности социальных структур и процессов, порождающих социальные конфликты и классовые столкновения, а точнее — проявляющих себя в них. Конструктивная роль подобных процессов (процессов зарождения, обновления порядка) связана с обеспечением постоянной динамики и новационности социальной эволюции. Этого, безусловно, нельзя не замечать. Но нельзя замечать только это.

Поэтому не случайным в развитии идей социальной организации столь влиятельным становится другое научное направление — *кибернетика*, рассматривающая самоорганизующиеся системы как системы самосохраняющиеся, самоуправляющиеся. Здесь фактор устойчивости и стабилизации становится базовым для понимания и характеристики порядка. Поэтому в центре рассмотрения кибернетики—те явления и процессы, которые в синергетике связаны с характеристиками структур *сохранения порядка* —

гомеостаз, устойчивость, борьба со случайными отклонениями (флуктуациями) и т. д.

И наконец, можно говорить о глубочайшем внутреннем родстве синергетики с *общей теорией систем* и системным подходом. Именно в рамках последних были разработаны и утвердились такие понятия как “статичные и динамичные системы”, “детерминированные и вероятностные системы”, “открытые и закрытые системы”, описаны такие свойства системы как ее целостность, иерархичность, структурность, зависимость от окружающей среды. Эти понятия обрели математическое выражение благодаря такому ответвлению общей теории систем как системный анализ. Все это позволило некоторым ученым даже считать синергетику частью общего системного анализа, так как в обоих случаях изучаются общие принципы, лежащие в основе функционирования системы [См., например: 257. С. 109].

Действительно, существует предметное пересечение этих двух научных направлений. Мы определили бы его как проблему *эволюционирующей целостности системы*. Но если системный подход делает акцент на вопросах *целостности*; системы, то синергетику, главным образом, интересует *эволюция* этой целостности.

Итак, говоря о методологическом синтезе, осуществленном в синергетическом понимании процессов самоорганизации сложных систем, мы можем сказать, что синергетика не только аккумулирует предшествующие наработки теоретической мысли о законах мироупорядочения и организации, не только придает им новое естественнонаучное подтверждение, но и примиряет “враждующие стороны”, т. е. логически разрешает накопившиеся противоречия в понимании хода и характера эволюционных процессов в сложноорганизованных системах, сложившиеся в науке к середине нашего столетия. Становится ясно, что перед нами не столько различные образы (модели) упорядочения, сколько взаимодополняющие *характеристики различных фаз единого процесса порядкоформи-рования*. Иными словами, синергетическую теорию самоорганизации можно считать наиболее полной, интегральной теорией порядка и хаоса потому, что она исследует *различные*

*фазы (этапы.) процесса эволюции порядка (его возникновения, развития, самоусложнения и разрушения) и проявления различной роли хаоса на этих этапах.*

В предыдущей главе мы говорили о новационном эвристическом потенциале синергетики. Говоря о ее синтезирующей роли, мы должны подчеркнуть, что эта роль основана на том факте, что теория самоорганизации не противоречит, но дополняет общефилософские представления о диалектических законах развития. Рассматриваемые синергетикой закономерности самоорганизации разворачиваются в русле базовых категорий диалектики: количества—качества, меры—скачка, необходимого—случайного (детерминизма—вероятности), части—целого, внутреннего—внешнего, дифференциации—интеграции и др.

Закономерности целостного процесса самоорганизации можно рассматривать как инвариант основных законов диалектики, описывающих источник, механизм и направленность развития — инвариант характеристики развития через категории порядка и хаоса, развития как возможности самоструктурирования. По меткому выражению Е. Я. Режабека, в концепции самоорганизации “само развитие выступает как феномен самоорганизации: процесс развития идентичен стадийной развертке самоорганизующихся систем” [354.С.52].

Собственно, синергетическое понимание процесса развития как *саморазвития и самоорганизации* и придает теории самоорганизации универсальный характер, по мнению некоторых исследователей, позволяет говорить о перспективах разработки *философии самоорганизации*.

Подводя итог сказанному, мы можем согласиться с мнением Е. Князевой и С. Курдюмова о том, что от синергетики “нельзя требовать объяснения всех типов структур, размеров и форм живого и неживого. Но она ищет объяснение общих принципов эволюции мира — принципов усложнения, ускорения и экономии. Она рассматривает эволюцию мира как эволюцию нелинейных иерархических субординированных сред. Эволюция предстает как создание все более сложных нелинейных сред, способных объединять все большее количество простых структур и создавать все более сложную организацию” [157. С. 49].

**ОБЩЕСТВО КАК  
САМООРГАНИЗУЮЩАЯСЯ СИСТЕМА**

**§1.**

*Кризис классической парадигмы  
социального знания  
и перспективы синергетического видения  
социальных процессов*

**§2.**

*Эволюционно-структурные изменения в  
обществе и идеи социальной  
самоорганизации*

**§3.**

*Основные тенденции социальной самоорганизации:  
способы синергетической интерпретации  
социальных процессов*

**§4.**

*Социальная динамика в теории длинных волн Н.  
Д. Кондратьева:  
чередование процессов возникновения порядка и  
процессов сохранения порядка*

**§5.**

*Синергетическая интерпретация  
циклических теорий социального  
развития*

**5.1. КРИЗИС КЛАССИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ  
СОЦИАЛЬНОГО ЗНАНИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ  
СИНЕРГЕТИЧЕСКОГО ВИДЕНИЯ СОЦИАЛЬНЫХ  
ПРОЦЕССОВ**

Круг идей универсальной теории самоорганизации, инициированных синергетикой, оказался в эпицентре наиболее актуальных проблем современной социальной теории. Такая ситуация обусловлена как спецификой самого предмета и метода синергетики, так и (может быть, в решающей степени) эвристическими возможностями того методологического синтеза, который проступает в рамках синергетического мировидения.

Действительно, проблема *социального упорядочения* (как результат наложения универсальных законов самоорганизации на социальную эволюцию) оказывается той предметной и методологической областью, где тематически совпадают интересы философии истории, теоретической социологии и социальной философии. Эту общую предметную область можно обозначить как *эволюционно-структурные* характеристики социального развития.

Так философия истории, в том виде как она сложилась в середине XIX в. (Кант, Кондорсе, Гердер, Гегель), выступает общей теорией исторического развития — теорией, претендующей на определение цели, движущих сил и смысла исторического процесса [356. С. 732-733]. Кризис позитивистского эволюционизма, пошатнувший основы идеи универсальной историчности и провиденциализма и вызвавший к жизни новые варианты теории исторического круговорота (Шпенглер, Тойнби, Сорокин), тем не менее не



изменил основной содержательной ориентации самой философии истории — интереса к проблемам направленности и механизмов социогенеза.

Даже учитывая изменение проблематики самой философии истории за последние два века, можно синтезировать основные принципы различных философско-исторических концепций. Такой “базисной формой”, по мнению Ю. А. Ки-мелева, выступает “концептуализация исторической жизни как связной, упорядоченной целостности, движение которой имеет определенную целевую направленность” [353. С. 7]. Причем воплощением такого понимания истории являются как концепции единой всемирной истории, замысленной Богом и направляемой им к определенному историческому (или постисторическому) состоянию, так и секуляризованные концепции родовой истории человечества как всемирной истории, но движимой и направляемой к определенным высшим целям сугубо светскими внутриисторическими силами.

Таким образом, философия истории рационализирует эволюцию социума, стремясь показать ее структурированность и упорядоченность, отыскать в истории некие всеобщности. Такими всеобщностями выступают законы истории в целом, законы отдельных ее этапов, стадий, а также некие фундаментальные причинно-следственные факторы, детерминанты (природные, биологические, духовные и др.), определяющие общую социальную динамику, социо-генез в целом.

В этом же русле разворачивается методологический поиск теории самоорганизации. Взгляд на общество сквозь призму процессов самоорганизации подразумевает целостный “организационный гештальт” — социальная организация рассматривается и как структура, и как процесс, ведущий к созданию такой структуры. В понятии “организация” фиксируются два аспекта: *структурная упорядоченность* (взаимосогласованность взаимодействия более менее дифференцированных и автономных частей целого, обусловленная его строением) и *эволюционная направленность* (совокупность процессов или действий, ведущих к образованию и совершенствованию взаимосвязей между час-

тами целого). Специфика понимания организации как самоорганизации в обществе, на наш взгляд, дает ключ к интерпретации *движущих сил* социального развития — как внешних (реакция открытой по своей природе социальной системы на различные стимулирующие детерминанты), так и внутренних (спонтанное изменение структуры системы, возможность перехода к более сложному порядку).

Определяя круг проблем социальной философии, родственных универсальной теории самоорганизации, мы исходим из понимания социальной философии в самом широком смысле — как раздела философии, посвященного осмыслению качественного своеобразия общества, взятого в его отличии от природы (хотя и не без учета взаимодействия с ней); его отношения к государству, к религии и морали, к духовной культуре вообще; его смысла и цели (общественных идеалов), его генезиса и развития (социальной истории), его судеб и перспектив [326. С. 319].

В данном определении нас, в первую очередь, интересует социально-философский аспект рассмотрения *генезиса и развития общества*. Здесь мы обнаруживаем не только пересечение с проблематикой философии истории, но и сущностные черты сугубо философской проблематики, а именно — приложение к социальной сфере универсальных (всеобщих) законов развития. Интерпретируемые в рамках синергетики закономерности развития как *саморазвития* касаются самой сути этой проблематики и могут быть сопряжены с такими категориями и понятиями социальной философии как детерминизм и свобода воли, единство исторического процесса и многообразие его форм, соотношение социального прогресса и регресса и др.

И наконец, теоретическая социология, которая в основных своих очертаниях долго вызревала в лоне философии истории и социальной философии, провозгласив нечто вроде “декларации независимости” своей “подлинной” (позитивной) науки об обществе от философии и философии истории, все же осталась их правопреемницей в изучении *эволюционно-структурных оснований* общества. Безусловно, в теоретической социологии несколько смещены ак-

центры этого изучения. Теоретической социологии свойственен определенный аисторизм (термин Ю. А. Кимелева), дистанцирование от интереса к историческому прошлому в пользу прогностической и управленческой функции этой науки. Она строго соблюдает ориентацию на научную строгость как знак своего самоопределения. Однако и в ней проблема способов установления, поддержания и изменения *социального порядка* (социальной организации) является ключевой.

В настоящее время социальная теория в целом находится в тисках мощного парадигмального кризиса, касающегося осмысления общепринятой “картины социального мира” (с его сквозной тематикой эволюционно-структурной упорядоченности) и метода, породившего эту картину мира. Этот кризис есть выражение тех кардинальных сдвигов в стиле мышления и понимания мира, которые знаменуют переход от классической парадигмы знания к неклассической и постнеклассической парадигме. [См. об этом: 4,6,21,259,323, 324, 352 и др.]. Суть проблемы сводится к тому, что классические объяснительные принципы и схемы не способны в полной мере ответить на те вопросы, которые ставит современная эпоха постнеклассичности. Используя терминологию А. Дж. Тойнби, можно сказать, что современная социальная теория ищет Ответ-на-Вызов современной эпохи.

Интерполируя подобный парадигмальный сдвиг (подробно об этом см.: § 1 главы I) на социальное знание, мы можем так охарактеризовать основные черты классической парадигмы социального знания.

1. Социальная история развивается *линейно, поступательно, без альтернатив*, ориентируясь на высшую конечную историческую или постисторическую цель. Социальное развитие предсказуемо и “ретросказуемо”: настоящее определяется прошлым, а будущее — настоящим и прошлым. Таковы концепции провиденциального типа (включая теории последовательного развертывания в материальной истории надчеловеческой духовной идеи), социального прогресса, формационного развития общества, отчасти — цивилизационного.

2. *Случайность как отдельное событие или проявление свободной индивидуальной человеческой воли элиминируется* в той или иной форме: в первом случае (случайность как событие) она отдается на откуп описательной истории как совокупности эксцессов и жизнеописаний, во втором случае (случайность как проявление индивидуальной воли) рассматривается лишь как почва, мозаичный материал, из которого складываются “узоры” макроистории — ее целесообразные закономерности.

3. Предметом истинного социального знания и критерием его подлинной научности являются *общие, повторяющиеся процессы и явления*. Отсюда — обязательная черта классических концептуальных построений — вычленение *необходимой стадийности или этапности* общего исторического развития. Основа вычленения таких стадий и этапов — воспроизводство повторяющейся эволюционной матрицы в различающихся условиях.

4. Классические социальные и исторические концепции основаны, как правило, на идее *универсальной историчности*, осмысливающей исторический процесс в его единстве и общей направленности. Разнообразие исторической и социальной реальности рассматривается лишь как инварианты такой эволюционно-структурной целостности.

5. В центре классического понимания социума находится интерпретация “ставшего” (бытия как постоянства), но не “становящегося” (бытия как незавершенности). За таким пониманием стоит признание надисторического и над-социального (трансцендентного) универсума — идеального прототипа, прафеномена, прообраза порядка и гармонии, сообразно которому должна организовывать себя “земная” жизнь человеческих сообществ. Отсюда вытекают, во-первых, принципиальная *объективация социального знания* (позиция внешнего наблюдателя, противоположение субъекта и объекта), и во-вторых, преимущественный теоретический интерес к проблемам *устойчивости, равновесности* в социальном мироупорядочении.

Переход к неклассическому социальному видению в конце XIX-начале XX вв. был связан с появлением таких фи-

лософских течений как философия жизни, феноменология, возрождением интереса к герменевтике в ее социальной интерпретации (Х. Г. Гадамер). Исторически и тематически этот переход совпал с этапом кризиса естествознания и явился его методологическим инвариантом. Данный кризис в общеметодологическом и философском плане инициировал интерес к проблемам становления, необратимости развития (т. е. возможности развития как регресса), динамике организации и дезорганизации. Но главным образом были подвергнуты пересмотру эпистемологические основания классического знания, произошел перенос гносеологических акцентов на субъективную интерпретацию, релятивизм, многомерность истины. Субъективизация познания означала бунт познающего субъекта против классического рационализма и объективизации. В центре мыслительного мира встал *живой* человек, укорененный в структурах и процессах живой жизни. Стала размываться характерная для классического философствования позиция познающего субъекта как внешнего наблюдателя, поднятого *над* реальностью и способного оценивать и судить ее.

Все эти изменения самым существенным образом сказались на принципах построения социальной теории и на образе социального мироустройства. В частности, применительно к философии истории стало возможным даже говорить о ее завершении, точнее, о завершении ее “классического проекта” как постижении единой всемирной истории в ее целостности, предопределенности, общей направленности и смысле. Если познающий субъект находится *внутри* истории и способен через субъективную интерпретацию фиксировать разные ее срезы и придавать им разный смысл, то история никогда не будет завершена. Как писал К. Ясперс, “история не завершена, она таит в себе бесконечные возможности; любая концепция познанного исторического целого разрушается, новые факты открывают в прошлом не замеченную нами раньше истину. То, что прежде отпадало как несущественное, обретает первостепенную значимость. Завершение истории кажется нам невозможным, она движется от одной бесконечности в другую...” [427. С. 276-277].

Включение исторического человека в смыслообразование истории меняет и образ будущего — будущее общества предстает в его открытости спектру возможностей, реализуемых людьми, в вариативности и альтернативности. Поэтому, как замечает Ю. В. Перов, философия истории в XXI в. вряд ли сможет стать монистичной. Она будет скорее всего выражаться в различных теоретических “проекциях”, совмещение и наложение которых могут приблизить нас к искомому результату, хотя исчерпанность подходов никогда нельзя предполагать. Впрочем, вопрос о совместимости таких мыслительных конструкций — дело будущего [354. С. 158-160].

Аналогичный методологический разворот мы наблюдаем в социальной философии и теоретической социологии в связи с появлением герменевтики Х. Г. Гадамера и понимающей социологии М. Вебера.

Так, герменевтика полагает основой исторического познания “предварительное понимание”, заданное традицией, в рамках которой только и можно жить и мыслить. Такое “пред-понимание” можно исправлять, корректировать, но полностью освободиться от него нельзя. Беспредпосылочное мышление в этом плане есть лишь фикция рационализма, не учитывающего конечности человеческого опыта, его историчности. Герменевтический анализ, основанный на аналогии социального действия с текстом, “считывает” всякое социальное действие как своего рода проекцию “коллективного смысла” (смысла коллективных идеалов и ценностей), составляющего устойчивую структуру социального пространства, в котором подобное действие оказалось возможным.

Понимающая социология, возникающая как противопоставление позитивизму и натурализму в социологии, опиралась на идеи В. Дильтея о принципиальной специфике социального познания: социальное знание основано на понимании, прямом постижении, тогда как естественным наукам свойственно не прямое, выводное знание — знание как объяснение.

М. Вебер, пытаясь смягчить эту методологическую оппозицию, с одной стороны, признавал специфику социального действия как имеющего субъективный (переживаемый)

смысл, с другой стороны, рассматривал понимание лишь как источник формирующихся научных положений (гипотез), которое должно быть верифицировано сугубо научными методами. Таким образом, социология *понимает* социальные действия, *интерпретируя их*.

Одним из последних и наиболее продуктивных выражений понимающей социологии явилась *феноменологическая социология*, которая в настоящее время выступает наиболее действенной альтернативой классическому социальному знанию (ведущим концептуалистом здесь является А. Шюц). В рамках феноменологической социологии общество понимается как явление, созданное и постоянно воссоздаваемое в духовном взаимодействии индивидов, в процессах межличностной коммуникации. Социальный мир осмысливается в его сугубо человеческом бытии — повседневном, индивидуальном. В поисках истинных оснований социальной жизни акцент переносится с макромира объективных процессов на *микромир повседневности*. Вместе с тем, вводимое феноменологической социологией понятие intersубъективности позволяет увидеть, если можно так выразиться, вертикальную динамику в становлении социального знания — от единичных субъективных значений, которые формируются в потоке переживаний и опыта индивидуального субъекта (“конструкты первого порядка”), до высокогенерализованных, intersубъективно обоснованных конструкций науки об обществе (“конструкты второго порядка”) [326. С. 405; см. также: 405].

Так наука связывается с повседневностью, а научные понятия обретают истоки и фундамент в повседневном знании и деятельности. При этом наука не обладает правом на исключительную объективность и истинность в суждениях о социальной жизни. Она является всего лишь одним из “миров опыта” (другие подобные миры — мир художественной фантазии, мир религиозной веры и др.). В каждом из этих миров группируются данные определенного опыта, каждый из них обладает своим “когнитивным стилем”.

Естественно, что при провозглашении такой многомерности и “многомирности” социальной действительности

возникает вопрос о социокультурной *соизмеримости* различных пластов социального опыта, рассматриваемых в качестве уникальных, самоценных и несводимых друг к другу. Ответ на этот вопрос предлагает так называемая социология повседневности [161]. Именно сфера повседневной жизни человека с ее синкретичностью, нерасчлененностью, слитностью познания с практической деятельностью выступает реальным социально-онтологическим основанием культурной соизмеримости. Б. Вальденфельс относит к сфере повседневности все то, что “входит в плоть и кровь человека”: запоминание выражений языка, разучивание гамм и аккордов, обращение с приборами, ориентация на местности [332. с. 46]. Именно в повседневной жизни повторяющиеся множество раз события закрепляются в сознании фигурами логики и культурными символами, вещи обретают имена, а отношения — общественные формы. Так повседневность выступает, по образному выражению Б. Вальденфельса, “плавильным тиглем рациональности”.

В целом феноменологическая (неклассическая) ориентация в социологии, перенося исследовательский акцент на социокультурное многообразие, позволяет преодолеть “теоретическую дальновзоркость” классических глобальных социальных концепций, обращает внимание на те пласты жизни, которые прежде ускользали из круга теоретического анализа. Но что не менее важно, неклассический взгляд на проблемы социума стимулирует новую методологию социального познания — систему “мягких методов” и “смыслосохраняющих” интерпретаций.

Обозначим в общих чертах методологическую альтернативу классической и неклассической социальной теории.

В отличие от универсальных классических социальных концепций, охватывающих все стороны общественной жизни в единой теоретической схеме, феноменология утверждает универсальность субъективности. В строгом смысле феноменологическая социология не теоретична, она часто сводится к повествовательному описанию отдельных сторон социальной жизни, из которых складывается относительно целостный, но мозаичный образ.



Если в рамках классической познавательной традиции критерием научности выступает построение особой реальности идеализированных объектов, то феноменология ищет истоки и аргументацию для своих теоретических моделей в повседневном жизненном мире.

В то время как классическая социология разделяет социальные действия на рациональные и нерациональные (в соответствии с заданной ею схемой средств и целей), феноменология пытается исследовать различные формы рациональности, за которыми она усматривает различные варианты человеческого поведения.

Если классическая социология ориентируется на строгость и однозначность своих понятий, то в феноменологической традиции любое понятие обладает “открытым горизонтом значения” и вследствие этого — определенной смысловой “непрозрачностью”.

Группируя подобное сопоставление классической и неклассической парадигм социального познания, Н. Смирнова уподобляет их *законодательному* и *интерпретационному* разуму: “Законодательный разум самодостаточен и вещает с позиций абсолютного превосходства, интерпретативный же ведет диалог и заинтересован в его продолжении. Осуществление подобных “диалогических” функций в условиях нестабильного социума соответствует реальностям и потребностям современной жизни” [323. С. 137].

Постмодернистский (постнеклассический) этап в развитии методологии социального познания, ставший в последнее время на Западе своеобразной интеллектуальной модой, есть вариант некоего методологического экстремизма. В его рамках осуществляется отказ от фундаментальных гносеологических категорий (например, объекта и субъекта), а стихия языка и “языковые игры” полагаются единственной реальностью социально-философского исследования. “Ему соответствует и картина социального мира, разорванного на множество плохо совместимых, наплывающих друг на друга фрагментов. Его олицетворяет и мелькание картинок перед взором субъекта, блуждающего по каналам телевизионных программ или компьютерных игр” [324. С. 81].

Современный этап в развитии отечественной социальной теории, отражая общенаучную ситуацию, имеет некоторые особенности. Как и в естественнонаучной эвристической палитре, в современных науках об обществе перемешаны и сосуществуют методологические установки классического, неклассического и отчасти постнеклассического обществознания (хотя последнее еще слабо приживается в отечественной социологии и социальной философии).

Причем такое промежуточное положение, когда новая социологическая парадигма еще не утвердилась и не получила достаточного рационального обоснования, а старая продолжает удерживать ключевые позиции (особенно в образовательной практике) — это положение порождает как ряд кризисных проблем, так и открывает широкие прорывные возможности в развитии социальной теории. С одной стороны, как отмечает В. Алтухов, “происходит противоречивое смещение токов, идущих от разных парадигм, и этим обусловлены необычайная внутренняя разнородность современных знаний, мощная их релятивизация, доходящая до крайних форм методологического и гносеологического анархизма” [5. С. 99]. С другой стороны, нельзя не отметить, что сложившаяся ситуация чрезвычайно благоприятна для новационного методологического поиска — идет не просто освоение всего спектра современных социологических теорий, не просто плюралистический перебор объяснительных моделей и концепций, но начинается работа по выработке реального, рационально обоснованного *мировоззренческого и методологического синтеза*, базирующегося на выработке общих принципов соотношения, соизмеримости и взаимодополнительности различных методологических и общетеоретических подходов.

Потребность в таком синтезе усугубляется чисто российской проблемой — необходимостью разработки идеи общенационального единения и осмысления специфики направленности национального исторического пути, что неизбежно возвращает исследователя на стезю изучения универсальных принципов социального развития в их объективированной форме, присущей классической социально-философской традиции.

Поэтому неслучайно многие исследователи обращаются к концептуальному кругу синергетики, в котором можно усмотреть некий “третий путь” в развитии современной социальной теории — путь некоего теоретического компромисса между наработками классической и неклассической парадигм социального знания. Возникают термины, обозначающие наименование такой ориентации социального знания: копиосинергетика (Е. Н. Князева, Е. Я. Режабек, В. П. Бранский), синергетика истории (С. Гомаюнов), синергетика культуры (М. С. Каган), холистско-эмергентная ило-синергетически-эволюционная теория-(В. Аршинов, В. Буданов, А. Суханов и др.).

На пути становления такого рода знания, особенно на первом его этапе, наблюдались и наблюдаются неизбежные методологические издержки исторического и социологического физикализма, которые связаны с “радостью узнавания” синергетических феноменов в социальной действительности. В результате возникла своего рода терминологическая засоренность: синергетическими понятиями “флуктуация”, “энтропия”, “негэнтропия”, “точка бифуркации” и др. стали подменяться привычные понятия “случайность”, “регресс”, “социальный порядок”, “революция” и др. Однако такое дублирование не прибавляло знаний, поскольку *новыми терминами описывался прежний круг проблем* (так, например, они “вживлялись” в изложение теории общественно-экономических формаций).

Более того, этим наносился удар по эвристическому престижу синергетики, поскольку возникала иллюзия, что теория самоорганизации сводится лишь к переименованию традиционных социологических понятий на модный естественнонаучный лад. Это происходило потому, что *элиминировалась концептуальная и методологическая специфика теории самоорганизации*, за которой стоит своеобразное, иначе акцентуализированное видение социального мира, делающее предметом рассмотрения новые пласты и ареалы социальной действительности.

Между тем именно методологические сдвиги, порожденные идеями теории самоорганизации, и являют ее конструктивную роль в изучении социальной проблематики.

По нашему мнению, еще рано говорить о возникновении целостной философии социальной самоорганизации или теории социосинергетики. Но уже сейчас можно определить те методологические основания, которые позволяют синергетическому социальному видению *синтезировать классические парадигмальные наработки и неклассическую интерпретацию социума* и таким образом обозначают основные очертания целостной концепции развития общества как самоорганизующейся, многомерной и нелинейной системы.

Ключом к новому социальному видению является, на наш взгляд, проблема *соотношения бытия и становления*, ставшего и становящегося.

Еще Аристотель строго различал законы небесного (“надлунного”) и земного (“подлунного”) мира. В первом действуют необходимые, обратимые, объективно предзаданные законы — это мир *ставшего*, мир небесного и Божественного порядка. Во втором мире действуют случайность, необратимость, самопроизвольность — это мир *становящегося*, мир, где неизбежен беспорядок как следствие его неразумного устройства. Задача исследователя заключалась в познании божественных, надмировых законов и отыскании **их** аналогий в земной жизни. По выражению И. Пригожина, это означало “опустить Небо на землю”.

Неклассическая физика в лице термодинамики с ее идеей энтропии и необратимости признала самоценность становления. А синергетика, отразившая уровень постнеклассического знания и провозгласившая необратимость и индетерминизм обязательными свойствами мира в целом (как небесного, так и земного), превратила идею становления в условие универсального миропорядка. Иными словами, “вознесла землю на Небо” [267. С. 378].

В социологии, которая приняла импульс неравновесной термодинамики, проблема становления, органического развития социальных систем обрела научный статус, благодаря О. Шпенглеру, который (как будет показано позднее) непрестанно обращался к последней в своих исследованиях.

Субъективизация познавательных процедур с ее признанием относительности и конкретности истины, воплощенная

в феноменологической традиции, стала своего рода ориентиром и для синергетики. Так И. Пригожий, обосновывая конец эпохи “безапелляционных утверждений и взаимоисключающих позиций”, обращается к трудам М. Мерло-Понти, признавая, что новая познавательная ситуация была раньше осознана в социологии как постулирование “истины в данной ситуации”. В книге “Порядок из хаоса” приводится следующая цитата из работы М. Мерло-Понти “Философия и социология”, ставшая программной для познавательной позиции синергетики: “До тех пор пока мой идеал — абсолютный наблюдатель, знание, безотносительное к какой бы то ни было точке зрения, моя ситуация является лишь источником ошибок. Но стоит лишь мне осознать, что через нее я связан со всеми действиями и всем знанием, имеющим смысл для меня, и что она постепенно наполняется всем *могущим* иметь смысл для меня, и мой контакт с социальным в ограниченности моего бытия открывается мне как исходный пункт всякой, в том числе и научной, истины, а поскольку мы, находясь внутри истины и не имея возможности выбраться из нее наружу, имеем некоторое представление об истине, все, что я могу сделать, — это определить истину в рамках данной ситуации” [Цит. по: 267. С. 371].

Сам Пригожий обозначил эту проблему как дилемму “актер и зритель”. Он считал, что общество, как и природу, нельзя рассматривать “извне”, с позиций зрителя. Такое описание должно разворачиваться как диалог, коммуникация.

Однако синергетическая методология не есть субъективистский релятивизм. Само возведение проблемы становления в ранг универсальной сохраняет объективные основания познания, ориентацию на поиск устойчивых, повторяющихся “структур порядка” в неустойчивом, стохастически организуемом мире.

Возникает новая и, на наш взгляд, весьма конструктивная исследовательская позиция — “становящийся” познающий субъект в “становящемся” познаваемом мире. Истина не дана, она формируется и изменяется в процессе познания. Поэтому безапелляционность в суждениях должна сменяться большей осторожностью в оценках.

Говоря словами Н. Моисеева, “все, наблюдаемое нами, все, в чем мы сегодня участвуем, — это лишь фрагменты единого мирового синергетического процесса... Все развитие нашего мира выглядит сложной борьбой различных противоположных начал и противоречивых тенденций на фоне непрерывного действия случайных причин, разрушающих одни устойчивые (точнее — стабильные) структуры и создающих предпосылки для появления новых” [217. С. 63]. Если же человек начинает воспринимать себя как существо, *погруженное* в единый мировой процесс самоорганизации, но вместе с тем и как существо, *постигающее* логику этого процесса, то его оценка социального мира расширяется, но не сужается. Он вступает в живой диалог, коммуникацию со своим историческим временем, со всеми элементами своего социума — и дружественными, и враждебными.

Такой диалог не терпит бескомпромиссных классовых оценок. Теперь критерий социальных оценок становится подвижным, дрейфующим — но не произвольным! Он объективирован тем, что зависит от осмысления целей, содержания определенного этапа самоорганизации общества. Отдельные исторические события, судьбы вождей, характер правления, культурное наследие — все это не может быть рассечено на плохое и хорошее, а сосуществует и обретает свой смысл в логической череде этапов самоорганизации общества. Так сосуществуют в истории жестокие тирании и взлеты человеческого гения, отдельные политические убийства и длительные войны, расцвет и падение цивилизаций. Исторические оценки должны быть взвешены, как сбалансирован в пространстве и во времени сам мировой процесс самоорганизации. В них не должна выбраковываться, игнорироваться или осуждаться случайность, так как она играет огромную роль в ходе социальной самоорганизации.

- В такой позиции с особой определенностью выступает конкретный характер истины. Одни и те же социальные события могут быть оценены в одном аспекте процесса самоорганизации как деструктивные и разрушительные, в другом — как организующие и собирающие.

Собственно, вся человеческая история предстает как история кровавых битв вследствие смены “идеологического гештальта”, вечной войны за политическую истину, когда уничтожались носители — противники “победившей истины” (причем, по нарастающей, используя терминологию Н. Бухарина, “враги, подозреваемые и потенциальные подозреваемые”). Только когда человечество, вследствие разработки технологий массового уничтожения, оказалось на грани собственного выживания, только тогда начало укрепляться сознание того, что нельзя делить историю и различные социальные силы в современном обществе на “вредные” и “полезные”, подобно тому, как экологическая опасность заставила людей отказаться от деления животных, птиц и растений по этому принципу. Это не означает -\*-’ призыва плыть по течению истории (например, не сопротивляться тираническим режимам или росту преступности). Необходимо лишь понимать смысл, особое место и функцию каждого штриха в согласованной и многоцветной картине социального мира.

Подобный подход имеет свою традицию в истории философии: мы встречаем его, в частности, у Спинозы, позже — у Шпенглера, который полагал, что “историку надлежит не хвалить и не порицать, а морфологически оценивать” [398. С. 73], т. е. рассматривать развитие общества с позиций логики его формообразования, только тогда исследователю непосредственно открывается “идея эпохи”.

Разрешение подобной оценочной коллизии чрезвычайно важно в переходных состояниях общества, в частности такого, которое переживает современная Россия. Осуществляется стремительная и широкомасштабная ломка устоявшихся ценностей. Герои и антигерои поменялись местами. Однако параллельно со сменой социальных и исторических оценок меняется и сам взгляд на историю как естественный, самоорганизующийся процесс. Начинает вырывать тенденция политической терпимости и классового мира, когда в носителях альтернативных позиций видят не врагов, а оппонентов в диалоге. Таким образом, наша страна встраивается в общецивилизационную тенденцию обретения социального

мира через консенсус различных идеологий и классовых интересов.

Весьма показательно, что логика изложения *методологических* интенций синергетики в социальном познании привела нас к *мировоззренческим* проблемам современного социального существования. Как в первых, так и в последних проявляется *комплексный, диалоговый* характер нового знания и мировидения, который Хакен обозначил как *си-нергизм*, вложив в этот термин ключевое понимание сотрудничества, содействия. Синергетика в социальном контексте ориентируется не только на изучение когерентных (синер-гетических) процессов самоорганизации, но и на идеологию (и практику) сотрудничества, сознательного совместного действия индивидов и социальных групп в поисках универсального консенсуса, баланса позиций и интересов.

Говоря о смыслообразующем факторе, который придает социальным исследованиям синергетика, важно подчеркнуть следующее. Взгляд на историю и современное общество сквозь призму процессов самоорганизации — это не *\*передельвание действительности\**, свойственное просветительской философии истории, а также прогресси-стским линейным концепциям классической социологии;

это не *“примирение с действительностью”*, в чем обвинялись циклические цивилизационные концепции (в первую очередь, Дж. Вико и О. Шпенглера); это не *“погружение в действительность”*, постулируемое неклассической феноменологической традицией; это и не *4 игра с образами действительности*, которой грешит современный постмодерн. Но это более осторожная и бережная методологическая позиция, которую можно было бы назвать *поглядыванием в действительность и выяснением в нее*, за которой стоит постоянный процесс корректировки смысложизненных ориентиров, синхронизирующий индивидуальное бытие человека с универсальным процессом мировой самоорганизации.

Обратимся теперь к описанию тех перспектив, которые задает синергетика в своем видении *картины социального мира*. Как можно интерпретировать социальную реальность



в контексте универсальных законов самоорганизации? Как представлен в этом плане *синтез* классических представлений и неклассических черт нового социального мировидения? Сформулируем основные положения.

1. Сама синергетическая постановка вопроса о рождении “порядка из хаоса” коррелирует с базовой социологической проблемой рождения *спонтанных общесоциологических закономерностей* (исторического детерминизма) и *свободы воли* отдельных индивидов. Аксиомой стал тезис о том, что генеральные исторические тенденции складываются независимо от воли отдельных действующих в истории людей. Вспомним, в частности, высказывание Ф. Энгельса по этому поводу: “...то, чего хочет один, встречает противодействие со стороны всякого другого, и в конечном результате появляется нечто такое, чего никто не хотел” [416. С. 395].

В интерпретации теории самоорганизации речь идет о том, что хаос разнонаправленных свободных волей (случайность) на *микроуровне* порождает порядок, генеральную согласованность исторической закономерности на *макроуровне*. Впрочем, синергетика вводит важный нюанс в понимание этого вопроса. Поскольку спонтанное порядкообразование возможно лишь в ситуации неустойчивости, когда социальная система становится чрезвычайно чувствительной к проявлению случайности, то возникает ситуация, когда малая случайность может иметь радикальное значение для судьбы данной социальной системы. В этом плане роль свободной воли отдельного субъекта или социальной группы перестает быть просто материалом для надличностного творца (Бога, Провидения, объективного закона) — она становится активным действующим лицом истории, начинает играть самостоятельную *социообразующую роль*, переходит с микроуровня на макроуровень. • , ) ,

2. Отмеченная нами созидательная работа исторической случайности ограничена рамками особых эпох в развитии общества — *эпох переходных*, когда осуществляется бифуркационный перелом, рождаются новые структуры, меняется диспозиция социальных сил. В спокойные эпохи

стабильного, более равновесного существования социальной системы господствует детерминизм, способный подавить случайную флуктуацию, направленную вопреки установившейся детерминистической тенденции.

3. Рождение нового социального порядка связано с нарушением исходной пространственно-временной симметрии. Во-первых, возникает *временная неоднородность* — один из возможных исторических путей развития социальной системы становится более предпочтительным. Во-вторых, возникает новая *пространственная неоднородность* — появляется новая социальная иерархия, т. е. некая социальная структура, центром которой становятся “новые любимцы истории” — вожди, элиты, социальные группы. Прежние социальные лидеры перемещаются на периферию предпочтений или претерпевают существенную трансформацию.

4. Еще один важнейший синергетический аспект социального развития — введение фактора *исторической непредсказуемости* в переходные бифуркационные эпохи, которая способна нарушить последовательно линейный ход событий. Открывается путь к пониманию *альтернативности истории*, поскольку в точках исторического перелома, благодаря целенаправленной воле исторических субъектов, осуществляется выбор из спектра возможностей: либо социальная система породит новую конфигурацию сил (новый социальный порядок), либо сконцентрируется на сохранении прежнего порядка, либо будет продолжать сохранять свою неустойчивость до новой бифуркационной развилки.

5. Рассмотрение социальных систем как открытых, способных эффективно перерабатывать поток внешних воздействий и источников развития (будь то природные ресурсы, потоки капитала, новые технологии, культурные и информационные новации и др.), расширяет наши представления о *неравномерности исторического развития* и о *движущих силах* социальной самоорганизации, способных инициировать толчок к самоусложнению системы, ускорению темпов ее развития. Здесь наглядно проступает *конструктивная роль хаоса* как способность социальной системы “обуздать”

новационный потенциал, заключенный в потоке исторических флуктуации.

6. Кроме того, поскольку источниками обновления социального порядка выступают самые разные сферы (детерминанты) социального бытия — от природных до идеологических, то возникает необходимость *полидетерминистического, многомерного* описания целостной самоорганизующейся системы, где будет учтено взаимовлияние и взаимоналожение детерминистических импульсов самой разной природы. Правда, здесь возникает определенная методологическая сложность — действие каждого из этих факторов имеет свою специфику, свои особые имманентные особенности. Однако такое препятствие в рамках нашей исследовательской задачи преодолимо, поскольку на первый план выступает *общность* тех законов, по которым эти различные факторы (детерминанты) организуют общество.

7. Идея нелинейности социальной среды как важнейшего условия его самоорганизации предстает как объясняющий мотив *многообразия* исторического развития, как в эволюционном плане (сосуществование социальных систем с различным уровнем цивилизационного развития), так и в поликультурном плане (разнообразии социальных систем с близкой эволюционной моделью).

8. Картина социальной самоорганизации предполагает признание тезиса о необходимом *циклическом чередовании режимов поведения социальной системы* — структур рождения порядка и структур сохранения порядка. Общество как открытая система, собственно, и может существовать лишь в таком пульсирующем состоянии. Неравновесность делает ее очень чувствительной к флуктуациям (как внутренним, так и внешним), которые создают поле вариаций для выбора будущего пути развития. Такой выбор совершается при создании новой структуры, которая, в свою очередь, не может оставаться неизменной опять же в силу своей открытости и способности рождать в себе изменения. “Материя становится „активной“: она порождает необратимые процессы, а необратимые процессы организуют материю” [267. С. 37].

Причем здесь важен эволюционный синтез поступательности и возврата, прогресса и регресса. Данное чередование этапов самоорганизации системы не может превратиться в природный маятник, т. е. не может стать подобным закрытой, равновесной системе с постоянным возвратом в исходную точку. Разомкнутость цикла обеспечивается феноменом бифуркации — непредсказуемости очередного поворота, хотя этот поворот осуществляется в рамках очередного этапа, так как выбор ограничен набором “нажитых”, накопленных возможностей.

9. Такое представление об этапах структурного упорядочения социальной системы ставит вопрос о невозможности существования единого, идеального, универсального социального порядка “для всех времен и народов”. Скорее существуют лишь единые, общие законы-пути, ведущие сначала к рождению социального порядка (устойчивых социальных структур), а затем к самосохранению или разрушению такового.

10. Если историческое развитие происходит по нелинейным законам, предполагающим неравномерность и стохастичность, необходимо переосмыслить роль *социального управления* как стремления выстроить социальную систему по законам разума (целенаправленной организации). В этом смысле сам термин “самоорганизация” предстает *ан-титезой* такой организации, и за ним стоит способность социальной системы к самовыстраиванию и самовоспроизведению — по своим имманентным законам, а не по воле управляющего. Непредсказуемость предстает не как досадный просчет человеческого разума, а как внутренняя характеристика сложной системы.

Обобщая сказанное, можно констатировать, что синергетические идеи о неравновесности, нелинейности открытых, сложных самоорганизующихся систем, о взаимопереходах порядка и хаоса, сопряженные с социальным познанием, трансформируют и обогащают наши представления о соотношении случайности (свободы воли) и детерминизма в истории, о роли многофакторности (многомерности) и полидетерминизма, о проблеме альтернативности и нерав-

номерности исторического развития, об особом значении переходных эпох в истории, об источниках исторических новаций и движущих силах социальной эволюции, о циклическом чередовании в общем эволюционно-структурном процессе различных типов социального порядка (отражающих этапы его становления и его сохранения), об условиях предсказуемости и непредсказуемости в социальном познании и социальном управлении.

Используя синергетическую метафору о познании как “диалоге с природой”, можно говорить о новациях в социальном познании как “диалоге с обществом”, когда исследователь преобразует прежде второстепенные, находящиеся на периферии научного знания процессы и явления в новую исследовательскую позицию, придает **им** новый смысл, за которым проступает новая диспозиция между познающим и познаваемым.

В целом, суммируя принципы социального познания, инициированные синергетическим мировидением, важно еще раз подчеркнуть, что они синтезируют подходы к описанию как “становящихся”, изменяющихся процессов общества, так и к описанию стабильных констант социального бытия, выраженных в классической и неклассической парадигмах социального познания. И применительно к обществу работает принцип, высказанный И. Пригожиным: “Мы считаем, что бытие и становление должны рассматриваться не как противоположности, противоречащие друг другу, а как два соотнесенных аспекта реальности” [267. С. 383].

В этом плане синергетический стиль мышления и соответствующая ему методология социального познания ведут к формированию *теоретической модели* социального развития, понимающей общество как эволюционирующую целостность, которой свойственны детерминизм и случайность, устойчивость и неустойчивость, организация и дезорганизация, взаимопереходы хаоса и порядка на микро- и макроуровнях. За расширение наших представлений о социальном мире мы должны рассчитывать на осознание того, что жить в таком мире и управлять им становится значительно сложнее и ответственнее. Таким образом, синергетика инициирует

совершенно новые подходы к социальному управлению [См. об этом: 54,110.142,382, 390,425 и др.].

И. Пригожий и И. Стенгерс, говоря о последствиях проникновения в социальные науки синергетических идей, отмечают этот сдвиг в социальном миропонимании: “Ныне мы знаем, что человеческое общество представляет собой необычайно сложную систему, способную претерпевать огромное число бифуркаций, что подтверждается множеством культур, сложившихся на протяжении сравнительно короткого периода в истории человечества. Мы знаем, что столь сложные системы обладают высокой чувствительностью по отношению к флуктуациям. Это вселяет в нас одновременно и надежду, и тревогу: надежду на то, что даже малые флуктуации могут усиливаться и изменять всю их структуру (это означает, в частности, что индивидуальная активность вовсе не обречена на бессмысленность); тревогу — потому, что наш мир, по-видимому, навсегда лишился гарантий стабильных, непреходящих законов. Мы живем в опасном и неопределенном мире, внушающем не чувство слепой уверенности, а лишь... чувство умеренной надежды” [267. С. 386].

## **§ 2. ЭВОЛЮЦИОННО-СТРУКТУРНЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ В ОБЩЕСТВЕ И ИДЕИ СОЦИАЛЬНОЙ САМООРГАНИЗАЦИИ**

Методологический синтез, который осуществляет синергетика, аккумулируя естественнонаучное, общенаучное и социальное знание, позволяет рассуждать о принципах построения новой методологии социальной самоорганизации как методологии *интегрированного* характера.

Палитра современных социальных теорий пестра и разнообразна. Здесь соседствуют, часто не соотносясь друг с другом, объяснительные теории, в основе которых лежат различные методы интерпретации фактов. Эволюционное развитие общества рассматривается в них либо как борьба классов, либо как смена социальных элит, либо как история промышленного (технологического) прогресса, либо как воплощение надличностной Идеи (Духа) и т. д. Каждая

из таких теорий относится к определенным классам объектов исследования, представляет собой теоретическую конструкцию “первого этажа”.

Построение дедуктивной теории социального развития может осуществляться двумя путями. Первый путь — это путь “сверху вниз” — разработка целостной методологической конструкции, некоей всеохватывающей и “всеобъясняющей” теории, которая подчиняет себе все более частные теории. Синергетика вряд ли может сейчас претендовать на эту роль, поскольку в социальном познании она является еще “становящейся” теорией, хотя и имеет теоретические истоки в уни-версализированном пласте социально-философского знания. Более продуктивным на данном этапе нам представляется второй путь — “снизу вверх”, когда некоторые наработки в отдельных теориях начинают обнаруживать тождество структуры мысли — общие принципы социального развития, имеющие отношение к закону социальной самоорганизации. Такой взгляд не ставит своей целью выявить и зафиксировать единый путь исторического развития, но скорее, как замечает С. Гомаюнов, позволяет определить *единые принципы “хождения” по разным историческим маршрутам* [77. С. 102}. Это позволяет видеть в теории социальной самоорганизации будущие контуры теории “второго этажа”, способной осуществить дедуктивный синтез и разработать общий научный язык для различных более частных социальных теорий.

Работа по возведению подобной логической конструкции вряд ли по силам отдельному исследователю. Перед социальной наукой встает крупномасштабная междисциплинарная задача *“горизонтальной” и “вертикальной” реконструкции идей самоорганизации* в различных социальных теориях. Под “вертикальной” реконструкцией мы понимаем отыскание среза данных идей в философско-исторических концепциях эволюционно-структурных изменений общества — изменений, охватывающих историческую эволюцию в целом. Под “горизонтальной” реконструкцией имеется в виду отыскание закономерностей самоорганизации, свойственных различным (отдельным) сферам общественной жизни — экономике, политике, культуре.

Не претендуя на исчерпывающую реализацию этой задачи, постараемся представить некий общий набросок такого подхода в ближайших разделах нашей работы.

Начнем с рассмотрения ряда философско-исторических концепций, в которых можно найти истоки основных идей социальной самоорганизации.

Идея *спонтанной самоорганизации общественного целого из стохастического разнообразия проявления свободных волей* отдельных индивидов зародилась еще в рамках теологической традиции. Родоначальником модели социального индетерминизма, близкой к идеям современной синергетики, можно считать Л. Молину — религиозного мыслителя XVI в. [См.: 166. С. 7-35]. Он полагал, что с появлением человека, обладающего свободной волей, мир становится существенным образом *случайным*, поскольку “свободные причины”, встраиваясь в ряд необходимых причин, придают всему ряду характер случайности. Поэтому в мире наличествует *многовариантность* и *необратимость*. В отличие от своих предшественников Молина рассматривал свободу воли не как второстепенное начало, санкционированное Богом, но как случайную причину, которая вырвавшись из-под опеки этой санкции (первопричины), становится формообразующим элементом, т. е. способный порождать многовариантность развития. Божественный промысел сохраняет свою силу в том плане, что Бог, просмотрев все возможные варианты, избрал данный вариант (наш реальный мир) как один из возможных. По мнению И. В. Лупандина, о самоорганизации в молинизме можно говорить “в том смысле, что мир организуется не только действием бога извне, но и действиями свободных причин „изнутри”, под влиянием сообщаемой им энергии-благодати” [166. С. 31].

И. В. Лупандин считает, что в модели мироорганизации Молины присутствует “множество свободных волей как аналог динамического хаоса”, т. е. спонтанного порядка на макроуровне, рожденного и согласующегося с хаосом на микроуровне.

Такое видение социальной организации в дальнейшей истории философской мысли было свойственно многим ис-



следователям, пытавшимся примирить идею свободы воли с той или иной формой провиденциализма. В частности, в Новое время это было сопряжено с разрешением главной проблемы буржуазного общества: каким образом частные эгоистические интересы индивидов гарантируют обществу прогресс и солидарность. Как было показано в предыдущих разделах, свое оригинальное решение этой проблемы предлагал Т. Гоббс.

Шотландская философская школа в лице ее представителя А. Смита (считавшего себя вопреки его современной экономической репутации философом) разработала свою модель, в соответствии с которой баланс целого поддерживается даже тогда, когда никто не заботится об этом. А. Смит в своем «Исследовании о природе и причинах богатства народов» [325] высказал идею (названную позже «доктриной непреднамеренного общественного результата») о том, что человек, следуя велениям своей природы (и только **им**, а не своим представлениям об общественном благе), бессознательно содействует реализации некоего предустановленного Плана, свойства и цели которого человек едва ли может постичь целиком. Для описания действия такого формообразующего исторического феномена А. Смит использует образ «невидимой руки».

И. Кант в своем чрезвычайно продуктивном фрагменте «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» соотносит идею целесообразного развития родового человечества с наличием свободы воли: «Отдельные люди и даже целые народы мало думают о том, что когда они, каждый по своему разумению и часто в ущерб другим, преследуют свои собственные цели, то они незаметно для самих себя идут к неведомой им цели природы как за путеводной нитью и содействуют достижению этой цели, которой, даже если бы она стала **им** известна, они бы мало заинтересовались» [141. С. 5-6].

Таким образом, эволюционная закономерность и целесообразность в развитии социума может быть обнаружена лишь с переходом исследовательской позиции с микрона макроуровень; «...то, что представляется запутанным и

не поддающимся правилу у отдельных людей, можно было бы признать по отношению ко всему роду человеческому как неизменно поступательное, хотя и медленное развитие...” [141. С. 5].

Другой вариант “вписывания” исторической микро-случайности в прогрессивно-поступательную тенденцию мирового развития представляла марксистская теория общественно-экономической формации. История здесь рассматривалась как результат “перекрещивающихся” стремлений отдельных людей, каждый из которых, творя историю, не руководствуется “общей волей” или единым общим планом. В развитии общества господствует *необходимость*, дополнением и формой проявления которой является *случайность* [415].

Однако марксизм предлагает способ обуздания случайности через постижение *экономической необходимости*. В то время как появившиеся в XX в. новые теории экономического детерминизма акцентируют внимание на экономических механизмах, которые самопорождают, поддерживают и воспроизводят спонтанность, что является залогом эффективного и самоусложняющегося развития социума. Мы имеем в виду труды нобелевских лауреатов в области экономики М. Фридмана и Ф. Хайека, которые, следуя традиции А. Смита (и объявляя себя его теоретическими наследниками), пытаются через экономическую теорию придти к социальной философии, отыскать универсальные механизмы саморазвития и самоорганизации общества.

Так, Ф. А. Хайек называет “пагубной самонадеянностью разума” свойственную марксизму и практике социализма претензию на создание рационально сконструированной системы управления экономикой и обществом, основанную на тоталитарном планировании. Он считает, что условием “расширенного порядка” человеческого сотрудничества, позволяющего обеспечить опережающий рост численности народонаселения и его богатства, максимально эффективно использовать ресурсы, является спонтанная самоорганизация общества, которая обеспечивается механизмом *свободной рыночной конкуренции*. Рынок предстает наиболее

эффективным институтом по сбору и передаче информации (в частности, через стихийные законы ценообразования), который позволяет нам использовать рассеянное и незримое знание о человеческих потребностях и имеющихся ресурсах для формирования “наиндивидуальных схем действия”. Рыночная конкуренция есть оптимальный способ информировать субъекта о том, куда ему надо направить усилия, чтобы его вклад в создание совокупного продукта был максимален.

В отличие от системы централизованного планирования, которое не терпит непредсказуемости и стремится уничтожить ее, учитывая все и вся, система свободного рынка строится по гибким законам органической эволюции и “представляет собой процесс непрерывного приспособления к случайным обстоятельствам, к непредвиденным событиям, которые невозможно было предсказать” [371. С. 48].

Таким образом, фиксируется базовая закономерность рождения макропорядка в условиях неопределенности, на которую способна самоорганизующая система, “перерабатывающая” флуктуации внешнего меняющегося мира. Хайек утверждает, что “в основе координации усилий в рамках расширенного порядка лежит именно приспособление к неизвестному. Конкуренция представляет собой процедуру открытия, узнавания нового — процедуру, присущую эволюции во всех ее формах, заставляющую человека помимо его собственной воли вписываться в новые ситуации. И именно за счет возрастающей конкуренции... повышается постепенно наша эффективность” [371. С. 38].

Исходя из этого, Хайек выстраивает своеобразный взгляд на историю как на пульсирующее чередование эпох, стимулирующих и тормозящих формирование расширенного порядка, который в данном случае выступает синонимом социальной эволюции. Эволюционные рывки в истории связываются с бурным развитием рыночных отношений, сворачивание расширенного порядка — с усилением централизованной, “всеведущей” власти. В этом плане исторический урок преподнесла Римская империя: “Упадок и окончательное крушение первого в истории расширенного

порядка произошло только тогда, когда центральная власть в Риме стала настойчиво вытеснять свободную инициативу. Такая последовательность событий повторялась затем снова и снова: цивилизация может распространяться, но, вероятно, не может сильно продвигаться вперед при правлении, отбирающем у граждан и берущем на себя руководство повседневными делами” [371. С. 58-59].

Сходные процессы, когда сильное правление тормозит рост и процветание и ведет к упадку, можно наблюдать в истории Азии, Центральной Америки. Рассматривая пример императорского Китая, Хайек фиксирует еще одну фундаментальную закономерность самоорганизации: стремительное продвижение вперед к цивилизации и сложной промышленной технологии происходило там в периодически повторяющиеся “эпохи *смут*”, когда правительственный контроль временно ослабляется. Однако когда мятежи усмирялись, отклонения от “правильного пути” выправлялись мощью государства, готового любой ценой сохранить в неприкосновенности “традиционный порядок”.

Рождение европейской цивилизации в позднем средневековье тоже обязано своим происхождением *политической анархии*. Этот прорыв осуществился отнюдь не там, где правительства были сильнее, а в “бунтующих”, вольных городах Италии, Южной Германии, Нидерландов, в Англии с ее мягкой системой правления, т. е. там, “где правили горожане, а не воины”.

Из этого Хайек делает вывод, что историки заблуждаются, полагая, что сильное государство есть вершина культурной эволюции. Скорее оно есть признак конца данного эволюционного периода.

Добавим от себя и другой вывод — о ключевой структурообразующей роли в социальной эволюции “эпох смут” или “времени перемен”, в котором не рекомендовали жить древнекитайские мудрецы. Такие эпохи, действительно, “опасны для жизни”, так как, говоря языком синергетики, хаос прорывается в них с микроуровня на макроуровень социальных конфликтов и усиливает степень социальной неопределенности. Но лишь благодаря таким эпохам самоорганизующая-

ся спонтанность, не подавляемая государственным контролем, способна породить новые социальные структуры, существенно продвинуть эволюционное развитие, создать, используя термин Хайека, новый тип расширенного порядка.

М. Фридман в своей совместной с Р. Фридман работе “Хозяева своей судьбы” высказывает плодотворные аналогии рассмотренных в экономической сфере процессов самоорганизации с процессами спонтанного упорядочения в языке, науке, музыке, морали, “когда в результате сотрудничества огромного числа людей, каждый из которых преследует свои интересы, стихийно возникает сложная и высокоорганизованная структура” [368. С. 49]. Во всех случаях отмечается неблагоприятное для внутренней эволюции ограничивающее воздействие. (Так, например, отмечается опасность для научного прогресса, которую несет централизованное планирование науки, когда выбор приоритетных направлений перестает быть стихийным результатом поисков и открытий отдельных ученых, а навязывается научному миру властью правительства [368. С. 51].)

Подобные управленческие идеи М. Фридмана и Ф. Хайека стали важными составляющими методологии эволюционного менеджмента, о котором мы подробно говорили в § 3 главы II.

Другое важнейшее положение, связанное с пониманием логики социальной самоорганизации — положение о *совместимости в социальной эволюции поступательного (прогрессивного) прогрессивного направлений исторического развития*.

Понятие исторического времени зародилось в рамках христианской теологии, которая вводила точку отсчета человеческой истории — абсолютного начала, акта творения. Отношение между творцом и творением носит в эсхатологической традиции динамично-драматический характер. С одной стороны, мирская человеческая история — это история “отпадения” греховного мира от Бога, история утраты благодати, ведущая к апокалипсическому финалу. С другой стороны, благодаря силе Божьего провидения история стремится в своем завершении к предстоящему обретению

Божьей благодати — в образе Града Божия после Страшного суда.

Таким образом, человеческая история по отношению к миру вечного бытия рассматривалась через тенденции удаления или приближения к нему. Но “земной град” и “град Божий” неслиянны, между ними лежит онтологический водораздел: божественный мир вечен, постоянен, не подлежит изменениям, а земной мир в его человеческой истории, будучи сотворенным (т. е. не бывшим прежде), как все, когда-то возникшие, подвержен развитию и распаду. Поэтому в описании земной истории зарождается “логика становления”, аналогом которой выступают *природные циклы* ритмического времени — смены дня и ночи, времен года, рождения, возмужания и смерти человека. (А. Гуревич в своей книге “Категории средневековой культуры” [83] подробно рассматривает формирование такого миропонимания в недрах народного исторического сознания в эпоху средневековья.)

Для нашего дальнейшего рассмотрения особый интерес представляют те философско-исторические концепции, в которых методологически сопрягались *линейные* и *циклические* представления о направленности исторического процесса, поскольку именно в них можно найти *целостное* эволюционное видение процессов зарождения, развития и распада устойчивых социальных структур, т. е. увидеть логику социальной самоорганизации.

Первой и крупнейшей концепцией такого рода была “новая наука об общей природе наций” Дж. Вико. Ее специфику определило само “историческое местоположение” эпохи, в которую творил Вико, — эпохи позднего Возрождения и перехода к Новому времени. С одной стороны, здесь нашло отражение ренессансное восприятие современной эпохи как возвращения к античности (некий структурный цикл), с другой — самоуверенность начинающейся “эпохи разума” с ее идеей о неизбежности социального прогресса.

Реальная история предстает у Вико как синтез “*поступательного движения, совершаемого нациями*”, “единообразного постоянства этого движения вперед” (последовательная смена трех типов времен: века Богов, века Героев и

века Людей — Современных Наций) и *^возвращения человеческих вещей*” (повторение некоего общего алгоритма, прежних моментов на каждом новом витке развития).

По меткому выражению М. А. Кисселя, Вико, как истинный сын Возрождения, отдает предпочтение Платону перед Аристотелем [148. С. 21]. Это означает, что Вико, вслед за Платоном, признает наличие некоего универсального миропорядка Идеальной Истории вечных Законов, “соответственно которым движутся Деяния всех Наций в их возникновении, движении вперед, состоянии, упадке и конце...” [57. С. 460]. Эти законы воплощаются в земную историю в форме Провидения, Божьего промысла, который и устанавливает порядок в “человеческих вещах” и служит идеальным прообразом этого порядка.

Бесспорно, люди сами творят свою историю (“Мир Наций”) — творят бессознательно, через и вопреки своим суевериям и предрассудкам, низменным инстинктам, варварским обрядам, корыстным побуждениям, в постоянной борьбе за власть и собственность. Но общее направление развития человечества (его “божественный путь”) определяет “Сверхчеловеческая Мудрость”, превосходящая в своих целях частные цели людей, делающая из таких ограниченных целей средства для служения целям более широким (в частности, целям сохранения поколения людей на земле).

Законы развития общественной организации у Вико весьма схожи с законами образования космического порядка (Космоса) Платона и одновременно — с синергетически-ми законами рождения и сохранения порядка.

Формирование Естественного Порядка есть создание родовой организации, в центре которой — единовластные правители (Отцы Семейств), получившие особые права, благодаря “Религиозности и Доблести своих Предков” (благородству по рождению). Так создавались республики античности, владения средневековых (христианских) королей, первые европейские города. Такие “Правящие Сословия Благородных” есть гарант стабильности и сохранения порядка за счет поддержания замкнутости своих сословий от посягательств “неверных” — чужаков со стороны, а также

от вторжения внутреннего врага — плебеев (вассалов, рабов), которые стремятся изменить сложившийся социальный порядок. Этой сословной замкнутости служит система прав естественной аристократии (в частности, закон о наследовании).

Положение меняется, когда нарушается изначальная равновесность и устойчивость, когда социальные низы за счет чрезмерной плодовитости и в результате доступа к гражданским правам начинают проникать в “Благородные Сословия” и размывать их изнутри. Возникает новый тип социальной неоднородности с несколькими разными центрами правления — несколько “Высших Законодательных Властей” в Народных Республиках, которые сменяют Аристократические Республики. Новые “Могущественные” в Народных Республиках начинают использовать общественные и политические структуры в личных интересах своего могущества (подчиняя общественную свободу своему властолюбию), создают для этого политические партии. В противостоянии политических сил начинаются восстания и гражданские войны, которые ведут к анархии ( “разнузданной свободе свободных народов”) и взаимному истреблению.

В синергетической интерпретации данное описание можно представить следующим образом: в результате нарушения замкнутости системы возникает новая перегруппировка социальной структуры — формируются локальные структуры вокруг новых центров развития (при анархии, по Вико, “столько тиранов, сколько в государстве наглецов и разбойников”). При помощи положительной обратной связи эти центры структурно укрепляются (обрастают экономическим могуществом и политическим влиянием) и увеличивают свою силу за счет других зон нелинейной среды. Неравновесность охватывает общесистемные масштабы: хаос с микроуровня переходит на макроуровень, угрожая распадом системе (“гибелью народов”),

В этой зоне критического социального состояния Вико рисует классическую бифуркационную ветвь. Система может редуцировать, дойти до последнего состояния гражданской болезни, когда “народы, подобно скотам, привыкли



думать только о личной пользе каждого в отдельности”, “тогда народы... из-за упорной партийной борьбы и безнадежных гражданских войн начинают превращать города в леса, а леса — в человеческие берлоги” [57, С. 469].

Второй возможный путь развития предлагает “лекарство” от кризиса, что связано со спасением извне, когда народы становятся рабами и подданными лучших наций, завоевавших их посредством оружия; последние сохраняют их, низведя до положения провинции.

И наконец, третий путь, оптимальный по мнению Вико, — это установление Монархии, которая прекращает распрю и придает бытию нации покой и устойчивость. Это происходит за счет того, что единственный властитель предоставляет гражданам право заниматься частными делами и лично устанавливает “все порядки и все законы”. Эта модель социального устройства имеет своим истоком платоновскую модель идеального космического порядка — равновесного, однородного, самодостаточного, с центральным источником разумного управления. В контексте синергетических представлений эту ситуацию можно охарактеризовать как переход к режиму сохранения порядка, способного стабилизировать развитие, сгладить неоднородности, усилить равновесность системы.

Рассматривая древнюю и современную для него картину Мира Наций с точки зрения воплощения в ней Провиденциального плана, Вико отмечает ее неравномерность, мно-голикость, сосуществование различных форм правления (от Аристократических республик до абсолютных Монархий). Это объясняется тем, что не все народы прошли или проходят *полный* цикл своего внутреннего развития (как это было в Римской истории). В результате исторического взаимодействия происходит взаимоналожение неразвившихся или находящихся на разных этапах культурной зрелости форм государственности. Так перед нами предстает “История, идентичная в уразумеваемой сущности и разнообразная в способах развития” [57. С. 460].

Социальная модель Вико, будучи в своих теоретических посылаках весьма плодотворной, на долгое время оказалась

отодвинутой на периферию социального знания. С середины XVIII в. более актуальными и созвучными эпохе становятся концепции линейного, прогрессивного развития. Авторами таких концепций были Монтескье, Вольтер, Юм, Кондорсе, Гердер, Кант. Новый индустриальный век с его культом Просвещения, человеческого разума определял новые принципы существования человека — противоположные естественному порядку. Эра прогресса внесла новую (земную, в отличие от теологии) точку исторического отсчета, обозначившую рубеж между прошлым, на которое не распространяется принцип улучшения, и будущим, где совершенству нет преград.

Однако идея круговорота в историческом развитии не исчезает бесследно. Она присутствует как напоминание о неизбежности регрессивных отступлений, спадов и подъемов в ходе общего поступательного развития общества. Так, А. Тюрго, один из родоначальников теории социального прогресса, признавал, что бывают времена упадка, войн и великих бедствий, что “весь человеческий род, переживая попеременно спокойствие и волнения, счастливые времена и годы бедствия, всегда шествует, хотя и медленными шагами, ко все большему совершенству” [346. С. 51].

Более того, идея Прогресса, объективируемая в наиндивидуальную мироуправляющую силу, превращается в специфическую разновидность не-божественного Провидения с присущими ему чертами *хилиазма* — завершаемого круговорота времен и состояний в конечном, совершенном состоянии мира, где разрешены и преобразованы все противоречия и несовершенства земного бытия.

Именно о таком всемирно-историческом круговороте как разворачивании всех природных задатков человеческого рода (от начального животного состояния до установления всемирно-гражданского объединения) говорит И. Кант. В уже упомянутой нами работе “Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане” он рисует полный цикл социального саморазвития, сотканного из соотношений равновесия и неравновесности, напряжения противостоящих сил и их покоя, как результат действия *имманентных* законов

общества (а не как противоборства “мудрого Творца” и “злого духа”). Именно действия этих законов творят “законосообразный порядок”, “великолепное устройство” социального мира.

Первоначальное состояние общества характеризуется, по Канту, как “хаотическое”, “кажущийся диким беспорядок” антагонистических отношений людей, под которым понимается “недоброжелательная общительность людей”, преследующих собственные интересы.

Первые формы социального порядка появляются тогда, когда хаос отношений начинает угрожать безопасности существования людей. В этом критическом состоянии возникают иерархизированные сообщества с единым господином, который подчиняет стихийную свободу индивидов “общепризнанной воле”, создавая тем самым коллективную согласованность социального поведения.

Однако возникновение первичных “общественных организмов” не устраняет возможности враждебных противостояний (войн, конфликтов, антагонизмов — форм социальной неравновесности), которые теперь переходят на общесистемный (межгосударственный) макроуровень. Поэтому следующий этап социального упорядочения связан с созданием “союза народов”, установлением “законосообразных внешних отношений между государствами”. Только такая форма социального мироустройства может породить состояние всеобщего гражданского согласия, “покоя и безопасности”. Хотя достижение этой цели Кант относит в неопределенное будущее, он уверен в общем направлении хода социальной эволюции, в котором мы можем усмотреть общие очертания полного цикла социального мироупорядочения — переход от структур рождения порядка к структурам сохранения порядка во имя сохранения социальной целостности.

В этом ходе социальных преобразований Кант особо подчеркивает конструктивную, формообразующую роль войн, конфликтов, революций (как разновидностей форм хаоса) в переструктурировании социальных систем. Эти, на первый взгляд, опасные и негативные явления, собственно,

и обеспечивают динамику социальной эволюции, благодаря функциям поиска и отбора. По мнению Канта, “все войны представляют собой многочисленные попытки... создать новые отношения между государствами и посредством разрушения или хотя бы раздробления всех образовать новые объединения, которые, однако, опять-таки либо в силу внутреннего разлада, либо вследствие внешних распрей не могут сохраниться и потому должны претерпевать новые, аналогичные революции” [141. С. 16] во имя отыскания оптимального гражданского устройства.

В середине XIX в. идеи цикличности исторического развития, включаемые в парадигму линейной социальной эволюции, получили новый толчок, благодаря диалектическому синтезу гегельянства и марксизму, воплотившему данный подход в концепции материалистического понимания истории. Три стадии диалектического синтеза (доисторическое бесклассовое общество — классовое общество — бесклассовое коммунистическое общество), а также стадии внутри классового общества (рабовладение, феодализм, капитализм) характеризуются схожими повторяющимися циклическими механизмами смены формации — постепенным созреванием и последующим разрешением конфликта между производительными силами и производственными отношениями.

Однако в это же время, в середине XIX в., рождается новая традиция описания социальной эволюции, которая на позитивистских основаниях (аккумулируя идеи сначала биологического эволюционализма, затем — неравновесной термодинамики) подвергла существенной критике линейную парадигму социального развития и значительно обогатила и разнообразила представления об эволюционно-структурных изменениях в обществе. Мы имеем в виду появление цивилизационных теорий исторического круговорота.

Одна из первых таких теорий — концепция культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского. В своей работе “Россия и Европа” (1869 г.) он опровергает сложившееся понимание исторического прогресса как отождествление его с европоцентристской триадой “древняя, средневековая

и новая история”. Опираясь на авторитет естественных наук (ботаники, зоологии) в систематизации эволюционных процессов, в выделении различных типов биологической организации, Данилевский предлагает *нелинейную, многомерную, вариативную модель* сосуществования различных культурно-исторических типов в обществе. “Эти типы не суть ступени развития в лестнице постепенного совершенствования... (ступени, так сказать, иерархически подчиненные одна другой), а совершенно различные планы, в которых своеобразными путями достигается... разнообразие и совершенство форм, — планы, собственно говоря, не имеющие общего знаменателя... Это... величины несоизмеримые” [91. С. 84]. Поэтому в характеристике форм исторической жизни необходимо сопрягать как план изменения и совершенствования их поэтапно (“повозрастно”), так и план культурно-исторической специфики (“самобытности”) каждой из этих форм.

Социальный прогресс при таком понимании “состоит не в том, чтобы-всем идти в одном направлении, а в том, чтобы все поле, составляющее поприще исторической деятельно-стичеловека, исходило в разных направлениях ” [91. С. 87]^ чтобы каждый культурно-исторический тип развивал самостоятельным путем начало, заложенное как в особенностях его духовной природы, так и в особенностях внешних условий его жизни, и этим вносил “свой вклад в общую сокровищницу”.

Но еще более плодотворны, на наш взгляд, идеи Данилевского об изменяющемся характере развития человеческого сообщества на разных этапах его эволюции. Говоря о различной динамике этого развития, Данилевский подчеркивает, что нельзя связывать, например, ускоряющийся прогресс только с Европейским Западом, а застой — с Востоком или Азией. Темп развития не есть привилегия какого-то определенного региона, но есть характеристика того исторического “возраста”, в котором находится народ, где бы он ни жил, т. е. это есть сущностная универсальная характеристика самого социального развития, социальной организации на разных ее этапах.

Каждый культурно-исторический тип эволюционирует, проходя три различных состояния — этнографическое, государственное и цивилизационное. Этнографический период (который соответствует так называемой древней истории) начинается с момента выделения культурно-исторического племени от сродственных с ним племен и длится тысячелетиями. В это время “собирается запас сил” для будущей исторической деятельности. По законам самоорганизации деятельность *источников* развития здесь доминирует над силами рассеяния, распада. Причем, по Данилевскому, это прогрессирующее развитие обеспечивается способностью системы перерабатывать внешние воздействия. Оптимальные условия такого рода он сравнивает с влиянием почвенного удобрения для растений или влиянием улучшенного питания на организм животного. Структурообразующая деятельность социального организма тем эффективнее, чем в большем количестве и лучшем качестве “оставляется материал”, из которого он должен возводить свое “органическое здание”. Наилучший результат в таком случае — создание структурного многообразия внутри социальной системы (в синергетическом контексте — нескольких источников и центров неоднородности). Данилевский говорит об “оживляющем разнообразии” — наличии независимых составных элементов (народностей), входящих в образование типа, что является условием полноты жизни и развития культурно-исторических типов в дальнейшем (пример тому — античная Греция).

Следующий этап в развитии культурно-исторического типа связан с иным характером исторического поведения — социальный организм начинает замыкаться, “ограждать свое внешнее существование”, что соответствует борьбе народов за свою *политическую независимость*, созданию государств как самобытных политических единиц.

Возникновение нового структурного образования (независимого государства) является переломным моментом в судьбе народов и предваряет переход к цивилизации, для которой характерна расширяющаяся духовная деятельность как в плане науки и искусства, так и в плане практи-

ческого осуществления сформировавшихся идеалов. Однако, как замечает Данилевский, “период цивилизации есть время растраты — растраты полезной, благотворной, составляющей цель самого собирания, но все-таки растраты, и как бы ни был богат запас сил, он не может, наконец, не оскудеть и не истощиться” [91. С. 108]. По законам самоорганизации, доминирование рассеивающего начала ведет к установлению различных гомеостатических форм социального бытия, вплоть до полной редукции. Данилевский обозначает такие варианты подобных форм как “апатия самодовольства” (когда народы начинают воспроизводить свое бытие только на “заветах старины”), “апатия отчаяния” (исчезновение новационного элемента в развитии вследствие разочарования в прежних идеалах) или обращение народа снова “в первобытную этнографическую форму быта, из коего снова может возникнуть историческая жизнь” [91. С.107].

В последующих теориях исторического круговорота проблема цивилизации как наиболее завершенной формы социальной эволюции стала центральной. Поэтому такие теории стали отождествляться с цивилизационным подходом, несмотря на то, что представленная в них картина социального развития гораздо шире и разнообразнее сугубо цивилизационной проблематики.

Так, например, идеи О. Шпенглера о методах социального познания оказались не менее плодотворными, чем его характеристики цивилизационной формы социального бытия. Основным его теоретическим вкладом в этом плане можно считать разработку *методологии становления* применительно к социальным процессам, ставшую впоследствии ключевой проблемой теории самоорганизации.

В своем фундаментальном труде “Закат Европы” Шпенглер ставит задачу отыскать *логику истории*, понять своего рода “метафизическое строение исторического человечества, существенно независимое от очевидных... духовно-политических образований внешней поверхности, скорее само вызывающее к жизни эти действительности низшего порядка” [398. С.34].

Если средством для понимания мертвых форм природы (в науке о природе) служит математический закон, то средством для изучения живых форм (в науке об обществе) служит *аналогия*. Изучив сложившуюся традицию исторических сравнений и аналогий, Шпенглер приходит к выводу, что они были лишены морфологического (формообразующего) значения. Между тем тайна мировой истории, по Шпенглеру, может быть раскрыта только тогда, когда вскроются отношения “морфологического сродства” далеких друг от друга исторических явлений и процессов, и история предстанет как органическое единство, обладающее определенной структурой (причем, что самое главное — *структурой развития*).

Природа и история у Шпенглера есть два противоположных мира. Мир природы (как мир *ставшего*) складывается из познанного, насыщенного законами, цифрами, логикой, это сплошь система, механизм. Мир истории (как мир *становящегося*) есть выражение живой жизни, созерцаемый, переживаемый, но непознанный, направляемый не логикой, но образами. По мнению Шпенглера, весь XIX в. старался уничтожить границу между природой и историей в пользу первой. Историки пытались понять *становящееся как ставшее*, насильственно применяя к живому (историческому) застывшую схему объяснения природы. История (в частности, в историческом материализме) должна была обладать конструкцией, аналогичной целесообразно устроенной машине.

Изучение становящегося требует специфических методов. Шпенглер отдает дань феноменологическому подходу, постулируя в качестве средств исторического исследования “вживание, наблюдение, сравнение, непосредственную внутреннюю уверенность, точную чувственную фантазию” [398. С.62].

Методологическим импульсом для идей социального становления стала для Шпенглера появившаяся в начале XX в. идея энтропии — описание дезорганизации и распада в системах, приближенных к равновесию (“умирающих системах”). Принцип энтропии означал начало конца классической физики, поскольку обнаруживал в феномене *необра-*



*тимости* тенденцию, присущую живой жизни, противоречащую сущности механического и логического. На первый план в исследовании становящегося выходят “элементы форм жизни” — рост, старение, продолжительность жизни, направление, смерть. Сугубо субъективные образы, стоящие за словами “юность, развитие, расцвет, увядание”, благодаря второму началу термодинамики, обретают “значение объективного наименования для органических состояний”.

Вследствие такого понимания вместо монотонной картины линейнообразной всемирной истории предстает картина неожиданного богатства множества форм и культур. Как пишет Шпенглер, “есть расцветающие и стареющие культуры, народы, языки, истины, боги, страны... но нет стареющего человечества. У каждой культуры есть свои собственные возможности, выражения, возникающие, зреющие, вянущие и никогда вновь не повторяющиеся... Во всемирной истории я вижу картину вечного образования и изменения, чудесного становления и умирания органических форм” [398. С. 56-57].

Метод Шпенглера позволяет выявить структурную *синхронность* социальных явлений самой разной природы — пространственно-временных отношений, этических доминант, стилевых характеристик искусства, картины природы, форм религии. Однако законы структурных изменений различны на разных этапах социальной эволюции — на этапе *культуры* и этапе *цивилизации*.

Собственно, понятием “культура” Шпенглер обозначает *период развития, внутренней динамики, разнообразия, творческого порыва, разворачивания возможностей* определенного человеческого сообщества. Причем зарождение культуры связывается с процессом упорядочения как противостояния “внешним и внутренним силам хаоса”. Происходит локализация (самоопределение) “душевного состояния” народа. “На почве строго ограниченной местности” возникает своеобразный синтез языков, вероучений, искусств, государств и наук. Используя терминологию Платона, можно сказать, что вычленяется некий образ из безобразного, ограниченное из безграничного.

Цивилизация же есть инвариант любой культуры, ее логическое следствие, завершение и исход, “умственная старость”. Это состояние, когда иссякает все изобилие внутренних возможностей культуры, когда она *\*застывает*, *отмирает*, *силы ее надламываются*. Она следует за культурой как *ставшее за становлением*, смерть за жизнью, неподвижность за развитием. “Чистая цивилизация, как исторический процесс, представляет собой постепенную разработку (уступами, как в копиях) ставших неорганическими и отмерших форм” [398. С. 70].

Безусловной теоретической заслугой Шпенглера можно считать выявление им тех *признаков* социального бытия, которые характеризуют состояние *энтропийного угасания* развивающейся культуры, когда, говоря синергетическим языком, действие диссипативного (размывающего) фактора сильнее действия источников развития. Приведем некоторые из этих признаков.

Цивилизации, в отличие от пространственно локализуемой себя культуры, свойственна *экспансия, пространственное расширение*. “Тенденция к расширению — это рок, нечто демоническое и чудовищное, охватывающее позднего человека эпохи мировых городов, заставляющее его служить себе независимо от того, хочет ли он этого или не хочет, знает ли он об этом или нет” [398. С. 77]. Добавим от себя, что эта тенденция является одной из характеристик синергетического N8-режима — режима “остывания” самоорганизующейся системы. Это свойство сопрягается также с потребностью такой системы к освоению новых ресурсов, во имя которого, собственно, и самоорганизуется система на предыдущих этапах.

Такой переход к политике экспансии цивилизации, по Шпенглеру, осуществляется в IV в. (завоевания Римской империи) и на Западе в XIX в. (политика империализма, начавшаяся с наполеоновских войн, определившая массовое переселение в Америку, а в дальнейшем — рождение новых быстрых средств передвижения, завоевание воздуха, путешествие к северному полюсу и т. д.). В результате эта завоевательная тенденция преодолела все географиче-

ски-материальные границы и в конце концов превратила всю поверхность Земли в одну колониальную область.

Шпенглер вычленяет и особую моральную форму цивилизационной экспансии — *моральный императива* беспощадное навязывание своей воли, своих принципов и идеалов. Такой императив базируется на неприятии врага — того, кто думает и чувствует иначе. Это форма морального подавления врага, в которой проявляется потребность всякой “угасающей” структуры к подавлению, устранению флуктуации, случайных “инакомыслящих” отклонений от принятого стандарта. В эпоху Римской империи мы наблюдаем такую форму умонастроений в морали стоиков, борьбе против раннего христианства. Начиная с XIX в., такую форму морали представляет этический социализм. Шпенглер прогнозирует (и это одно из сбывшихся его предсказаний), что в дальнейшем социализм станет главным “носителем расширения”. Ведь “социализм — вопреки внешним иллюзиям — отнюдь не есть система милосердия, гуманности, мира и заботы, а система воли к власти. Все остальное — самообман. Цель его совершенно империалистическая: благоденствие в экспансивном смысле...” [398. С. 479]. Социализм в этом смысле есть категорический императив, приложенный к социальной политике и хозяйственной жизни, где тирания принуждения предстает как непримиримость к политическим противникам и воплощение принципа принудительно-обязательного труда [398. С. 480].

Еще одним морфологическим признаком цивилизации является *структурное расслоение* на “мировой город” и провинцию. В более ранней стадии культуры “ареной духовных решений” являлась вся страна: любая деревня могла сыграть свою роль, не говоря уже о городах, каждый из которых являлся центром и сосредоточением духовных сил, носителем самобытной традиции. Этим разнообразием источников развития и определяется, собственно, динамическая творческая сила культуры. При переходе к цивилизации происходит структурное сглаживание центров неоднородности, на смену горизонтальной приходит вертикальная иерархия, у системы остаются силы на обеспечение лишь одного

источника развития — мирового центра (центра данной империи). В результате возникают “три или четыре мировых города, которые всосали в себя все содержание истории и по отношению к которым вся остальная страна культуры нисходит на положение провинции, имеющей своим исключительным назначением питать эти мировые города остатками своего высшего человеческого материала” [398. С. 70].

Тенденция к устранению разнородности и разнообразия в период цивилизации порождает еще один ее атрибут — жизненным субстратом цивилизации становится *масса*, чернь вместо народа. Это тот самый “новый человек”, на которого уповают все упаднические эпохи. Масса состоит из *однородной* толпы *одинаковых* людей, лишенных корней и традиций, дисциплинированных и “не гениальных”, практичных и рациональных жителей большого города — продукта нивелирующего городского образования. Это античный и западный завсегдатай театра, увеселительных мест, спорта и злободневной литературы [398. С. 475]. Сама масса становится орудием (инструментом) нивелировки, усреднения прежнего социального разнообразия, поскольку она настроена на борьбу против знати, церкви, привилегий, национальной традиции в искусстве. Культурой массы становятся низшие, витальные, первобытные человеческие инстинкты — питание, половой инстинкт, спорт. На принципах этой *духовной редукции* основана и специфическая массовая культура. Шпенглер называет ее диатрибой — это особый вид популяризации, проповеди для толпы с обязательной установкой на конкретное действие.

Несмотря на эти и ряд других признаков распада, угасания, завершения, цивилизация, по мнению Шпенглера, создав структуру сохранения порядка, может просуществовать относительно долгое время в своеобразной “форме ставшего”, но при этом не избежит своего конца — судьбы всякой цивилизации.

Еще более близкие аналогии процессам социальной самоорганизации, ставших предметом современной синергетики, можно увидеть в концепции цивилизованного развития А. Дж. Тойнби.

В работе “Постижение истории”, определяя основу основ своего анализа — поле исторического исследования в сравнительно-эмпирическом поиске повторяющихся законов истории, он, в первую очередь, обращает внимание на то, что тайна социальной динамики кроется в рассмотрении социальной системы как системы, *открытой* внешним воздействиям. Для того, чтобы адекватно описать историю любой нации, необходимо рассматривать ее не изолировано, но в контексте более крупного масштаба, чем сама эта нация, в сопоставлении с историями других национальных государств. (Тойнби разрабатывает целую систему взаимодействий цивилизаций в пространстве и во времени.) “Вглядываясь в историю с этой точки зрения, мы в мутном хаосе событий обнаружим строй и порядок и начнем понимать то, что прежде казалось непонятным” [341. С. 26].

Импульс каждому этапу такого исторического упорядочения дает изменившееся внешнее воздействие, которое Тойнби называет *Вызовом истории*. Ответом на Вызов является *переструктурирование* системы, причем, каждая система сама определяет свой путь, свою реакцию на действие одной и той же силы. “Одни сразу же погибают; другие выживают, но такой ценой, что после этого уже ни на что не способны; третьи столь удачно противостоят вызову, что выходят не только не ослабленными, но даже создав более благоприятные условия для преодоления грядущих испытаний” [341. С. 85].

Тойнби вводит понятие цивилизации, дабы отличить ее от примитивных обществ — застывших, статических формаций. Цивилизации же представляют собой *динамические образования эволюционного типа*, способные к пространственному распространению, к структурным метаморфозам, к изменению направления своего развития. Здесь цивилизации воплощают универсальную способность Жизни — способность к вариациям и мутациям, порождающим *новое, более сложное* в творческом историческом акте.

Динамику развития цивилизаций, их структурирование на разных исторических этапах Тойнби описывает как *чередование* универсальных принципов Инь-Ян в космическом

Вселенском ритме, как *чередование статики и динамики, неравновесности и равновесности*. Испытание Вызовом (Тойнби использует мифологический образ дьявольского искушения) состоит из череды ступеней, которые испытываемый должен последовательно преодолеть во имя божественной цели — нового акта творения. Таким образом, метафизика творения (пересотворения нового порядка) находит свои истоки в космогоническом действе хождения в Хаос (разрушения, умаления), испытании Хаосом.

На первой ступени испытания человек (социальное сообщество) реагирует на искушение (внешний импульс) переходом из состояния пассивности и равновесности (Инь) к активности и неуспокоенности (Ян). Но за этот динамический порыв приходится расплачиваться. Вторая стадия испытания — это кризис. Высвобождение творческой энергии оборачивается страданием и опасностью смерти (жертвы), что приводит к другой космической перемене — вектор развития меняется от движения к покою, от бури к затишью, от диссонанса к гармонии, от Ян снова к Инь.

На третьей стадии этот поворот от Ян к Инь достигает своего полного завершения. Этот новый акт творения возвращает страдающего в состояние покоя, гармонии и блаженства, но уже на более высоком уровне. Это блаженство после искупления, блаженство *преодоления*. Космический ритм совершает полный круг: от Инь через Ян снова к Инь. Но новое состояние Инь отличается от предыдущего так, как весна отличается от осени<sup>5</sup>. Этим обеспечивается “спиральный ход” социальной эволюции, сочетающей в себе гармонию двух движений — “большого необратимого движения и малого повторяющегося движения” [34]. С. 299-300].

Описание исторического круговорота у Тойнби коррелирует с описанием *процессуальной модели самоорганизации*: от момента зарождения новых структур в ответ на внешнее воздействие до установления самосохраняющегося режи-

<sup>5</sup> В свою очередь, на каждом этапе “двухтактный” ритм творческих актов сохраняется и проявляется как схема “ухода-и-возврата” в фазе роста, “раскола-и-палингенеза” в фазе раскола, “спада-и-оживле-ния” в фазе распада цивилизации.

ма существования системы, слабо реагирующего на случайные отклонения и поэтому угасающего в своей эволюции.

Но в отличие от Шпенглера, Тойнби, используя схему Вызова-и-Ответа для анализа генезиса цивилизации, оставляет место *альтернативности* и *многовариантности* исторического процесса, поскольку история рождает целый спектр возможных ответов (и не-ответов) на каждом этапе “исторического испытания” цивилизации.

Ситуацию, с которой Тойнби связывает зарождение цивилизации, можно идентифицировать с синергетической неравновесностью. Это, как правило, нарушение природного баланса среды обитания — климатические или географические катаклизмы. Отвечая на вызов, общество рождает новую структуру, “переводит себя в более высокое и более совершенное, с точки зрения усложнения структуры, состояние” [341. С. 120], т. е. наблюдается синергетический эффект рождения порядка.

Исторические примеры показывают, что суровые естественные условия часто служат мощным стимулом возникновения и роста цивилизаций (евразийская засуха — для шумерской цивилизации, разливы рек — для египетской, борьба с тропическим лесом — для майанской и андской цивилизаций).

Среди стимулов природной среды выделяется не только стимул “бесплодной земли”, но и стимул “новой земли” — необходимость освоения свежей почвы, новых (часто заморских) земель. Последняя ситуация усиливается фактором расового смешения, что ускоряет распад примитивных обществ и динамику новой организации.

Тойнби подчеркивает *амбивалентную роль* “чужеродной флуктуации” в судьбе социальной структуры. С одной стороны, “блуждающий элемент, помещенный в чуждое ему социальное тело, начинает производить хаос” [341. С. 579]. Эта разрушительная работа “связана с неспособностью всего организма приспособиться к новой динамической силе” [341. С. 578], так как система в такой момент становится особо чувствительной к воздействию даже самых слабых чужеземных влияний. Вместе с тем, именно подобная ситуация несет

в себе мощную конструктивную интенцию. Системе “в подобной ситуации удастся сохранить социальное здоровье, только приспособив старые структуры к новому элементу... новый элемент самим фактом своего появления обрекает старую структуру на перемены” [341. С. 578-579]. Причем “рекомбинация искаженных элементов тяготеет к созданию новой целостности, а не просто к механическому соединению, поскольку культуре свойственно стремиться к самоструктурированию” [341. С. 581].

Однако на этом этапе генезиса цивилизации уже возможен путь, ведущий к последующей деградации. Это путь жесткой структурной специализации и полной адаптации к локальным неблагоприятным условиям. На примере эскимосов, степных кочевников и спартанцев Тойнби показывает, как идеально подогнанные к определенным условиям институты превращаются в твердыню, не поддающуюся малейшим изменениям, вечно ориентированную на воспроизводство прошлого. Поэтому, подобно жене Лота, “соляными столпами стоят они, заколдованные, задержанные в своем развитии навсегда, оставленные на самой заре своего странствования по жизни, как страшное предупреждение другим цивилизациям” [341.С.208].

Истинным критерием роста цивилизации Тойнби признает не столько ее пространственное расширение и не техническое развитие, но способность общества к *самодетерминации* и *самоорганизации* [341. С. 214], когда поле действия сдвигается, перемещается из внешнего окружения *во внутреннюю социальную систему* растущего общества. Например, победа раннего христианства, отразившего нашествие скандинавов, была достигнута путем создания мощного военного и социального инструмента в виде феодальной системы. Феодализм обеспечил временное равновесие, впоследствии нарушенное, что вызвало новый порыв и позволило западному обществу преодолеть мертвую точку возникшего равновесия. Так произошел переход от одного динамического круга Вызова-и-Ответа к другому. “Социальная, экономическая и политическая *дифференциация* между различными социальными классами, вызванная



феодализмом, породила определенные *стрессы и напряжения в структуре* западного общества, а это, в свою очередь, поставило растущее общество перед лицом следующего вызова... возникла новая задача, требующая замены феодальной системы новой системой отношений, основанной на суверенитете государств и личной свободе граждан” (курсив мой — В. В.) [341. С. 243].

Фундаментальным признаком роста цивилизации Тойнби называет усиливающуюся *дифференциацию* (неоднородность) между творческим меньшинством, несущим знание о новом, прогрессивном социальном порядке, и нетворческим большинством, которое через механизм мимесиса (подражания) перенимает установки своих лидеров, порождая необходимую социальную когерентность, согласованность поведения, обеспечивающую реализацию творческого прорыва.

Надлом в развитии цивилизации начинается тогда, когда силы инерции берут верх над творческими тенденциями, рождающими социальные новации. Вся творческая энергия правящего меньшинства уходит на поддержание ранее достигнутого положения. “Для движения вперед нет ни стимула, ни необходимого энергетического запаса” [341. С. 305]. Так Тойнби констатирует момент перехода от структур развития к структурам самосохранения, соответствующим си-нергетическому НЗ-режиму со всеми его атрибутами.

Прежде всего происходит определенное “самозамыкание” системы: “Если культурные границы растущей цивилизации воспринимаются как двери, гостеприимно распахнутые для двустороннего движения, то военные границы распадающейся цивилизации можно сравнить с забором, наглухо перекрывающим входы и выходы” [341. С. 541]. Все это ограничивает способность социальной системы быть открытой, осваивать внешние воздействия во имя динамичного развития; начавшаяся самоизоляция системы “убивает” внешние флуктуации, тем самым сохраняя и охраняя гомеостаз.

Важнейшим атрибутом такого социального состояния является переход от дифференциации и неоднородности, усиливающихся на предыдущем этапе, к стандартизации и однородности периода раскола цивилизации. Тойнби

подкулачники, аристократы, верослужители, троцкисты, военные специалисты, космополиты и т. д. [204].

Уничтожение внутренних врагов, как правило, сопровождаются такой феноменом чувством промискуитета, всеобщего *смешения*, проявляющегося во всех областях социальной жизни: в религии, литературе, языке, искусстве, манерах и привычках. (Заметим, что именно смешение элементов, уничтожающее неоднородность системы, есть признак роста энтропии, ведущего к распаду и дезорганизации.)

В социальной структуре рост однородности проявляется как симбиоз, ассимиляция между правящим меньшинством и внутренним пролетариатом: первые вульгаризируются, вторые — проникая в элитные социальные институты, становятся более смелыми и развязными. Структурная однородность сопровождается редукцией, упрощением элементов. Происходит вульгаризация и варваризация искусства, языка (при расширении сфер их применения), сведение религии к магии и предрассудкам и пр.

Распад цивилизации проявляется также в чувстве «неконтролируемого потока жизни» — чрезвычайно болезненном переживании утраты жизненного порыва. Это порождает в сознании людей стремление к особым формам социального действия — попытки разорвать путы настоящего через обращение к другим временным периодам (архаизм и футуризм), а также формы отрешения от жизни (философия ухода).

Но в этот переломный период возникают и конструктивные формы преодоления раскола — попытки предотвратить и приостановить дальнейшую дезорганизацию. Правящее меньшинство порождает идею *универсального государства*, а внутренний пролетариат — *вселенскую церковь*. В этих формах осуществляется палингенез — второе рождение, создание относительно устойчивых новых структур в фазе оживления периода распада (на новом витке Вызо-ва-и-Ответа).

Универсальное государство, выражающее стремление ко всеобщему согласию, единству и основанное на единой и всеобщей централизованной власти, охраняющей свою целостность от внутренних и внешних посягательств, — такое государство с точки зрения самоорганизации представляет собой

близкую к равновесности, непримиримую к флуктуациям систему с единым ресурсным источником (столицей) — максимально устойчивую и поэтому долго сохраняющуюся.

Именно эта стабильность, повторяемость воспроизводства, определяемая центром кооперация вместо «бурь и борений» прежних времен, — все это рождает у граждан универсальных государств «мираж бессмертия». Они видят в таком государстве воплощение установленного миропорядка, конечную цель существования, в то время как оно представляет собой лишь определенную фазу в процессе социального распада.

Судьба универсальных государств тесно связана с судьбой вселенских церквей (христианства, ислама, индуизма и махаяны). По мнению Тойнби, церковь сыграла роль куколки, которая впитывала в себя энергию, излучаемую распадающейся цивилизацией (вернее, канализировала интеллектуальную и политическую энергию людей, подавляемую и пресекаемую жестким контролем государства). Впоследствии именно эта энергия «облучала завязь новой цивилизации».

Вместе с тем, Тойнби ограничивает действие этого исторического закона, считая его специфической чертой перехода цивилизаций второго поколения к цивилизациям третьего поколения. Однако что касается современной цивилизации третьего поколения, по мнению Тойнби, то нет никаких положительных указаний на то, что история должна повториться.

Сравнивая два противоположных, но базовых для современного мира образа жизни — западный и китайский (традиционный), Тойнби видит их достоинства и недостатки. Традиционный путь обеспечивает относительно низкий уровень общественного производства, но при этом — стабильное воспроизводство паразитической элиты, эксплуатирующей крестьянство. Индустриальный образ жизни обеспечивает больший динамизм, однако он создает напряжение в обществе, которое, если его не разрядить, неизбежно ведет к расколу. Неизвестно, какие конкретные исторические очертания примет ближайший Вызов истории, но ясно, что

Ответ будет связан с поиском новых форм *синтеза динамизма и статики*, единства и многообразия. Поэтому современный человек должен просить историческую судьбу «не о тысячелетнем царстве всеблаженнейшего земного рая, не о социальном благополучии, не о материальном достатке, не о справедливости земного устройства, не о сытости и довольстве, но о духовном непокое, который единственно является внутренним стимулом новшеств, достижений и вообще всякого исторического прогресса» [341. С. 540].

Продолжателем традиций Шпенглера и Тойнби в отечественной науке является Л. Н. Гумилев. Его труды до сих пор вызывают споры. Для нашего анализа творчество Гумилева представляет бесспорный интерес, так как он, вычленив в качестве эволюционирующей единицы генезис этноса, осуществил попытку соединения *природных факторов, этногенеза и социально-культурного развития*. Все это, на наш взгляд, позволяет не только обозначить важнейшие источники (движущие силы) социальной эволюции, но главное, позволяет интерпретировать гумилевские циклы этногенеза как *этапы универсальной самоорганизации природно-социальных комплексов* во взаимосвязи всех их составляющих.

Гумилев рассматривает человечество как часть биосферы Земли — антропосферы, а разнообразие этнического развития объясняет спецификой адаптации групп людей к различным ландшафтам. Каждый этнос, обитая на определенной территории и входя в биоценоз данного ландшафта, составляет вместе с ним целостную («замкнутую») систему, развитие которой представляет полную аналогию с космическими процессами термодинамики [82. С. 318].

Суммируя идеи неравновесной термодинамики, кибернетики, теории систем и синергетики и сопрягая их с данными географии и этнологии, Гумилев приходит к выводу, что наблюдаемая в природных процессах вспышка энергии (отрицательной энтропии) с последующей ее растратой, представляет собой универсальный механизм взаимодействия системы со средой. Модель последовательных фаз этногенеза представляет собой частный случай такого механизма — получение первичного импульса энергии системой

и затем последующую растрату этой энергии на преодоление сопротивления среды до тех пор, пока не уравниются энергетические потенциалы [81. С. 5].

Причем этноэволюция разворачивается циклично: развитие осуществляется дискретными переходами — от равновесия к неравновесности и обратно. «Возникающая структура всегда ведет себя иначе, нежели прежняя, уже растратившая первоначальный импульс и близкая к равновесию со средой. Значит, импульс — начало процесса *диссипации*, ведущей систему к неизбежному распаду» [81. С. 238].

Причем речь идет не о замкнутом, классическом цикле, где «конец есть начало», а о колебательной динамике — своего рода «инерции эксцесса», при котором изменение потенциала описывается сложной кривой подъемов, спадов и зигзагов. Это, по образному сравнению Гумилева, кривая сгорающего костра, вянувшего листа, взрыва порохового погреба.

Анализируя динамику отдельного этноса, описанную Гумилевым, мы без труда увидим в ней аналог полного цикла самоорганизации системы, обозначенного в процессуальной синергетической модели.

Самопорождение нового этноса связано со спонтанным выбросом пассионарной энергии — мутации (флуктуации, случайного отклонения), негэнтропийного импульса, который зачинает очередной процесс этногенеза. Не давая окончательного ответа на вопрос о природе пассионарности, Гумилев связывает ее (согласно учению В. И. Вернадского об энергии живого вещества планеты) с самопроизвольными всплесками избыточной энергии, в том числе и космического происхождения. Пассионарии — это люди, которые обладают врожденной способностью организма абсорбировать I энергию внешней среды и выдавать ее в виде работы, т. е. осуществлять негэнтропийный прорыв.

В поведенческом императиве это проявляется как способность пассионариев к целенаправленным сверхнапряжениям, которые часто ломают инстинкт самосохранения (как индивидуального, так и видового) и сопровождаются поступками, ведущими к резкому изменению как окружающей их

природной среды, так и отношений внутри этноса. Результатом этой негэнтропийной работы этноса является возросшая динамика и «событийность» истории народа. Об уровне пассионарности можно судить, подсчитывая число событий («великих дел») на определенном отрезке истории.

Эта фаза этногенеза называется фазой подъема. Ее характеризует согласованность (когерентность) действий пассионариев и, вместе с тем, порядок в социальной иерархии («каждый должен знать свое место!»). Тем самым система экономит силы, не допуская внутрисистемной борьбы, во имя достижения общей цели. Великие свершения, часто подготавливающие или осуществляющие военную экспансию, как правило, отвлекают пассионариев от активной «народно-хозяйственной» деятельности, поэтому эту фазу характеризуют, скорее, большие потери человеческих жизней и культурных памятников, нежели экологические утраты. Природа в этой фазе отдыхает.

Наступление следующей, акматической (от греч. — «расцвет, зрелость») фазы связано, по Гумилеву, с ломкой поведенческого стереотипа. Пассионарии перестают работать на общее дело и начинают бороться каждый за себя (возобладал эгоистический лозунг «Будь самим собой!»). Возникает внутрисистемное разнообразие — несколько борющихся между собой центров пассионарности, обрастающих отрядами субпассионариев. Часто такие накладывающиеся друг на друга целевые доминанты, гася одна другую, подготавливают будущее ослабление пассионарного порыва. В этих условиях уже неосуществима целенаправленная координация сил этноса. Возникает ситуация «пассионарного перегрева» — состояние общества, которое стимулирует внутренние войны (столь характерные, например, для средневековой Европы), резкое уменьшение числа пассионариев и переход к следующей фазе «остывания пассионарности» — фазе надлома.

Внешне этот спад пассионарного напряжения кажется прогрессом, так как созидательные успехи затемяют подлинное снижение энергетического уровня. В этой фазе при невысокой пассионарности люди самопроявляются в облас-

тях, не связанных с риском и полным самоотречением: в искусстве, науке, технических изобретениях. Борьба за свои идеалы сменяется работой по упорядоченности в сфере духа (в Европе это эпоха Ренессанса). Приближается уровень «золотой посредственности». Господствует «здравомыслящий обыватель» — середняк (гармоничный субпассиона-рий), а пассионарии воспринимаются современниками как фанатики и вытесняются либо на окраины социального ареала, либо совсем за границы системы (например, в заграничные походы или даже на другой континент, как это случилось с освоением Америки англичанами-пассиона-риями). Происходит упрощение системы и дивергенция (раскол) суперэтнического единства. Ярким примером подобных процессов Гумилев считает реформаторские войны. В поведенческом императиве назревает желание стабильности, порядка. Лозунг этой фазы: «Мы устали от великих! Дайте пожить!»

Фаза надлома является критической адаптационной точкой развития этносистемы. Говоря языком синергетической терминологии, в ней осуществляется последовательный и повсеместный переход к НЗ-режиму — режиму сохранения порядка. Этому режиму в теории Гумилева соответствует следующая фаза этногенеза — инерционная. Называя эту фазу, вслед за Шпенглером, «золотой осенью цивилизации», Гумилев подчеркивает ее амбивалентность и неоднозначность с точки зрения перспектив развития системы. С одной стороны, это наиболее благоприятный исторический период. Как только избыток пассионарности исчез из системы и миновала переходная эпоха пассионарной депрессии, начинается восстановительный период, связанный с пассионарным *оптимумом*. Этот оптимум сопровождается самоощущением эпохи как эпохи стабильной и вечной. Возникает и укрепляется *общезначимый моральный идеал* (в Риме — императора, в Китае — просвещенного гражданина, в Византии — святого, в Англии — джентльмена), к которому необходимо стремиться, но при этом не претендовать на что-то большее. «Этот императив является естественной реакцией на те кровавые излишества, на те ужасы, которые люди пережили в

предыдущую эпоху, поэтому он встречает большое одобрение основной массы населения; подавляющее большинство предпочитает любую регламентацию, позволяющую надеяться на защиту от произвола сильных, поэтому отличительной чертой инерции является сокращение активного пассионарного элемента и полное довольство эмоционально-пассивного и трудолюбивого обывателя» [81. С. 185].

Устойчивая и стабильная система позволяла осуществлять самые смелые и долгосрочные планы — продуманные и взвешенные. Именно поэтому данная фаза кажется современникам прогрессивной и вечной. Именно в этой фазе римляне назвали свою столицу «Вечным городом», а Западная Европа была уверена, что она вступила на путь бесконечного прогресса, ведущего в вечность. Именно в этой фазе возникают наиболее устойчивые государственные образования — цивилизации в форме империй (Римская, Византийская), в которых наличие крупного пассионарного центра (метрополии) цементирует обширные периферийные области.

Казалось бы, описанная система должна быть предельно «сопротивляема», однако исторический опыт демонстрирует обратное — подобные «цивилизованные империи» рушатся с потрясающей легкостью под ударами малочисленных и часто более отсталых врагов.

В поисках внутренних причин такого явления мы должны обратиться к закономерностям самоорганизации этносоциальной системы. Напомним, что устойчивость системы в этой фазе обеспечивается за счет тотального процесса погашения внутренних флуктуаций — любое отклонение от общепринятого этического императива пресекается самым беспощадным образом. История империй — это история борьбы с инакомыслием (вспомним жестокие казни времен Римской империи или костры с еретиками в период всевластия инквизиции). А как известно, достигаемая таким образом системная однородность ведет к структурной хрупкости и адаптационной неадаптивности системы.

Вторым объясняющим фактором выступает изменение соотношения «потока энтропии» и «производства энтропии» (используем термины И. Пригожина). Степень пассионарно-



сти как негэнтропийного потока ослабевает и система, сообразно законам самоорганизации, вынуждена черпать запасы негэнтропийной энергии из окружающей среды. Гумилев описывает этот процесс как безобразное ограбление природы, хищническое ее использование в период инерционной фазы этногенеза. Цивилизации, сопровождаемые бурной урбанистической динамикой, идеологически выражают свое экологическое миропонимание как идею всеильного господства человека над природой и поэтому превращаются в паразитирующую систему, нарушающую баланс биоценоза.

Если этнос не гибнет в длительной инерционной фазе под напором захватчиков или экологических ограничений (что, по мнению Гумилева, происходит в истории этносов чаще всего), то он переходит в фазу обскурации (от лат. — «затемнение»). Степень затухания первоначального энергетического импульса столь велика, что доминировать начинают низшие слои субпассионариев (так сказать, третий эшелон), которые постепенно вытесняют и пассионариев, и субпассионариев гармоничного типа, расположенных к созидательному творчеству.

Носители обскурации — это люди первичных, виталь-ных потребностей (сытая жизнь без особых душевных напряжений). Распространение ценностных установок такого рода делает стремление ко всякому достижительному росту одиозным, трудолюбие подвергается осмеянию, интеллектуальные занятия вызывают раздражение.

Фаза обскурации сопровождается чертами распада этноса — происходит депопуляция (убыль населения), резко падает хозяйственная эффективность. Постепенно происходит замена исконного этнического состава на совершенно новый.

В результате периода обскурации остаются реликтовые этносы, впадающие в состояние гомеостаза. Гумилев не разделяет точки зрения, что гомеостатические этносы — это просто отсталые племена. Реликтовые народы по логике теории этногенеза — это не начальные, а конечные фазы развития этноса, растерявшего свой пассионарный фонд и поэтому существующего в относительно благополучном состоянии.

В фазе гомеостаза поведенческий императив — это императив тихого, незаметного человека, добросовестного исполнителя установленных правил. Гомеостатическое состояние этноса-реликта поддерживается не только указанными этико-идеологическими установками, но и старательно поддерживаемым балансом биоценоза. Реликтовые этносы не активны и живут спокойно. Прирост населения они регламентируют, так как увеличение численности населения ведет к оскудению района обитания. Хозяйничают они, бережно сохраняя природу. Все возможные нововведения, способные изменить наличное состояние, включая непредвиденные контакты с внешним миром, отсекаются. Система закрывается, насколько это возможно, что усиливает энтропийные процессы в ней.

Однако гомеостаз — это еще не конец. В тщательно отлаженном балансе природно-социального бытия можно существовать относительно долго. Возникает своего рода гармония «утраченного рая», когда человека не терзает социальная зависть к более богатому и удачливому соседу, не соблазняют пороки, он дисциплинирован и воспитан в уважении к старшим и к традициям. Все это делает его природным консерватором, непримиримым к любым нарушениям привычного порядка.

Однако в этой фазе сохраняется уважение к героям и гениям минувших времен, в деяниях которых зафиксированы пассионарные порывы предыдущих поколений. История мифологизируется, этническая память возвеличивает ее. Гумилев называет это состояние этноса мемориальной фазой.

Впрочем, по мнению Гумилева, живая история выглядит более оптимистично. Во-первых, потому что на каждой из перечисленных фаз возможен процесс регенерации (в том числе и за счет использования системой пассионарности окраин, которые, заметим, благодаря своему пограничному состоянию, более динамичны и открыты внешним воздействиям). Во-вторых, «новый пассионарный взрыв — мутация, или негэнтропийный импульс, зачинает очередной процесс этногенеза прежде, чем успеет иссякнуть инерция прежнего. Вот благодаря чему человечество еще населяет

планету Земля, которая для людей не рай, но и не ад, а поприще для свершений, как великих, так и малых. Так было в прошлом, предстоит в будущем, во всех регионах земной поверхности» [81. С. 232].

Таким образом, разнообразие человеческой истории, которая, на первый взгляд, не укладывается в единую общую матрицу, обеспечивается именно тем, что одновременно в разных регионах представлены разные фазы (периоды) процесса самоорганизации этноса и сами эти фазы в истории различных народов имеют различную протяженность.

Следует заметить, что в отечественной науке в последнее время появился ряд ярких культурологических и исторических работ, в которых авторы пытаются определить логику социального развития как саморазвития, показать ее как чередование периодов равновесия и неравновесности, многообразия и единообразия, ускорения и замедления социальной динамики. Это работы Вс. Вильчека «Алгоритмы истории» [58], Ю. М. Лотмана «Культура и взрыв» [195], В. Пангина «Ритмы и циклы истории» [245], А. В. Шубина «Гармония истории» [402] и др.

В частности, А. В. Шубин формулирует закон обязательной последовательной смены таких периодов социального развития как импульс, формирование, реакция, патернализм, равновесие, конфронтация, нормализация, интеграция, синтез, за которыми стоят тенденции нарастания и разрешения противоречий, смены стабильного и нестабильного состояний, конструктивных и деструктивных процессов, временного отступления от гармоничного социального строения и возвращения к нему.

Таким образом, в современной социальной науке продолжается поиск единых алгоритмов социального развития в его эволюционно-структурных циклах.

Подводя итоги данному разделу, отметим, что рассмотренные нами концепции, безусловно, представляют богатый материал для интерпретации их идей с позиций социальной самоорганизации. В данном разделе работы мы попытались показать, что эволюционно-структурные изменения в обществе, зафиксированные в этих концепциях,

разворачиваются по законам, подобным синергетическим закономерностям структурообразования.

Вместе с тем, предметом рассмотренных концепций является *глобальный эволюционный цикл* культурно-цивилизационного развития, объединяющий порой многовековой период развития общества в целом, а потому такая теоретическая конструкция становится предельно абстрактной. За подобную абстрактность, усложняющую идентификацию логической модели с конкретной судьбой определенного общества, данные концепции подвергались ожесточенной критике (особенно доставалось теории О. Шпенглера с ее прогностическим пессимизмом по поводу цивилизационной перспективы).

Реальное многообразие социальных форм — их спонтанного возникновения, относительно устойчивого существования и распада, вряд ли можно охватить макромасштабной схемой общецивилизационного развития. Модель социальной самоорганизации должна быть *многоуровневой*, а также *полидетерминистической* — учитывающей действие негэнтропийных источников развития самой разной природы. Исходя из этого, мы считаем в дальнейшем необходимым дополнить «вертикальный срез» эволюционных процессов самоорганизации (выраженный в философско-исторических концепциях) «горизонтальным срезом» — рассмотрением циклических и волновых концепций, в которых процессы социальной самоорганизации представлены в различных сферах общественной жизни и характеризуют колебательный ритм общества в меньшем временном масштабе, нежели жизнь целой цивилизации.

### ***§ 3. ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ САМООРГАНИЗАЦИИ: СПОСОБЫ СИНЕРГЕТИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ СОЦИАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ***

В предыдущем разделе мы уже начали работу по идентификации различных проявлений структурной эволюции общества в плане выявления социальных аналогов процессов самоорганизации. Путеводной нитью в этой логической

реконструкции для нас выступали основные закономерности самоорганизации, обозначенные прежде в § 4 главы II настоящей работы. Рассмотренный материал касался фи-лософско-исторических разработок, в первую очередь, культурно-цивилизационного развития общества. Прежде чем перейти к анализу волновых и циклических теорий общественного развития в различных его сферах, подведем некоторые промежуточные итоги, сгруппируем различные феномены социальной организации в две основные структурообразующие тенденции, соответствующие процессам рождения нового социального порядка и процессам сохранения этого порядка или, иными словами, соответствующие двум различным типам поведения социальных систем — близких к равновесию и далеких от равновесия.

Наша задача — выделить две генеральные самоорганизующиеся тенденции в абстрактном виде, обозначить их сквозное проявление в различных сферах жизни социума, чтобы в дальнейшем обнаружить признаки поочередного доминирования каждой из них на разных этапах единого процесса самоорганизации конкретной социальной системы и таким образом увидеть скрытый пульсирующий механизм волнового развития общества.

Эти две базовые тенденции связаны с различными типами реакции социальных систем на внешние воздействия и способами переработки этих воздействий.

Возникает вопрос, почему открытая по своей сути социальная система по-разному ведет себя по отношению к внешним источникам развития? Почему и каким образом она в определенные периоды времени интенсивно перерабатывает эти воздействия, а в другие периоды — как бы закрывается от них, гасит внешние раздражители? Иными словами, почему открытая социальная система может вести себя как самозамыкающаяся, временно становится «закрытой», рискуя своим негэнтропийным потенциалом?

Приступая к рассмотрению данного круга проблем, мы не можем игнорировать их чисто терминологический ракурс, тем более, что термины «открытое общество» и «закрытое общество» вошли сейчас в широкий научный и

идеологический оборот и часто используются как метафоры, лишаясь своего строгого понятийного каркаса. В связи с этим мы считаем необходимым вкратце остановиться на проблеме эволюции этих терминов.

Впервые понятия открытого и закрытого типов общества были введены А. Бергсоном в его поздней работе «Два источника морали и религии» [27]. Бергсон исходит из дихотомии двух видов природы — сотворенной и творящей. Сотворенная природа — источник закрытого общества, закрытой морали и статической религии. Творящая природа — источник открытого общества, открытой морали и динамической религии.

Закрытое общество Бергсон отождествляет с примитивными типами общества — маленькими, неподвижными (неизменяемыми) коллективами, управляемыми природными инстинктами людей, подобно инстинктивным коллективам муравейника или пчелиного улья [27. С. 24-30]. Характерные и неуничтожимые черты такого «естественного» общества — замкнутость, сплоченность, иерархия, абсолютная власть вождя, принуждение, дисциплина. Закрытому обществу «внутренне присуще воспроизведение общества, стремящегося только к самосохранению: кругообразное движение, в которое оно вовлекает вместе с собой индивидов, происходящее на одном месте, отдаленно, через посредство привычки, имитирует неподвижность инстинкта» [27. С. 53]. В сознании это состояние переживается как ощущение индивидуального и социального благополучия, близкого к тому, которое сопровождает нормальное функционирование жизни, что скорее походит на удовольствие, чем на радость.

Открытое общество и открытая мораль, по Бергсону, являются *человеческими*, а не только социальными. Здесь есть место индивидуальному, свободному, творческому самопроявлению человека — надприродному по своей сути. Место привычки и инстинкта занимает умственное напряжение и сила творческого порыва («стремление, интуиция и эмоция»), что является условием порождения нового, в конечном счете условием социальной эволюции.

При этом социальная эволюция носит непредсказуемый, нефатальный, самопроизвольный характер, поскольку она зависит от воли, усилий, творческой инициативы людей.

И хотя Бергсон специально оговаривает, что данные два типа общества в своих конечных проявлениях почти никогда не достигаются в действительности, тем не менее его модели открытого и закрытого общества предстают не как прототипы реальных исторических социумов, но скорее как исходная и конечная точки в социальной макроэволюции, обозначающие само направление такой эволюции.

Еще более явно такое понимание открытого и закрытого общества прослеживается в работах К. Поппера, у которого эти понятия становятся теоретическим основанием и своеобразным кредо современной либеральной идеологии. В книге «Открытое общество и его враги» [261] он характеризует переход от закрытого общества к открытому (который начался еще в античной Греции) как одну из глубочайших революций в истории человечества. Для человечества, по мнению Поппера, невозможен путь назад — «к мнимой невинности и красоте закрытого общества». Перед нами только один путь — путь в открытое общество. «Мы должны продолжать двигаться в неизвестность, неопределенность и опасность, используя имеющийся у нас разум, чтобы планировать, насколько возможно, нашу безопасность и нашу свободу» [261. Т. 1. С. 248].

На наш взгляд, для понимания целостного и поливероятностного процесса социальной самоорганизации следует говорить об открытом и закрытом обществе не только как о различных типах общества, но и как о *различных состояниях* одного общества на разных этапах его развития. При этом понятие «закрытое» общество (даже в контексте его трактовки Бергсоном) было бы точнее заменить понятиями «самозамыкающееся» или «самоизолирующееся», поскольку последние более адекватно передают способность общества как *открытой* системы к временному (или ситуативному) ограничению возможных внешних контактов.

Как было показано нами прежде, за этими двумя состояниями социальной системы кроются две основные тенденции самоорганизации системы через изменение ее структуры.

Различные способы и формы открытого (динамичного) и самозамыкающегося (статичного) поведения различных социальных систем на разных этапах их эволюционного развития были подробно рассмотрены нами в монографии «Волновые процессы в общественном развитии» [61]. Обозначим основные из них и начнем наше рассмотрение с анализа тех социальных феноменов и процессов, которые могут быть идентифицированы как проявление тенденции рождения нового социального порядка в условиях нелинейности, неравновесности существования открытой системы, поскольку именно эта тенденция обеспечивает эволюционный динамизм социума.

Собственно, сам характер социальной эволюции связан со способностью социальных систем быть *открытыми*, использовать для своего развития и самоусложнения механизмы положительной обратной связи. (В этом плане социальная эволюция есть продолжение эволюции живой природы.) Действие этих механизмов описывается принципом минимума диссипации энергии. Его формулировка есть универсализация принципа минимума производства энтропии И. Пригожина. Как обобщенная *эволюционная* закономерность он был осмыслен и сформулирован Н. Н. Моисеевым:

«Если... в конкретных условиях возможны несколько типов организации материи, согласующихся с другими принципами отбора, то реализуется та структура, которой отвечает минимальный рост (или максимальное убывание) энтропии. Поскольку убывание энтропии возможно только за счет поглощения внешней энергии и (или) вещества, реализуются те из мысленно возможных (виртуальных) форм организации, которые способны в максимальной степени поглощать внешнюю энергию и (или) вещество» [217. С. 28].

Этот принцип работает на всех этапах эволюции земной жизни, хотя проявляется по-разному в живой и неживой природе: с усложнением организации живых систем нарастает противоречие между стремлением к сохранению гомеостаза (стабильности) и тенденцией максимизировать эффективность поглощения и использования внешней энергии и вещества [217. С. 52].



Действительно, начало жизни на земле было связано с рождением новой формы организации материи, которая обладала способностью к фотосинтезу, т. е. могла улавливать и усваивать внешнюю энергию солнца. Принцип минимума диссипации проявил себя в том, что новые формы нашли способ накапливать солнечную энергию. Следующая ступень эволюции знаменуется появлением эукариотов — существ, обладающих кислородным дыханием и использующих внешнюю энергию еще более эффективно, хотя расплатой за это была смерть — невозможность сохранить гомеостаз. На следующей ступени эволюции расположены существа, которые питаются растениями, а далее — хищники. Эти ступени одновременно являются этапами способности концентрировать энергию, потребляемую живым организмом.

Не останавливаясь на особенностях «эволюционной революции» — появлении человека, отметим только, что человек научился использовать для своей жизнедеятельности не только энергию окружающей живой природы, но и энергию, которую накопили прошлые биосферы, а также энергию космоса, которую получила наша планета в период ее образования.

Заметим, однако, что этапы планетарной эволюции по мере нарастания своей сложности характеризуются тенденцией уменьшения срока жизни рожденных форм и организмов и за счет этого ускорением темпов эволюции каждой последующей формы жизни. Ведь чем выше способность перерабатывать внешнюю энергию, локально снижать энтропию, тем короче жизнь явления. Этим, в частности, объясняется процесс общего ускорения исторического развития человечества. Немного забегая вперед, скажем, что за глобальный переход от гомеостатического патриархального общества к динамичному рыночному и информационному обмену урбанистической цивилизации, мы расплачиваемся убыстряющейся сменой (но и убыстряющимся рождением тоже!) различных социальных форм и структур.

Вместе с тем, другим важнейшим шагом в процессе самоорганизации живой материи является развитие механизмов

кооперации, которые смогли компенсировать индивидуальную смерть, нестабильность организмов за счет продления жизни системной структуры в целом. Это относится и к природным биоценозам растений, и к биологическим сообществам животных, и к культурно-политическим формам человеческого социума. Способность к созданию таких структурно устойчивых организмов есть, с точки зрения синергетики, появления «нового порядка», нового уровня когерентности, согласованности элементов системы. Так был преодолен очередной виток усиления «энтропийного хаоса» системы (была в очередной раз укрощена растущая энтропия) в результате качественного расширения и усложнения положительных обратных связей.

Помимо всего прочего, появление интеллекта в этом плане означает рождение гибких программ реагирования на внешнюю информацию — способность не только отражать эту информацию, но и опережать, предвидеть события, подготавливая принятие решений. Однако такой способ общения с миром усилил неопределенность, неравновесность системы «человек — окружающий мир». Качественный рост возможностей стал как источником нетривиальных решений, так и источником ошибок при выборе способа действия. Окружающий мир в своем эволюционном континууме стал для человека миром случайностей, неожиданных опасностей, неопределенного будущего. Таким образом, логика эволюционного развития интеллекта привела нас к модели понимания человеком «становящегося» мира и поведения в нем — модели синергетического мировидения, о которой мы неоднократно упоминали прежде.

Как уже было сказано ранее, рождение нового порядка (эволюционного прорыва) синергетика связывает с действием негэнтропийных энергетических источников на различных участках нелинейной среды. Аналогичную роль по-рядкообразования в социуме играют ресурсные источники общественного жизнеобеспечения. *Нелинейный, скачкообразный* характер социальной эволюции объясняется тем, что в своем противостоянии возрастающей энтропии социальная система в определенный период делает динами-

ческий рынок, связанный, с открытием *новых способов* ресурсной энергетической подпитки, что проявляется, как правило, в очередной технологической революции. Причем речь идет не только о пространственной экспансии того или иного социального сообщества в ходе освоения нового ресурса (от завоевания земель соседей до овладения другими материками, морской и космической стихией). Меняется сам характер использования ресурса: человечество научается минимизировать количество данного ресурса, увеличивая при этом его эффективность, отдачу. Такую динамику мы наблюдаем в области топливного обеспечения, когда для получения определенного количества тепла первоначально использовалось много кубометров древесины, затем — по мере ресурсосбережения — меньшее количество древесного угля, нефти и газа и, наконец, энергии атома. Оптимизация ресурсного обеспечения наглядно проявляется и в использовании трудовых (человеческих) ресурсов — от массы рабов в древних цивилизациях до современных технических устройств и роботов, минимизирующих использование человеческого труда. В ходе социальной эволюции происходили революционные прорывы в развитии способов аккумуляции информационного ресурса, причем, изменения здесь осуществлялись в двух планах: во-первых, в плане концентрации информационного ресурса (от книжных томов до файла ЭВМ), во-вторых, в плане расширения масштабов используемой информации (от необходимого утилитарного набора знаний и навыков, используемых в рамках жизнедеятельности отдельного примитивного сообщества, до общепланетарной компьютерной сети Интернет). Последнее стало возможным, благодаря революционным преобразованиям технических форм информационной связи (телеграфа, телефона, телевидения).

Говоря о жизненной необходимости для динамичного развития общества открытости, интенсивности внешних контактов, пополняющих его ресурсные резервы, мы все же неизбежно выходим на проблему естественных ограничений этого благотворного процесса: контакты социальных систем (во всяком случае, в настоящее время) ограничены

ческий рынок, связанный с открытием *новых способов* ресурсной энергетической подпитки, что проявляется, как правило, в очередной технологической революции. Причем речь идет не только о пространственной экспансии того или иного социального сообщества в ходе освоения нового ресурса (от завоевания земель соседей до овладения другими материками, морской и космической стихией). Меняется сам характер использования ресурса: человечество научается минимизировать количество данного ресурса, увеличивая при этом его эффективность, отдачу. Такую динамику мы наблюдаем в области топливного обеспечения, когда для получения определенного количества тепла первоначально использовалось много кубометров древесины, затем — по мере ресурсосбережения — меньшее количество древесного угля, нефти и газа и, наконец, энергии атома. Оптимизация ресурсного обеспечения наглядно проявляется и в использовании трудовых (человеческих) ресурсов — от массы рабов в древних цивилизациях до современных технических устройств и роботов, минимизирующих использование человеческого труда. В ходе социальной эволюции происходили революционные прорывы в развитии способов аккумуляции информационного ресурса, причем, изменения здесь осуществлялись в двух планах: во-первых, в плане концентрации информационного ресурса (от книжных томов до файла ЭВМ), во-вторых, в плане расширения масштабов используемой информации (от необходимого утилитарного набора знаний и навыков, используемых в рамках жизнедеятельности отдельного примитивного сообщества, до общепланетарной компьютерной сети Интернет). Последнее стало возможным, благодаря революционным преобразованиям технических форм информационной связи (телеграфа, телефона, телевидения).

Говоря о жизненной необходимости для динамичного развития общества открытости, интенсивности внешних контактов, пополняющих его ресурсные резервы, мы все же неизбежно выходим на проблему естественных ограничений этого благотворного процесса: контакты социальных систем (во всяком случае, в настоящее время) ограничены

планетарным масштабом. Можно предположить, что развитие человечества в целом в связи с растратой внутренней энергии и сложностью ее воспроизводства движется в сторону стабильности и единообразия — навстречу растущей энтропии. На первый взгляд, так оно и есть. Первоначально разнообразный, пестрый мир маленьких общин патриархального общества заменяется единым стандартом урбанистической культуры в разных странах. На этом фоне «страха перед энтропией» снова и снова возникают неомальтузианские опасения по поводу ограниченности природных ресурсов и их возможной нехватки для жизнеобеспечения современного растущего человечества.

Однако синергетическое понимание нелинейности эволюции социальных систем (как открытых и способных эффективно перерабатывать негэнтропийные воздействия) позволяют высказать более обнадеживающие предположения. Поскольку с позиций теории самоорганизации судьба системы определяется не столько наличием самих ресурсов, сколько ее способностью к их продуктивной переработке (усвоению), то перспективы развития социума будут связаны с умением человечества не только осваивать новую среду обитания (от океанических глубин до космических просторов), но и учиться распознавать во фрагментах окружающей среды потенциальный ресурс, т. е. учиться использовать в качестве ресурса то, что прежде таковым не воспринималось.

Итак, мы показали, как в самых общих чертах проявляется в социальной эволюции принцип минимума диссипации энергии, зафиксированный в синергетике.

Далее возникает вопрос, что представляет собой механизм, заставляющий систему принимать внешние воздействия? Таким механизмом является *социальный метаболизм* (межсистемный обмен), который представлен тремя основными потоками: обмен природными богатствами, территориями, сферами жизненного пространства, человеческими ресурсами (ресурсная сфера); обмен товарами, капиталом (экономическая сфера); обмен идеями, информацией, ценностями (информационно-культурная сфера). Впрочем, в реальной истории это разделение условно; социальный мета-

близим осуществляется в смешанных формах обмена. Так, например, обмен товарами есть обмен материальными носителями культурных ценностей и символов, представленных в них. Также и обмен человеческими ресурсами есть форма (канал) проникновения в социум культурных новаций. Информационно-технологический обмен прокладывает дорогу (предваряет или сопровождает) вливания новых потоков капитала, точно также как и освоение (захват или разработка) новых природных ресурсов всегда совпадает с «передвижением» капиталовложений и т. д.

Если взглянуть на крупномасштабные изменения, происходящие в истории, то бросается в глаза одна неоднократно возникающая зависимость: то или иное сообщество делает рывок в своем развитии, когда оно «открывается миру», интенсифицирует свои контакты с другими сообществами. По законам самоорганизации, усиление таких контактов создает задел *неравновесности*, необходимый для рождения новых структур. Внешние (экзогенные) факторы при определенных критических условиях «включают», стимулируют внутренние (эндогенные) источники социального динамизма, а именно — борьбу возникших центров структурной неоднородности, которая в социальном контексте проявляется как обострение социальных (классовых) противоречий и конфликтов.

Первый исторический рывок в этом направлении был связан с возникновением рынка, сложившегося и расширяющегося сообразно с углублением разделения труда. Именно рынок с момента начала человеческой истории и по сию пору является основным эквивалентом обменных процессов в обществе и поэтому основным условием и гарантом социальной динамики.

Вместе с возникновением рынка родились и формы ускорения (катализаторы) самого социального метаболизма. Одной из наиболее ранних и динамичных форм оказалась, как это не парадоксально, война.

Традиционно в истории человечества оценка войны была связана с мерой ее разрушения. С позиций гуманизма война справедливо порицалась как фактор упадка и дезорганизации.

(Особенно актуален этот взгляд в современную эпоху, когда человечество дозрело до устранения этой формы социального метаболизма, замены ее другими, более гуманными способами обмена — сотрудничеством наций, возникновением транснациональных компаний, созданием общемировой коммуникационной среды через средства массовой информации и компьютерные сети и др.)

Однако постоянное возникновение войн в различные исторические эпохи заставляет исследователя искать их устойчивые причины. Таким образом, помимо наиболее очевидного объяснительного мотива (война как способ разрешения накопившихся противоречий между сообществами и внутри них) в истории человеческой мысли появился и другой: война является по своим последствиям, в первую очередь, формой обмена различными человеческими ресурсами, формой объединения народов.

Такое объяснение содержится, в частности, в работах русских философов. Так, В. Соловьев в работе «Россия и Европа» причину рождения всечеловеческого единения в рамках мировой религии христианства усматривал в имперских завоеваниях Древнего Рима, объединивших различные страны, культуры, верования [328. Т. 1. С. 356-358]. Аналогичный взгляд высказывает на природу мировой войны Н. Бердяев в работе «Национализм и империализм»: «Расы и народы братаются в кровавой борьбе. В войне есть выход из партикуляристического и замкнутого бытия народов» [31. С.118].

Следующий рывок в западноевропейском историческом развитии связан с эпохой Возрождения, которая являет собой ярчайший пример социального метаболизма. Во-первых, раннебуржуазное развитие связано с возникновением национальных рынков, размыканием мелких обособленных натуральных хозяйств феодального типа. Во-вторых, культура эпохи Возрождения — исторический образец чрезвычайно плодотворной *диалоговой* культуры, когда произошло переплетение и взаимообогащение средневековой и античной традиций, история и культура открылись, разомкнулись в прошлое и будущее, создав феномен обще-

*то* для разных эпох исторического времени. Здесь мы имеем дело с еще одной разновидностью (эквивалентом) обменных социальных процессов — культурным взаимопроникновением различных социальных сообществ, разделенных не только в пространственном плане, но и во временном.

Характерно, что наиболее динамично в эпоху ранне-буржуазного общества развивались те страны, в которых создание внутреннего общенационального рынка сопровождалось широкой колониальной политикой, кардинально расширяющей границы и возможности экономического и социального обмена (**в** первую очередь Испания и Англия).

Конструктивная роль колониальной провинции в период становления нового социального порядка определяется еще одним важным законом самоорганизации: если процессы, происходящие в центре формирующейся системы, отражают тенденции *прошлого развития* всей социальной структуры, то процессы на периферии есть индикатор ее *будущего развития*. В период бурной социальной динамики провинция в силу своего местоположения обречена быть форпостом социальных новаций, поступающих в систему извне. Она становится полигоном апробации таких новаций, почвой для их «вживления» в новый социальный организм, дабы впоследствии передать такого рода адаптационный опыт новых форм социальной организации в центр системы. (Вспомним, к примеру, как изменило облик Римской империи возникшее на ее периферии христианство.)

Рассмотренные нами характеристики социального метаболизма и исторического динамизма присущи и отечественной истории. Известно, что наиболее быстрое развитие страна переживала после отмены крепостного права и создания общенационального рынка, что является атрибутом усиливающегося метаболизма в обществе. При этом как в доры-ночные (точнее, неразвитые рыночные, феодальные), так и в более поздние времена приливная волна в нашем национальном развитии была связана с усилением контактов с другими странами. Начало положили византийское и скандинавское влияния на заре становления нашей государственности. Затем они сменились западноевропейским влиянием.



Ссылка на данный феномен служила важнейшим аргументом в споре западников и славянофилов в определении ими будущей судьбы России. Пытаясь примирить противоположные позиции в идее «великого синтеза» Запада и Востока, В. Соловьев считал, что «утверждаясь в своем национальном эгоизме, обособляясь от прочего христианского мира, Россия всегда оказывалась бессильною произвести что-нибудь великое или хотя бы просто значительное. Только при самом тесном, внешнем и внутреннем общении с Европой русская жизнь производила действительно великие явления (реформа Петра Великого, поэзия Пушкина)» [328. Т. 1. С. 353].

Говоря о социальных проявлениях и последствиях периодов исторического динамизма, следует отметить, что такой динамизм требует жесткой и драматической «расплаты». Поскольку социальный метаболизм увеличивает разнородность, стохастичность возможных альтернатив в развитии социальной системы (что, собственно, и является питательной почвой, условием динамизма), то оборотной стороной ускорения социального развития всегда бывает набор явлений, характеризующих растущий *хаос на макроуровне*, — социальные потрясения, перевороты, болезненная по своему ходу и последствиям социальная мобильность, требующая все нового и нового передела благ и привилегий, усиливающаяся социальная дифференциация (классовое и групповое расслоение) и т. п.

Весьма показательным явлением-индикатором данного состояния общества является рост преступности, который в плане структурной реорганизации общества предстает как форма адаптации к новой социальной структуре (новому социальному порядку). Вновь складывающиеся, но еще не закреплённые законодательно общественные отношения и формы собственности порождают новую структуру преступлений (проще говоря, убивать и грабить начинают «других», «по-другому» и «за другое»). И это продолжается до тех пор, пока передел собственности и социального статуса между различными социальными группами не заканчивается и не закрепляется в новом законодательстве (в том числе, и в но-

вом уголовном кодексе), что будет соответствовать структурно-статусному закреплению нового социального порядка. 1.

В политико-государственной сфере социальный динамизм проявляется, как правило, в усилении *демократических начал*. Примечательно, что само гражданское законодательство возникло как итог зарождения товарно-денежных отношений раннеклассового общества. Римское гражданское право регулировало имущественные отношения в сфере экономического оборота — статус и права граждан и организаций, ставших независимыми субъектами рыночных отношений. В эпоху становления буржуазного строя, на волне промышленной революции, когда рыночные отношения вышли на качественно новый уровень своего развития, возникло и более совершенное законодательство. Здесь своеобразной вехой стал Кодекс Наполеона.

В нашей стране повышенное внимание к созданию гражданского общества и соответствующего законодательства также совпадает с периодами активизации рыночных отношений. В дореволюционной России создание проектов Конституции и парламентаризма было инициировано в недрах монархического правления после отмены крепостного права, а затем этот вопрос особо остро встал на рубеже веков, после буржуазной революции 1905 г.

Гражданское законодательство в самоорганизующем плане играет очень важную роль — в нем фиксируется динамичное разнообразие рыночного общества, его принципиальная отделенность от государственной власти, самостоятельность участников имущественных отношений (собственников), которые стремятся сами решать свои дела.

В законодательном плане закрепляется и такая особенность самоорганизующейся системы в условиях формирования нового порядка как тенденция к самоопределению частей системы, к обособлению их внутри целого. Эта тенденция обретает, в частности, такие формы как тяга к федерализму, автономии, местному самоуправлению вплоть до принятия собственного законодательства субъектами государственности в рамках **единого** конституционного пространства (например, как это **представлено в законодательной**

практике отдельных Штатов в США). В ряде случаев данная тенденция обретает черты сепаратизма — выраженного идейного, политического и конституционного стремления отдельных территорий к обособлению вплоть до отделения от целостного государства и образования собственной государственности (примером тому служат многолетние политические перипетии в канадском Квебеке, испанской Бас-конии и др. или появление государств СНГ после политического реформирования СССР).

Эти явления также обозначают опасность распада целостной системы, которым может окончиться растущий хаос на макроуровне в период неравновесной ситуации зарождения нового социального порядка.

В идейно-политическом плане периоду социального динамизма в наибольшей степени соответствуют идеи *либерализма*, а именно следующая группа ценностей: свобода, равенство (как индивидуальная независимость), толерантность, частная собственность, справедливость, прогресс. Данные ценности выступают знаком и условием обеспечения социального разнообразия и закрепления социальной неоднородности. Толерантность (терпимость) выступает гарантом свободы (как свободы выбора и автономии индивида), равенства (как равенства перед законом, обеспечивающего само сосуществование различного) и многообразия (как формы < свободной> игры общественных сил), что, в свою очередь, является движущей силой прогресса как синонима социальной динамики.

Несмотря на то, что сам термин «либерализм» вошел в широкое употребление лишь в первой половине XIX в., исторически возникновение идей либерализма относят к эпохе буржуазных революций ХУП-ХУШ вв., когда складывались и формулировались основные принципы буржуазного общественного устройства в их противостоянии замкнутому бытию феодальных сообществ с их всеобщей регламентацией экономической и политической жизни. Так, А. Смит, провозглашая и обосновывая принцип «не мешайте действовать!» — принцип либерального устройства общества, разрабатывает «систему естественной свободы»,

которая предполагает предоставление полного простора частной инициативе, ликвидацию цеховой регламентации, освобождение экономической деятельности из-под опеки государства, обеспечение условий для свободного предпринимательства и торговли.

Что касается сферы общественной морали, история показывает, что в периоды социального динамизма и обострения социальной неоднородности в этой сфере особо вос-требовались качества личности (культурные стереотипы), которые помогали бы человеку или социальной группе держать высокий темп социальной мобильности, а именно:

инициатива, пренебрежение к авторитетам, творческий поиск; а также качества и стереотипы, закрепляющие разнородность социальной структуры, культивирующие непохожесть, нестандартность — индивидуализм, эгоцентризм, гуманизм как признание самобытности и самопроявления личности и др.

Подытоживая сказанное, отметим, что рассмотренные нами характеристики «открытого» способа существования общественной системы можно интерпретировать как социальные проявления синергетического режима рождения порядка, когда действие энергетических (негэнтروпийных) источников сильнее действия размывающих, инерционных факторов. В качестве аналогов негэнтропийных источников, подпитывающих процесс порядкообразования, выступают разнообразные формы социального метаболизма, позволяющего обеспечить социальную систему дополнительными ресурсами, обновлять ее экономический, культурный и информационный потенциал.

Перейдем к характеристике противоположной тенденции — установлению единообразных самосохраняющихся структур, обеспечивающих гомеостатическое воспроизводство социального бытия. Организационные процессы, происходящие в такой социальной системе, идентичны синергетическим процессам, развивающимся в системах, близких к равновесию, — закрытых системах с присущим им ростом энтропии. Еще раз оговоримся, что применительно к обществу как принципиально открытой системе речь

может идти лишь об относительной замкнутости — искусственном ограничении контактов, их локализации в самых разных формах, которые будут рассмотрены ниже (это условия «чрезвычайного положения», переводение системы на подпольное существование, «робинзонада» социальных сообществ, авторитарные режимы, «железный занавес» и др.). В любом случае речь может идти о временном или частичном «закрытии» системы в сравнении с более открытым, более метаболическим ее состоянием. Система, безусловно, продолжает развиваться, но как бы тормозится в своем развитии.

Причины (а потому и последствия) такой замкнутости, самоизоляции могут быть различны. Рассмотрим некоторые из них.

Наиболее чистый вид социальной самоизоляции представляют собой примитивные племена, живущие в труднодоступных районах обитания, а потому и сохранившиеся до сих пор. Их невольная, природно обусловленная замкнутость надежно оградила данное сообщество от внешних стимулов саморазвития, обеспечила статус существования, близкий к равновесности. Но вместе с тем, данная самоорганизующаяся модель не позволила таким сообществам обрести навыки «негэнтропийной переработки» новационных вмешательств. Поэтому итог встречи с незнакомым, но сильным цивилизационным воздействием чаще всего бывает печален — такие племена либо вымирают от неизвестных **им** ранее болезней, либо ассимилируются в люмпен-ские слои подавляющего их социального сообщества. Если же влияния незначительны и фрагментарны (посещение туристов или ученых-этнографов), то система гасит флуктуации, аккумулирует их в собственную культуру, придавая новым явлениям привычные (порой культовые) значения и наименования. Таким образом восстанавливается и поддерживается равновесие и неизменность структуры данного социального сообщества.

Другим типом социальной замкнутости является добровольная социальная «робинзонада»: как правило, в тотально неблагоприятных условиях определенное человеческое

сообщество вынуждено для самосохранения «уйти от мира» . Так поступали в течение многих веков различные религиозные секты (наиболее известны у нас поселения старообрядцев). Существовали и политические отшельники — небольшие группы спасшихся после разгрома политических движений. В частности, такие группы были порождены гражданской войной в России; осев в разных странах, они создавали прецеденты таких самоизолирующихся сообществ, островки устойчиво самовоспроизводящейся русской культуры в море бурных ассимиляционных процессов эмиграции.

4 ( <й,.о ("./А-'

Все подобные сообщества существуют сообразно синергетическим законам. Поскольку основным, да пожалуй, и единственным смыслом их существования является сохранение и воспроизводство своего прежнего статуса в неблагоприятных условиях отторгающей их среды, инстинктивно они осознали, что добиться этого можно лишь кардинальной замкнутостью, изолированностью от этой социальной среды. Здесь, как правило, регламентируется или даже карается контакт с посторонними людьми и влияниями, недопустимо пользование «благами цивилизации», перекрыты каналы информации (новые книги; радио, телевидение). Расплата за этот добровольный отказ от положительной обратной связи — диссипативное остывание, застой, стагнация (так, в старообрядческих скитах до сих пор воспроизводится бытовой уклад и представления о мире XVII в.), но зато и приобретение желанного сохранения способа жизни в почти не тронутом веками виде.

В этой модели ясно видно, что замкнутость рождает тип устойчивой системы, который препятствует ее развитию. Доведение такой устойчивости до логического конца означает эволюционный тупик, смерть, что, собственно, и подтверждается идущим в таких сообществах процессом вырождения, в первую очередь, из-за внутренних браков.

Чрезвычайно часто встречается в истории и ситуативная замкнутость — усиливающаяся сплоченность нации в условиях внешней угрозы (как правило, войны). Клич «Отечество в опасности!», даже если эта опасность мнимая, временно

примириет социальные баталии, устанавливает классовое единство (согласие), возрастает специфическое структурное единообразие нации, когда все равны перед угрозой войны, в ненависти к захватчикам.

В плане государственного устройства такой тип самоорганизующихся процессов устанавливается в странах с антидемократическим, авторитарным режимом. В частности, они проявляются в феномене автаркии (от греч. — < достаточность, самоудовлетворенность, довольство собой»). Сам этот термин в античной культуре первоначально имел этический смысл (независимость, отстраненность от потребностей и желаний). Но уже у Фукидида он означал политическую и экономическую независимость страны от других государств [322. С. II].

В современной практике международных отношений политика автаркии — это политика экономического, социального и культурного *обособления* страны, изоляции ее от международных, культурных, политических и экономических связей, от мирового рынка, международной кооперации. Теоретически в этом контексте идея автаркии была развита в работе И. Г. Фихте «Замкнутое торговое государство», вышедшей еще в 1800 г. Данная идея легла в основу экономической политики фашистских режимов в Италии и Германии, а также проявилась как политика «опоры на собственные силы» в странах с коммунистическим режимом, что было связано с потребностью защититься от окружающего мира исключительный социальный эксперимент, не принимаемый другими странами (лозунг построения социализма в одной, отдельно взятой стране или регионе).

В последние десятилетия автаркия, как отмечает А. П. Огурцов, в ряде случаев становится «принципом экономической политики государств, освободившихся от колониальной зависимости, которые ставят перед собой задачу ускоренного экономического развития, однако в условиях современного международного разделения труда и глобальных социальных, научных и культурных взаимосвязей она не может дать сколько-нибудь серьезного и долговременного эффекта» [326.С.5].

Однако в истории XX в. законы самоорганизации, ведущие к самосохранению социальной системы, в наиболее полной форме были представлены в практике *тоталитарных типов государственного устройства и режимов военной диктатуры*. Не останавливаясь в данном случае на специфических отличиях между различными национальными моделями таких государственных форм, выделим общие для них структурные признаки социального устройства.

По мнению философов истории и культурологов, тоталитарные режимы в структурном плане имеют свои генетические истоки в имперских формах государственности (Римская, Британская, Наполеоновская и другие империи). С позиций синергетики эту общность мы могли бы обозначить как внутреннее противоречие в плане ресурсного обеспечения социальной системы. С одной стороны, им свойственно стремление к экспансии и саморасширению, с другой стороны, установление централизованных форм правления отражает потерю ресурсного потенциала и является способом реагирования социальной системы на такую потерю. Именно стремление обеспечить ограниченным числом ресурсов возросшее в результате захватнической экспансии население порождает специфическую социальную иерархию — пирамиду равномерного распределения, когда минимальное число индивидов располагает максимумом экономического и властного ресурса, а максимальное число индивидов — минимумом такого ресурса (см. об этом подробнее в § 2 главы II).

Тоталитарные и авторитарные системы (как всякие «остывающие», стремящиеся к равновесности) — это системы с *единственным иерархическим центром*, который обозначает оформление власти господствующей элиты, представленной как целостный военно-бюрократический аппарат, возглавляемый лидером («фюрером», «дуче», «каудильо», «генеральным секретарем партии» и т. д.). Создание такого центра есть следствие борьбы социальной системы с существующей неравновесностью и разнородностью — борьбы с различными центрами неоднородности (уничтожение враждебных режиму социальных групп) или идеологическими флуктуациями (плюрализмом и инакомыслием) при



установлении своего рода «идейного абсолютизма», присвоении права на обладание высшей и окончательной истиной.

Собственно, эта планомерная борьба системы с неоднородностью и флуктуациями (как на макроуровне, так и на микроуровне системы), обеспечивающая самоорганизующий режим самосохранения порядка и равновесности, и порождает главную отличительную особенность тоталитарных и авторитарных режимов — государственное *насилие* и *контроль* за всеми сферами жизни общества (экономической, политической, духовной и бытовой). Назовем такие проявления данной тенденции как огосударствление всех легальных организаций (и уничтожение нелегальных), дискреционные (т. е. не ограниченные законом) полномочия властей, запрет демократических организаций, существенное ограничение (вплоть до ликвидации) конституционных прав и свобод, репрессии к оппозиционерам и инакомыслящим вообще.

Поскольку центр данного типа социальной системы в своей политике установления всеобщего порядка развивается быстрее провинции (инициирует социальное формообразование), он, по законам самоорганизации, является индикатором будущего развития, в то время как периферия социальной системы в этот исторический период есть носитель информации о прошлой картине социального развития. В этом плане реформаторскому центру всегда угрожает «призрак Вандеи» — контрреволюционные настроения провинции. Поэтому централизованное государство ведет перманентную войну с политической независимостью собственной провинции (хотя и позволяет ей сохранять фольклорно-культурную самобытность в пределах политической и идеологической лояльности к власти).

Для укрепления своего властного влияния централизованное государство с особой тщательностью выстраивает систему *вертикальных связей*, которые доминируют над горизонтальными и подчиняют их себе. Создается эффективная система передачи «властного сигнала» из центра напрямую, минуя властных посредников на местах (система «приказов из центра»). Вспомним, что в Древнем Риме первой акцией по государственному овладению провинцией было

- 272 -

строительство дорог, напрямую связывающих столицу со всеми отдаленными районами империи. Также и в Российской империи сильную централизованную власть поддерживала и обеспечивала особая форма государственной «вертикальной» связи — фельдъегерская служба, государева почта, с эффективностью и быстротой которой не могла сравниться ни одна другая форма связи. Позже в советский период ее заменила «вертушка» — прямая партийно-советская телефонная связь. (В этом же контексте выстраивания вертикальных социальных связей следует рассматривать упоминание о том, что В. И. Ленин видел в ликвидации безграмотности, в первую очередь, практический смысл — добиться, чтобы каждый рабочий и крестьянин смог самостоятельно, *без чужой помощи* читать декреты, приказы и воззвания Советской власти.)

Формы социального насилия в период создания авторитарного порядка отличаются от проявлений социального насилия, которыми сопровождаются общественные беспорядки открытого общества. В последнем случае насилие носит спонтанный, непредсказуемый с позиций обывателя характер и обусловлено меняющимся балансом противостоящих сил и группировок. Насилие же тоталитарных режимов (не меньшее, а большее по размаху террора) воспринимается обывателем как борьба за социальный порядок, так как, во-первых, оно легализовано государственной властью, а во-вторых, если можно так выразиться, является «планомерным», т. е. последовательно и поэтапно уничтожает те группировки и слои, которые, по мнению государственной власти, выражают отклонения

от стратегической линии развития (следовательно, логика социального насилия кажется угадываемой и предсказуемой). Вспомним, как фашистский режим поэтапно уничтожал не только пласты носителей враждебной идеологии (немецких коммунистов, евреев и др.), но и представителей конкурирующей линии внутри собственной партии («Ночь длинных ножей»). Сталинский режим также выстраивал свою последовательную «логику террора»: уничтожению подвергались «по очереди» (по выражению Н. Я. Мандельштам) целые социальные слои — кулаки и

- 273 -

алось мотивацией их связи с внешними врагами — носителями «внесистемных флуктуаций». В этом проявлялась еще одна характерная для данных режимов черта — стремление к экономической, политической и идеологической *изоляции* как способу сохранения устойчивости. В данном контексте сам факт контакта граждан с представителями иного (зарубежного) мира превращался в уголовное и государственное преступление. Так, в недавней истории нашей страны это обвинение рефреном повторялось фактически во всех политических процессах конца 20-30-х гг. Массовые репрессии были тесно сопряжены с мотивом зарубежного шпионажа, для обвинения в котором было достаточно поездки за рубеж или просто знакомства с иностранцем. Да и позже, вплоть до конца 80-х гг. осуществлялся государственный контроль за иностранными контактами советских граждан. Примечательно, что занимались этим органы государственной безопасности: сама эта безопасность обеспечивалась и поддерживалась путем *отсечения неконтролируемых связей с внешней системой*, т. е. путем сохранения самоизоляции.

Поскольку ведущей и доминирующей формой социальных отношений в условиях тоталитаризма является политика, основанная на прямом насилии, т. е. перманентном применении вооруженной силы, «плюлитузация тоталитарного общества неизбежно сопровождается его *милитаризацией*. Милитаризация как форма социального самоструктурирования выполняет две функции — внешнюю и внутреннюю. Внешняя функция связана с потребностью данного типа системы в ее новом ресурсном пополнении (это своего рода знак, признание «энергетического угасания» системы). Неслучайно авторитарные и тоталитарные режимы живут в постоянной готовности к войне и подготовке к ней, вынашивая захватнические планы. Примером могут служить не только исторические империи (от Римской до Наполеоновской), но и тоталитарные режимы Германии, Италии, Советской России, развязавшие Вторую мировую войну и иници-

- 274 -

ровавшие новый насильственный передел мира вследствие расширения сфер своего влияния.

Но еще более существенную функциональную роль играет милитаризация в плане внутренней самоорганизации общества. Здесь под милитаризацией понимается не столько наращивание объема вооружений, сколько более глобальный и глубокий по своим последствиям процесс — переструктурирование социальных отношений сообразно внут-риармейской иерархии и вследствие этого проникновение специфики внутриармейских отношений в мельчайшие капилляры «штатской» жизни, включая культуру и быт. Примеров здесь более чем достаточно. Это и широкое использование даровой рабочей силы (войск и заключенных) в народном хозяйстве, и военизация патриотического воспитания детей (в нашей отечественной истории эти понятия срослись организационно и содержательно в тандем «военно-патриотическое воспитание»), и использование терминологии военных действий во всех сферах мирной жизни («битва за урожай», «ударный фронт», «передовой рубеж науки», «воевать за правду» и др.), и мода на военные френчи руководителей держав, и многое другое.

Стиль отношений, который стоит за этим феноменом, — «команда и подчинение» или «неподчинение и наказание», что делает эти отношения максимально контролируемыми и управляемыми.

Одним из наиболее болезненных и трудноизлечимых впоследствии проявлений военно-приказного стиля социальных отношений является тотальная *регламентация*, т. е. масса мелких ограничений и запретов во всех сферах деятельности. Такие запреты сбивают, перекрывают «неуставную» социальную инициативу и поэтому чрезвычайно способствуют единообразию и замедлению темпов общественного развития. В этом качестве, в частности, выступает моральный эталон данного типа общества («моральный кодекс советского человека», нормы жизни «истинного арийца» и др.). В организационном плане следование такому эталону представляет собой своеобразный *неинституциональный* каркас социальной структуры. Данный эталон

является одной из форм контролируемых государством ограничений (борьба с отклонениями от определенного социального статуса), он строится по канонам моральных запретов, т. е. обозначает не только и не столько то, что следует делать, сколько то, что не следует делать.

Обязательным условием и одновременно следствием самоорганизационных процессов сохранения порядка является *унификация* и *упрощение* ее структуры. Она закрепляется как ранговая (иерархическая) уравнительность — старательно культивируемая государственной элитой и послушно принятая населением одинаковость в доходах, образе жизни и образе мысли. В структурно-организационном плане такая унификация, как уже было отмечено, достигается за счет перераспределения ресурсов по принципу от большего к меньшему, что соответствует социальной операции имущественного передела (от форм насильственного захвата до форм государственного распределения, например, в виде карточной и талонной системы).

Об эволюционной редукции, проявляемой в структурных преобразованиях тоталитарных социальных систем, более подробно мы скажем позднее, сейчас же отметим, что она, являясь следствием ресурсной минимизации, осуществляется не только в сфере экономического распределения, но и в области идеологии. Господствующие идеологии авторитарных режимов отличаются простотой схем и установок, сопоставимой, по меткому выражению Н. Бердяева, с «карманным катехизисом» [31. С. 83]. Это вполне объяснимо с организационно-структурной точки зрения: как только определенная идеология претендует быть тоталитарной (всеобщей, массовой), она спонтанно начинает строиться (самоструктурироваться) из информативно облегченных феноменов, так как познавательная простота является необходимым условием их успешного распространения и усвоения среди широких масс разноориентированных людей.

Итак, с позиций теории самоорганизации, тоталитарные и авторитарные режимы мы можем идентифицировать как социальные системы, близкие к равновесности, которые в неблагоприятных условиях потери ресурсного обеспече-

ния путем минимизации внешних воздействий, погашения «ненужных» флуктуации и выравнивания социальных неоднородностей создали внутри себя устойчивую иерархическую структуру, обладающую единственным контролирующим центром и способную к самоподдержанию (самосохранению) собственного существования. Именно такой общественный статус воспринимается как социальный порядок в противовес нестабильному и малопредсказуемому существованию демократических режимов.

Однако, как показывает история, такая система становится заложницей самой себя. Возникает эффект замкнутого круга — для сохранения и поддержки такого рода организации, наиболее приспособленной к неблагоприятным условиям, системе становится выгодным поддерживать такие условия. С трудом сохраняя установившуюся равновесность, она не способна выстоять, когда поток внешних изменений (в том числе и ресурсного обогащения) становится сильным. Инстинктивно стремясь к ресурсному пополнению за счет усиления социального метаболизма (в частности, в форме захватнических войн), такая система стремится навстречу своей смерти. Поэтому судьба тоталитарных режимов оказалась не столь долговечной, как это представлялось их создателям. Начало их конца было положено политикой экспансии, структурно обусловленной и поэтому внутренне неизбежной для таких типов систем.

Идентификация законов самоорганизации, приводящих социальную систему к режиму сохранения порядка, была бы неполной без анализа их идеологических проявлений. Если условиям социального динамизма в идейно-политическом плане наиболее соответствует либерализм, то условиям замедления социального динамизма соответствуют различные формы *консервативных* идеологий.

Сам термин «консерватизм» обязан своим происхождением идеологическим баталиям периода Французской буржуазной революции конца XVIII в., когда им обозначался круг идей и аргументов, направленных на критику идей Просвещения «справа». В этот период консерватизм был непосредственно связан с апологией феодальных устоев

и дворянско-клерикальных привилегий, уничтожаемых социальными преобразованиями Французской революции. Однако в дальнейшем получила распространение расширительная трактовка консерватизма (так называемое, его ситуационное понимание), когда он стал обозначать систему идей, направленную на оправдание и стабилизацию *любой общественной структуры*, независимо от ее объективного значения и места в социально-историческом процессе [356. С. 273].

В этом контексте в качестве консервативных моделей общественной идеологии выступают такие разнообразные ее представители как традиционализм (и фундаментализм), идеологии правого радикализма, официальные государственные идеологии тоталитарных режимов, различные национальные формы современного неоконсерватизма [См. об этом: 243, 244, 284 и др. ].

В предыдущих своих работах мы проводили более подробный сравнительный анализ некоторых этих идеологических форм на основе программных документов политических партий и общественных движений с целью выявления *структурного сходства* между ними, которое выдает во всех этих феноменах признаки идеологии периода ослабления социального динамизма и ужесточения социального порядка [61. С.120-125].

Опуская подробную аргументацию, остановимся лишь на некоторых логических выводах о характере структурных изменений социальной системы, которые предопределяются и закрепляются этим типом идеологий.

Прежде всего, консервативные идеологии открыто заявляют о своей *любви к порядку*: одни — во имя будущего («светлое коммунистическое завтра», «великая Германия»), другие — в ностальгическом ожидании возврата прошлого (символика дореволюционной монархической России у отечественных правых радикалов, идея возрождения домонополистического свободного рынка у неоконсерваторов). Эта тяга к установлению порядка сопряжена с особой тактической напористостью и ориентирована на решительные политические действия. Ведь полумеры, сомнения и непоследовательность в демократической политике есть ре-

зультат стремления учесть разнонаправленные интересы, а здесь запущен механизм единения социальных сил во имя великой цели, который легче вырабатывает единое (но не общее!) мнение.

Способ наведения социального порядка, преодоления нестабильности здесь тоже общий: это стремление развести различные социальные силы «по углам» (точнее по иерархически-кастовым полюсам) общественной структуры и закрепить их на месте. Стабильность в данном случае выступает как уменьшение социальной мобильности (горизонтальной и вертикальной) или насильственная, государством определяемая и контролируемая, социальная дифференциация. Этому способствует система вертикальной мобильности в тоталитарных режимах, где заслуги гражданина перед системой обеспечивают его продвижение в иной, более высокий ранг (воинское звание, привилегированный слой и др.). В более мягких формах эта тенденция закреплена и в неоконсервативных идеологиях, которые пропагандируют модель стабильности через примирение нации с порядком «естественного буржуазного неравенства». Обывателю внушается, что его удел — трудиться и выносить тяготы повседневности, мириться с фатальным неравенством и не ждать полного воздаяния за свои труды в земной жизни. Этому «приучению» к закреплённому социальному неравенству служит вся стратегия и тактика неоконсерваторов — курс на полную рыночную свободу предпринимательства, устранение государственно-бюрократического вмешательства. Неприятие же ими политики социальной опеки так называемых «социальных государств» с их стремлением перераспределить общественное богатство между конкурирующими группами интересов объясняется тем, что такая политика рассматривается как опасность роста иждивенческих настроений, получение «незаработанного трудом», т. е. как нарушение «естественного» социального порядка.

В консервативных идеологиях находит свое идейное обоснование такая черта тоталитарных и авторитарных режимов как стремление к самоизоляции. Это, в первую очередь, создание и внедрение в массовое сознание «образа

врага» — как внешнего, так и внутреннего, а также тотального «заговора» врагов (заговор «наймитов империалистических разведок» в советской идеологии, «международный заговор евреев и коммунистов» в фашизме, «жидомасонский заговор» у отечественных праворадикалов, «заговор неверных против истинной веры» у фундаменталистов, вражеские намерения современных техно-бюрократов, стремящихся разрушить традиции нации, у неоконсерваторов и др.). Провозглашение повсеместной окружающей опасности имело целью не только гарантировать замкнутость системы от потенциального врага, но и структурно консолидировать общество в действиях и помыслах.

В этом же русле можно рассматривать еще один общий для данных идеологий мотив — недоверие или прямое презрение по отношению к демократическим институтам и родственному последним либерализму. В этом можно усмотреть не только черты изоляции системы от «враждебных» демократических влияний, но и инстинктивную организационную неприязнь к противоположному типу структурного устройства. В демократиях видят самое опасное для сил порядка — угрозу хаоса, анархии, ослабления дисциплины. Как справедливо полагается, избыток демократии равнозначен дефициту управляемости, он ведет к росту числа конфликтов, к усилению притязаний отдельных групп и индивидов на господствующее положение в обществе, а потому к снижению общественной дисциплины и увеличению социальной нестабильности. В этих теоретических положениях идейная критика демократий совершенно точно отражает структурно-организационный контекст последних.

И наконец, в области морали различные типы консервативных идеологий отличает особая забота о чистоте и твердости нравственных устоев, причем устоев традиционного, патриархального типа с присущим ему «естественно-природным» распределением нравственных и социальных функций мужчины и женщины, старшего и младшего, хозяина-покровителя и работника. Фундаменталисты апеллируют в данном случае к авторитету религиозных предписаний, в которых закрепились данная диспозиция ценностей. Неоконсер-



ваторы связывают спасение нации с неизбалованным прогрессом провинциалом-селянином, который является хранителем проверенного веками нравственного опыта под натиском цивилизационных преобразований. Отечественные праворадикалы строят свои программные установки на ностальгии по чистому религиозно-национальному прошлому, не замутненному «западным влиянием». В тоталитарных режимах, хотя и произошла социальная переидентификация носителя традиционной моральной чистоты и национальной святости (в СССР такой группой стал пролетариат, в Германии — истинные арийцы), но при этом сохранялась и умножалась роль нравственных устоев и традиций как дополнительной опоры режима и гаранта социальной устойчивости.

Итак, подведем некоторые итоги. Мы охарактеризовали два различных способа существования социальной системы:

первый — открытый, динамичный, далекий от равновесия, порождающий усложненную структуру; второй — самоизолирующийся, ориентированный на статичность, близкий к равновесности, порождающий упрощенную структуру. Подчеркнем, что никакая социальная система не обречена на фатальную привязку к одному из этих способов существования. Напротив, каждая развивающаяся система время от времени переживает то одно, то другое состояние — как в крайних, так и в мягких, промежуточных формах.

При переходе социальной системы из одного состояния в другое меняется *характер социального упорядочения*, меняется тип процессов самоорганизации, выражающих одну из двух основных тенденций самоорганизации, обозначенных нами как тенденция порождения нового социального порядка и тенденция сохранения порядка.

Идентифицируя различные социальные явления и процессы, происходящие в экономической, политической, идеологической и моральной сферах общества, сообразно двум основным тенденциям самоорганизации, мы пришли к следующим выводам:

1. Структурно-эволюционные изменения, связанные с формированием новой структурной организации (процессы зарождения нового порядка), сопряжены с усилением

социального метаболизма, активизацией рыночных отношений, ростом социальной неоднородности, экономической и политической дифференциации, борьбой и конфликтами противостоящих общественных сил, стремительной динамикой социальных изменений (насыщенной событийностью), доминированием либеральных ценностей, индивидуализацией и автономизацией морального статуса личности. Это состояние системы в общественном сознании отождествляется, как правило, с социальным беспорядком, деструкцией.

2. Структурно-эволюционные изменения, связанные с закреплением наличной структурной организации (процессы сохранения порядка) сопряжены с такими проявлениями, как стремление к самоизоляции социальной системы, государственному и централизованному регулированию экономики, тенденция к социальной однородности, устойчивая социальная иерархия, централизм и авторитаризм, отсутствие кардинальных перемен (темп развития замедляется), доминирование консервативных форм идеологии и традиционных ценностей в культуре и нравственности. Такое состояние общества часто связывают с образом социального порядка.

Акцентируя внимание на проблеме социального порядка, отметим, что синергетический подход предлагает науке нетривиальное видение этой проблемы: в открытой эволюционирующей системе не может быть «единого на все времена» структурного порядка (гипотетическое наличие такового — тезис, на котором часто спекулируют тоталитарные идеологии). Социальный порядок в синергетике предстает как живой, развивающийся по законам самоорганизации, «дышащий», пульсирующий организм — *становящийся, но не ставший*.

Как бы ни была жестко структурирована социальная среда в ситуации, близкой к равновесности, однако открытый характер социальной системы вынуждает ее к восприятию внешних воздействий, что неизбежно (рано или поздно) предваряет новый этап социальной самоорганизации — этап смены сложившегося социального порядка, рождения новых социальных структур.

Таким образом, *процесс социального упорядочения развивается по законам циклического чередования структур*

*(режимов) рождения порядка и сохранения порядка, что проявляется как периодическая смена относительного преобладания рыночных и этатистско-тоталитарных тенденций, демократизма и авторитаризма, либерализма и консерватизма, традиционного коллективизма и индивидуализма и т. д.*

Причем целостное, процессуальное видение процессов социального упорядочения и социальной динамики было бы неполным, если не учитывать тот факт, что историческое бытие каждой конкретной социальной системы представляет собой сложное переплетение различных направлений развития, соединение комплексов как более открытого, так и более замкнутого типа, динамизма и стагнации. Причем на различных «этажах» системы эти соотношения живут своей жизнью, они не только разнонаправлены, но и разно-темпоральны.

Все это заставляет нас обратить более пристальное внимание на тематику волновых и циклических теорий различных сфер социальной эволюции, которые, на наш взгляд, в плане их синергетической интерпретации не только представляют целостный взгляд на чередование структур упорядочения, но и рассматривают специфику проявления волновой и циклической динамики в различных областях социальной жизни и в различных временных периодах.

#### **§ 4. СОЦИАЛЬНАЯ ДИНАМИКА В ТЕОРИИ ДЛИННЫХ ВОЛН Н. Д.**

**КОНДРАТЬЕВА:**

**ЧЕРЕДОВАНИЕ**

**ПРОЦЕССОВ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ПОРЯДКА И  
ПРОЦЕССОВ СОХРАНЕНИЯ ПОРЯДКА**

Предметом нашего рассмотрения в ближайших двух разделах книги является волновая и циклическая динамика развития общества, которая отражена в ряде экономических, социологических, политологических и культурологических теорий. Эти теории отличаются большим разнообразием и в плане предмета их исследования (различные сферы социальной жизни), и в плане широты привлечения эмпирического материала (от всемирно-исторических масштабов

до исторической динамики отдельной страны), и в плане временного диапазона выявленных циклов (от нескольких лет до нескольких столетий).

Представляется весьма заманчивым (и в принципе возможным) сопоставить разноцикловую динамику для многоуровневого, многоаспектного описания полной картины социального развития (с выявлением специфики каждой конкретной социальной системы). Однако мы отдаем себе отчет, что это работа большого междисциплинарного охвата и она по силам лишь большому кругу специалистов. Наша задача гораздо скромнее — выявить в описании различных циклов самой разной природы *общий алгоритм социальной динамики* — чередование двух основных типов структурной упорядоченности социальной системы, в котором проявляет себя процессуальная логика законов социальной самоорганизации.

Прежде чем приступить к непосредственному анализу конкретных волновых и циклических теорий, сделаем несколько предварительных методологических замечаний.

Проблема разнообразия волновых и циклических теорий усугубляется в методологическом плане тем, что существует значительный разброс мнений в трактовке таких понятий, как «волна», «цикл», «период». В специальной литературе появились попытки сравнить и развести эти понятия. Так, А. В. Полетаев и И. М. Савельева в монографии «Циклы Кондратьева и развитие капитализма (опыт междисциплинарного исследования)» высказывают по этому поводу следующее мнение: волны, понимаемые как колебания определенной периодичности, могут быть выделены практически в любом временном ряду (как синусоидальные составляющие), т. е. «волны» являются скорее техническим (статистическим) понятием. Понятие «цикл» имеет не только технический, но прежде всего содержательный смысл. «Циклы, в отличие от волн, характеризуются не столько определенной периодичностью, сколько повторяемостью, однотипностью механизмов, связей, форм проявления» [260. С. 14].

Различают также трактовку данных понятий в узком и широком смысле. В узком смысле периодическими, цикли-

ческими или волновыми процессами называют процессы, период и амплитуда колебаний которых постоянны или варьируются в незначительных пределах. Но многие авторы трактуют эти понятия расширительно, подразумевая под ними просто чередование этапов взлетов и падений, расцвета и увядания, ускорения и торможения в развитии [257. С. 63], т. е. по сути дела в метафорическом значении. Причем чаще всего циклический процесс рассматривается как двухфазный, хотя нередко встречается и разбиение цикла на большее число фаз — от трех до шести.

Но в любом случае волновые и циклические теории выявляют регулярность ритмики повторяющихся (аналогичных) процессов, событий, определенных социальных показателей (в ряде теорий с точностью до года). Определение такой регулярности, с одной стороны, представляет их самое уязвимое и подвергаемое критике место, с другой стороны, придает их выводам большой прогностический эффект. В литературе по проблемам социальных циклов мы встречаем много примеров весьма точных прогнозов и предвидений, в первую очередь это касается экономических кризисов, прихода к власти определенных политических партий и движений и др. Всякий раз после того, как практика подтверждала эти прогнозы, возникала новая волна интереса к циклической тематике, росло число соответствующих публикаций.

Однако если мы принимаем логику циклических концепций с их жесткой периодичностью за строгий логический ориентир, то сталкиваемся с существенным методологическим противоречием между этой периодичностью (а значит предсказуемостью и ритмичностью) и нелинейным характером социального развития (с его непредсказуемостью, стохастичностью), которое провозглашает синергетическое мировидение.

Возникает вопрос, действительно ли волновая и циклическая динамика находится за пределами синергетической модели социального развития или их можно методологически совместить?

Безусловно, данная проблема требует отдельного, более подробного рассмотрения. Отметим лишь несколько важных для нашего анализа аспектов.

Во-первых, волновая и циклическая динамика социального развития в значительной степени определяется *открытым характером* социальных систем, способностью чутко реагировать на изменения окружающей среды. Но окружающая среда представлена *природно-биологическими* компонентами, развитие которых, безусловно, циклично. Так, в различных циклических концепциях в качестве при-родно-биологических детерминант, «запускающих» ритмику цикла, выступают следующие процессы: климатические колебания и циклы урожайности в сельском хозяйстве (в экономических концепциях), циклы активности Солнца и расположения планет (в космических теориях цикличности), динамика смены поколений (в социологических и политологических концепциях), попеременное доминирование лево-и правополушарных типов восприятия (в культурологических и психологических теориях) и т. д. При такой интерпретации социальные циклы выступают как *способ адаптации* социума к природной среде, развивающейся по законам естественного космопланетарного ритма, и как *способ наиболее оптимального освоения* этой среды, воспринимаемой как жизненный ресурс.

Во-вторых, *нелинейный характер* социальной среды, неравномерно стимулирующей развитие на разных ее участках, делает волновую и циклическую динамику столь пестрой и несинхронизированной, что картина развития социальной системы в целом предстает как нелинейная, поливероятностная и труднопредсказуемая. Ведь волновые и циклические процессы, как следует из соответствующих исследований, обладают существенной спецификой своего проявления в разных социальных сферах, а также различной амплитудой колебаний. Иными словами, эти процессы разворачиваются на разных уровнях системы как параллельно, так и перекрещиваясь (гася друг друга в процессе аннигиляции), обладая различной периодичностью — все это и создает определенную историческую аритмию, усложняет общую картину социальной самоорганизации.

В-третьих, волновая и циклическая динамика не исключает *спонтанности* и *стохастичности* развития, по-

добно тому как в синергетической интерпретации порядок на макроуровне не исключает хаоса (случайности) на микроуровне. Циклы проявляют себя с особой точностью и последовательностью на большом совокупном объеме показателей (в макромасштабах), в то время как при рассмотрении аналогичных закономерностей при уменьшении их масштаба (например, при переводе ракурса рассмотрения с совокупности ряда стран на отдельную страну) возможны существенные отклонения от выявленной общей динамики.

Приведем в качестве дополнительного аргумента высказывание Л. Н. Гумилева по этому поводу: «При сборе первичных сведений степень точности мала, но при прослеживании долгоидущего процесса случайные ошибки взаимно компенсируются, благодаря чему можно получить описание, удовлетворяющее практической задаче — пониманию эпохи. И чем шире охват, тем выше точность» [82. С. 341].

И наконец, в-четвертых, как будет показано далее, сама траектория социального цикла имеет как *бифуркационные зоны* стохастического выбора (моменты перелома тенденций цикла, низшая и высшая точки волны), так и более устойчивые и детерминистически предопределяемые участки развития, когда последовательно разворачивается возникшая тенденция самоструктурирования.

Таким образом, общий ход волновой (циклической) динамики общества, выявленный в соответствующих концепциях, не противоречит синергетическому видению социальной эволюции, поскольку наряду с моментами обратимости (периодической повторяемости), детерминизма и предсказуемости, содержит в себе и моменты нелинейности, стохастичности и непредсказуемости.

К аналогичному выводу приходят также Е. Князева и С. Курдюмов, утверждая следующее: «Мир пульсирующий, мир, имеющий свои „ритмы жизни“, подверженный периодическим колебаниям типа инь-ян, предположительно — в большей или меньшей степени — на всех уровнях его иерархической организации, — такая картина мира соответствует синергетическому видению» [159. С. 44].

Теперь рассмотрим подробнее, как в логике волновых (циклических) процессов, представленных в различных теориях, проявляют себя законы социальной самоорганизации.

Начнем наш обзор с теории длинных волн в экономике (больших циклов конъюнктуры), разработанной еще в 20-е гг. нашего века советским экономистом Н. Д. Кондратьевым, анализу которой в контексте синергетической интерпретации мы посвятим данный раздел книги.

Особое положение данной теории «на Олимпе» циклических концепций объясняется тем, что она до сих пор является весьма плодотворной в эвристическом плане и имеет большое число последователей во всем мире (например, в США она стала своего рода « научной идеологией » ). Причины этого кроются, во-первых, в высокой прогностической точности выводов Кондратьева (в частности, в них содержалось предвидение разразившегося в конце 30-х гг. мирового экономического кризиса и энергетического кризиса конца 70-х гг.), а во-вторых, что не менее значимо, в особом *методологическом синтезе*, на котором построена концепция Н. Д. Кондратьева.

Чтобы понять суть этого синтеза, необходимо упомянуть, что идеи волн (циклов) в экономическом развитии появились значительно раньше кондратьевских разработок. Еще в 20-х гг. XIX в. наукой были зафиксированы колебательные процессы периодичностью 7-11 лет, в основе которых лежит устойчивая повторяемость кризисов. Эти колебания получили название «торгово-промышленных циклов» (или «циклов Жугла-ра», по имени их первооткрывателя). В середине XIX в. эти циклы стали рассматриваться в связи с самой природой капиталистического общества, как имманентная характеристика его развития. Тогда же возникла догадка о наличии более долговременных колебаний в экономике. Эмпирически это зафиксировал Х. Кларк, а К. Маркс вписал гипотезу в более широкий контекст теории колебательного процесса капиталистического воспроизводства. В конце XIX-начале XX вв. идею долговременных (продолжительностью около 50 лет) колебаний в динамике отдельных экономических показателей рассматривали в английской науке — С. Дживонс, Р. Макдональд, Т. Уильямс, в России — М. И. Туган-Барановский,



Парвус (А. Гельфанд), во Франции — Ж. Лескюр, А. Афтал-он, М. Лемуар, а также немецкий экономист-социалист К. Каутский и итальянский социолог В. Парето. Наиболее существенным достижением этого периода стали работы голландского экономиста Я. ван Гельдерена (псевдоним — Я. Феддер) и его продолжателя С. де Вольфа, которые включили в орбиту данной проблемы целый ряд различных экономических параметров в их совокупности и показали, что длинные циклы охватывают *все стороны*, воспроизводственного процесса, представляя собой вполне самостоятельное интегральное экономическое явление.

И все же мировая наука связывает теорию длинных волн (с периодом 48-55 лет) с именем Н. Д. Кондратьева, поскольку именно в его работах она обрела черты *целостного учения*. Кондратьев впервые соединил в своей объяснительной модели и внутренне увязал все элементы цикла — фазы спада, подъема и периодов перехода между ними. Впервые он «нанизал» на экономические процессы (в разных стадиях цикла) различные социальные, политические феномены, вплотную подойдя к созданию теории колебательных процессов как *общесоциологической эволюционной закономерности*.

Принципы и закономерности, ставшие методологической основой исследований Кондратьева, впоследствии определили также и понятийно-методологический каркас синергетики. Этими принципами являются: соотношение обратимости и необратимости, равновесности и неравновесности. Собственно, при изучении **их** взаимопереходов и взаимосоотношений и рождаются теоретические представления о цикличности.

Кондратьев смело переносит в экономическую теорию из естественных наук идею об обратимых и необратимых процессах, полагая, что понятие обратимых и необратимых процессов в экономике можно рассматривать как частный случай более общего понятия о них.

Но тут возникает ряд проблем, которые, кстати не разрешены и в рамках естествознания. Вот в частности одна из них. С одной стороны, как отмечает Кондратьев, «народнохозяйственный процесс в целом представляется необратимым

процессом перехода с одной ступени или стадии на другую. Поэтому и проблема изменений народного хозяйства в целом есть прежде всего проблема ступеней его развития» [165. С. 62]. Понимая экономическое развитие таким образом, как же можно уловить повторяемость, обратимость, циклы? Для решения данной проблемы Кондратьев выделяет в целостном экономическом процессе две группы элементов, для которых характерна разная степень обратимости. Одна из них (товарные цены, процент на капитал, динамика зарплаты, процент безработицы, количество банкротств и др.) имеет циклические колебания. Другая группа (количество населения, размеры производства, объем товарооборота, запас капиталов, уровень потребления, уровень техники и др.) наряду с необратимостью содержит большой удельный вес повторяющегося в развитии. Если общий рост и развитие этих элементов — безусловно, необратимый процесс, то скорость или темп этого роста и развития — обратимый процесс, который описывает волнообразную кривую.

Причем Кондратьев, отличая обратимость экономических и социальных процессов от механической трактовки обратимости (модель последней — движение маятника), говорит об *относительной* обратимости, где речь идет не о тождестве «субстратных» характеристик системы, но о повторении в рамках общей динамики определенного типа ее *структурных соотношений* («изменения экономических элементов и их связей»),

Это разграничение между необратимо направленными и колебательными процессами нужно для того, чтобы переключая внимание то на одни из них, то на другие, показать их диалектическое соединение в едином процессе экономической динамики: «Процесс реальной динамики один. Но он не прямолинеен, он не представляет из себя простой восходящей линии. Наоборот, он совершается неравномерно, толчками, колебаниями» [164. С. 172}.

Обозначенный Кондратьевым относительный, условный характер обратимости экономических процессов позволил в дальнейшем сделать более употребимым для его описания термин «*волна*», так как понятие «цикл» предполага-

етболее жесткую детерминацию обратимости. Однако внутренний, эндогенный характер колебаний при таком понимании остается зафиксированным.

В таком же диалектическом соотношении предстает проблема равновесности и неравновесности. Система капиталистической экономики, конечно, неравновесна, но, вместе с тем, нельзя не видеть, что изменения различных ее компонентов происходят в каждый период около какого-то уровня равновесия. В том числе, и колебания конъюнктуры представляют собой процессы то нарастающего, то ослабевающего нарушения равновесия целостной системы. (Здесь очевидна перекличка идей современных циклических теорий с идеями социального равновесия, разрабатываемыми представителями классической социологии, о которых мы говорили ранее.) Характерно, что момент такого временного, преходящего равновесия Кондратьев называет «порядком» и понимает под ним установление более или менее устойчивого баланса ключевых параметров системы после временного отклонения от него. В своей теоретической модели он выделяет равновесие первого, второго, третьего порядка по степени нарастания числа элементов, включенных в гармоническую структуру.

Здесь самое важное для нашего исследования — мысль о том, что *периоды неустойчивости, неравновесности чередуются с периодами относительной устойчивости, равновесности*. Причем эти отклонения происходят в разные стороны. Вот как описывает эту динамику Кондратьев:

«...материальной основой больших циклов является изнашивание, смена и расширение основных капитальных благ, требующих длительного времени и огромных затрат для своего производства. *Смена и расширение фонда этих благ идут не плавно, а толчками, другим выражением чего и являются большие волны конъюнктуры*. Период усиления строительства этих основных капитальных благ является периодом подъема, периодом отклонения реального уровня экономических элементов вверх от существующего уровня равновесия..., является периодом длительного повышения конъюнктуры, хотя бы и прерываемого колебаниями более

кратковременными. Период затишья в их строительстве является, наоборот, периодом движения реального уровня экономических элементов к уровню равновесия и ниже его» [164. С. 218]. При этом отмечается, что в процессе развития цикла сам уровень равновесия, изменяясь, переходит на иную, как правило, более высокую ступень.

На основе этих методологических посылок выстраивается следующая модель развития фаз цикла.

*Повышательная волна* связана с обновлением и расширением основных капитальных благ, с радикальным изменением и перегруппировкой основных производительных сил. Для этого необходимо значительное накопление капиталов на предыдущем этапе, концентрация его в мощных предпринимательских центрах (поскольку накопление капитала шло в разных социальных слоях и было распылено), а также слабая «связанность» капитала, обилие свободного капитала и его дешевизна. При таких условиях наступает момент, когда существенные инвестирования в капитальные сооружения, вызывающие радикальные изменения условий производства, становятся рентабельными. Наступает период масштабного нового строительства, начинают широко внедряться накопившиеся на предыдущем этапе технические изобретения, создаются новые производительные силы.

Но повышательная волна, увеличивая динамизм экономической жизни, обостряет и борьбу за рынки. Орбита мирового рынка расширяется, в нее включаются новые страны, что увеличивает возможность военных столкновений. Вместе с тем, рост производительных сил повышает активность заинтересованных в нем классов и социальных групп внутри страны, что обостряет социальные конфликты, борьбу против устаревших социально-экономических отношений — создается основа для социальных переворотов.

*Перелом повышательной волны* возникает, когда инвестиции капитала в крупные сооружения повышают спрос на капитал — капитал дорожает. Кроме того, внешнеполитические и внутрисоциальные потрясения своими непроизводительными затратами ослабляют темп накопления и также повышают спрос на капитал. При возрождении ка-

питала возникает его дефицит. В итоге падает прежний темп инвестирования в капитальные сооружения, понижается активность всей хозяйственной жизни, понижаются цены.

*Понижительная волна* знаменует собой депрессию народного хозяйства, что сопровождается поиском путей удешевления производства, в том числе и за счет технических изобретений. Начинает расти спрос на новые технические идеи. Понемногу приостанавливается рост процента на капитал и идет его понижение за счет аккумуляции капитала в банковских и торгово-промышленных предприятиях (за счет социальных групп с фиксированными доходами, которые выигрывают на понижении цен и за счет сельского хозяйства).

При депрессии сельское хозяйство страдает больше, чем промышленность, которая более мобильна и легче приспосабливается к изгибам конъюнктуры. Цены на сельскохозяйственные товары падают, их покупательная сила понижается, что способствует перетеканию капитала в промышленные центры.

*Перелом понижательной волны* появляется, когда капитал начинает дешеветь, что создает предпосылки для новых крупных вложений в капитальное строительство, т. е. для новой фазы подъема.

Таким образом, все этапы цикла экономической конъюнктуры в кондратьевской теоретической модели взаимосвязаны и взаимообусловлены [Подробнее об этом см.: 164. С.218-222].

Таких циклов по основным капиталистическим странам Кондратьев выделяет с конца XVIII в. три (оговаривая при этом, что датировка в разных случаях «плавает», но расхождение по точкам перелома не превышает 5 лет):

I повышательная волна (с конца 80-х-начала 90-х гг. XVIII в. — до 1810-1817 гг.);

I понижательная волна (с 1810-1817 гг. — до 1844-1851 гг.);

II повышательная волна (с 1844-1855 гг. — до 1870-1875 гг.);

II понижательная волна (с 1870-1875 гг. — до 1890-1896 гг.);

III повышательная волна (с 1890-1896 гг. — до 1914-1920 гг.);

III вероятная понижательная волна (с 1914-1920 гг. — ...).

История подтвердила правильность теории: очередной экономический кризис разразился в конце 30-х гг., а в конце 70-х гг. последовал еще один (энергетический по своим истокам) кризис капиталистической системы, связанный с очередным переломом волны, по Кондратьеву.

Давая общее описание функционирования цикла, Кондратьев фиксирует внимание на четырех «эмпирических правильностях», т. е. обнаруженных им закономерностях, проверенных на обширном фактическом материале:

1) перед началом и в начале повышательной волны наблюдаются глубокие изменения в условиях экономической жизни — расширенное внедрение новой техники, вовлечение в мировые экономические связи новых стран, изменение добычи золота;

2) на период повышательной волны приходится наибольшее количество социальных потрясений (войн и революций);

3) периоды понижательной волны сопровождаются длительной депрессией сельского хозяйства;

4) в период повышательной волны больших циклов средние капиталистические циклы характеризуются краткостью депрессий и интенсивностью подъемов, а в период понижательной волны идет обратный процесс [164. С. 225].

Учитывая междисциплинарный характер концепции Кондратьева и обширный эмпирический материал, привлекаемый им (анализ экономики ведущих капиталистических стран более чем за 100 лет), в научной литературе высказывается мнение, что данную концепцию можно рассматривать в качестве глобальной теории социально-экономического и политического развития европейской цивилизации. В этом случае все работы, изучающие волновую динамику в различных социальных областях, могут рассматриваться как фрагменты такой глобальной теории, нуждающиеся в сведении воедино.

Однако мы полагаем (**и в этом солидаризируемся с мнением А. В. Полетаева и И. М. Савельевой** [260. С. 6-7]), что

предпочтительнее рассматривать данную концепцию как *инструмент, схему, модель* развития общественных процессов.

С годами продуктивность и методологическая проницательность, заложенные в этой модели, становятся все очевиднее, и в значительной степени потому, что она, на наш взгляд, удивительно точно в своих логических основаниях сопрягается с новейшими представлениями о структурной эволюции, разработанными современным естествознанием, в частности синергетикой. Синергетическая интерпретация придает модели Кондратьева новый, более глубокий и обширный методологический контекст.

Мы считаем возможным и эвристически адекватным идентифицировать концепцию Кондратьева как последовательно изложенную модель самоорганизации в экономической сфере. Так повышательная волна (фаза подъема) есть этап более открытого существования экономической системы. Причина тому — усиливающийся социальный метаболизм, как внешний (расширение внешнеэкономических контактов), так и внутренний (свободное перетекание капитала). Это состояние характеризуется высоким динамизмом: слабы депрессии, интенсивны подъемы, идет созидание новых производительных сил, которые меняют структуру хозяйственных связей и сложившуюся систему отношений между собственниками. Возникновение новых точек роста (новые отрасли производства, предприятия, богатееющие предприниматели) рождает структурную неоднородность, а значит, и неустойчивость. Усиливается борьба за сферы влияния на внутреннем рынке, классовая борьба. Грядут революции передела в пользу нового хозяйственного авангарда (хотя на гребне повышательной волны, подобно тому, как это происходит в точке бифуркации, возможны всякие неожиданные варианты, особенно связанные с экономическим и политическим переделом).

Потраченная на внутреннюю и внешнюю борьбу энергия начинает угасать. Диссипативный процесс замедляет общий темп развития, наступает длительная депрессия (фаза спада), которую нельзя переломить возникающими в этот период

некоторыми всплесками экономической активности. Внешнеэкономические контакты сокращаются. Проявляемые таким образом ограничение системного метаболизма и потеря основного импульса развития порождают специфические структурные преобразования. Капитал начинает стягиваться в «углах решетки»: идет его аккумуляция в будущих точках роста. Низкий динамизм развития производства вынужденно закрепляет людей в их социальных нишах, претензии классовой борьбы ослабевают. Даже технические новшества, если и внедряются в этот период, то не для изменения лица экономики, а чтобы интенсифицировать наличные производственные процессы, т. е. и они объективно работают на закрепление наличного социального состояния.

Система как бы экономит силы на упорядочении. Собственно, сложившаяся структура, создав потенциал разности в своем «новом порядке», рождает свою внутреннюю неравновесность, направляя разведенные прежде подсистемы навстречу друг другу. Возникает новая волна внутреннего метаболизма, который, как показал Кондратьев, неразделим с метаболизмом внешним — наступает период новой предпринимательской активности.

В целом, как мы видим, в концепции Кондратьева фаза подъема в своих структурных изменениях предстает как аналог синергетического режима зарождения нового порядка, а фаза спада — как аналог режима сохранения этого порядка.

Особую значимость в синергетической интерпретации теории длинных волн экономики обретает проблема «рождения порядка», начала структурообразования нового цикла в нижней точке понижательной волны, обозначенная в литературе как проблема «структурного кризиса». Для характеристики этой проблемы обратимся к работам С. М. Меншикова и Л. А. Клименко — одних из немногих авторов в отечественной науке, продолжающих традицию Кондратьева в методологии синергетики путем создания нелинейных моделей экономического развития, изучения неравновесности и неустойчивости системы, условий для возникновения бифуркаций, предвещающих рождение «нового порядка».



Эти авторы связывают вероятность появления статической бифуркации (скачкообразного перехода от одного относительно устойчивого состояния к другому) с переменной в экономике разных *по своей динамике структур*. Речь идет о вечном состязании двух сил в экономике — монопольной тенденции и свободной конкуренции. Особая же бифуркационная неустойчивость возникает в зоне перехода от преобладания монопольных сил к условиям более свободной конкуренции, когда перелом в сторону более динамичного развития стимулирует новые технологии, а более свободные и напористые конкурентные силы подталкивают к разрушению традиционного господства монополий (пример — 30-е и 70-е гг. нынешнего века). Таким образом, «вероятность экономических катастроф становится реальностью именно в фазе больших, т. е. структурных кризисов» [210. С. 127-128].

В поисках причин изменений в нижней точке понижательной волны, где происходит переключение экономического развития от депрессии к подъему, они пришли к выводу, что главную роль в возникновении длительных колебаний играют вложения в радикально новую производственную технику (можно сказать, что таким образом социальной системе придается негэнтропийный импульс, интенсифицирующий посредством технологического прорыва освоение новых типов ресурса). Всякий же технологический рывок предполагает определенный способ своего утверждения — соответствующие структурные изменения, адекватные новым технологиям. Таким образом, структурный кризис возникает, когда прежняя структура (сложившийся набор отраслей производства, межотраслевые связи и технологические зависимости, международное разделение труда, господствующие формы организации экономики, существующие методы рыночного и государственного регулирования и т. д.) приходит в конфликт с запросами новой технологии, но еще не готова для изменения.

Инерция старой структуры тормозит перестройку, замедляет общие темпы роста, ведет к застою общественного производства, затягивает неблагоприятные условия конъюнктуры. Это обстоятельство делает переход на новые отрасли производства, новые формы организации и регулирования не столь

очевидным, более вероятностным, бифуркационным, и поэтому он затягивается обычно на 7-10 лет, а иногда, по мнению авторов, продолжается и дольше. Анализ С. М. Меньшикова и Л. А. Клименко бифуркационного «статуса» структурного кризиса позволяет им ввести более сложную датировку длинных волн в экономике, описать «наплывающий эффект» переходных процессов между фазами и зафиксировать тем самым нелинейный характер экономического развития.

Говоря о синергетической интерпретации теории длинных волн, нельзя не заметить, что мы постоянно выходим за пределы чисто экономической модели, ибо трудно преодолеть соблазн увидеть здесь *прообраз универсальной модели самоорганизации общества как целостной системы*.

Неслучайно подобное мнение высказывается в литературе по системным исследованиям, которые акцентируют внимание на синхронизации социальных процессов в различных сферах общества. Так, К. де Грин в своей статье «Феномен Кондратьева: системные перспективы» [435] считает, что концепция Кондратьева отражает системный процесс эволюции, нестабильности и структурных изменений в *социотехнической макросистеме*, характерной для индустриальной революции, начавшейся в конце XVIII в. Феномен Кондратьева относится не только к экономике (изменение экономических показателей наиболее наглядно), но затрагивает также социальную, технологическую, экологическую, психологическую сферы общества. Поскольку волновая динамика характерна для индустриальной цивилизации, то, по мнению Де Грина, она свойственна не только капиталистической, но и социалистической экономике<sup>6</sup>. Подобная синхронность является следствием коллективного поведения наций, все более тесно связываемых информационными и транспортными коммуникациями, общими технологиями и моделями образования.

<sup>6</sup> В отечественной литературе подобную точку зрения впервые высказал Ю. В. Яковеп в книге «Закономерности НТП и их планомерное использование» [424]. Мы также придерживались ее в предыдущих работах, рассмотрев при этом ряд аргументов как против, так и в пользу подобной точки зрения [См. об этом: 61. С. 112-114].

Исходя из всего вышесказанного, мы считаем возможным расширить синергетическую интерпретацию кондратьевской теории длинных волн и для этого показать колебательный характер процесса самоорганизации (структурных изменений) в фазах длинных волн, акцентируя внимание на *неэкономических* показателях, развивая тем самым идеи Кондратьева.

В фазе подъема (ее синергетический аналог — режим зарождения нового порядка) индикатором экономических преобразований в социальной структуре является особого рода трансформация характера социального неравенства. Для этого этапа свойственно, назовем его так, *\*динамиче-ское социальное неравенство\**. Интенсивная экономическая деятельность усиливает социальную мобильность: одни неожиданно разоряются, другие быстро обогащаются, открываются новые отрасли производства и новые рабочие места, есть возможность выгодно устроиться на работу или сменить ее. Начинает пополняться средний класс. Это движение означает, однако, не унификацию (усреднение), а перелив капитала и вслед за ним рабочей силы, т. е. в конечном итоге расширение и усиление разнообразия промежуточных социальных слоев.

Социальной мобильности способствует популярная в этот период политика социальной защиты в форме перераспределения в пользу менее обеспеченных, описанная Кондратьевым. В начальный период фазы подъема, на волне новых технологических внедрений, капиталисты более охотно делятся с рабочими долей быстро растущей прибыли. И эти финансовые вливания также являются фактором ускорения социальной динамики — они не сглаживают неравенства, а меняют (хотя и не так существенно, как может показаться) его имущественные потенциалы, усложняя и разнообразя тем самым структуру социального неравенства, т. е. создавая характерную для данного периода более сложную картину различных зон неоднородности.

Периоду динамизма и структурной разнородности соответствует демократическая пестрота и стохастичность в политике. Людям становится *нужна* политика, так как она — один из самых эффективных способов передела влияния,

который осуществляется в это время весьма энергично, что и фиксирует Кондратьев, говоря об активизации внутривнутриполитической деятельности, об увеличении количества социальных потрясений и войн в этот период.

В общественном сознании преобладают настроения бодрости и надежды, поскольку создается впечатление, что «основа твоего преуспеяния — ты сам». Роль удачи, фортуны играет здесь благоприятная экономическая конъюнктура. Растут самоуважение и самооценка. В моральных эталонах закрепляется тип деятельного, инициативного и даже авантюрного героя — человека динамичной социальной структуры. Культивируется индивидуальность, неповторимость личности, а также уважение или терпимость к иным автономным сообществам.

Вместе с тем, как показывают исследования Кондратьева, стохастичность динамичной системы ведет к социальным конфликтам, столкновениям, войнам за рынки сбыта и за сферы влияния как внутри страны, так и за рубежом, что происходит в полном соответствии с синергетической идентификацией данных явлений и процессов. Социальная нестабильность — это еще и признак накопления «вероятностного потенциала», т. е. накопления разноразнонаправленных направлений будущего развития, что, приближая точку перелома повышательной волны, придает ей, вместе с тем, бифуркационный характер.

Фаза спада в волновой экономической динамике (ее синергетический аналог — режим сохранения порядка) может быть охарактеризована через тенденцию к *статическому неравенству* в социальной структуре, дифференцирующейся по полюсам (меньше становится богатых, больше бедных, сокращаются средние слои). Но, что самое важное, разошедшееся неравенство *закрепляется* в различных формах, в частности, в форме появления особых, социально ранжированных отрядов людей (кастовость, должностная иерархия, номенклатура и др.). Падает социальная мобильность, поскольку сокращается вероятность и возможность быстро (и самому!) переменить свою социальную участь. Самоуверенный лозунг \* Удача мне поможет!» сменяется стаг-

национным «Удача — в длительном упорном труде!» или «Каждому — свое место!». В самых разнообразных формах процветает апология «естественного неравенства», чем в конечном счете морально оправдывается сокращение социальных программ и помощи (или она начинает обретать форму благотворительности).

Особый аспект фазы спада — рост роли люмпена, обнищание масс. Как показал Кондратьев, депрессия сельского хозяйства, столь характерная для этого периода, усиливает приток из деревни неквалифицированной рабочей силы. Город встречает этих людей усилившейся после фазы подъема безработицей. На гребне этого процесса царят идеи уравнительной справедливости. Мы уже не раз характеризовали организационную природу этих лозунгов: уравнивать всех можно только в нищете, при минимуме ресурсного обеспечения, по нижней границе возможностей. Популярность идеи уравнительной справедливости не мешает наличию элитарной, кастовой закреплённости высших классов. И если эти идеи реализуются, то получается уравнивание бесправных, нищих и послушных (представлявших в прежний период более пестрое большинство нации) в праве служить небольшой социальной группе — элите. Не этот ли организационный механизм дает нам одну из возможных разгадок того факта, что в одно и то же время (в кондратьевскую фазу спада) при различных режимах выросли две жесточайшие диктатуры XX в. — сталинская и гитлеровская.

В контексте исследований Кондратьева (а также его последователей) эмпирически подтверждаются тенденции социальной самоорганизации, свойственные тоталитарным системам, которые были зафиксированы нами в предыдущем разделе.

В частности, мы отмечали, что основа и начало всякой диктатуры — «самопровозглашенное» право на насильственный передел. Оно имеет совершенно определенный экономический подтекст: экономическая конъюнктура в фазе спада не благоприятствует свободному производству нового общественного богатства, поэтому изменение социального положения возможно преимущественно не в

результате собственных трудовых усилий, а на основе *уже накопленных* богатств. Это и рождает основной способ передела фазы экономического спада — насилие. В этой процедуре особое место занимает государство, так как его функция теперь — функция основного верховного распределителя.

Усиление государственного статуса распределения порождает специфическую форму вертикальной социальной мобильности, которая базируется не на индивидуальной трудовой предприимчивости, а на иерархии лояльности к элите, воплощающей силу государства. Для этого достаточно проявить политическое чутье и высказать свою преданность системе, что гораздо проще и быстрее, чем путь в высшие слои через опасную конкурентную и непредсказуемую борьбу периода экономического подъема. Именно эта доступность социального продвижения привлекала в диктатурах простую, малоквалифицированную часть народа. Но данная форма социальной мобильности работает не на то, чтобы изменить, разнообразить соотношение социальных сил, как это был о в предыдущей фазе, а на то, чтобы поддержать статус-кво путем «выбраковки» более слабых в элите и замены их более надежными людьми из низших слоев. Можно сказать, что это социальная мобильность во имя укрепления элиты и сохранения (укрепления) наличного социального положения.

Тоталитарные режимы, рожденные фазой спада, неплохо улавливают специфику «своей» экономической фазы и встраиваются в нее. Не их заслуга в том, что их историческое время совпадает с конъюнктурой понижения цен (минимальные цены, по Кондратьеву, — в конце понижательной волны). Однако относительная дешевизна жизни конца 30-х гг. воспринималась населением как плод «муд-рой политики», беспокойства государства о нуждах народа.

Точно также, по Кондратьеву, фаза спада рождает новые технологии, которые изменяют всю экономическую жизнь на следующем экономическом этапе. Неслучайно поэтому, что тоталитарные режимы 20-30-х гг. самое пристальное внимание уделяли технике, инженерной деятельности, всячески поощряли ее (роль технических магнатов в установ-

лении фашистской диктатуры, место индустриализации и технической модернизации в советский период). Данная особенность в значительной степени определяла лицо этих режимов. Ясно, что в силу специфики этих режимов технические разработки объективно были направлены в первую очередь на усовершенствование военного оборудования (упомянем сталинские «шарашки» — тюремные конструкторские бюро, где работал цвет отечественной научно-технической мысли, а также гитлеровские секретные лаборатории). Но после войны и выхода из депрессии они составляли мощную основу для технологического рывка (обеспечение научно-технической революции, освоение атомной энергии, гигантские космические программы).

В морали периода экономического спада, когда усиливается регулирующая роль государства и ограничиваются перспективы естественной социальной мобильности, рождаются настроения безнадежности и устойчивой предопределенности, неизбежности судьбы. Судьба, рок, фатум повторяют («дублируют») детерминирующую роль государства, но при этом стоят над ним. Это, с одной стороны, роль «дарителя доли» по его собственному выбору и произволу, а с другой — роль «хранителя» стабильности и порядка, неизменности мира, против чего отдельный (ничтожный и слабый) человек пойти не может. Удивительным образом это сочетается с пафосом и энтузиазмом «творцов нового порядка», создателей «нового мира», но не противоречит вышесказанному, так как «акт социального творения» определяется не произволом отдельных граждан, а волей партии, государства, воплощающих коллективный надиндивидуальный разум, выполняющий функцию социального Демидурга<sup>7</sup>.

В этом типе морали выступают на поверхность, актуализируются коллективизм и общественный долг. Причем коллективизм, особенно в тоталитарных режимах, может приобретать черты кастовости, корпоративности: ты что-то значишь в мире, если принадлежишь к соответствующей

<sup>7</sup> Феномен массового советского энтузиазма в соотношении личностной и общественной мотиваций поведения был проанализирован нами ранее [См.: 50].

влиятельной группе — партии, классу, расе. Таким образом, человек силен лишь силой группы, а подчеркнутая индивидуальность ослабляет его, затрудняя вхождение в ту или иную группу и лишая силы групповой харизмы (харизмы в прямом смысле — как милости, божественного дара).

Завершая наш обзор синергетических соответствий социального структурообразования в фазе спада кондратьевских длинных волн, объясним, почему мы уделили особое внимание анализу тоталитарных режимов. Рассмотрение этих режимов в контексте теории длинных волн интересно не только тем, что позволяет по-новому осмыслить их суть и причины зарождения, но и тем, что именно в таких режимах, как в крайних (*завершенных* в структурном плане) формах, видны те структурные изменения социальной самоорганизации особого типа, которые часто либо бывают размыты в более сложных исторических построениях, либо присутствуют в них латентно.

И фаза спада, и фаза подъема обрамлены (начинаются и заканчиваются) особо нестабильными социальными состояниями (войнами, переворотами, революциями), которые есть проявление социальных бифуркаций. Вопрос о принципиальном различии социальной нестабильности, свойственной фазе подъема и происходящей в межфазовых переходах, пока совершенно не исследован и представляет самостоятельный научный интерес. Но его понимание может помочь избежать многих политических ошибок.

Возьмем, например, драматическую ошибку большевиков — неосуществимую надежду на скорую мировую революцию, в расчете на которую, по признанию многих из них, в том числе и Ленина, и осуществлялась Октябрьская революция. Оценивая данную ситуацию с позиций волновой теории Кондратьева, мы можем предположить, что ожидания большевиков были небезосновательны, но пролетарские вожди приняли за предвестие мировой революции, которая должна была иметь переломный межфазовый характер, серию социальных конфликтов, переворотов и революций заканчивающейся фазы подъема. История ставила в написанном предложении точку, завершив фазу цикла, револю-



ционный потенциал был исчерпан, что подтвердил относительно спокойный последующий период.

Не претендуя на исчерпывающий анализ бифуркационных черт и специфической природы переломных, межволновых революций и войн, приведем лишь несколько отдельных наблюдений. Прежде всего, как и в любой бифуркационной ситуации, здесь резко возрастает роль случайности:

сообразно законам самоорганизации, случайность на входе в этой сильно неравновесной ситуации может дать на выходе несоизмеримые с ней последствия. Здесь царит случайность, предопределяя судьбу более долгосрочных явлений и процессов. Самым показательным примером, пожалуй, может служить убийство эрцгерцога Франца-Фердинанда в Сараево в июне 1914 г., ставшее началом мировой войны, в то время как в более спокойные и предсказуемые периоды убийство и гораздо более влиятельных политических деятелей не вызывает, как правило, таких катастрофических последствий.

Особенностью революций, приходящихся на нижние и верхние точки межфазовых переходов, можно, очевидно, считать их «похожесть» на ту фазу, которую они предваряют. Это всего лишь гипотеза, и она нуждается в эмпирической проверке, но приведем некоторые сравнительные аргументы. Например, если рассмотреть две величайшие революции, изменившие судьбы своих и чужих народов, — Французскую революцию 1789 г. и Октябрьскую революцию 1917 г., то между ними весьма заметны сходства и различия совершенно особого рода. Обе они являются революциями фазового перелома. Но революция 1789 г. открывала собой (в соответствии с периодизацией Кондратьева) фазу подъема, и ее предназначение и смысл были связаны с «открытием шлюзов» для свободного предпринимательства, растущего социального динамизма, утверждения свободы личности. Эта тенденция как бы взяла верх в долгосрочной перспективе, хотя и не устранила диктаторского элемента, неизбежного в любой революции на определенной ее стадии. (Аналогичный облик имели впоследствии и другие буржуазные революции следующей фазы подъема — середины XIX в.).

Революция же 1917г. знаменует начало фазы спада. Та социальная система, которая была построена в результате этой революции, была тоталитарной, ограничивающей свободное предпринимательство, социальную мобильность и политические свободы, что характеризует структурные преобразования фазы спада. Заметим, что серия «бархатных революций» в бывших социалистических странах в конце 80-х-начале 90-х гг. также являются революциями фазового перехода, но предваряющего очередную фазу экономического подъема. Не случайно они проходили под лозунгами рыночных преобразований, демократических свобод, активизации личной инициативы.

Итак, расширительная интерпретация экономической теории длинных волн Кондратьева, развивающая заложенный в ней междисциплинарный потенциал, позволяет не только дать нетривиальную трактовку многим социальным явлениям, но и выявить сходные алгоритмы развития в разных сферах социальной жизни и поэтому обнаружить повторяемость, периодичность социальных процессов в тех сферах, где она не столь очевидна (и просчитываема), как в экономике.

Поэтому, хотя концепция Кондратьева до сих пор вызывает определенные споры (по поводу периодизации фаз большого цикла, причинно-следственных зависимостей между социально-политическими и экономическими процессами, по поводу математического аппарата концепции и др.), тем не менее она по-прежнему остается весьма влиятельной и порождает целый ряд «дочерних» концепций, распространяющих методологию длинных волн экономической конъюнктуры на самый широкий круг социальных явлений.

В качестве примеров приведем лишь немногие из них.

Особую роль в разработке проблем цикличности сыграл австрийский и американский экономист и социолог И. Шумпетер, который пытался построить целостную модель экономического развития, основанную на исследовании микроэкономических основ динамики макроэкономической системы. В своей работе «Теория экономического развития» [403], вышедшей еще в 1934 г. и до сих пор не

потерявшей своей актуальности, он описывал круговорот экономической деятельности через чередование этапов потери и обретения экономического равновесия. Основной движущей силой развития экономики он считал «новатора»-предпринимателя, который в поисках новых возможностей получения прибыли идет на риск в размещении инвестиционных потоков и разрабатывает новые, ранее не использовавшиеся организационные и экономические комбинации (использование банковского кредита для закупки новых факторов производства, создание новых фирм и др.) и тем самым вносит элемент динамики в экономические отношения. Вновь открытые возможности используются другими предпринимателями, пока не иссякнут инвестиции и не установится новое равновесие.

Американский исследователь Р. Барта в работе «Великая депрессия 1990 года» [432] рассматривает связь денежных циклов с социальными волнами, в ходе которых последовательно сменяют друг друга фазы господства воинственного, интеллектуального, стяжательского классов и фазы революций и анархии, вызванные разложением верхов и бунтом низов. Внутренняя логика социального цикла, по Барту, разворачивается следующим образом. Рост денежной массы стимулирует активность финансовых спекуляций. Постепенно нарастает социальное неравенство. Когда доля богатой элиты во владении общими активами достигает максимума, относительная покупательная способность основной массы населения снижается, что и приводит к социальному кризису, ведущему к новому социально-экономическому переделу.

В теории И. Миллендорфера определяется циклическая периодичность взаимодействия технико-экономической и социальной сфер. Кризисы, по его мнению, порождаются рассогласованием скоростей инноваций в экономической и социальной областях. При этом решающим фактором, задающим колебательный ритм социально-экономическим процессам, являются социопсихологические характеристики, формирующие поведение человека при смене поколений.

Особый интерес, на наш взгляд, представляет интерпретация кондратьевских длинных волн в теории И. Валлерстайна [См.: 239, 444]— главы американского Броде-левского центра исследования экономик, исторических процессов и цивилизаций. И. Валлерстайн в ряде своих работ, в частности, в книге «Геополитика и геокультура», основываясь на кондратьевской методологии, разрабатывает весьма оригинальную концепцию геополитического развития мировой экономической системы и высказывает ряд футурологических прогнозов, которые активно обсуждаются научной общественностью.

Валлерстайн утверждает, что общепринятые трактовки многих современных событий являются ошибочными, поскольку они «событийно ориентированы», а не «структурно ориентированы», т. е. не ищут в отдельных событиях проявления *повторяющихся исторических схем* («парадигм»),

С позиций таких универсальных алгоритмов можно рассматривать Новую историю, начиная с XVI в., т. е. с момента зарождения капиталистической мирозаконономики, как историю последовательной *смены гегемонов* — экономических лидеров. В таком случае цикл развития будет таков: закат прежнего гегемона; появление новых претендентов; борьба за очередную гегемонию; победа одного из претендентов в этой борьбе; его неизбежный закат.

Циклический характер гегемонии отражает в военно-политической сфере циклический характер экономического развития капиталистической миросистемы. Функционирование капиталистической миросистемы как целостного экономического организма направлено на бесконечное накопление капитала, которое достигается путем извлечения прибыли («избытка») из «периферии» системы (из малоразвитых стран), где существуют огромные резервы низкооплачиваемой рабочей силы и огромные рынки сбыта, и перекачки этой прибыли в «ядро» системы (в высокоразвитые страны).

Каждый из участников этой экономической «игры» добивается такой прибыли с помощью максимально выгодных для себя производства и продажи своих товаров. Гегемония, по

Валлерстайну, означает возможность продать свою продукцию на чужих рынках дешевле, чем местную. Это производственное преимущество со временем превращается в торговое, затем — в финансовое, и неизбежно — в идеологическое. «Культурная гегемония» проявляется в форме максимально широкого распространения своего языка, религии и обычаев, пропаганды своего образа мысли и мировоззрения, что помогает расширению рынка для своих товаров.

Однако никакая гегемония не может длиться вечно, так как циклический характер развития мироэкономики неизбежно ведет к спаду старых производств и необходимости создавать новые производства. Данное реструктурирование системы дает шансы на гегемонию другим странам, если они смогут использовать создавшуюся ситуацию.

Валлерстайн рассматривает конкретные проявления этого структурного закона в Новой истории: гегемонию Голландии в XVII в., сменившей Испанию; гегемонию Великобритании с начала XIX в., победившей в качестве конкурента Францию; гегемонию США с конца XIX в., отгнавших Германию, и наконец, потерю гегемонии США в конце XX в. и выдвижение на эту роль ряда новых стран (Японии, стран Западной Европы и их возможных союзников — Китая, России).

Объясняя динамику рождения и распространения гегемонии, Валлерстайн использует термодинамические образы. Ситуация «ядра» и «периферии» напоминает ему контакт двух тел разной температуры. При большой их энергетической разности тепло переходит от более горячего тела («ядра») к более холодному («периферии»). При выравнивании температур теплообмен прекращается, для продолжения процесса необходимо новое холодное тело — новые, еще не освоенные, периферийные районы земного шара. Заметим, что данная форма аналогии близка синергетическому видению социальных процессов, согласно которому негэнтропийным источником выступает центр («ядро») миросистемы, формирующий все ее компоненты, а диссипативный процесс предваряет новую структурную перестройку.

Каждый цикл борьбы за мировую гегемонию занимает 1-2 столетия. Эти циклы распадаются на отрезки средней

длительности в 40-50 лет (кондратьевские волны). По мнению Валлерстайна, именно постижение законов, действующих в этой амплитуде, и может дать ключ к пониманию процессов зарождения, распространения и угасания долгосрочных циклов смены гегемона.

В частности, в контексте теории кондратьевских волн геополитическая ситуация конца XX в. предстает как переход от фазы спада к фазе подъема, что сопровождается (как мы показывали ранее) особо острой конкуренцией. В геополитическом плане это конкуренция между тремя регионами, в которых сконцентрировались главнейшие современные монополии (США, Япония, Западная Европа). Каждый из конкурентов стремится «экспортировать» спад своих прибылей и свою безработицу в зону влияния другого. Кроме того, поскольку, как показал Кондратьев, «лицо» каждой будущей фазы подъема определяют технологические новации предыдущей фазы спада, то особо острая борьба разворачивается за контроль над новыми отраслями потенциальной высокоприбыльной продукции (производством микропроцессоров, всемирными информационными сетями, биогенетикой, новыми источниками энергии и т. д.). Валлерстайн рассматривает различные возможные сценарии (комбинации геополитических союзников и противников) развития мирозастемы в динамике ближайших фаз кондратьевских волн. Сценарии эти представляются как оптимистическими, так и крайне пессимистическими (например, третья мировая война в середине следующего столетия).

Однако было бы упрощением сводить всю колебательную социальную динамику лишь к инвариантным проявлениям длинных волн Кондратьева с их временной амплитудой, близкой к полувекковой. Подтверждение тому дают различные циклические теории социального развития, которые обнаруживают специфические формы циклических процессов в различных сферах общественной жизни и в различных ее временных диапазонах и тем самым делают картину социальной самоорганизации более пестрой и сложной. Обратимся к рассмотрению этих теорий.

## § 5. СИНЕРГЕТИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЦИКЛИЧЕСКИХ ТЕОРИЙ СОЦИАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ

Мы уже обращались к проблеме специфики циклических теорий в начале предыдущего раздела и отмечали, что проявлением таковой является их разнообразие в сфере привлекаемого эмпирического материала и выявленной временной периодичности.

На данном этапе исследования нас будет интересовать тот общий логический алгоритм, зафиксированный во всех этих теориях, который обеспечивает самовоспроизводящуюся природу любого социального цикла. Собственно, сама суть цикла, как мы уже отмечали ранее, связана с ритмическим повторением схожих процессов, происходящих на разных этапах циклического развития и предопределенных логикой биполярного диалектического развития.

Так Г. Спенсер, посвящая ритмам целую главу в своих «Основных началах», высказал мысль, что «ритм возникает повсюду, где происходит борьба двух неуравновешивающих одна другую сил» [333. С. 215], показав тем самым, что ритмическая динамика является сущностным проявлением диалектического характера развития явлений любой природы.

В синергетической интерпретации цикл предстает как *структурно-организационный феномен*, позволяющий рассматривать развитие как саморазвитие. С точки зрения самоорганизации, любой социальный цикл — это *полный цикл организационной эволюции определенных социальных структур*, их спонтанного возникновения (самозарождения), относительно устойчивого существования (сохранения) и распада (переструктурирования).

Исходя из этой, еще раз зафиксированной нами теоретической установки, продолжим начатый в предыдущем разделе работы анализ циклических теорий социального развития в контексте синергетических идей. Целью нашего исследования по-прежнему будет выявление процессов самоорганизации в социальном цикле — чередования структурных процессов зарождения и сохранения порядка как двух основных тенденций социального упорядочения.

Мы начнем наше рассмотрение с циклических теорий в политической жизни. Это связано не только с тем, что в этой исследовательской сфере накоплен наиболее обширный материал, но также (в методологическом плане) с тем, что с древнейших времен мыслители и ученые связывали функцию целенаправленной организации в обществе с деятельностью *государства* как источника социального упорядочения.

Сама идея «политического круговорота» родилась еще у античных философов. Так, Платон в диалогах «Республика», «Законы», «Государство» развивал идею политических циклов, каждый из которых состоит из пяти сменяющих друг друга форм правления — монархии, аристократии, олигархии, демократии и тирании. Причем каждая из этих форм, достигая определенной полноты и завершенности, порождает условия для неприятия (самоотрицания) себя и тем самым имманентно предуготовливает появление последующей формы правления.

Продолжая античную традицию и развивая учение Платона о формах правления, Н. Макиавелли взял за основу политического цикла естественный ритм укрепления и ослабления государства, поскольку только сильная государственная власть, по его мнению, способна сохранить внутренний порядок и распространить свое влияние на другие народы. Вот как видится ему чередование периодов порядка и беспорядка в обществе в соответствии с циклическим характером эволюции государственной власти: «Переживая непрерывные превращения, все государства обычно из состояния упорядоченности переходят к беспорядку, а затем от беспорядка к новому порядку. Поскольку уж от самой природы вещам этого мира не дано останавливаться, они, достигнув некоего совершенства и будучи уже не способны к дальнейшему подъему, неизбежно должны приходить в упадок, и наоборот, находясь в состоянии полного упадка, до предела подорванные беспорядками, они не в состоянии пасть еще ниже и по необходимости должны идти на подъем. Так вот всегда все от добра снижается ко злу и от зла поднимается к благу» [197. С. 175].



Несмотря на то, что в данном высказывании описание естественного цикла государственной власти имеет, скорее, общеполитическое обоснование, Макиавелли разрабатывал и вполне практические идеи о стратегиях политического (управленческого) поведения на разных этапах развития государственной власти. По образному сравнению Макиавелли, это типы поведения львов («натиск и внезапность», чтобы сокрушить противника в открытом бою) и лисиц («осторожность и терпение», чтобы избежать расставленных капканов). Причем правители и представители власти должны чередовать эти типы поведения в зависимости от меняющихся обстоятельств. Заметим, что данная идея оказалась впоследствии весьма плодотворной и легла в основу современной теории элит. В частности, В. Парето связывал преобладание управленческой практики «львов» как верховной элиты с периодами социальной динамики, предпринимательской активности, а «лисиц» — с периодами стабилизации и экономического упадка.

Однако наиболее активное изучение проблемы циклов политической динамики было связано с американской политологией и социологией, в рамках которых уже с начала XIX в. происходило теоретическое осмысление бурно развивающейся практики демократической формы правления, ее динамики, сравнения с другими формами государственно-политического регулирования социальной жизни. За последние два века в американской науке возник целый ряд циклических теорий политической динамики. Каждая из таких теорий различает две основные противоположные тенденции в развитии политической жизни и их посменное чередование. Такими противоположностями выступают, например, консерватизм и новаторство (Р. У. Эмерсон), централизация и диффузия национальной энергии (Г. Адаме), консерватизм и либерализм (А. Шлезингер), цели личного и общественного счастья (А. О. Хиршман) и т. д.

Поскольку ранее мы уже идентифицировали данный ряд политических феноменов как проявление двух основных тенденций социальной самоорганизации, то не останавливаясь на этой проблеме еще раз, охарактеризуем те специфические

нюансы, которые вносят в картину политических колебаний американские ученые.

Р. У. Эмерсон, с которого начинается отсчет циклическая традиция американской политологии, рассматривал действия партии консерватизма и партии обновления как воплощение мирового закона, движущего миром с самого его сотворения, как проявление двух универсальных тенденций мирового развития. Обновление все время толкает вперед, консерватизм все время сдерживает развитие. Если обновление — это вырывающаяся наружу энергия, то консерватизм — это остановка в ритме движения. Однако приложение социально-философских воззрений Эмерсона к динамике конкретной политической жизни (в частности, его отождествление консерватизма с защитой действительного положения вещей, «не важно — хорошее оно или плохое») вызывает ряд возражений и требует соответствующих уточнений. Например, как отмечают современные политологи, если эмерсоновская характеристика консерватизма подходит к президентству Бьюкенена и Хейса, Кулиджа и Эйзенхауэра, то такие консерваторы как А. Гамильтон или Р. Рейган с их очевидными реформами вряд ли под нее попадают.

Первым из американских мыслителей, кто пытался хронологически определить политические колебания американской истории, был Г. Адаме. Взяв за методологическую основу образ маятника (т. е. обратимости как идеи, господствующей в современном ему естествознании), он выявил 12-летний период чередования тенденций централизации и распыления энергии нации. Эти ритмические колебания он изучил на материале первых 36 лет независимости Америки. После подписания Декларации независимости понадобилось 12 лет для выработки действенной Конституции. Следующие 12 энергичных лет вызвали реакцию против созданной к тому времени системы правления. Третий период закончился колебанием в сторону проявления еще большей энергии. Опыт применения циклов Адамса на последующие десятилетия привел исследователей к выводу, что его теория работает в политической истории США XX в.,

но вызывает некоторые разногласия и споры относительно большого периода истории XIX в.

Начиная с 30-х гг. нашего века, изучение циклических процессов в политической жизни связано с именем А. Шлезингера-старшего. Рассматривая политическую историю США XIX-XX вв., он выявил определенный цикл последовательной смены волн консерватизма и либерализма как смену периодов озабоченности правами меньшинства и озабоченности бедствиями многих.

При этом Шлезингер отвергал используемый Адамсом образ маятника, поскольку последний предполагал колебания между двумя неподвижными точками. Цикл, по Шлезингеру, не есть возвращение нации к предыдущему положению. После возвращения консерваторов к власти либеральные реформы обычно не сводятся на нет. Поэтому более приемлемым является образ спирали, когда на каждом новом витке развития происходит процесс аккумуляции изменений. (Заметим, что за этими методологическими трансформациями прослеживаются изменения естественнонаучных представлений о необратимости.)

Шлезингер насчитал шесть фаз либерализма, для которых характерен процесс усиления демократии и пять периодов консерватизма, когда основной целью становится сдерживание демократии. Средняя продолжительность этих одиннадцати периодов — 16,5 лет, а общая продолжительность полного цикла — 33 года [396. С. 42-43]. Используя данную теоретическую модель, Шлезингер заранее, за несколько лет до произошедшего, верно предсказал смену правящих партий и соответствующие результаты выборов в 1924, 1939 и 1947 гг.

Несколько особняком в политологии стоит оригинальная циклическая теория Ф. Клинберга, который в 50-60-е гг. разрабатывал идеи о чередовании двух фаз в американской внешней политике. Первая фаза, названная им экстраверсивной, характеризуется прямой дипломатией, стремлением к военному и экономическому давлению на другие страны. Для второй фазы — интроверсивной — свойственна замкнутая, осторожная политика сохранения национальной

общности. (Заметим, что, с точки зрения теории самоорганизации, такой ракурс рассмотрения открывает возможность для логического увязывания характеристик открытой и самозамыкающейся систем с соответствующими внутренними структурными изменениями.) Клинберг, рассмотрев внешнюю политику США с конца XVIII в., выделил в ней четыре экстраверсивные и четыре интроверсивные фазы и точно предсказал опасность острого внешнеполитического кризиса в 60-е гг., в который, действительно, вступили США с начала Вьетнамской войны.

Американский экономист А. О. Хиршман в своей работе «Смещающаяся заинтересованность» (1982) изложил еще одну циклическую теорию, касающуюся периодических чередований ценностных (идеологических) ориентации в связи с политическими изменениями в стране. Он, распространяя теорию потребления на внутреннюю политику, заметил, что начиная со времен промышленной революции, западное общество поочередно устремляет свою заинтересованность к одной из двух противоположных целей — либо индивидуальному, либо общественному счастью. В цикле Хиршмана чередуются периоды поглощенности делами частных лиц («частным интересом») и периоды занятости общественными проблемами («общественной активностью»).

Однако наиболее влиятельной и полновесной среди подобного рода циклических теорий, аккумулирующей разноаспектные характеристики социальной жизни, является концепция А. Шлезингера-младшего. Он, беря за основу идею своего отца А. Шлезингера-старшего о циклическом 30-летнем чередовании либерализма и консерватизма в американской истории, а также идеи других циклистов, выстраивает свою оригинальную концепцию цикла как непрерывного (спиралеподобного) перемещения точки приложения усилий нации (национальных приоритетов) между целями общества и интересами частных лиц.

Он исходит из понимания имманентной, *самовоспроизводящейся* природы цикла по законам структурной организации, — из понимания, чрезвычайно близкого синергетической трактовке данных процессов. Вот как пишет он об этом

в своей книге «Циклы американской истории», вышедшей в 1986 г.: «Если это подлинный цикл, то объяснение следует искать прежде всего в его внутренней природе. Каждая новая фаза должна вырастать из состояния предыдущей и присущих ей противоречий, в них находя и подготавливая условия для очередного поворота. Другими словами, истинный цикл является самовоспроизводящимся» [396. С. 46-47], самодвижущимся, самодостаточным и автономным.

Независимость политического цикла подтверждается тем, что у него не прослеживается, по мнению Шлезингера, *прямого соотношения* с экономическим циклом. Более того, Шлезингер не усматривает и абсолютной привязки периода общественной целеустремленности к либерализму, а периода господства частного интереса — к консерватизму, хотя, безусловно, в целом «лицо» двух выявленных им периодов определяют именно эти две идеологии (что он сам неоднократно подтверждает логикой своих аргументов). Однако действие более глубоких, по мнению Шлезингера, чередующихся тенденций к общественной целеустремленности и частному интересу может вносить существенные коррективы в политику и идеологию традиционного либерализма и традиционного консерватизма.

Не углубляясь в полемику о соотношении циклов Шлезингера с другими колебательными процессами в обществе, обратим более пристальное внимание на его описание последовательных структурных процессов, происходящих в каждой из фаз. Мы усматриваем в данной модели принципиальные логические соответствия с описанием двух основных тенденций социальной самоорганизации: фаза общественной целенаправленности соответствует синергетиче-скому режиму зарождения порядка, а фаза ориентации на частные интересы — режиму сохранения порядка.

Итак, как было отмечено, каждый период в цикле, по Шлезингеру, порождает свои особые противоречия. Возникшая ориентация на общественную целеустремленность имеет целью улучшить существующее положение и вызывает значительные перемены, следующие одна за другой в сжатые сроки. В конце концов социально-политический организм

начинает «захлебываться потоком нововведений», ему требуется время, чтобы их переварить. Способность нации к осуществлению политических преобразований, требующих от нее высокого напряжения, ограничена. Человеческая природа требует передышки. «Люди неспособны более заставлять себя продолжать героические усилия. Они жаждут погрузиться в свои личные житейские дела. Издерганные постоянными боевыми призывами, истощенные непрерывной общенациональной активностью, разочарованные полученными результатами, они стремятся к освобождению от взятых обетов, передышке для отдыха и восстановления сил. Так сходят на нет публичные акции, страсти, идеализм и реформы» [396. С. 48-49].

Период «бурь и натиска», подвигов и жертв сменяется периодом затишья, примирения и успокоения, когда общественные проблемы передаются на попечение «невидимой руки рынка», а в обществе усиливаются настроения материализма и гедонизма. «Политическая деятельность на классовой и групповой основе затухает, а политическая деятельность, формируемая факторами культурного характера — по этническому, религиозному, моральному признаку, по признаку социального статуса, — выходит на первый план. В это же время часто происходит процесс консолидации, в рамках которого усваиваются и узакониваются нововведения предыдущего периода» [396. С. 49].

Однако эпоха доминирования частных интересов также порождает противоречия. Вот как описывает их Шлезингер; «Такие периоды характеризуются скрытыми под поверхностью течениями неудовлетворенности, критики, брожения и протеста. Целые группы населения оказываются позади в гонке приобретательства. Интеллектуалы отчуждаются. Загнанные внутрь проблемы обостряются, грозят стать неразрешимыми и требуют вмешательства. Людям надоедают эгоистические мотивы и перспективы, они устают от погони за материальными благами в качестве наивысшей цели. Период отдыха от времени общественных забот восполняет национальную энергию, подзаряжает батареи нации. Люди начинают искать в жизни смысл, не замыка-

ясть на самих себе. Они спрашивают не что *их* страна может сделать для них, а что они могут сделать для своей страны. Они готовы к звуку боевой трубы. Наконец, что-то играющее роль детонатора — какая-либо проблема, грандиозная по масштабам и по степени опасности, и которую не способна разрешить невидимая рука рынка, — ведет к прорыву в новую эпоху в политической жизни страны» [396. С. 49].

Итак, процессы, происходящие в первой фазе шлезингеровского цикла, можно идентифицировать как синергетические процессы зарождения нового порядка. Они разворачиваются в неравновесной ситуации стремительного социального динамизма, неоднородности и политического противостояния классов и социальных групп. Психологически они сопровождаются большим напряжением, высокими требованиями к активному, деятельному человеку, способному ради высокой цели идти на сверхусилия. Рождение нового социального порядка фиксируется в сознании и политической идеологии как *общая национальная цель* — общественная целеустремленность к улучшению жизни. Но стремительная социальная динамика приближает систему к опасному рубежу, когда хаос прорывается с микроуровня на макроуровень. Единственным шансом спасения системы становится перевод ее функционирования в более равновесный режим сохранения порядка.

Этому новому состоянию системы структурно соответствуют процессы, происходящие, по Шлезингеру, в фазе господства частного интереса. Эти процессы характеризуются не классовым (экономическим), а более спокойным и менее болезненным статусным противостоянием, а также замедлением новационной деятельности, социальным примирением и консолидацией, «в<sup>^</sup>тественнотекущей» рыночной деятельностью (без драматических социальных переделов и реформ). Психологически это эпоха успокоения, затишья, отдыха после предыдущей эпохи подвигов и жертв. Как в каждой близкой к равновесию системе, здесь возникает рост энтропии, усиливается хаос на микроуровне (доминанта разнонаправленных частных интересов). Дабы избежать энтропийных неприятностей своего окончательного угасания,

социальная система начинает искать объединяющий общественный интерес (цель) — прообраз будущего нового порядка на макроуровне. Переход к нему наступает, по Шлезингеру, в тот момент, когда внутренние накопившиеся противоречия (напряжения) вводят нацию в столь неравновесное, нестабильное состояние, что любое событие, связанное с осознанием общей цели, может сыграть роль «детонатора», т. е. той самой флуктуации, которая в этих самоорганизационных условиях может привести к рождению нового порядка.

Задавая себе вопрос о первичном, базовом социобиологическом факторе, определяющем 30-летний колебательный ритм политической истории, Шлезингер приходит к выводу, что таким фактором является естественная смена поколений. Этот объяснительный прием не является открытием Шлезингера и используется в научной литературе со времен О. Конта и Д. С. Милля, которые измеряли исторические перемены интервалом в одно поколение. О. Шпенглер считал длительность жизни поколения величиной почти «мистического значения», придающей постоянную периодичность циклам культур. Эту гипотезу разрабатывал К. Маннгейм, а также Х. Ортега-и-Гассет, который рассматривал каждое новое поколение как форму «очередной интеграции социального организма» и «точку опоры», от которой зависит сам ход исторической эволюции. Следуя позиции этих авторов, Шлезингер полагает, что каждое новое поколение, став политически совершеннолетним, в течение первых 15 лет бросает вызов властвующему поколению, а затем само приходит к власти, после чего его политическая активность заметно спадает. Причем элемент исторической повторяемости обеспечивается тем, что в течение своей жизни люди склонны формироваться под воздействием событий и идей, преобладающих на момент обретения ими политического самосознания.

Исходя из 30-летней периодизации, Шлезингер выделяет и подробно анализирует три политических цикла в новейшей американской истории. Первые два десятилетия нашего века были временем прогрессистского движения и общест-



венной целеустремленности. Т. Рузвельт и В. Вильсон ориентировали нацию на демократизацию политических и экономических институтов внутри страны, а затем на то, чтобы сделать весь внешний мир безопасным для демократии. Через 20 лет американцы устали и разочаровались в дисциплине и жертвенности своих «крестовых походов». Каждое поколение лишь один раз на протяжении жизни способно поднять людей выше их материальных интересов. Наступает десятилетие «не напора, а нормализации, не революции, а реставрации, не пропаганды, а примирения» [396. С. 53]. Это десятилетие политики частного интереса, ничем не сдерживаемой свободной игры рыночных сил, культа бизнеса, кульминацией которого стала Великая депрессия.

Затем наступили еще два десятилетия активности, политических страстей и реформаторства: Ф. Рузвельт и «новый курс», вторая мировая война, Г. Трумэн и «справедливый курс». Но к 50-м гг. (приход к власти Д. Эйзенхауэра), как прежде в 20-е, устремленность нации к общественным целям спала, стал доминировать частный интерес, что обеспечило необходимую передышку накануне нового цикла.

Очередная фаза социально-политической активности и новая «лихорадка обязательств» человека перед нацией начались в 60-е гг. — это Дж. Кеннеди и «новые горизонты», Л. Джонсон и «великое общество», расовая революция, война с бедностью. Однако бурное обновление вызвало целый ряд непредвиденных отрицательных последствий. «Высвобожденная энергия превратилась в разрушительную силу, вылившуюся в городские бунты, беспорядки в студенческих городках, ... наркоманию и насилие, уотергейтский скандал и вынужденную отставку президента... Болезненные явления такой силы, спрессованные в столь короткий отрезок времени, вызвали у нации разочарование и усталость быстрее, чем за обычные два десятилетия» [396. С. 54-55]. К концу 70-х гг. общественная ориентация качнулась в сторону частного интереса и удовлетворения собственных притязаний. Этот период получил соответствующее его характеру наименование «десятилетие моего Я», «культуры нарциссизма» и достиг своей кульминации при Р. Рейгане в 80-е гг.

Каждому новому периоду общественной целеустремленности соответствует проблема, играющая роль «запала\* (или, как мы уже фиксировали, роль случайной флуктуации в условиях сильной неравновесности системы). «Запалом» у Шлезингера выступает некая общая порядкообразующая идея, способная консолидировать общество в условиях разлада и неопределенности. Так подтверждается синергетический тезис о зарождении нового порядка в условиях «социального хаоса». Первый из рассмотренных циклов (в начале века) был спровоцирован начавшейся монополистической концентрацией экономической мощи в руках трестов. В 30-е гг. фактором, создавшим сильную неравновесность, стала Великая депрессия, в 60-е гг. — борьба за расовую справедливость.

Итак, идея 30-летнего цикла позволила Шлезингеру с высокой долей точности объяснить наступление как эпох общественной целеустремленности (Т. Рузвельт в 1901 г., Ф. Рузвельт в 1933 г., Дж. Кеннеди в 1961 г. и добавим — Б. Клинтона в 1992 г.), так и эпох частного интереса («консервативной реставрации») в 20-е, 50-е, 80-е гг.

Политическая проницательность Шлезингера обусловлена, на наш взгляд, незаурядностью его методологического анализа, позволяющего вскрыть глубинные пласты социального самоструктурирования и комплексные связи между экономическими, политическими, идеологическими и социально-психологическими явлениями.

С позиций же нашего методологического подхода важно подчеркнуть следующее: помимо того, что общая концепция Шлезингера соответствует методологической парадигме социальной самоорганизации, она также дает обширный эмпирический материал для подтверждения законов синергетики в политической и идеологической сфере.

В частности, это касается рассмотрения Шлезингером особенностей консервативной идеологии как доминирующей в период частного интереса. Особое внимание автора к этой идеологии объясняется тем, что она была исторически наиболее актуальна в момент написания им книги — в середине 80-х гг. Шлезингер усматривает единую структурную идентичность консерватизма не только 80-х, 50-х и 20-х гг. на-

шего века, но и 90-х гг. прошлого века и даже более ранних времен. Идеологическую основу каждой эпохи частного интереса составляют одни и те же консервативные мотивы:

восхваление «естественных» рыночных отношений, не сдерживаемых правительственным регулированием, пересмотр политики социального перераспределения материальных благ в пользу малообеспеченных и т. д. Консерватизм периодов частного интереса часто сосуществует с идеологией фундаменталистских движений, несмотря на все их различия. Эта особенность рассматривается на примере характерного для Америки проявления фундаментализма — евангелистического морализаторства.

В рамках двух фаз шлезингеровского цикла меняются и моральные требования к человеку. В период общественной целеустремленности эти требования возрастают, востребуются особый тип индивидуализма, означающий «опору на собственные силы», социальную инициативность и стремление к общественному самоутверждению. В периоды преобладания частного интереса индивидуализм обретает черты «ухода в частную жизнь», самоудаления, стремления отгородиться от общества и замкнуться в кругу личной жизни. Уход в частную жизнь выполняет корректирующую функцию, позволяющую социальному организму через временную тенденцию к *гомеостазу* отдохнуть от тягостной динамики социальных перемен [396. С. 66].

Еще одной, характерной для периода господства частного интереса, чертой является, согласно Шлезингеру, рост коррупции в правительственных учреждениях. Если при либеральных администрациях, где сильны настроения политического романтизма («идеализма»), злоупотреблений служебным положением относительно мало, а коррупция возникает в основном под конец их правления, когда их место занимают временщики, то с наступлением периода приоритета личного благополучия мораль резко меняется. Возникает искушение использовать общественное положение в личных целях, что и подтверждается чередой громких скандалов, связанных с коррупцией во времена консервативных правлений.

Шлезингер замечает, что в эпоху господства частного интереса «экономические и политические науки тоже отказываются от широкого взгляда на историю, уходят от ответственности перед обществом и становятся бихевиористскими, квантитативными, математическими, стерильными, „освобожденными от ценностей“. Сама история отходит от выявления конфликта к мифам консенсуса» [396. С. 69]. Напомним, что это наблюдение перекликается с аналогичными идеями О. Шпенглера, а также с выявленными нами характеристиками структурной самоорганизации в период сохранения социального порядка, когда в области идеологии и культуры сглаживается ценностное противостояние.

И наконец, еще одна черта доминирования консервативных умонастроений, о которой мы неоднократно упоминали прежде, — это отказ от активной политической деятельности и вследствие этого — опасность установления деспотизма (переход от политического разнообразия к политическому единообразию). Шлезингер приводит на этот счет свои аргументы. Люди начинают рассматривать обязательства перед обществом как «досадное отвлечение» от реализации их частных интересов и пренебрегать политической деятельностью. «Уход в частную жизнь, поощряя гражданскую апатию, провоцирует наступление тирании» [396. С. 69].

Чрезвычайно любопытна попытка Шлезингера соотнести его циклические ритмы с циклами внешней политики Ф. Клинберга (о последних мы упоминали ранее). Хронологический и периодический анализ показывают, что какой-либо очевидной корреляции между ними нет, что, по мнению Шлезингера, свидетельствует лишь о том, что оба эти цикла являются в значительной степени самогенерирующимися, а поэтому — истинными. Однако сравнительный анализ внешнеполитических и внутривнутриполитических циклов обнаруживает интересные устойчивые закономерности. Например, «на внешнюю угрозу нация реагирует определенным образом в фазе интроверсии и совсем другим — в фазе экстраверсии. То, к чему на интровертной фазе могут отнестись равнодушно, на экстравертной фазе расценят как опасность, требующую решительнейшего ответа» [396. С. 72].

Сам этот вывод и примеры, подтверждающие его, являются своеобразной иллюстрацией к одной из синергетических закономерностей (точнее ее социальному проявлению). Система, близкая к равновесности, которой соответствует более замкнутая на самое себя фаза интроверсии, по Клинбергу, слабо чувствительна к внешним флуктуациям, в определенной степени «игнорирует» их. Но в условиях сильной неравновесности, в которую попадает общество в открытой внешним воздействиям фазе экстравертности, роль случайной флуктуации (опасности) может быть иной, она может мобилизовать систему (нацию) на активные действия.

Другая закономерность, замеченная Шлезингером при сопоставлении внешнеполитических и внутривнутриполитических циклов, выглядит так: «...на каждой фазе внутреннего цикла национальный интерес формулируется согласно присущим этой фазе ценностям. На каждой фазе внешняя политика используется для продвижения этих ценностей за рубеж. В периоды общественной целеустремленности существует тенденция к включению во внешнюю политику идей демократии, реформ, прав человека, гражданских свобод, социальных перемен, активной роли государства. В такие периоды отдается предпочтение странам с демократическими левоцентристскими режимами. В периоды частного интереса включается и действует тенденция, заставляющая осмысливать международные дела сквозь призму капитализма, частных инвестиций, „магии рынка“, защиты американских корпораций, занятых бизнесом в зарубежных странах. В такие периоды предпочтение отдается странам с правыми и авторитарными режимами, обещающими обеспечить безопасность для частного капитала. Таким образом, внешняя политика пронизана духом изменений во внутривнутриполитическом цикле, в то время как интенсивность, с которой этот дух навязывается миру, зависит от фаз во внешнеполитическом цикле»[396. С.73].

В плане социальной самоорганизации данный пример не только показывает, как коррелируют между собой внутрисистемные и внешнесистемные признаки в зависимости от

режима существования системы, но и демонстрирует, как эта система может достраивать себя (свои структурно-организационные характеристики) до целостной формы режимного функционирования в условиях зарождения порядка и в условиях сохранения порядка.

Выявленная в многолетних исследованиях американских социологов и политологов ритмическая периодичность двух противоположных состояний политической системы, захватывающая соответствующие процессы в идеологической и моральной сферах, еще раз подтверждает исключительную эффективность практики двухпартийной политической системы США, объединяющей в одно неразрывное целое две противоположные, разнонаправленные тенденции ее развития. Именно такая политическая модель позволяет системе, с одной стороны, сохранять свою внутреннюю идентичность, а с другой стороны, обновляться, искать новые источники развития и плодотворно перерабатывать их. Вот как пишет об этом Шлезингер: «...в американской республике консерватизм и реформаторство, капитализм и демократия, частный интерес и общественная целенаправленность объединяют свои силы в деле формирования определенной политической традиции. Два соперничающих направления в американском мышлении чаще приходят к соглашению, нежели спорят... Оба имеют взаимодополняющие функции, направленные на сохранение политической системы. Оба играют собственные и абсолютно необходимые роли в диалектике политической жизни общества» [396. С. 77].

В контексте синергетической интерпретации практика двухпартийных политических систем (как наиболее устойчивых, жизнеспособных и продуктивных в современном мире), как и выводы исследующих их научных теорий, подтверждают постулируемую нами закономерность: в социальной сфере (в экономических, политических, идеологических процессах) две основные тенденции самоорганизации, ведущие к рождению нового порядка и его сохранению, разворачиваются в рамках *одной саморазвивающейся системы* как две чередующиеся фазы единого процесса социального упорядочения.

Особое внимание, которое мы уделили теориям политических циклов, объясняется в значительной степени обилием работ по этой проблематике. Впрочем, как было показано, данные исследования охватывают и ряд сопряженных с ними *неполитических* явлений и процессов (ценностные ориентации, моральные требования и др.).

Другой обильный массив материала, который может быть описан в циклической динамике, представляет культурология. Симптоматично, что проблематика социокультурной цикличности в современной науке обрела свои методологические очертания, в значительной степени благодаря теории информации, которая, как мы уже показывали ранее, является одной из предшественниц синергетического подхода и родственна последнему по ряду основных теоретических позиций.

Особую роль в этом плане сыграли в отечественной науке работы ленинградского математика С. Ю. Маслова [206,207 и др.] и московских исследователей В. М. Петрова и Г. А. Голицына [75, 250,251].

Так, С. Ю. Маслов выдвинул гипотезу о влиянии на периодичность изменений в социокультурной сфере чередования двух базовых типов сознания. Рассматривая эти типы сознания с позиций теории информации, а именно различая их по способу обработки информации, он обозначает их как лево- и<sup>1</sup> правополушарный.

~ « Левополушарные » процессы в способе обработки внешней информации (в способе мировосприятия) отличает *ана-литизм*, связанный с расчленением воспринимаемого объекта, выделением в нем отдельных признаков, граней, пропорций согласно определенному заданному алгоритму. Эти процессы отличаются точностью, объективностью, для них характерно рациональное осмысление действительности, опора на разум, а не на чувство.

К «правополушарным» процессам относят *синтетические* процессы — наиболее древние, архаические способы целостного восприятия объектов, без выделения отдельных свойств, признаков, пропорций. Для них характерны субъективность восприятия, моментальное интуитивное озарение, опора на чувство, не всегда контролируемое разумом.

Подобно тому, как это происходит в индивидуальном сознании, так и в общественном развитии оба эти способа мировосприятия сопряжены, сосуществуют, проявляя свое поочередное доминирование в зависимости от требований когнитивной ситуации.

Вводя понятие «социально-политический климат», С. Ю. Маслов выявляет циклические чередования этого показателя как чередование «аналитического» стиля мышления (с его рационально-логическим акцентом) и «синтетического» стиля (с его эмоционально-интуитивным акцентом). Им был сформулирован ряд признаков, по которым можно судить о том, к какому из двух данных полюсов тяготеют общественные настроения («социально-политический климат»):

1) открытость общества внешним воздействиям характерна для доминирования аналитического начала; напротив, замкнутость, сепаратизм типичны для синтетического начала (для оценки этих аспектов жизни общества можно использовать показатели внешней политики государства, степень активности и широты его внешнеэкономических связей и т. д.);

2) преобладание добровольно-договорных начал в обществе свидетельствует об аналитическом доминировании, а авторитарный стиль — о синтетическом доминировании (показателями здесь служат характеристики политико-правового устройства);

3) высокий престиж знаний типичен для преобладания аналитического начала, а низкий престиж знаний — для синтетического периода (для оценки этого фактора можно использовать динамику темпов роста учащейся молодежи).

Нельзя не видеть логических параллелей между данными характеристиками циклов Маслоу и основными параметрами синергетической модели социальной самоорганизации, рассматриваемыми нами. В качестве аналога режима рождения нового порядка выступает аналитический период социального мировосприятия (доминирование левополушарных процессов) с его открытостью внешним воздействиям, динамичной устремленностью в будущее, разнообразной (сложной, но расчлененной) структурой и стремлением сохранить такую структуру в демократически-толерантном государ-



ственном режиме (на «добровольно-договорных началах»), Аналогом режима сохранения порядка выступает синтетический период (доминирование правополушарных процессов) с его внешнеполитической замкнутостью и сепаратизмом, тенденцией к стагнации, обращенностью в прошлое — к архаическим пластам общественного сознания, стремлением к единению и синкретической, нерасчлененной целостности и политическому проявлению в авторитарном типе государственного устройства.

-«—

Однако данные логические параллели не ограничиваются сходством лишь описательных моделей циклической динамики. Разработав оригинальную методику «асимметричных отклонений» общественных настроений в сторону аналитических или синтетических процессов и проанализировав на ее основе колебания в социально-политическом климате России, начиная с 1790 г., С. Ю. Маслов выстраивает соответствующий график, который демонстрирует с высокой долей совпадений не только синхронность данных колебаний с европейскими странами, но и тождество выявленных временных зависимостей (с периодичностью около 50 лет) с волнами Н. Д. Кондратьева. Повышательная волна Кондратьева (мы идентифицировали ее ранее как режим зарождения порядка) коррелирует здесь с аналитическим периодом, а понижательная волна (она соответствует режиму сохранения порядка) коррелирует с синтетическим периодом Маслова.

Разработанную Масловым периодизацию применяют в сфере искусства (архитектуры, музыки, живописи) В. М. Петров и О. Н. Данилова [93]. Используя в качестве методики шкальные оценки, предоставленные рядом экспертов-искусствоведов, они получают циклическую динамику дме-н.ы\_стидей в, искусстве, сходную с диклической\_динамикой Кондратьева.

Заметим, что идеи о соответствии социокультурной динамики (обусловленной нейрофизиологическими факторами мировосприятия) кондратьевским волнам мы встречаем в работах зарубежных ученых, в частности, в монографии американских исследователей Дж. Наменвиса и Р. П. Вебера «Динамика культуры» [453], изданной в 1987 г., и в книге

немецкого социолога В. Бюля, посвященной проблеме культурных изменений в культуросоциологическом аспекте [434].

К примеру, В. Бюль считает, что развитие европейской культуры в XX в. соответствовало циклической модели Кондратьева. В фазе экономического подъема, когда рост благосостояния кажется устойчиво-постоянным, в культуре отмечается экспансия «Я», стремление к самореализации и эмансипации, восстание личности против авторитетов, освобождение от гнета «системы». В фазе спада начавшийся экономический кризис сопровождается, с одной стороны, ростом терроризма и культурного экстремизма, а с другой стороны, пассивным нарциссизмом. В конце цикла, в период депрессии, в культуре доминирует стремление к покою и безопасности.

И несмотря на то, что сторонников подобных циклических теорий часто (может быть и не обосновательно) обвиняют в излишнем схематизме, некритическом следовании позитивистским схемам, определенном редуционизме, заставляющем их увязывать социокультурную динамику лишь с одной (природно-биологической) детерминантой ее развития, — несмотря на все это, все же нельзя игнорировать, что их исследования в своей совокупности обнаруживают и подтверждают некую общую эволюционную синхронность в развитии различных сфер жизни общества (в данном случае, связанную с периодичностью кондратьевских волн). Это приводит нас к мысли о том, что вероятно все же существует еще не познанная нами в полной мере единая, общая, интегральная циклическая социальная динамика, выражающая в различных проявлениях *структурные периодические колебания всего социального организма*. И наиболее явственно эта динамика проступает при использовании долгосрочного тренда, в частности в длительных (полувековых) колебаниях.

"~На основе метода С. Ю. Маслова возникают и другие культурологические теории, охватывающие циклическую динамику смены стилей в искусстве самых разных временных масштабов. Одной из таких теорий является оригинальная концепция А. С. Дриккера о коротковолновой и длинноволновой стилевой динамике в европейском искусстве Нового времени [102].

А. С. Дриккер, сопоставляя в контексте теории информации силу впечатления при эстетическом восприятии с мощностью информационного сигнала, интерпретирует стиль в искусстве как устойчивую тенденцию к повышению плотности информации, что происходит двумя путями: либо за счет усиления отношения «сигнал/шум» (что в эстетическом восприятии соответствует усилению локальной эмоции), либо за счет расширения полосы (что в плане восприятия означает переход к более широкой и сложной палитре чувств).

На основе этого подхода Дриккер рассматривает европейское искусство Нового времени как циклическую смену следующих один за другим двух типов стилей: «ренессансно-по-добного» и «барокко-подобного». «Классицизм и реализм XIX в. следом за Ренессансом можно связать с линейностью, замкнутостью и ясностью, — т. е. с интенсификацией художественного воздействия, сопутствующего увеличению плотности информации за счет возрастания отношения сигнал/ шум в канале. Барокко, романтизм, импрессионизм можно связать с живописностью, незамкнутостью, неоднозначностью, с усложнением эмоциональной картины мира, — т. е. с ростом плотности информации за счет расширения полосы» [102. С. 12-13]. Не трудно заметить, что за подобной периодизацией просматривается циклическое чередование аналитического и синтетического периодов Маслоу.

Если смена стилей рассматривается в теории Дриккера как коротковолновый циклический процесс, то более масштабные процессы, связанные с видами и родами искусства, характеризуются как длинноволновые процессы в эволюции искусства и означают чередование эпох глобальной переориентации духовной жизни. В основе длинноволновых колебаний лежит дихотомическое разделение на «классический» и «демократический» периоды по характеру распространения эстетической информации, в которых проявляется закономерная последовательность двух глобальных тенденций в искусстве: с одной стороны, эстетизации искусства, а с другой — снятия противостояния мира «чистой красоты» и практической жизни. «На первом, „классическом" этапе система наращивает степень эмоциональной сложности (информация — мера

сложности), расходуя ограниченный энергетический ресурс на эмоциональную реорганизацию тонкого верхнего слоя в общественной иерархии. Аккумулировав энергетический ресурс, система переходит в следующую фазу, распространяя в виде „демократического“ искусства принцип эмоционального усложнения на широкие слои зрителей для размывания старой иерархии и психологического совершенствования всех уровней структуры» [102. С. 22].

Понимая всю условность данной схемы, автор, тем не менее, используя ее, выстраивает некий алгоритмический ряд в истории искусства: античность — классический тип. Средние века — демократический тип. Новое время — классический тип. Новейшее время — демократический тип.

Завершая наш обзор циклических теорий социального развития и обнаруживая в них некую структурно-логическую общность, которую можно описать при помощи синергетического алгоритма чередования двух основных тенденций самоорганизации, мы не можем обойти вниманием еще одну весьма оригинальную циклическую теорию, которая в научной литературе стоит несколько особняком, но без которой современное понимание колебательных закономерностей общественной жизни было бы неполным.

Мы имеем в виду теорию А. Л. Чижевского о влиянии солнечной активности на всемирно-исторический процесс. Еще в 1918 г. А. Л. Чижевский защитил диссертацию по теме «Исследование периодичности всемирно-исторического процесса», в которой он обобщил и проанализировал материал по истории человечества за 2 500 лет, охватывающий историю более 80 стран и народов. Проведенный им статистический анализ массовых исторических событий показал, что в годы минимальной солнечной активности наблюдается минимальное количество массовых движений (5%), а в годы максимальной активности Солнца происходило более 60% социальных катаклизмов. Материалы диссертации легли в основу опубликованной в 1924 г. книги «Физические факторы исторического процесса. Влияние космических факторов на поведение организованных человеческих масс и на течение всемирно-исторического процесса, начинало V в. до Р. Х. и по сие время» [387].

Судьба данной научной проблематики, как и судьба ее автора, сложилась трагично. Возникшая на волне философии и идеологии русского космизма (не случайно книга Чижевского была опубликована в Калуге — месте работы К. Э. Циолковского и одной из «столиц» русского космизма), эта проблематика шла вразрез с идеологической стратегией и тактикой большевизма, основанной на вере в несокрушимую преобразовательную мощь сознательного пролетариата. Сам автор, прошедший через репрессии и сталинские лагеря, остался в восприятии современников как основатель гелиобиологии, в то время как более ранняя ветвь его творчества, содержащая в себе методологический синтез гелиопсихологии, социологии, истории и политологии, на долгие годы фактически была забыта.

Интерес к работам Чижевского возобновился лишь в последние десятилетия, что было обусловлено не только прогрессом космических исследований, но и логикой развития фундаментальной науки, которая стала уделять все более пристальное внимание теориям, рожденным различными формами междисциплинарного синтеза.

Междисциплинарный, комплексный характер циклической теории Чижевского изначально задан его исследовательским методом. Задачей автора стало выявление функциональных связей между циклической динамикой солнечной активности (природно-космический фактор), вызванной ею нервно-психической возбудимостью людей (био-психологический фактор) и интенсивностью общественных перемен (историко-социальный фактор).

Вот как сам Чижевский формулирует полученные результаты: «Исследование о соотношении между поведением народных масс во время различных исторических событий и пятнообразовательными процессами дало мне возможность вывести следующее обобщающее заключение: длительные массовые движения протекают по циклу солнцедейственности и обнаруживают с этим циклом синхронные колебания: поведение масс, выражающееся в различных степенях нервно-психической возбудимости, претерпевает колебания, идущие вполне параллельно с колебаниями в интенсивности пятнообразовательного процесса... все они протекают как

бы по тождественному руслу, делая в определенные моменты аналогичные подъемы, повороты и падения» [386. С. 301].

Исходя из этого, Чижевский приходит к выводу, что течение всемирно-исторического процесса складывается из непрерывного ряда циклов, приблизительно равных 11 годам, синхронных в степени своей активности периодической пят-нообразовательной активности Солнца.

В 11-летнем цикле Чижевский выделяет 4 фазы (периода):

I — период минимальной возбудимости (в среднем 3 года);

II — период нарастания возбудимости (в среднем 2 года);

III — период максимальной возбудимости (в среднем 3 года);

IV — период падения возбудимости (в среднем 3 года). Причем наиболее ярко и заметно исторические события каждого исторического 11-летнего цикла разворачиваются на третьем, главном периоде цикла. И хотя историческая жизнь человечества не утихает ни на минуту и постоянно вспыхивает то в одном, то в другом участке земли, но, как замечает Чижевский, именно в моменты максимумов солн-цедеятельности она получает почти полное развитие по всей поверхности планеты.

При этом Чижевский, как всякий действительно крупный ученый, весьма осторожен в своих выводах. Он отнюдь не склонен к жесткому природно-космическому детерминизму, подчеркивая, что «солнце не решает ни общественных, ни экономических вопросов, но в биологическую жизнь планеты оно безусловно вмешивается очень активно» (385. С. 80]. Уточняя теоретическую позицию Чижевского, скажем, что нельзя искать главную причину социальных процессов в пятнообразовательной деятельности Солнца; изменения солнечной активности, влияя на психическую и физическую энергию людей, скорее, лишь *подавляют или усиливают* социальные процессы, причины и суть которых определяются комплексом явлений самой разной природы.

Оценивая характер социальной детерминации и строгость своей схемы циклического развития, Чижевский отмечает, что \* все эти явления в действительности несравненно сложнее, чем они даны в моих схематических характеристиках. Все они имеют множество уклонений в различные стороны...

На них следует смотреть как на общие тенденции, причины которых лежат в физиологических аппаратах человека, но которые благодаря тем или иным искусственным организационным мероприятиям могут уклоняться в различные стороны, оправдывая себя лишь в общих, но кардинальных чертах» [386. С. 302-303].

Учитывая все это, мы обратим особое внимание на социальные изменения, происходящие в разворачивании циклов Чижевского, в которых мы увидим интересующую нас структурно-эволюционную связь с циклами социальной самоорганизации [ранее мы писали об этом: 49].

Причем логика синергетической интерпретации циклов Чижевского заставляет нас начать наше рассмотрение со второго периода — периода нарастания солнечной активности, поскольку именно в этот период, по логике самоорганизации, происходит зарождение нового социального порядка, осуществляется та переструктуризация, которая определит социальные изменения в ходе ближайшего цикла.

Это обстоятельство подтверждает и сам Чижевский, признавая, что «значение этой эпохи заключается в том, что она полагает основу дальнейшему развитию исторических событий на протяжении данного цикла в данном человеческом сообществе и отчасти даже предрешает их ход в период максимальной возбудимости» [386. С. 305]. Он обращает внимание на одно упорно повторяющееся на протяжении многих циклов явление, соизмеримое с феноменом спонтанной организации нового порядка: резкий переход от минимума солнце-деятельности к назреванию максимума вызывает острые кризисы в массовом поведении. Сразу в нескольких, отдаленных друг от друга, участках Земли вспыхивают массовые движения, чтобы, временно утихнув, снова разгореться и проявиться в полной мере в эпоху максимального напряжения солнечной активности, определив тем самым ее «историческое лицо».

Нарастающая активность Солнца выступает тем энергетическим источником, который «запускает», высвобождает особое психофизическое состояние возбудимости масс, объективируемое в особом типе социального поведения. Данное состояние характеризуется возникающей неравновесностью и

неопределенностью: в государственных решениях еще заметны колебания и нерешительность, они еще не созрели окончательно, но предчувствия перемен уже ощущаются, ожидается лишь подходящий момент. В этих условиях появляются первые признаки *структурообразования*. По словам Чижевского, «происходит как бы насыщение „общественного раствора“, а это в свою очередь вызывает выпадение кристаллов, на поверхностях которых отлагаются дальнейшие наслоения. Таким образом, когда среда насыщена, стоит только бросить в нее организующее начало, как вокруг нее образуются идентичные по идеологии наслоения» [386. С. 304].

Если для предыдущего этапа минимальной активности была характерна разрозненность масс, их индифферентизм к политическим и военным вопросам, то рождение новых структурных отношений сопровождается «коллективным сосредоточением», группировкой идей и масс вокруг отдельных вождей и партий. Начинает возникать особого рода *согласованность* в действиях людей — «единодушное требование масс », направленное на решение тех или иных вопросов. «Теперь даже лица, стоящие вдали от военных и политических дел, бывают принуждены присоединить себя к той или иной политической или военной группе» [386. С. 304]. Эти процессы соответствуют необходимым начальным эффектам самоорганизации — появлению первичных неоднородностей структуры и когерентности (согласованности) элементов системы вокруг центров неоднородностей.

В следующий период максимальной активности Солнца наметившаяся на предыдущем этапе тенденция разворачивается в полной мере — происходят решающие процессы формообразования новых структур. Здесь синергетические эффекты «рождения порядка из хаоса» проявляются с максимальной наглядностью. Активность Солнца создает сильную энергетическую неравновесность, что порождает, по Чижевскому, «очень значительные реакции даже на слабые и ничтожные раздражения» [386. С. 308] (заметим, что эти слова представляют собой точную синергетическую формулировку). Именно поэтому «в этот период иногда бывает достаточно одного вовремя сказанного слова или одного жеста, чтобы двинуть



целые армии и народные массы» [386. С. 306]. Как показывает Чижевский, «то, что в период минимума вызывает обычно спокойное обсуждение, в рассматриваемое время возбуждает массы и влечет восстания, войны, кровавые эпизоды. Массы жаждут движения, войска сдерживаются с трудом, солдаты склонны к мятежу, народ — к анархии» [386. С. 307].

Возникающая в это время поразительная быстрота и широта территориального распространения массовых движений, описанные Чижевским (когда, например, война или восстание, вспыхнувшие в отдельном государстве, при известных условиях стремительно охватывали земли многих народов и даже целые континенты), весьма схожи с синергетическими характеристиками режима с обострением при возникновении новых структур в условиях неравновесности. Примечательно, что Чижевский сравнивает эти явления с теми химическими реакциями, начало которых характеризуется бурным движением вещества.

Основой этих процессов, по Чижевскому, является особенное «единодушие масс» (социальная когерентность, неслучайно он называет этот период «эпохой концентрации»). «Теперь по одному зову вождя могут собираться под боевые знамена десятки, сотни тысяч людей, воодушевленных одной мыслью, одним желанием. На месте вражды воцаряется единодушие, и общая мысль воспламеняет умы» [386. С. 308].

Однако это не единодушие социального мира, напротив, в период психо-эмоционального возбуждения это единодушие враждующих сторон, необходимое в каждом из враждующих лагерей. Весь данный период — это период анархии и противостояния социальных сил, борьбы между различными центрами неоднородности, что соответствует проявлению «хаоса на макроуровне». По Чижевскому, этот период способствует наиболее динамичным социальным изменениям — демократическим и социальным реформам, народовластию и ограничению единовластия, максимальному развитию парламентаризма, а также восстаниям, смутам, мятежам, революциям, войнам, походам, эмиграциям, переселениям и др.

Но именно в этот драматичный, насыщенный событийными изменениями период и происходит рождение нового

социального порядка, он дает «начало новым человеческим образованиям, новым формам социальной жизни, новым видам духовных исканий» [386. С. 307].

Наступление нового периода падения активности уменьшает действие негэнтропийного энергетического источника (солнечной активности) и усиливает действие противоположного рассеивающего, диссипативного фактора, что знаменует переход социальной системы в иной режим самоорганизации — режим сохранения порядка.

Чижевский фиксирует столь характерные для этого режима «замедление режима на общественные раздражители» и «общую потребность в успокоении и мире». Хотя этот гомео-статический по своей направленности период еще изобилует событиями, но все они — лишь завершение начатого ранее. Темп исторических перемен замедляется. Нарастающая энтропия проявляет себя в социальном плане как тенденция к распаду и партикулярное™: все чаще заявляет о себе сепаратизм, распадаются военные или политические союзы и организации, возникает отказ от притязаний международного и государственного порядка. «Постепенно армии превращаются в непослушную толпу и быстро реденут; солдаты разбегаются группами, стремясь домой, и общее воинственное настроение в массах сменяется миролюбивым... Вновь возникшие войны или восстания не разгораются, а быстро утихают, заканчиваются миром на снисходительных условиях» [386. С. 311].

Тенденцию к усилению диссипации можно проиллюстрировать также выявленной Чижевским закономерностью о сглаживании дифференциации, противодействия разнона-правленных социальных сил (структурных неоднородностей), которые требовали на предыдущем этапе внутренней консолидации для эффективной социальной борьбы. Вот как он пишет об этом: «Историки часто удивляются тому факту, что элементы противодействия не собираются воедино, как это имело место в жизни страны так недавно, не возмущаются, не поднимаются одновременно во многих местах, а наоборот, медлят, не решаются, действуя своей медлительностью разлагающим образом на все военные и политические союзы... сосредоточенное действие вследствие уменьшения и расслабления

связующих сил становится уже маловероятным... Понижение степени единого общения масс вызывает споры и разлад в коллективах, союзах, государствах. Последнее обстоятельство делает все человеческие группировки небоеспособными и нерешительными» [386. С. 311].

В итоге общий упадок возбудимости сменяется депрессивным психофизическим состоянием, которое в социальном развитии проявляется как время политического застоя и бездействия. Народные собрания и представительства разгоняются без протеста, восстания подавляются с легкостью, войны не разгораются.

Система вступает в период минимальной активности, где в полной мере закрепляются те синергетические характеристики режима сохранения порядка, которые начали проявляться на предыдущем этапе: разрозненность масс, их индифферентизм к политическим и социальным вопросам, миролюбие и нежелание вступать в какие-либо споры, уступчивость, терпимость и т. д. (Примечательно, что Чижевский называет этот период «эпохой разряжений», как бы терминологически связывая его с сутью диссипативного процесса.)

В этот период, по формулировке Чижевского, массы распадаются на «мелкие и безразличные единицы». Этот показатель растущей энтропии способствует тому, что политическая жизнь глохнет, подавляется, личность утрачивает свой индивидуальный облик в политической деятельности. Такое политическое безразличие, в свою очередь, превращает государство в тяжелый пресс. Человек принимает политическое насилие государственного механизма как нечто должное. Все это содействует максимальному сокращению парламентаризма, усилению единовластия или правлению немногих, возрастанию абсолютистских тенденций власти. Заметим, что данные наблюдения в полной мере согласуются с нашими выводами о структурных особенностях социальных форм синергетического режима сохранения порядка.

В процессе диссипативного распада сложившихся структур первыми, по законам самоорганизации, умирают менее устойчивые, молодые и, если можно так сказать, поверхностные, в то время как более глубокие и долгосрочные

структуры, напротив, укрепляются (здесь проявляет себя конструктивная роль диссипативного хаоса, отсекающего все нежизнеспособное и непрочное). Именно так можно идентифицировать следующее замечание Чижевского:

в рассматриваемый исторический период на первый план выступает созидательная деятельность по разработке вечных, фундаментальных ценностей — духовная деятельность в сфере науки, культуры, искусства, которая сменяет собой «бурную накипь недавних дней» и обесценивает своими достижениями все созданное наспех и непрочное.

Говоря о хронологической привязке рассмотренных социальных процессов в ходе четырех фаз цикла Чижевского, назовем годы солнечной активности в XX в.: годы максимума — 1905-1907, 1917-1918, 1927-1929, 1937-1938, 1947-1949, 1957-1959, 1968-1970, 1979-1982, 1989-1990 гг. и т. д.; годы минимума — 1901, 1913, 1923, 1933, 1944, 1954, 1964, 1976, 1986-1987 гг. и т. д. Соотнесение характера и динамики исторических событий нашего века с этой датировкой позволяет обнаружить весьма оригинальные соответствия и по-новому взглянуть на смысл и содержание многих социальных явлений (такую попытку, в частности, предпринял И. П. Яковлев в работе «Волновые процессы в общественном развитии» [61. С. 209-213]).

Несмотря на то что сам Чижевский осознает, что приведенная им схематизация лишь предварительна и далеко не совершенна, что реальные социальные явления несравненно сложнее и запутаннее, нежели в его модели, тем не менее, по его мнению, можно говорить о *морфологической тождественности* всех исторических циклов (уЕ), ~ об универсальной смене поведенческих форм человеческих масс по четырем эпохам цикла. При этом «массовая деятельность человечества построена по типу правильного чередования напряжений и расслаблений, экзальтации и депрессий, работы и отдыха и... чередование это стоит в функциональной зависимости от степени напряжения в деятельности Солнца» [386. С. 312].

Колебательная динамика общественных процессов в четырех рассмотренных фазах, дающая представление о пол-

ном цикле социальной активности (в которой мы усматриваем прообраз цикла социальной самоорганизации, обусловленного природной детерминацией солнечной активности), позволяет Чижевскому принять этот 11-летний цикл за «основную единицу отсчета времени всемирно-исторического процесса, как социально-психологический „метр“ истории, ибо социально-психологической структуре одного цикла соответствует социально-психологическая структура всех остальных» [386. С. 313].

Итак, подведем итоги осуществленной нами синергетической интерпретации циклической социальной динамики, представленной в различных экономических, политологических, культурологических теориях. В рамках проделанной работы мы пытались показать, что любой социальный цикл при его структурно-организационном рассмотрении демонстрирует проявление единого, *общего алгоритма (закона) становления* — последовательного чередования процессов зарождения нового порядка и процессов сохранения этого порядка, аналогичного смене синергетических режимов — 1-3-режима и НБ-режима. Данное структурно-эволюционное чередование разворачивается в рамках одной саморазвивающейся социальной системы как два способа ее самоорганизации, как две фазы единого процесса ее структурного упорядочения.

Данный методологический ракурс рассмотрения позволяет увидеть, что законы социальной самоорганизации, лежащие в основе циклического развития сфер общества (экономики, политики, культуры) *идентичны законам социальной самоорганизации, по которым осуществляется глобальный культурно-цивилизационный круговорот*, ставший предметом рассмотрения философско-исторических концепций (см.: § 2 данной главы).

Выявление в ходе синергетического анализа социальных систем чередования состояний, близких к равновесию и далеких от равновесия, позволяет увидеть генетическое родство циклических и волновых теорий с *идеями классической социологии о социальной эволюции* как повторяющихся этапов отклонения от социального равновесия и приближения

к нему (см. об этом: § 2 главы II), и в связи с этим по-новому оценить теоретическую продуктивность последних. По нашему мнению, они не устарели, как полагали критикующие их представители теорий социальной энтропии (неравновесной социологии), а обрели в сопоставлении с идеями самоорганизации новый смысловой контекст и новое поле эмпирических обоснований и дополнительной аргументации. Синергетическая интерпретация может придать социологическим теориям динамического равновесия новую жизнь, свежую актуализацию, инициировать новую волну интереса к ним.

Предваряя наше рассмотрение циклической и волновой социальной динамики (см.: § 4 данной главы), мы уже высказали ряд аргументов о том, что выявление данной динамики с ее периодической повторяемостью не противоречит синергетической парадигме социального видения с характерными для нее принципами нелинейности, поливероятности и полидетерминизма социального развития. Завершая же наш анализ, заметим, что синергетическое социальное видение *не ограничивается* лишь обнаружением и описанием циклической динамики (хотя, как было показано, именно в логике социального цикла можно обнаружить процессуальную модель последовательного развертывания законов самоорганизации). «За кадром», в первую очередь, остаются те аспекты социального развития, которые «не укладываются» в логику циклов и придают социальной динамике гораздо более сложный и, с точки зрения периодичности, «синкопированный» характер, что порой ставит под сомнение очевидность социальных циклов.

Подобные проблемы порождает и сама циклическая тематика, в частности, зафиксированный нами факт *несовпадения* циклов в различных сферах общественного развития. Ряд циклических теорий, как нами было показано, демонстрирует синхронность колебательной динамики в экономической, социально-политической и социокультурной сферах (это, в первую очередь, относится к датировке соответствующих процессов в длинных волнах Кондратьева). Вместе с тем, в других теориях (А. Шлезингера, А. Л. Чижевского и др.) базовая периодичность цикла не соответствует, к примеру,

тому же кондратьевскому циклу и поэтому соответствующие процессы социального структурообразования рассинхронизированы во времени и в различных социальных сферах.

Однако, на наш взгляд, эта зафиксированная теоретически и эмпирически «социальная аритмия» не умаляет эвристической значимости циклической тематики, а напротив, обозначает круг перспективных методологических проблем. В дальнейшем продуктивность данного исследовательского пути будет зависеть от решения проблем сопоставимости не только разной периодичности социальных циклов, но главным образом сопоставимости влияния различных *детерминант социальной эволюции* (природных, экономических, политических, культурных и др.), что выводит нас на проблематику междисциплинарного уровня о соотношении методов естественных и социальных наук самого широкого спектра. (И такая работа уже осуществляется в рамках различных междисциплинарных исследований. Приведем в качестве примера монографию Н. И. Васильевой «Циклы и ритмы в природе и обществе; моделирование природных периодических процессов» [46], в которой автор пытается соотнести различные гармоника астрономических, биологических и социальных циклов, дабы выявить их синхронизацию.)

Реализация обозначенной нами перспективы позволит циклическим социальным теориям также освободиться от обвинений в редукционизме. В настоящее время, как мы отмечали, большая часть таких теорий, стремясь дать обоснование циклической динамике в той или иной социальной сфере, апеллируют, как правило, к одному доминирующему фактору детерминации (солнечная активность, смена поколений, нейрофизиологические особенности восприятия и др.). Если же мы будем исходить из принципа *мультикау-зальности* циклических и волновых процессов (как этого требует синергетическое мировидение), то социальная динамика во всем ее разнообразии и поливероятности предстанет как единый, *универсальный и многоуровневый процесс самоорганизации, где в разных формах и на разных уровнях социальной системы разворачиваются одни и те же (аналогичные) структурно-организационные закономерности.*

#### АРХЕТИПИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ ИДЕАЛЬНОГО МИРОПОРЯДКА И СОЦИАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

- § 1. *Архетипы, в индивидуальном сознании как алгоритмы мироупорядочения* ..... 346
- § 2. *Архетипы в культуре: организация сакрального порядка* ..... 374
- § 3. *Идеальный миропорядок и социальные утопии: проблема ставшего и становящегося* ..... 410

#### § 1. АРХЕТИПЫ В ИНДИВИДУАЛЬНОМ СОЗНАНИИ КАК АЛГОРИТМЫ МИРОУПОРЯДОЧЕНИЯ

В предыдущих разделах работы мы показали синхронность законов самоорганизации и мироупорядочения в природных и социальных процессах, которую позволяет увидеть синергетическая методология. Универсальный характер этих законов, декларируемый и развиваемый в рамках синергетического мировидения, дает нам возможность включить в орбиту рассмотрения и процессы человеческого сознания, понять, каким образом в психических структурах мировосприятия складываются и проявляются представления о миропорядке, а также — каковы законы «встраивания» человеческой психики в общий, универсальный алгоритм мироупорядочения.

Предпосылки к такому рассмотрению складывались в рамках

психологической науки, которая в течение XX в. претерпела внутреннюю эволюцию, сходную с эволюцией других наук при переходе от классической к неклассической картине мира (см. об этом: §2,3 главы II, § 1 главы III). Подобно тому как «прозрачность» классического мышления (с доминированием принципов обратимости, детерминистической причинности) уступила место «непрозрачной», «смутной», по выражению И. Пригожина и И. Стен-герс, картине мира с ее спонтанностью, необратимостью, полидетерминизмом, — подобно этому произошли изменения и в развитии предмета психологии: если в центре внимания классической психологии находилось *сознание* (*ос-*



мысленная, «прозрачная» деятельность), то современная психология все большее значение придает «непрозрачному» функционированию бессознательного, основанного на «параллельных» процессах символического мышления и во многих отношениях отличного от теоретического знания.

Учитывая это обстоятельство, авторы книги «Порядок из хаоса» приходят к следующему выводу: «Слияние открытий в исследованиях окружающего нас мира и мира внутри нас является особенностью описываемого нами последнего этапа в развитии науки, и эта особенность не может не вызывать удовлетворения» [267. С. 385].

Пересечение проблемных полей синергетики с тематикой бессознательного и символического мировосприятия в современной психологии является, конечно же, не случайным и весьма симптоматичным. Как уже было нами отмечено (см.: § 2, 3 главы I), символическое мировосприятие является родственным (в мировоззренческом плане) и имманентно присущим (в методологическом плане) синергетическому мировидению. Именно в символическом мировосприятии представлен гигантский духовный опыт человечества, стремящегося соединить в единой мировой гармонии бытия параллельные миры — мир космических законов, мир коллективного и мир индивидуального духовного существования.

В наиболее целостном виде такое мировосприятие представлено в мифологическом, архаическом, религиозно-мистическом пластах человеческой культуры, получивших название «коллективного бессознательного» (или «коллективных представлений»). Данные феномены духовной жизни стали предметом рассмотрения целого ряда наук — антропологии, этнографии, истории культуры, социологии и др.; их исследование связано с именами таких ученых, как Э. Тайлор и Дж. Фрезер, Э. Дюркгейм и Л. Леви-Брюль, К. Юнг и К. Леви-Стросс, В. Пропп и М. Элиаде.

Одним из важнейших выводов такого рода исследований является вывод о том, что архетипические, мифологические, мистические характеристики коллективного мышления не связаны только с онтологией первобытных, примитивных

- 347 -

сообществ; они неуничтожимы и присущи в той или иной степени, в той или иной форме и современным сообществам, природе человеческого сознания в целом. Так, Л. Леви-Брюль, выдвигая идею о двойственности, гетерогенности мышления в любой культуре, пишет в предисловии к первому русскому изданию «Первобытного мышления»: «Не существует двух форм мышления у человечества, одной пра-логической, другой — логической, отделенных одна от другой глухой стеной, а есть различные мыслительные структуры, которые существуют в одном и том же обществе и часто, может быть всегда, в одном и том же сознании» [183. С. 8].

Этот подход порождает, в частности, следующую исследовательскую позицию: лишь изучение первичных, архаических коллективных представлений, их связей к сочетаний в низших обществах сможет пролить некоторый свет на генезис категорий, логических принципов и поведенческих установок современного человека [183. С. 9].

Благодаря исследованиям вышеприведенных авторов, эта методологическая позиция стала почти аксиоматической. На сегодняшний день нет, пожалуй, ни одной действующей познавательной традиции в антропологии, культурологии, социологии, которая бы отрицала фундаментальную роль базовых, первичных, нерелефлексированных компонентов в формировании рационального, абстрактного, логического — как

применительно к коллективному, так и применительно к индивидуальному сознанию. Более того, по мнению современных методологов науки, и «научная картина мира функционирует в общественном сознании как онаученная картина обыденного сознания» [214. С. 26], формируемого в недрах коллективных представлений.

Содержанием архаических коллективных представлений, синкретических по способу отражения действительности и символических по способу их выражения, является *образ миропорядка*. Он представлен в мифах, верованиях, обычаях, в искусстве и литературе разных народов мира, и несмотря на существующие культурные инварианты, являет собой общий для всего человечества, *единый иерархически-системный алгоритм мироустройства по законам*

*упорядочения.* Этот образ миропорядка, выраженный в космогонических мифах, мы подробно рассмотрели ранее (§ 1 главы II), показав, что основные его характеристики логически идентичны современной естественнонаучной модели самоорганизации, основным тенденциям процесса структурного упорядочения (см.: § 4 главы II).

Если же исходить из вышеизложенного тезиса о том, что архаические коллективные представления (коллективное бессознательное) через посредство универсальных символов культуры присущи человеческому сознанию (общественному и индивидуальному) вообще, в том числе и современному, то можно предполагать, что и представления о принципах мироупорядочения, содержащиеся в архаическом мифологическом мышлении, также присущи человеческому сознанию, и закреплены в нем как его особые образно-логические константы.

Подобные устойчивые психические структуры, которые являются индивидуальным человеческим выражением символических структур мироустройства и служат своего рода первичными схемами социального поведения, получили в современной науке, благодаря исследованиям К. Юнга, название *архетипов*. Архетипы, по мнению Юнга, не только являются врожденными и общими для всех людей, но и служат самым эффективным средством, способом инстинктивной адаптации человека к изменяющемуся миру. (Заметим, однако, что, по мнению С. С. Аверинцева, «сам Юнг недостаточно последовательно раскрывал взаимозависимость мифологических образов как продуктов первобытного сознания и архетипов как элементов психических структур, понимая эту взаимосвязь то как аналогию, то как тождество, то как порождение одних другими» [212. Т. 1. С. 111]). Поэтому в дальнейшем сложилось понимание архетипа как обозначения наиболее общих, фундаментальных и общечеловеческих мифологических мотивов, изначальных схем миропредставлений, т. е. уже без обязательной связи с юнгианством как таковым.)

Все вышесказанное позволяет нам осуществить синергетическую интерпретацию архетипических представлений

в индивидуальном и общественном сознании и обозначить ряд исследовательских проблем, которые мы будем рассматривать в рамках данной главы. Мы попытаемся показать, что развертывание архетипической символической иерархии в ходе индивидуации (по Юнгу) соответствует логике развертывания основных этапов и алгоритмов универсального процесса самоорганизации. Мы также попытаемся ответить на следующие вопросы: когда и почему в индивидуальном и общественном сознании активизируются архе-типические компоненты мировосприятия; в каких формах архетипические представления о мироупорядочении проявляются в коллективных, ритуальных действиях и ценностях культуры; каким образом архетипические представления в своем идеологическом проявлении направлены на установление и укрепление определенного социального порядка.

Прежде чем приступить к анализу символического содержания системы юнговских архетипов как психических «кодов» — образов миропорядка, мы считаем необходимым сделать краткий абрис той философско-религиозной традиции, на которой базировались выводы аналитической психологии Юнга и из которой, собственно, позаимствован **им** смысловой контекст самого термина «архетип».

Эта традиция появилась с началом философии, она берет свое начало от космогонических мифов, изложенных Платоном, пифагореизма, орфической литературы, находит свое полное оформление в неоплатонизме и гностицизме, оказывает сильнейшее влияние на средневековую теологию и философию гуманизма и впоследствии проявляет себя в трудах Б. Спинозы, Г. В. Лейбница, Д. Беркли, представителей немецкого романтизма и классического идеализма, русских философов-идеалистов Вл. Соловьева, П. А. Флоренского, С. Л. Франка и др.

В основе всех этих учений лежит особая модель структуры бытия, противопоставляющая мир идеального космического порядка и мир земной жизни, мир умопостигаемый и мир чувственный (Платон), мир «тамшний» и «здешний» (Плотин), мир «горный» и «дольный» (русская философия)

и др. В этой дихотомии первый мир предстает как истинный, предвечный, он есть творческий замысел идеального первообраза мира, его разумный план. Мир же земной жизни есть лишь подобие истинного, богосообразного и бого-заданного мира, отражающий и искажающий этот замысел благодаря наличию зла, ограничению немощи не-сущей материи.

Посредниками Божьего или Разумного замысла в земном мире выступает иерархия эманации, ипостасей, воплощений первообразов сверхсущего (Единого, Божественного). В качестве таких первообразов выступают идеи-эйдосы и эйдосы-формы (у Платона и Аристотеля), архетипы и логосы (у Плотина), монады (у Лейбница) и т. д.

Именно благодаря такому духовному посредничеству перед человеком открывается высший смысл его земного существования и возможная синхронность его бытия с ритмами и законами космического миропорядка. Более того, сам цикл духовной жизни человека («путешествие души») предстает как двухфазный процесс инволюции и эволюции — первоначального «отпадения» души от целого (Единого) в ее земном теле и тяжелый, полный земных искушений и испытаний путь возвышения души во имя воссоединения с исходным целым, возврата в сферу истинного бытия. Это возвращение достигается путем очищения души и уподобления ее Божеству.

Собственно, этическая традиция в философии как традиция *индивидуального* пути спасения души (параллельно с религиозной традицией соборного спасения) начала формироваться в античности в русле космогонических идей о миропорядке. В этом плане нравственные поиски человека интерпретируются как *потеря* человеческой душой связи с соразмерностью идеального миропорядка и *обретение* этой связи. В частности, стоики понимали страсть как «неразумное и несогласное с природой движение души или же избыточное побуждение» [98. С. 279]. Страсть во всех ее этических проявлениях (скорбь, страх, желание, наслаждение) есть знак душевной неравновесности, потеря меры, соответствия гармонии порядка. Мудрый же человек обретает

такую нравственную соразмерность, поэтому стоики называли мудреца бесстрастным.

В дальнейшем и религиозная, и философская мысль развивали подобный этический подход, как в собственных понятийных системах, так и в учениях, соединяющих обе эти традиции. Одним из таких синтетических универсальных учений является религиозная философия П. А. Флоренского.

По его мнению, опорой души в мятущемся и «зыблющемся в миражных очертаниях» мире является «Столп и Утверждение Истины» — «Истины все-целостной и веко-вечной, — Истины единой и Божественной» [357. Т. 1. С. 12]. Тайна нравственного порядка сокрыта в величии Божественного плана, который превосходит человеческий разум и по которому построена Вселенная. Божественный миропорядок не исключает, однако, наличие зла и беспорядка, противоречий, антиномий, входящих в очертания этого миропорядка (здесь Флоренский опирается на философскую аргументацию Гераклита, Платона, элеатов, Николая Ку-занского, Гегеля, Фихте, Шеллинга и др.). В дихотомии мироздания Бог есть Лад и Строй, Святость, а Ложь — Беспорядок и Анархия, Греховность.

В своей метафизической, наиболее глубинной сути «грех есть Беззаконие, есть извращение Закона, т. е. того Порядка, который дан твари Господом, того внутреннего Строя всего творения, которым живо оно, того Устроения недр твари, которое даровано ей Богом, той Премудрости, в которой — смысл мира» [357. Т. 1. С. 170]. Этимологически, в слове как символе, Флоренский связывает «грех» с «о-грехом» (ошибиться, не попасть в цель), а «рас-путство» и «блуд» с вербальными символами потери своего пути, шатанья по разным путям и т. д., т. е. потери Богопорядка в душе.

Истинный путь души — это *целомудрие*, этимологически указывающее на *целостность* внутренней жизни, духовную устроенность человека, «самособранность» души для вечной жизни в Боге.

Целомудрие в плоскости онтологии, т. е. как объект мысли, Флоренский связывает с понятием «вечной памяти», ко-



торая рассматривается не в смысле культовых обрядов, а как память о Боге, память о вечном и неизменном богоус-тановленном миропорядке.

И хотя Флоренский, в отличие от Плотина, а позже — Юнга, не использует сам термин «архетип», его трактовка символов и самой природы «вечной памяти», на наш взгляд, является философским обоснованием феномена архетипов.

Сопоставляя утверждение Платона, что знание есть «припоминание» мира трансцендентного, и позицию Канта по поводу того, что трансцендентальная память есть основа знания, и отмечая сходство мыслей этих философов с идеями других мыслителей (в частности, А. Бергсона), Флоренский приходит к выводу, что *вся теория познания в конечном счете есть теория памяти*. «Память есть деятельность мыслительного усвоения, т. е. творческого воссоздания из представлений, — того, что открывается мистическим опытом в Вечности, или, иначе говоря, создание во Времени символов Вечности... Память всегда имеет значение трансцендентальное, и в ней мы не можем не видеть нашего над-временного естества... Другими словами, прошедший момент Времени должен быть дан не только как прошедший, но и сейчас как настоящий, т. е. *все* Время дано мне, как некое „сейчас“, почему сам^я, смотрящий на *все* Время, зараз мне данное, — сам я стою *над* Временем» [357. Т.1.С.201-202].

Память о знаках Вечности есть, по Флоренскому, *сим-воло-творчество*. «Помещаемые в прошедшее эти символы, в плоскости эмпирии, именуется воспоминаниями; относимые к настоящему они называются воображением; а располагаемые в будущем — считаются предвидением и предведением... во всех трех направлениях памяти деятельность мысли излагает Вечность на языке Времени; акт этого высказывания и есть *память*» [357. Т. 1. С. 202]. В этом понимании память есть творческое начало мысли. В духовных атрибутах Вечности «Бог, памятуя, мыслит и, мысля, — творит» [357. Т. 1. С. 202].

По Флоренскому, символы мистического, устанавливающие связь между микро- и макрокосмосом, есть выражение



и проявление монотеизма (в частности, иудейского и христианского). Монотеизм же как специфический *органический* взгляд на мир, представляющий вселенную «одним живым индивидом, движущимся посредством души, которая в нем заключается» [357. Т. 1. С. 279-280], не только не противоречит позитивной науке, но является ее основанием. Монотеизм служит правилом и для философии, и для построения науки, так как предполагает общие законы для всей вселенной («и даже для неведомых миров»), поскольку небо и земля объемлются одной мыслью и человек призван понять эту мысль. (Собственно, само творчество Флоренского, внесшего существенный вклад в развитие математики и естествознания, представляет собой пример удивительного синтеза философско-религиозной мысли и позитивной науки — синтеза, к сожалению, еще не в полной мере оцененного современниками.)

Подобный синтез естественнонаучных, философско-религиозных, культурологических идей мы находим и в творчестве К. Юнга — в его трактовке природы архетипов и коллективного бессознательного. Сейчас, когда идеи Юнга обрели исключительную научную и мировоззренческую популярность и породили целый спектр оригинальных философских, культурологических и психологических теорий, с особой очевидностью становится понятным, что было бы непозволительным упрощением рассматривать учение Юнга только как одну из ветвей психоанализа, отличающуюся сильным культурно-символическим контекстом. Можно сказать, что в трудах Юнга и его учеников вырисовывается своего рода *философия души современного человека* как существа, духовно расчлененного, частичного, но стремящегося соединиться с Вечностью, Абсолютом, найти свое место в универсальном миропорядке посредством духовной работы с архетипическими символами — кодами (знаками) Божественного миропорядка, закрепленными в коллективном бессознательном и «вживленными» через него в человеческую психику.

Сам Юнг неоднократно отмечает этот социально-философский, мировоззренческий ракурс своей исследовательской программы. Так, в работе «Подход к бессознательно-

му» он замечает, что «одно из проклятий современного человека заключается в том, что он страдает от расщепления собственной личности. И это ни в коем случае не патологический симптом, а нормальный факт (нормальное явление), который можно наблюдать везде и в любое время... Это неприятное положение является симптомом... бесспорного общего наследия всего человечества» [420. С. 27].

Выдающиеся достижения так называемого цивилизованного человека были обусловлены его способностью «изолировать часть сознания», сконцентрироваться на чем-то одном, исключив все остальное, что может отвлечь наше внимание. В результате человеческое сознание, элиминировав «ненужные» ему пласты бессознательного, «затемняющие» достижения разума, отделив сознание (как интеллект) от глубинных инстинктивных слоев психического, от соматической основы психических явлений, лишилось своей целостности. По мнению Юнга, великие успехи современной цивилизации были достигнуты ценой больших потерь в эволюции психики, — потерь, степень которых мы только сейчас начинаем осознавать и оценивать. Так, с ростом научного понимания наш мир все более дегуманизируется. Человек чувствует себя изолированным в космосе, потому что теперь он отделен от природы, не включен в нее органически и утратил свою эмоциональную «бессознательную идентичность с природными явлениями», что лишает человеческие отношения разнообразия, тепла и эмоциональной насыщенности.

Кроме того, отчуждение от низовых корней психики лишает человека и того неограниченного творческого потенциала, который таят в себе недра подсознательного, ведь, по Юнгу, бессознательное — это не просто склад ассоциаций и представлений прошлого, но и источник «зародышей» будущих психических ситуаций и идей. Новые мысли и творческие замыслы «возникают из темноты, из глубин разума, как лотос, и формируют наиболее важную часть подпороговой психики» (420. С. 39-40).

И общественная, и индивидуальная жизнь, по мнению Юнга, состоит из комплекса неумолимых противоположностей — рождения и смерти, счастья и страдания, добра и

зла и т. д. Когда человек (или общество) запутаны бесконечностью переживаний, то аргументы разума, умозрительные суждения с их логическими категориями становятся бессильны. Переживания столь глубоки, что к ним не подходят никакие истолкования. Но «когда рушатся все основания и подпоры, нет ни малейшего укрытия, страховки, • только тогда возникает возможность переживания архетипа, ранее скрытого в недоступной истолкованию бессмысленности» [420. С. 121].

Архетипы, по Юнгу, возникают из глубинного психического источника, «не порожденного сознанием и не находящегося под его контролем» [420. С. 76]. Они являются содержанием коллективного бессознательного. В своей работе «Об архетипах коллективного бессознательного» Юнг, анализируя историю использования самого термина «архетип» и культурологическое понимание примитивных коллективных представлений, утверждает, что в основе архетипа лежит некая *праформа* — древнейший изначальный и всеобщий образ. Праформа возникла, когда мысль (сознание) еще не думалась, а воспринималась. Мысль была не чем-то искомым, а непосредственно данным, т. е. откровением.

Наиболее адекватным способом выражения такой пра-формы является *символ*. Всякий символ (термин, имя или изображение) обладает специфическим добавочным значением к своему обычному повседневному смыслу. Он сопрягает разумное (интеллектуально-логическое) и бессознательное, которое нельзя объяснить. Он сопрягает также в иерархии своих значений (по законам вселенского подобия) природный, космический (Божественный) и индивидуально-человеческий бытийные аспекты. Благодаря этому своему свойству, архетипические символы дают человеку «чувство ширящегося смысла существования», выводят его за пределы обыденного приобретения и потребления. «Говорящий прообразами говорит как бы тысячью голосов... он поднимает описываемое им из однократности и временности в сферу вечносущего, он возвышает личную судьбу до судьбы человечества и таким путем высвобождает в нас все те спасительные силы, что извечно помогали человечеству

избавляться от любых опасностей и преодолевать даже самую долгую ночь»[420.С.284].

Если же человек теряет этот «ширящийся смысл», он сразу же становится жалким и потеряннным. По мнению Юнга, «воссоздание архетипических путей психического поведения может расширить горизонт и увеличить уровень сознания при условии, что человек преуспеет в усвоении и интерпретации сознательным разумом утраченных и вновь обретенных содержаний» [420. С. 90]. Только таким образом безвыходная этическая или духовная ситуация переводится на более высокий уровень — уровень просветления или высшей сознательности.

Формами такого «воссоздания архетипических путей» для социума в целом являются мифы и сказки (в культурологическом и обрядовом плане), тайные эзотерические учения (в философско-религиозном плане), а для человека — процесс психологической индивидуации в символических сновидениях (в этическом и психологическом плане). Все эти формы Юнг рассматривает как «вид ментальной терапии для обеспокоенного и страдающего человечества в целом» [420. С. 73].

Именно в этом русле Юнг интерпретирует увлечение современного человека различными проявлениями душевных глубин — не только в форме психологии и психоанализа, но и в форме спиритизма, астрологии, теософии, парапсихологии и т. д. Подобного интереса не наблюдалось с конца XVII в.; Юнг сравнивает данную ситуацию с этапом расцвета гностической мысли в I-II вв. н. э. и объясняет ее вниманием к гностическому и эзотерическому опыту преодоления духовных переживаний. При этом он отмечает, что эти «экзотические» для современного человека учения являются «переходными или эмбриональными стадиями», которые послужат появлению более зрелых форм.

Но в любых проявлениях — как в общественном, так и в индивидуальном духовном опыте — «тяга к вечным образам нормальна, для того они и существуют. Они должны привлекать, убеждать, очаровывать, потрясать. Они созданы из материала откровения и отображают первоначальный опыт божества. Они открывают человеку путь к пониманию

Божественного и одновременно предохраняют от непосредственного с ним соприкосновения. Благодаря тысячелетним усилиям человеческого духа *эти образы уложены во всеохватывающую систему мироупорядочивающих мыслей* (курсив мой — Б. В.)» [420. С. 101].

Символические матрицы архетипов, выросшие из древнейших праформ (первоначальных образов), и являются теми смыслами, которые придают порядок хаосу миропредставлений.

Для того чтобы понять мирообразующую философскую и психотерапевтическую роль архетипов, обратимся к **их** содержанию в психоаналитической и культурологической интерпретации.

В своей психоаналитической практике Юнг обратил внимание, что человеческое сознание в его раскрепощенной форме (во сне) воспроизводит одни и те же устойчивые, повторяющиеся мотивы или сюжеты. Это мотивы мудрого старца или старухи, выступающих советчиками в критической ситуации; мотивы перехода или путешествия, сопровождающиеся соответствующими атрибутами поклажи, обуви и т. д.; мотивы младенца— сироты или героя-освободителя; мотивы холода (льда) или тепла (огня); мотивы защиты или обороны (стена, забор, круговой храм); мотивы омовения (дождь, купание в реке или море); мотивы вертикального перемещения (полеты, восхождение на гору, падение вниз или спуск в подземелье); мотивы помощи или вреда, которые исходят от волшебных животных; мотивы числовых значений (единственность и множественность, дуальность, троичность, четверичность) и ряд других.

Нагромождение этих странных видений и образов стало обретать смысл и значение, когда Юнг стал интерпретировать их как *символы*. А поскольку содержание этих символов было одинаковым у людей разного возраста, социального положения, образования, культурных и религиозных традиций, Юнг предположил, что они есть проявление на индивидуальном уровне коллективного бессознательного, вырастающего из первичных, архаических представлений, которые и получили наименование архетипов.

Наиболее эвристически плодотворным в теории архетипов Юнга, на наш взгляд, является тот факт, что он вписал процессы эволюции человеческого духа в широкий культурологический и исторический контекст, придав индивидуальным проявлениям психики общественный характер. Изучая и сопоставляя значение символов в древних космо-логиях, первобытных культурах, древнеиндийской философии, эзотерических учениях, мистическом христианстве, средневековой алхимии, сказках и мифах. Юнг пришел к выводу, что все эти символы есть фрагменты единой, общей для всех этих традиций картины миропорядка.

Приближая юнговскую интерпретацию архетипов к контексту нашего исследования, а именно к проблеме законов миропорядочения, еще раз подчеркнем, что в архетипах на уровне индивидуальной психики отражается некий *общечеловеческий алгоритм миропорядочения*, в котором синхронизированы законы саморазвития Природы, Космоса, социума и человеческой души. Иными словами, архетипы (паттерны, образы коллективного бессознательного) выражают себя в повторяющихся *символических структурах* (мифологемах), в которых, благодаря **их** семантической многозначности, зафиксированы единые, сходные модели (способы) существования природы. Космоса и родового человека *по законам общего самовоспроизводящегося порядка*. Архетипические символы несут в себе определенные коды, метафизические смыслы, по которым мир и человеческая душа *организуют процесс своего развития в соответствии с идеальным образом миропорядка*, по законам гармонии и целостной полноты.

Сразу оговоримся, что в трудах Юнга мы не найдем *единой сводной системы* архетипических символов. Его работы по своей форме представляют собой, скорее, аналитические отчеты о конкретных случаях его психоаналитической практики, хотя и сопровождаются расширительными культурологическими экскурсами в трактовке различных символов. Большую логическую работу по систематизации архетипических символов, по выстраиванию **их** в единый ряд (процесс индивидуации) осуществили ученики и последователи Юнга. Особый интерес в этом плане представляет сборник

их работ «Человек и его символы» [380], к которому мы будем неоднократно обращаться.

Однако нам думается, что эта работа еще далеко не завершена. Поэтому мы позволим себе в ходе рассмотрения юнговских архетипов, опираясь на методологию теории самоорганизации и проведенный нами анализ космогонических представлений о миропорядке, произвести определенную *логическую реконструкцию* — показать, как в индивидуальной психике происходит *последовательное развертывание символических смыслов* *сообразно общим законам мироупорядочения*. Ведь именно в такой целостной последовательности наиболее зримы общие очертания процесса психической организации, идентичные универсальным синергетическим законам.

Каковы же символические смыслы, обозначающие путь индивидуации личности — путь к достижению гармонии с мирозданием?

Человеческая личность изначально (как и структура мироздания в целом) содержит в себе два базовых противоположных начала. В различных культурах они обозначаются как мужское и женское, Ян и Инь, высокое и низкое, вертикальное и горизонтальное, духовное и материальное (телесное). У Юнга эти две половины психики обозначены как Ани-ма и Анимус.

Анима (от лат. — «душа») — бессознательная женская, хтоническая сторона личности мужчины. Она персонифицируется в сновидениях образами женщин, варьируя на разных этапах эволюции души от женщины-совратительницы до духовного проводника (Мудрости). Идентификация с Анимой проявляется как неуверенность а себе, сверхчувствительность.

Анимус (от лат. — «дух») — бессознательная мужская сторона личности женщины. Анимус персонифицирован в образах либо героя огромной физической силы, либо в принципе Логоса, Высокого Духа, учителя-Мудреца, воплощающих творческий источник в бессознательном. Идентификация с Анимусом делает женщину жесткой, самоуверенной, бескомпромиссной.

Подобная универсальная, общая для всех людей двойственность психики, когда она зафиксирована подсознанием, выступает также как архетип Тени — зеркального двойника самого себя.

Само наличие двух начал в психике любого человека и вариативное их разнообразие в зависимости от силы и направленности духовных процессов (в литературе выделяют четыре ипостаси Анимы и Анимуса) обозначает как бы неизбежную потенциальную возможность как для движения духовной эволюции вверх — к высотам Духа, так и для ее движения вниз — к хтоническим, чувственным основаниям души.

Символически сама *эволюция* (путь души вверх), когда она фиксируется подсознанием, связана с образами горы, восхождения, лестницы, ведущей вверх, птиц или волшебных летающих животных, а также образами Духа и Рассудка — холода и льда (кристалла), синего и голубого цвета и др.

*Инволюционный* путь души вниз символизируется в таких образах бессознательного, которые фиксируют падение, погружение в низовую телесную хаотическую стихию — падение в бездну, колодец, пещера, царство мертвых, змеи или другие хтонические, подземные существа, низовые воды (море) и их обитатели, огонь и красный цвет и др.

Состояние невроза, психологической неудовлетворенности, ощущение собственной несостоятельности возникает у человека в такой жизненной ситуации, когда одно из двух базовых начал его души становится доминирующим, подавляя второе. Одна крайность проявляется в интеллектуальной, рационалистической аскезе, жестком самоконтроле разума, когда вытесняются телесные потребности и соответствующие им эмоциональные переживания. Другая крайность в развитии индивидуальной психики связана с самопотаканием низшим телесным инстинктам, когда ослабевает потребность в развитии духовных, сверхличностных начал. Иными словами, человек утрачивает психологическое равновесие, теряет контакт с регулирующим центром своей души.

За этими состояниями невроза и тревожности стоит предощущение своей психологической незрелости, ведущей



к неподвижности и тупику эволюции. На бессознательном уровне это связано с архетипами Смерти и самоизоляции (закрытое помещение без окон и дверей, могила, остров и др.).

Но, вместе с тем, всякий зафиксированный подсознанием душевный диссонанс (как проявление неравновесности) ведет к рождению нового, более гармоничного порядка в душевной организации человека. Не случайно, как отмечается в психоаналитической литературе, наиболее распространенный вариант точки отсчета, начала конструктивного процесса индивидуации — это сон о собственной смерти. Амбивалентность смерти как хождения в хаос в данном случае проявляется в том, что при «умирании» как бы рушится прежняя психологическая структура личности, расчищая место для новой — будущей.

Поиск психотерапевтического выхода из ситуации невроза (как поиск новой психической структуры) связан с архетипом Перехода — блуждания в незнакомой местности (лесу, незнакомом доме и др.), путешествия или дальнего переезда (символика моста, переправы через реку, горный перевал и др.). Особую роль в этом ряду образов играет символ лабиринта как интегрирующий символ всех бесплодных блужданий. (Собственно, все перечисленные примеры — лишь образные инварианты хождения по лабиринту. Немного позже мы специально остановимся на формообразующей роли символа лабиринта как архетипической «технологии» духовного поиска.)

Цель архетипического Перехода — активизировать подавленное начало в психике, гармонизировать проявление различных компонентов в психике. Собственно, этот процесс и назван в теории Юнга индивидуацией.

Логика процесса индивидуации имеет свои законы, идентичные законам «победы над Хаосом» в древних космогониях (хотя термины «логика» и «законы» в синкретической образности символов вряд ли уместны, речь, скорее, идет о совпадении космогонических мифологем). Чтобы достичь просветления, постичь метафизические смыслы Божественного миропорядка, человек в процессе индивидуации должен, подобно мифологическому герою, погрузиться в не-

дра Хаоса — в глубины своего бессознательного. Поэтому моменту постижения искомой духовной истины предшествует «путь вниз» с соответствующими ему символами. В описании психоаналитической практики неоднократно присутствует один и тот же мотив: человек получает совет, наставление или предсказание своей будущей судьбы от старцев (старух)-Мудрецов — представителей мира мертвых, хтонического мира мрака и Хаоса. Архетип Мудреца трансформируется, по Юнгу, в архетип Старца, Отца, Учителя, Духа, которые связаны с прототипами оберегающих человека (умерших) предков, которым как обитателям хтонического мира подвластна тайна высших смыслов, скрытых в хаосе мироздания. Таким образом, полный цикл установления новой психической структуры (упорядочения) содержит как инволюцию, так и эволюцию, т. е. движение вниз (в хаос) и последующее движение вверх (к символическим параметрам порядка).

Итогом процесса индивидуации является установление психической структуры, которая удивительно напоминает модель космологического идеального порядка, только теперь он устанавливается в душе конкретного человека. Возникновение такого «индивидуального миропорядка» связано с обретением *внутреннего центра* как меры высокого и низкого, женского и мужского, духовного и эмоционального. Различные компоненты психики как бы «равноудалены» и «равноположены» по отношению к такому центру. Последний выступает точкой синтеза, где низменная ви-тальная сила переплавляется, трансформируется в силу духовную, подпитывая ее мощным творческим началом, интуитивными прозрениями, исходящими из глубин бессознательного. (Характерно, что в алхимической традиции образ человеческой души был воплощен символом атано-ра — алхимической печи, где осуществляется такого рода трансформация, «переплавка» низшего в высшее.)

Нахождение центра в собственной структуре личности, по Юнгу, есть обретение человеком Самости, осознание своей неповторимой проявленности в структурах мироздания, своего уникального предназначения, своей судьбы. Юнг

говорит о своего рода «структурном достраивании», которое посредством сновидений осуществляет бессознательное:

«Общая функция снов заключается в попытке восстановить наш психический баланс посредством производства сновидческого материала, который восстанавливает — весьма деликатным образом — целостное психическое равновесие. Я назвал бы это дополнительной (или компенсаторной) ролью снов в нашей психической жизни... Сон компенсирует личностные недостатки и в то же время предупреждает об опасности неадекватного пути» [380. С. 50].

В индивидуальном сознании (а точнее бессознательном) и в культурной традиции центр представлен целым набором символов, обозначающих различные свойства (аспекты) этого состояния. Причем данные символы явно коррелируют с символикой *мифологического процесса космооб-разования* как *порядкообразования*.

В первую очередь, это символы, в которых выражен гармонический синтез мужского и женского (Анимы и Ани-муса), небесного и земного, духовного и телесного, высокого и низкого. Таким символом выступает *квадрат* (или любая *четверичность* подобных значений), представляющий собой при разделении его диагональю два совмещенных треугольника — символа двух противоположных первоначал мироздания. Этот же смысл несут в себе такие религиозно-философские символы как звезда Соломона (два взаимопроникающих треугольника) в древнееврейской культуре, знак Дао в древнекитайской культуре, знак Лингама (продолговатый вертикальный камень, ограниченный треугольником или кольцом) в древнеиндийской культуре. Символом синтеза двух начал в обрядовой или образной форме выступает *ритуальная свадьба* короля и королевы, бога и богини — существ, наделенных особой силой и сверхъестественными характеристиками. Неоднократно упоминается и такой символ центра как *мифический Гермафродит* — двуполое существо, благодаря своей целостности в двуединстве, ставшее Богом. (Напомним в связи с этим, что еще Платон в «Пире», отражая космогонические представления, утверждал, что Бог создал человека в виде сферы, заключающей

в себе два тела и оба пола; а позже в алхимической философии этот символ играл огромную роль как знак высшего синтеза.)

Другой символический ряд, обозначающий формообразующую роль центра, характеризует способность последнего быть источником творческого развития, динамического импульса. Собственно, соединение, интеграция двух противоположных начал в Едином символизирует накопившуюся энергию Вселенной, позволяющую осуществить процесс творения, созидания, рождения нового. Поэтому символами центра являются также образы *возрастающего роста*, содержащие в зачатке (проекте) мощные потенции развития. Это образ *младенца* (ребенка-героя, ребенка-рыцаря и защитника), образ *мирового яйца* и *мирового дерева*, несущие в своем значении черты зарождения и возрождения, новации и обновления, возвышающего прорыва в будущее.

Интегративным символом центра является, по Юнгу, символ *круга* в различных его инвариантах — *кругового храма* (святилища), *солнца*, *мандалы* (квадратуры круга), *круглого стола*, различных сферических предметов. Все эти и подобные им образы, как уже было сказано нами ранее (см.:

§ 1 главы II), соответствуют в древних космогониях очертаниям Космоса и всем прочим богородяемым формам идеального миропорядка. Символ круга (сферы) указывает на важнейший аспект мироздания — его конечную целостность и гармоничную равноположенность всех компонентов структуры по отношению к сакральному центру, в конечном счете — на совершенство данной структуры.

Весьма примечательно, что в психоаналитической литературе приводится ряд случаев, когда в архетипических снах и видениях Бог предстает человеку в образе круга с раскручивающейся из центра спиралью, что соответствует образу платоновского Космоса. Заметим также, что в медицинской практике (точнее в практике гипноза) эта геометрическая конструкция используется как наиболее эффективный способ погружения человека в транс, высвобождения его бессознательного. Концентрация на данном образе является одной из разновидностей медитирующего

действия, когда созерцание образа Бога возрождает, стимулирует в человеке приобщение к глубинам «вечной памяти» — архетипически закрепленным представлениям о законах Божественного мироустройства.

Таким образом, достижение совершенства в духовной жизни человека как ощущение полноты и целостности, будь оно осознанным или переживаемым бессознательно, означает *выход человека к Богу, Абсолюту, вечным метафизическим смыслам. Истине — тем нравственным, духовным и познавательным константам, которые характеризуют предельные основания человеческого бытия.*

Здесь, кстати, столь заметно принципиальное различие между подходами к эволюции человеческой души Юнга и Фрейда, которого Юнг неоднократно критиковал за «телесный» редукционизм [См., например: 421. С. 43-44,67-69]. Если Фрейд истоком и предельным основанием души считал плотское, сексуально-агрессивное начало, разрушительное по своей сути, то Юнг полагал таковым Дух, Бога как источник созидательного порядка. Согласно Юнгу, мы — не дети плоти, но дети Бога [421. С. 67].

Мотив *вечной неизменности*, постоянства Абсолюта в душе человека, достигшего определенной душевной гармонии, символизирует *Камень* — еще один из образов Самости, по Юнгу. В определенном смысле подлинная сущность человека подобна камню, который является символом простейшего и глубочайшего опыта, приобщения к таинственному и вечному, доступного человеку лишь тогда, когда тот ощущает себя бессмертным и неизменным. Не случайно, в частности, средневековые алхимики, исследуя тайны материи и надеясь найти в ней Бога или следы Божественной деятельности, верили, что эта тайна воплощена в «философском камне». Отчасти они догадывались, что искомый камень был символом того, что находится в душе человека — того, что нельзя утратить или растворить, чего-то вечного, сравнимого с мистическим опытом Бога в собственной душе.

Но независимо от религиозной направленности человека, можно сказать, что то состояние благодати, которое он

испытывает в ситуации полной индивидуации, достижения Самости, обусловлено осознанием себя как человека целостного («Бото 1o1из»), находящегося в единстве с Природой и Космосом. Это чувство есть чувство «ширящегося смысла существования», которое выводит человека за пределы обыденного бытийствования в сферу истинного, высокого бытия.

В связи с этим Юнг отмечает колоссальной силы психотерапевтический эффект, связанный со сновидениями, которые содержат символы середины или центра (цели). Развитие этих символов равнозначно процессу исцеления, а Центр (цель) таким образом имеет значение спасения. Он обращает внимание на многозначность корня *BeI* в немецком языке, связанного с такими словами, как целостность, исцеление (здоровье), святость, спасение [420. С. 257, 295]. Добавим, что эта семантическая взаимоувязка характерна и для русского языка (цель, центр, целый, исцеление). Процессуально эту цепочку смыслов можно выстроить следующим образом: постановка *цели* в развитии души человека есть всегда поиск *центра*, подразумевающего меру в *целостности*. А когда человек обретает это состояние, он, становясь целостным, *исцелен*, крепок духом и, значит, спасен, приближен к святости, т. е. к предвечному образу Божественного миропорядка.

Завершая наш обзор архетипических символов, которые отражают этапы процесса индивидуации и, вместе с тем, этапы поиска и постижения универсальных законов ми-роупорядочения, заметим, что ни один из перечисленных символов нельзя рассматривать изолированно. Каждый символ включен в широкий смысловой континуум — в определенный мифологический контекст. В совокупности с этим контекстом каждый символ представляет собой своего рода идеологию, программу духовной эволюции во имя постижения высших, метафизических смыслов мироздания. Подобно тому, как «все дороги ведут в **Рим**», все символы, о которых мы говорим, ведут к *постижению изначального (Божественного) замысла первопорядка*, «вековечной Истины».

Проиллюстрируем это на примере одного из архетипических символов — символа *лабиринта*.

На первый взгляд, образ лабиринта связан с *хаосом*, с бессмысленным блужданием по тупикам и поворотам этого сооружения, которое имеет лишь вход, но не имеет выхода. И это действительно так с позиций человека, находящегося *внутри* лабиринта.

Неким откровением для непосвященных является открытие того факта, что все лабиринты, известные в истории, имеют четкую, совпадающую в основных чертах модель (схему), если смотреть на него сверху. Лабиринты — это древнейшие культовые, сакральные по своему назначению сооружения, воспроизводящие космогоническую модель, структуру мироустройства («мира, как его задумал Бог»). Они представляют собой круг, правильный шестигранник (соединение двух треугольников), квадратуру круга или мандалу с четко выраженным центром, с ритмическим, регулярным членением внутреннего пространства на 4, 8, 12 отсеков, соединенных или разделенных между собой.

Но вся «интрига» лабиринта состоит в том, что этот высший структурный порядок сокрыт для непосвященного, блуждающего в лабиринте. Вся система ходов и переходов сделана для того, чтобы затруднить выход к центру, спрятать его от находящегося внутри лабиринта. Неопределенность незнания и невозможность достичь центра как Истины рождает «священный ужас лабиринта»; непостижимый порядок выглядит как хаос.

Основная идея лабиринта — потеря духа в процессе создания, т. е. падения в неоплатоновском толковании и вытекающая отсюда потребность возврата к духу посредством нахождения *центра*. Поэтому блуждание в лабиринте воспроизводит логику инициации, постижения сакрального, бессмертного — абстрактной реальности, которая неочевидна в жизни земной. В связи с этим в символике испытания лабиринтом, как правило, присутствует мотив борьбы героя с чудовищем, Драконом, Минотавром (в греческой мифологии) или другим хтоническим существом, охраняющим первозданный Хаос.

Но, пожалуй, самый главный «урок» лабиринта заключается в том, что знание законов космического миропорядка, заложенного в нем, не дается внутри лабиринта. Выход из лабиринта невозможен в другую, боковую (горизонтальную) дверь, а возможен лишь через попадание в *центр*, где движение осуществляется уже по другим законам — через *вертикальное восхождение вверх*.

Сакральный смысл центра проявляется в том, что здесь осуществляется связь верха и низа, выход в иные миры, в иное пространство, к божественному Абсолюту, к космическому сознанию. Это точка соединения земного и небесного, горизонтального и вертикального (характерно, что по ряду источников, в центре эллинистических лабиринтов находился Гермафродит — божество соединения этих двух базовых первоначал мироздания). Таким образом, выход из лабиринта — это выход вверх, в сферу духа, в мир метафизических смыслов. В этом и заключена священная тайна центра лабиринта. (Кстати, в этом контексте лабиринт широко использовался в средневековой архитектуре. Прохождение через мозаичный лабиринт, сконструированный на полу собора или на земле, приравнивалось к символическому путешествию в Святую землю.)

Нельзя не заметить, что развертывание мифологемы лабиринта соответствует психическому процессу индивидуации. На первых этапах поиска собственной Самости человека в его сновидениях преследуют мотивы, являющиеся инвариантом блуждания в лабиринте — незнакомые комнаты, коридоры, темные тропинки, утерянные маршруты и т. д. В итоге этого процесса человек как бы возвышается духом, будучи способным обозреть с этих высот целостную модель гармонического порядка — круговую структуру, пространственно и символически организованную как Космо-центр.

Таким образом, можно сказать, что метафора лабиринта — это метафора существования человека, лишенного Бога, лишенного высоких Смыслов, который не видит и не понимает структуры миропорядка, если он не способен взглянуть **в** суетность и хаотичность жизни с позиций чего-то более



высокого, нежели его индивидуальное или социальное бытие — Бога, Абсолюта, метафизических смыслов.

В контексте сказанного мы можем утверждать, что метафора лабиринта представляет собой своего рода «технологии духовного поиска» как технологию создания «порядка из хаоса». И «нитью Ариадны» в этом лабиринте духа выступают архетипы (метафизические коды), заключенные в подсознании человека.

Подведем итоги изложенному. Рассмотрение процесса индивидуации как процесса отыскания психологических параметров идеального миропорядка позволяет нам проследить некую алгоритмическую идентичность *законов психологической эволюции*, рассмотренных в психоаналитической литературе, *закономерностей самоорганизации*, зафиксированных современным естествознанием, и *представлений о принципах мироупорядочения*, которые мы находим в мифологических, космогонических учениях древности<sup>8</sup>. В этой идентичности проявляется *мироорганизующее сродство* Природы, Космоса и Человека. Обозначим основные позиции данного соответствия через систему символических аналогий.

Образу первородного Хаоса — бесформенного первоначала, содержащего в своей потенциальности все последующие состояния и «структуры порядка», в аналитической

<sup>8</sup> Синергетическая интерпретация теории Юнга позволяет понять и обосновать структурное родство последней с принципами даосизма [см. об этом: § 2 главы I]. Данное обстоятельство, в частности, фиксирует Д. Роузен в своей книге «Дао Юнга: Путь целостности» [286], усматривающий в описании процесса индивидуации аналогию с логикой Пути целостности Дао. Примечательно, что при этом Роузен обращает внимание на аспект соотношения хаоса и порядка: «Как даосизм, так и психология Юнга признают возможность конструктивных изменений посреди хаоса, однако совершать эти изменения должны конкретные люди» [286. С. 37]. Особый интерес в этом плане представляет понятие синхронности, которое Юнг вводит для обозначения совпадения или соответствия психических или физических состояний или событий, между которыми не существует каузальной связи, а также сходства или совпадения мыслей, снов и т. п., в одно и то же время возникающих у разных людей. Данная синхронность или «акаузальная упорядоченность» в определенные моменты времени является актами психического соиздания, что, на наш взгляд, может соответствовать роли си-нергетической когерентности, обозначенной в теориях хаотической динамики.

психологии соответствует *стихия бессознательного*, в глубинах которого в форме архетипических символов представлены основные возможные модели психических реакций и поведения.

Амбивалентная роль хаоса в становлении психического образа миропорядка (одновременно пугающая и обнадеживающая, разрушающая и созидаящая) проявляется как *двойственное отношение человека к своему бессознательному*. С одной стороны, он воспринимает свое погружение в низовые пласты психики через устрашающие архетипы смерти, потери части своей души (Анимы или Анимуса), через символы хтонического царства. С другой стороны, бессознательное является хранилищем «вечной Мудрости» — новационным творческим ресурсом архетипов (обозначений) гармоничных структур порядка, которые в конечном счете ищет человек, проходящий, подобно мифологическому герою, «испытание своим бессознательным».

Началом зарождения новой психической структуры (началом процесса индивидуации) служит ситуация *критической неравновесности — дисбаланса психической структуры* (соотношения компонентов мышления, чувства, интуиции, ощущения). В наиболее общем виде это выражено как конфликт Анимы и Анимуса, противостояние архетипических символов духовного и телесного, мужского и женского.

Поиск и нахождение новой устойчивой психической структуры в ходе индивидуации есть процесс *спонтанный и неопределенный (бифуркационный)*, как всякий процесс самоорганизации. Новая структура может возникнуть раньше или позже, а может и вообще не возникнуть, что грозит опасностью затянувшегося невроза и дисфункции психики человека. В архетипической символике такая спонтанность и неопределенность выражена как блуждания и поиск своего пути, в процессе которых психика человека как бы «копит», собирает в единое целое различные воспоминания и впечатления (что тождественно накоплению информационных флуктуации в процессе самоорганизации). Все зависит от способности человека «эффективно перерабатывать внешние воздействия», выводя их из глубин бессознательного

на уровень рационального осмысления. И здесь, конечно же, незаменима помощь профессионального психотерапевта, который может существенно ускорить процесс психического «структурообразования», своего рода «добраивания до целого».

В образе искомого миропорядка хаос неуничтожим, он присутствует как обязательный элемент такого порядка. Выражаясь языком современной теории самоорганизации, *порядок на макроуровне сопряжен с беспорядком на микроуровне*. Это соотношение выражено с наибольшей полнотой в мифологеме лабиринта как архетипического прообраза миропорядка, в котором высшая метафизическая упорядоченность присутствует наряду с беспорядочным «хаосом блужданий» на «микроуровне» обыденной жизни, лишенной высоты Абсолютных смыслов.

Характеристики устойчивой психической структуры, возникающей в итоге процесса индивидуации, подобны характеристикам структуры божозданного мифологического Космоса. Это локализованная круговая «модель порядка», основные компоненты которой соразмерны и равноудалены от сакрального центра. *Структурный центр выступает не только атрибутом меры, баланса соотношений высокого и низкого, духовного и телесного, мужского и женского начал в человеческой психике, но и неисчерпаемым источником энергии и знания (Мудрости), упорядочивающим и формообразующим всю структуру*. Данные характеристики закреплены в человеческой психике архетипическими символами соединения (синтеза) двух первоначал и пониманием сакрального центра как места нахождения и проникновения в душу человека Абсолюта (Бога). Здесь мы находим аналогии и соответствия с такими условиями рождения порядка в процессе самоорганизации как *возникновение структурной неоднородности* (разделение на центр и периферию) и необходимость *постоянного негэн-тропийного источника как источника порядка*, противостоящего диссипативному распаду.

Отождествление себя с сакральным центром метафизических смыслов своей психики дает для человека огромный

психотерапевтический эффект, поскольку позволяет \* *подпитываться порядком*», соизмерять свою психическую структуру с прообразом Божественного миропорядка. Происходит *самонастройка* человека на исходный центр своей психики, что порождает *мощный выброс творческой энергии — энергии действия по упорядочению мира и своей судьбы*. (Собственно, это и есть желаемый результат всякого лечебного курса психоанализа.) Архетипически это выражено в символах творческого развития, роста и возвышения (Мирового дерева. Мирового яйца, чудесного ребенка и др.). В плане законов самоорганизации они знаменуют *рождение нового*, динамическое изменение, необратимость формообразования.

Важно отметить, что модель идеальной структуры с мощным центром неэнтропийной «подпитки», достигаемой в процессе индивидуации, отличается от модели «замкнутой» структуры, которая по энтропийным законам идет к распаду, деструкции. В архетипическом толковании последняя модель психического состояния проявляется как Смерть, эволюционный тупик, остановка развития, в конечном счете — психический распад личности.

Сам путь индивидуации, ведущей к достижению центра и устойчивой психической структуры, понимается в символике архетипов как *двухактный процесс, целостный в своей цикличности*. Первым его этапом выступает мучительный, болезненно переживаемый процесс *осознания страха частичности, дисбаланса в структуре личности, поиска пути к новому состоянию с его неопределенностью и спонтанностью* (что соответствует в теории самоорганизации этапу зарождения порядка, БЗ-режиму). Второй этап — нахождение новой «структуры порядка» — *воссоздание гармонии и структурной однородности внутренней организации, которое сопровождается ощущением покоя и благодати, устойчивости и стабильности* (архетип Камня), что соответствует в теории самоорганизации этапу сохранения порядка, НЗ-режиму. Итак, процесс индивидуации в архетипической символике предстает как инвариант целостного процесса самоорганизации в применении к индивидуальному психическому развитию. Причем

достижение *состояния расширения сознания* в сакральном центре собственной психики, где синхронизируются процессы бессознательного и рационально осмысленного, тождественно тому процессу «совпадения темпомиров», синхронизации БЯ- и НЗ-режимов, которое характеризуется в синергетической литературе как «новая холистика» (см.: § 4 главы II).

**{ 2. АРХЕТИПЫ В КУЛЬТУРЕ:  
ОРГАНИЗАЦИЯ САКРАЛЬНОГО  
ПОРЯДКА**

Настоящий параграф в значительной степени является продолжением предыдущего раздела и развивает проблематику коллективного бессознательного, проявляемого в групповых (социальных) представлениях и действиях людей, в первую очередь, в сфере культуры как способа организации социума. Именно в этой сфере особо сильна роль традиций; в них современное человечество «прорастает» в глубочайшие пласты своей истории, и они существенным образом определяют моделирование социальных новаций.

И дело не только в том, что, как отмечает Э. Тайлор, цивилизованному человеку чрезвычайно трудно понять обряды и культурную специфику своей собственной страны, если он не знаком с тем смыслом, который вкладывали в эти обряды люди отдаленных веков и стран, представители совершенно иных ступеней культуры [338. С. 501]. Дело еще и в том, что, как было показано ранее, в мышлении и бытии современного человека (как индивидуальном, так и социальном) архетипические алгоритмы мировосприятия живы и «работают», воспроизводя себя в соответствующих представлениях и действиях и организуя тем самым социальную реальность человека — часто бессознательно, вне и вопреки его рациональной мотивации, несмотря на то что современный человек склонен воспринимать социальную реальность как результат его чисто логических, целенаправленных построений. Как утверждает М. Элиаде, «полностью рациональный человек — это абстракция; его нет в

реальной жизни. Всякое человеческое существо характеризуется, с одной стороны, сознательной деятельностью, а с другой — иррациональным опытом... Более того, значительная часть его жизнедеятельности осуществляется под воздействием импульсов, исходящих из самых сокровенных глубин его существа, из области, называемой бессознательным» [414. С. 129-130]. А поскольку по содержанию и структуре бессознательное обнаруживает удивительные аналогии с мифологическими образами и картинами, то, делает вывод М. Элиаде, большинство современных «неверующих» людей, сами того не подозревая, живут под влиянием «псевдорелигий и деформированных мифологий».

Данную ситуацию отражает высказывание, ставшее благодаря аналитической психологии афоризмом: сознание размышляет, а бессознательное управляет. Причем, добавим, управляет при помощи матриц мифологических смыслов.

Это не означает, однако, что человечество находится в вечном плену бессознательного. Как неоднократно замечал К. Юнг, мы освобождаемся от господства бессознательного через *понимание*.

Понять регулятивную силу и функцию бессознательного в социальных отношениях — значит не элиминировать низшие пласты исторического сознания как варварские (с позиций превосходства цивилизованного человека), но объяснить их, т. е. придать **им** современный методологический контекст. Такая эвристическая задача под силу лишь целому спектру наук. Свои варианты понимания предлагают история и этнография, аналитическая психология и структурная антропология, культурология и социология, философия и лингвистика.

В современном методологическом осмыслении коллективных форм бессознательного особую роль, по нашему мнению, может сыграть теория самоорганизации, поскольку ключевой доминантой всех архетипических представлений, лежащих в *основе любой культуры* (как национальной, так и общечеловеческой), является тема *переупорядочения*, а точнее, тема *организации мира по законам универсального*

*космического порядка.* Синергетическая интерпретация содержания и структуры коллективного бессознательного, выявляющая в них алгоритмы мироупорядочения, позволяет, как нами было показано ранее, не только синхронизировать эти алгоритмы с естественнонаучными законами рождения и сохранения порядка, но и обнаружить скрытую *структурообразующую роль этих алгоритмов в социальной эволюции и организации современного социального мира.* Иными словами, исследование архетипических структур коллективного бессознательного в соответствующем методологическом контексте дает ключ к пониманию многих проблем социального.

Мы исходим из теоретической предпосылки, что миро-организация по законам бессознательного является *важнейшим аспектом социальной самоорганизации.* *Человек и человеческое сообщество в своей эволюции стремится организовать свое социальное пространство, социальные отношения, социальную идеологию и социальные идеалы по законам миропорядка, сгруппированным и выраженным в архетипических символах и смыслах.*

Структурно-эволюционным основанием социального упорядочения выступает единая для всех народов, универсальная мифологическая модель Космообразования. Речь идет о «социальном воплощении» образа идеального порядка как порядка сакрального, заданного и санкционированного Божественным началом и закрепленного в культурных архетипах человечества. Такой порядок, согласно мифологическим представлениям, выстраивается по законам *универсального подобия.* Используя современные научные аналогии, можно сказать, что мировой порядок разворачивается, структурируется подобно *глобальному фракталу,* воспроизводя в каждом участке (фрагменте) картины мира первоначальный структурный рисунок, описанный в мифах как образование Космоса из Хаоса.

В специальной культурологической литературе для описания мифологических сюжетов и тем в культуре используется понятие «мифопоэтическая модель мира» [см.: 212. Т. 2. С. 161-164]. Культура и социальная практика пред-

стают в данной модели мира как результат процесса сакрализации и космологизации всего сущего: все причастно Космосу как прообразу первопорядка, связано с ним, выводимо из него, проверяется и подтверждается через соотнесение с ним. Модель мира в соответствующих культурных традициях предполагает выявление и описание космологи-зированного бытия и основных параметров Вселенной сообразно сакральному миропорядку, а именно:

1) *пространственно-временных* (организация пространства и времени с указанием наиболее сакральных и, следовательно, максимально космологизированных точек — центра мира и его абстрактных и конкретных образов; начала во времени, т. е. времени творения, воспроизводимого в главном годовом ритуале; сакрально отмеченных точек пространства — «святынь», «священных мест» и времени — « священных дней », « праздников »; средства космологизации пространства и времени для борьбы с энтропийными тенденциями «снашивания» мира — ритуал как «работа» по освоению Хаоса и преобразованию его в Космос);

2) *причинных* (установление общих схем, определяющих все, что есть в космологизированной вселенной, и все, что в ней «становится», возникает, изменяется, т.е. некоей меры, которой все соответствует и которой все определяется, основного мирового закона типа Рта в Древней Индии, Логоса в Древней Греции, Маат у древних египтян и др.);

3) *этических* (определение сфер хорошего и плохого, дозволенного и запрещенного, должного и недолжного сообразно разделению на сакральное и профанное, а также фиксация этих диспозиций в сводах нравственных установлений и в практическом поведении, создание этических эталонов и т. д.);

4) *количественных* (придание числовым обозначениям сакрального смысла, выражение через их ритмику основных характеристик и этапов эволюции космологизированной вселенной; определение сакральных, порядкообразующих чисел и числовых соотношений; обозначение неблагоприятных чисел и числовых соотношений как образов хаоса, безблагодатности и зла);



5) *семантических* (определение качественной структуры мира через серию противопоставлений, дихотомий, описывающих мир и организующих его, в частности, персонажных) [212. Т. 1.С.162].

Благодаря культурной традиции, космологическая модель мира с ее основными мироорганизующими параметрами (выраженными в архетипических символах) во все эпохи присутствует в общественном сознании людей как некое хранилище метафизических смыслов миропорядка и в различных формах воплощается в социальной практике и социальных отношениях. Такими формами выступают *языческая обрядность*, лежащая в основе всех народных культур, *идеалы и принципы всех мировых религий*, *народные сказки*, *детская субкультура*, *организация социального пространства*, сюжетные мотивы *массовой культуры*, *семантика изобразительного искусства*, структурное содержание *социальных утопий* и др.

Не имея возможности в рамках данной работы подробно рассмотреть специфику проявления архетипического во всех указанных инвариантах, остановимся лишь на некоторых из них.

Первый пример будет касаться воплощения модели космообразующего порядка в традиции *организации социального пространства*, представленной в архитектуре и градостроительной структуре человеческих поселений, начиная с древнейших времен и по сию пору.

В предыдущем разделе мы подробно рассматривали архетипическую символику лабиринта как синтетическую форму соединения сакрального и мирского, вертикального и горизонтального, центра и периферии. Божественного порядка (на макроуровне) и мирского хаоса (на микроуровне). Если мы обратимся к этому образу, пространственно выраженному в форме мандалы, квадратуры круга, соединения двух треугольников и т. д., и рассмотрим его применительно к организации социального пространства, то увидим, что данная геометрическая структура формирует общий план как сакральных, так и светских сооружений фактически в культурах всех цивилизаций. Часто оставаясь незамечен-

ной (особенно в восприятии современного, атеистически и прагматически мыслящего человека), эта структура выполняет центрообразующую функцию классического, средневекового и современного градостроения.

Так, Плутарх пишет о таинстве закладки Рима Ромулом в соответствие с формой квадратуры круга, в центре которой была священная яма, называемая типаиз (что означает также «космос»). Архитектурный канон средневекового города — это правильной формы крепость (с 12, 8, 6 угловыми башнями), в центре которой — вознесшаяся вертикаль храма или светского сооружения (ратуши) с часовой башней, символизирующего власть и центр социальных связей и отношений. Кстати, именно так создавались центры-крепости Москвы (Кремль) и Санкт-Петербурга (Петропавловская крепость). Аналогичная «сакральная геометрия» свойственна центрам Парижа и Вашингтона, да и центрам всех современных городов, имеющим в основании площадь (круг, квадрат, лучевой многогранник) и «сакральную вертикаль», воплощенную в главном административном здании города, представляющем центральную (государственную) власть.

И такое конструирование социального пространства в градостроении вряд ли диктовалось или диктуется соображениями чистой эстетики или прагматизмом хозяйственной жизни, слишком уж очевидно здесь структурное единообразие при разнице культурных и исторических традиций. Скорее всего, в данном случае проявлялось бессознательное стремление к преобразованию города в упорядоченный космос, священное место, связанное через свой центр с Высшим миром. По мнению последователя Юнга А. Яффе, на человека, живущего в таком месте или входящем в него, данная пространственная организация оказывает особое психическое воздействие, поскольку на бессознательном уровне она олицетворяет форму психической целостности [380. С. 318].

В подобном контексте можно рассматривать и организацию пространства наиболее древних жилищ кочующих народов (северные чумы, степные юрты, индейские вигвамы

и т. п.), представляющих собой конусообразную пространственную структуру, прообраз которой создает пересечение сакральной горизонтали (мандалы) и сакральной вертикали (осевой связи мирского и божественного). Утилитарная акция установления подобного жилища на новом месте обретает *метафизический смысл*, превращается в священную (ритуальную) акцию воссоздания модели богозаданного космопорядка и приобщения земной жизни к этой модели порядка.

Другим примером проявления коллективного бессознательного в общественном сознании людей и воспроизводстве определенных повторяющихся алгоритмов социальной практики является *народная волшебная сказка*. Именно благодаря сказке человек погружается в мир архетипической символики уже в детстве — на первых этапах своей социализации. Сказка в данном случае выступает как адаптированный для воспроизводства в каждом новом поколении вариант мифологических оснований культуры. И дело здесь не только в том, что детское сознание, синкретическое и стихийно-пантеистическое по своей сути (повторяющее в своем развитии черты начальных, архаических форм коллективного сознания), самым естественным образом воспринимает архетипическое описание мира. Дело также и в том, что сказка как всякая архетипическая форма *семантически многослойна*. Она может быть интерпретирована на различных мироорганизующих уровнях: как аналог творения Демиурга на уровне универсального космообразования, как описание действий героя по упорядочиванию семейно-родственных отношений и как прообраз пути личностной индивидуации (связанный с символической процедурой индивидуации) во имя преодоления частичности и нахождения целостности. Во всех случаях динамика происходящего имеет одну, *общую морфологическую структуру*, представляющую как цепь потерь (бед, недостат) неких космических, социальных или духовных ценностей и их приобретение (нахождение), что связано с особыми действиями героя, восстанавливающего нарушенный миропорядок.

Открытие единой морфологической структуры в инвариантах сказки связано с именем ленинградского литературоведа В. Я. Проппа, который еще в 20-е гг. нашего столетия, исследуя структурные основания русской волшебной сказки, обнаружил единую для их подавляющего большинства универсальную схему развертывания сюжета. В общих чертах это следующая цепь событий: во время отлучки старших (покровителей) из дома будущая жертва подвергается нападению «вредителя» — существа из хтонического, потустороннего мира (Змея Горыныча, Бабы-Яги, Кощей Бессмертный и др.), который наносит членам семьи вред, ущерб, разлучает влюбленных и т. п.; о беде и недостатке сообщают герою, и он начинает свой путь; в пути его испытывают и он получает волшебное средство или помощника (иногда животное), с помощью которого он достигает места нахождения предмета поиска; герой вступает в схватку с представителем зла, побеждает, но впадает в грех гордости, за что наказывается либо временной смертью, либо попыткой ложного героя воспользоваться его победой; но вмешательство покровителей героя или его волшебных помощников (предметов, животных) оживляет его, наказывает его врагов; герой вступает в брак (как правило, вдули невесты выступает спасенная жертва) и воцаряется [272. С. 35-73].

На мифологическом и космогоническом уровне данная сюжетная структура в символической форме воспроизводит ситуацию хождения героя (Бога) в бездну хтонического Хаоса во имя обновления миропорядка.

В психоаналитическом плане данный сюжетный алгоритм был проанализирован на обширном материале народных сказок различных народов мира последователями Юнга [См., например: 380. С. 120-191]. Была обнаружена явная аналогия этого эволюционного алгоритма с символикой процесса индивидуации, в частности, символикой опасного попадания в крайние положения: либо погружения в потусторонний мир (связанного с освоением пластов бессознательного), либо гордыни это (связанной с развитием сферы духа). Иначе говоря, эволюция образа героя отражает этапы эволюции человеческой личности и нахождения в итоге центра

Самости (символ свадьбы и воцарения). Причем характерно, что часто героем выступает персонаж сказки, названный трикстером, чье духовное развитие соответствует младенческому состоянию, ориентированному на удовлетворение первичных витальных потребностей; отсюда его лень, хитрость, склонность к жульничеству. (В русской традиции это Иван-Дурак или Емеля, который из-за своей лени даже не сползает с печи.) Однако в конце своего «пути героя» он обретает черты и статусные характеристики взрослого человека (например женится на принцессе, царевне). Таким образом, данный сказочный персонаж в своей эволюции фиксирует процесс достижения психологической и социальной зрелости человеком, достигшим внутренней целостности.

Говоря о роли архетипической символики сказки как фактора организации социальных отношений, исследователи различают три этапа ее эволюции: миф, архаическую сказку, классическую волшебную сказку, и интерпретируют последнюю как *этический алгоритм выхода из социальной коллизии*, которая возникает при нарушении норм семейно-брачных отношений. Воссоединение разъединенных или искаженных родовых отношений требует медитации и медиаторов, в качестве которых и предстают сами сказочные герои и их действия [См.: 212. Т. 2. С. 442-443]. Иными словами, благодаря сказке, происходит перевод архетипов в моральные параметры семейно-родственных отношений, и через них архетипическое содействует упорядочению социальных отношений в их первичной, целостной родовой форме.

Заметим, что данный, мифологический по своим истокам, структурный алгоритм воспроизводится в *современной массовой культуре* как базовый сюжет «сказок для взрослых». Современная литература и кинематограф «оживляют» этот сюжетный алгоритм в различных инвариантах: беззащитное действующее лицо (женщина, ребенок) становится жертвой злых сил (бандитов, преступников, монстров, завистников и т. д.); герой выручает жертву, сражаясь со злыми силами и преодолевая самые невероятные трудности, козни и искушения; наградой ему служит любовь (воссоединение) со спасенной жертвой или поддерживаю-

щей его любимой девушкой. Благополучная развязка сюжета неизменно вызывает у зрителей, переживающих архетипический процесс развертывания полного мифологического (космогонического) цикла, благостное чувство восторга, удовлетворения и гармонии. Все это, с одной стороны, оказывает на человека мощный психотерапевтический эффект, с другой стороны, как и много веков назад, подсказывает наиболее оптимальную стратегию преодоления психологического и ситуационного кризиса (как стратегию преодоления раскола, частичности путем восстановления утерянной целостности).

И наконец, еще одним из рассматриваемых нами примеров социальной самоорганизации по законам коллективного бессознательного, космологизирующим социальное бытие и социальную эволюцию, являются *обряды и ритуалы годового цикла*, представленные в культурах различных народов и до сих пор служащие своего рода «культурным заповедником» метафизических смыслов и архетипической символики мироупорядочения. В связи с этим мы считаем необходимым остановиться на этой проблеме более подробно.

Изучение данной проблематики как осевой, интегральной для понимания древних и современных культур, осуществлялось многие годы в рамках этнографии, истории и культурологии и представлено в целом ряде научных трудов. В нашей работе для сравнительного анализа архетипической символики календарных ритуалов как символики мироупорядочения мы использовали следующие издания: серию монографий, посвященных календарным обычаям и обрядам в странах зарубежной Европы, подготовленных коллективом советских этнографов под руководством С. А. Токарева [135, 136, 137]; коллективные монографии о календарных обычаях и обрядах народов Восточной Азии (Китай, Корея, Япония, Монголия, Тибет), посвященные Новому году [139] и праздникам годового цикла [138]; монографию В. Я. Проппа «Русские аграрные праздники» [273]; труды Б. А. Рыбакова о язычестве древних славян [291] и язычестве Древней Руси [290]; а также классические труды Э. Тайлора «Первобытная культура»

[338] и Дж. Фрезера «Золотая ветвь» [365], в которых представлен широчайший сравнительный материал по универсальным формам культовой обрядности в их истории и современных проявлениях.

При всем многообразии обрядовых традиций у разных народов мира в них обнаруживается некий общий структурный алгоритм, или, как пишет Э. Тайлор, «такое сходство, которое не может быть объяснено заимствованием» [338. С. 292] — сходство их «происхождения и внутреннего смысла». В. Я. Пропп в своих исследованиях показал, что календарные праздники *изоморфны по своей структуре* и представляют собой как бы развертывание всеобщей драмы жизни в ее *совершенной*, объемлющей даже смерть *целостности* [273].

Чтобы объяснить структурную идентичность календарных обрядов в различных народных культурах, следует обратиться к проблеме соотношения обряда и мифа. Связь обряда (ритуала) и мифа давно отмечена в этнографической и культурологической литературе и может быть выражена следующим образом: «Обряд составляет как бы инсценировку мифа, а миф выступает как объяснение или обоснование совершаемого обряда, его истолкование» [212. Т. 2. С. 235]. А поскольку миф и, в первую очередь, его космогонический аспект, как было показано нами ранее, выступает образно-символической моделью мироупорядочения, то обряд и ритуал (« инсценировку мифа » ) можно рассматривать как *специальную магическую процедуру человеческого сообщества, направленную на отвоевание у хаоса неких «зон порядка»* (сакральных координат пространства и времени).

И если основным лейтмотивом обрядов является организация мирского бытия по законам сакрального мироупорядочения, то календарная обрядность в этом контексте представляет для нас особый интерес, поскольку в ней зафиксирован *полный цикл* рождения порядка, его укрепления и обновления через разрушение (возврат к хаосу), т. е. *полный цикл социальной самоорганизации* со всеми соответствующими ей атрибутами процесса упорядочения. Все это позволяет нам говорить о возможной синергетической

интерпретации феномена календарной обрядности как формы социальной самоорганизации, т. е. об идентификации символического ряда данных обрядов сквозь призму основных характеристик процессуальной модели универсального процесса самоорганизации.

Сразу оговоримся (это будет важно для нашего дальнейшего анализа), что в научной литературе различают понятия «обычай» как традицию, закрепленную в нравах народа, и «обряд» как ритуал, церемонию, выражающую символическую значимость определенной идеи (процесса). Когда обряды утрачивают свою символическую наполненность, они становятся обычаями [138. С. 7-8]. Иными словами, обычай — это обряд, сохранивший структуру церемонии, но утративший (полностью или частично) ее символический смысл. Поэтому в исследовательском плане при описании обычаев следует реконструировать их исходный сакрально-символический смысл. Важно, что в плане проявления коллективного бессознательного обычай — это как раз тот феномен, когда архаические смыслы мироустройства продолжают действовать в скрытой, латентной форме, подчиняя себе социальное бытие людей, удаленных от корней своей культуры.

Начнем **наш анализ** архетипической символики социального мироустройства с обрядов и ритуалов празднования *Нового года*, поскольку **Новый** год в сакральной мироорганизации — это *мгель рождения «порядка из хаоса»*. В этот период как бы **моделируется акт пераотворения**, происходит ритуальный поворот к «первовремени», «мифическому времени», когда «жизнь вписывается первопричины последующих событий исторического (эмпирического) времени, в том числе образцы и санкции социального поведения. Возврат к начальному сжатым времени является источником магических духовных сил, которые, будучи активизированными ритуалами, инсценирующими события космогонических мифов, продолжают поддерживать установленный порядок в природе и обществе. Таким образом, мифическое прошлое, оставаясь постоянным, путем магических эманации (через ритуал) доходит до ныне живущих [212. Т. 1. С. 252]



Наиболее древним из таких ритуалов, дошедших до нас из глубин истории, был праздник Нового года в Вавилоне, который отмечался, начиная с III тысячелетия до н. э. и вплоть до эллинистического времени. В ходе празднования декламировался Эпос о сотворении мира и разыгрывалась мифологическая битва, в которой бог Мардук одерживал победу над силами хаоса, что моделировало акт сотворения мира[364. С.28,43].

В ходе истории празднование Нового года как периода «пересотворения мира» у разных народов обрело свои национальные черты и особенности, но сохраняло единый структурно-ритуальный алгоритм. Оговоримся, что для нашего рассмотрения не принципиален тот факт, что различные народы имеют свою точку отсчета годового цикла (зимнее солнцестояние, лунный календарь. Рождество Христово и др.). Не принципиальны и различия конфессионального плана, а также различия между языческими основаниями соответствующих ритуалов **и их** проявлениями в основных мировых религиях. Мы будем акцентировать внимание лишь на *сходных чертах* обрядовой символики (хотя при подобном характере обобщений исследователь неизбежно ставит себя под удар критики со стороны представителей более конкретных дисциплин). Заметим также, что мы далеки от мысли дать описание всемирной картины народной обрядности и ограничимся лишь сравнительными примерами соответствующих обычаев и обрядов стран Востока, славянской языческой традиции и западноевропейской христианской культуры (последняя, в частности, позволит использовать более привычные для современного человека аналогии и образцы архетипических представлений).

Символическая обрядность праздников Нового года предстает как ритуальная форма социальной самоорганизации, поскольку в ней обнаруживаются культурные аналогии синергетическим процессам рождения нового порядка, *атрибутивным характеристикам* *порядкообразования*. Это, в первую очередь, касается тех обычаев и обрядов, которые обозначают символическое «хождение в глубины хаоса» во **ИМЯ** обновления жизненных сил и оберега вновь зародившегося

порядка и, следовательно, фиксируют *конструктивную роль хаоса в организации порядка*. В частности, эту функцию выполняют ежегодные маскарады, карнавалы, колядки, хождения по домам ряженых по случаю Нового года, существующие в различных национальных и религиозных культурах. В этих обычаях моделируется наступление социальной дезорганизации, умирания мира, погружения Космоса в Хаос, «конец света» — тушение огней, возвращение душ умерших и других обитателей подземного мира, нечистой силы (демонов и духов), а также пренебрежение сословными различиями, установленным порядком, смешение социальных и половозрастных ролей («опрокидывание оппозиции верха и низа»), что проявлялось в розыгрышах, обманах, переодеваниях, эротических вольностях, оргиях и т. п.

Время накануне наступления Нового года (Рождества Христова) — это время разгула злых сил хтонического, подземного мира тьмы. В разных культурах это «темное время» Хаоса исчисляется месяцами, неделями, но его апофеоз всегда приходится на последнюю ночь уходящего года. Так, в Японии подобное время, совпадающее с периодом зимнего солнцестояния, называлось «месяц без богов» (каминад-эуки). Согласно японской мифологии, в этом месяце все боги **покидают** подвластные **им** провинции, города и селения — **собираются в Великом** храме в Идзумо. Этот временной **отрезок служил гранью между** старым и новым годом. **Магический смысл** многочисленных обычаев и обрядов в этот период заключается в **том**, чтобы «поддержать», «поощрять» силы нарождающейся солнечной активности и понять их в благополучном преодолении сакрального рубежа от тьмы к свету (139. С. 128" 130). В Китае в последние дни каждого месяца разворачивается церемония проводов на Небо (ко двору Небесного правителя) Бога очага Цзао-с докладом о поведении введенных ему семей за истекший год. **В славянской** языческой традиции (позднее перешедших в христианскую) две недели новогодних

(рождественских) зимних святок — это время, когда «бесчисленные сонмы бесов выходят из преисподней» и устраивают «пакости» честному (православному) люду (вспомним гоголевскую «Ночь перед Рождеством»). Болгары называли это время «поганым», пик его приходится на вторую половину этого «темного времени» — от 1 до 6 января. Язычники именовали эту неделю «страшными» велесовыми днями (291. С. 428-431), и это становится понятным, так как языческий бог Велес (Волос) — это бог земли и подземного мира, и именно он «руководит» хтоническими силами Хаоса, прорывающимися в это время в мир людей.

Знаками, обозначающими нечистую силу, повсеместно выступали устрашающие маски ряженных («скураты», «хари», «личины» и т. п.) и костюмы, в которых непременным атрибутом являлись изображения черепов и скелетов, зверей и чудовищ враждебного, «перевернутого» мира (например, вывернутая наизнанку одежда).

С приходом на землю темных сил Хаоса неразрывно связан и культ предков — также представителей потустороннего мира. Исполнением данного культа всегда сопровождалась новогодние праздники. Так, например, у китайцев наступление зимнего сезона в годовом цикле отмечалось как важнейший «праздник мертвых» — обряд отправки зимней одежды предкам. В странах Востока повсеместно новогодние празднества сопровождалась церемонией жертвоприношения духам предков: перед семейным алтарем, где хранились поминальные таблички, возлагалось угощение — ритуальная поминальная еда [См., например: 138. С. 94-96, 102— 104; 139, С. 92-93, 151, 198-199 и др.]. У славян-язычников, в частности, на Украине, до появления новогодней елки основным украшением дома был сноп соломы последнего урожая, украшенный разноцветными ленточками — стрич-ками. Он назывался «дидух» и символизировал предка-покровителя рода, связанного с силами природного плодородия. Кстати, именно к обряду поклонения предкам восходит традиция, существующая у многих народов мира, встречать Новый год дома, в кругу своей семьи, под родительским кровом. Это связано с представлением о том, что в новогоднюю

ночь предки возвращаются в дом, и с их приходом вновь и вновь утверждается неразрывная связь поколений.

Таким образом, все перечисленные ритуальные особенности символизировали переходный, рубежный характер кануна рождения нового порядка, когда все смешалось в игре Хаоса: люди и боги, живые и мертвые, темное и светлое.

Однако данное погружение в Хаос — не самоцель, оно осуществляется для обновления социального порядка. За счет ослабления «божественного контроля» за миром и наступления сил зла возникает особая *неравновесность мироздания*, которая, по законам самоорганизации, создает условия для *зарождения нового порядка*. (Недаром в Японии новогодняя ночь именовалась «ночью великого перелома», а христианство связывает приход Нового года, начало календарного цикла, *с рождением Бога*.)

Причем новый порядок, говоря языком синергетики, зарождается путем *локализации* первичных зон порядка. Такими зонами выступают жилища, дома, локальные миры семьи, которые специальными процедурами сакрализуются, очищаются, отгораживаются от сил Хаоса, в первую очередь, благодаря силам огня и воды. Подтверждением тому служат обряды и обычаи, имеющие функцию *оберега и очищения* (экзорсистерские ритуалы): изгнание нечисти или откуп от нее в форме «задабривания подарками» олицетворяющих ее ряженых и колядующих; отпугивание злых сил шумом и грохотом многочисленных хлопушек, петард, гонгов, барабанов, трещоток, бубнов и дудок, а также колокольчиков, ставших обязательным магическим атрибутом (а не просто эстетическим украшением!) новогодних празднеств;

оберег обитаемого пространства как «пространства света» (негэнтропийного источника энергии и тепла, зарождающегося порядка), что связано с ритуальной ролью фонариков, фейерверков, новогодней свечи, которыми нужно было осветить все углы дома, а также обычаем собираться всей семьей вокруг костра во дворе дома или горячей жаровни с углями (Китай); предновогоднее омовение членов семьи и влажная уборка дома как священное очищение водой, придающее людям и жилищу силу обновления.

Локализация сакрального пространства обитания семьи обозначает границы «семейного» (родового) Космоса, зарождающегося первичного социального порядка. Этому соответствуют специальные обряды ограничения, самозамыкания таких пространств, а именно избавления от возможных опасных контактов или сакральный контроль над ними (оберег). Это обычаи праздновать Новый год строго в кругу семьи; на Востоке, например, ворота и двери дома плотно закрывались или даже заклеивались крест-накрест полосками красной бумаги, чтобы не выпустить счастье Нового года и уберечь дом от посягательств духов, а если кто-то окликал обитателей дома с улицы, это считалось проделками демонов [139. С. 36]. Важным новогодним убранством у разных народов мира служат специальные венки, круговые жгуты или гирлянды, символизирующие прочность единства и оберегающую силу. Они размещались у входа на двери (например, рождественские елочные венки в западноевропейской традиции) или в жизненно важных зонах дома, связанных с воспроизводством жизни (например, японские соломенные жгуты симэкадзари, которые вешались над входом, на амбар, на хлев, на сельскохозяйственный инвентарь и т. д.). Обозначение границ родового порядка было связано и с обычаем выносить после предновогодней уборки **мусор**, старые вещи, сажу на перекресток дорог, т. е. за границу обитаемого мира, на рубеж начинающегося чужого мира — мира Хаоса. Такими и аналогичными ритуалами осуществляется *сакрализация мирского пространства*, обозначаются космологизированные точки модели зарождающегося миропорядка.

Неравновесность, неустойчивость миросостояния в период установления нового порядка обозначалась также *семантически* — через дихотомическое противостояние светлого и темного начал. В символике первых дней Нового года важную роль играли особые парные персонажи — носители этих начал. В Китае это два мифических карнавальных персонажа, воплощающих аллегорические образы «жизненного непостоянства»: Белое непостоянство (великан в белой одежде и с белым лицом, с белым веером и бе-

лым зонтом) и Черное непостоянство (карлик в черной одежде и с костылем). В тибетской обрядности подобные персонажи названы лугонами («козлами отпущения»). Лицо лугона, а также его одежда выкрашены наполовину белой, наполовину черной краской. Среди их атрибутов выделяются весы как символ равной силы двух начал мироздания. Симметричная черно-белая символика представлена также в традиционных костюмах западноевропейских карнавалов (костюмы домино).

Весьма примечательно, что символика неравновесности в соотношении светлого и темного начал непосредственно связана с символикой *особой роли случая* как первого шага в создании новой мироорганизации. Можно сказать, что в новогодней обрядности *случай сакрализуется*. Он обретает черты некой *божественной флуктуации*, необходимой для рождения нового порядка, которую следует поддержать и укрепить, дабы процесс самоорганизации принял *устойчивый, необратимый характер*. Этой цели подчинен целый ряд обычаев и ритуалов разных народов мира.

Так, особую роль в новогодних празднествах играют гадания и азартные игры, в которых моделируется игра случая. В Китае, например, азартные игры (карты, кости, некое подобие домино и др.), обычно находившиеся под запретом, получали в Новый год официальную санкцию; открывались даже специальные игорные дома. В славянском язычестве святки и после рождестве и с кие крещенские вечера — период массовой ворожбы и гаданий. На западноевропейских новогодних карнавалах гадалка — непременный участник прп.чдпрртя и увеселений. Тибетские лугоны играли в кости сосвещснниками, одетыми в одежду богини Лхамо, покровительствующей миру людей; бросая жребий, они предопределяли судьбу мира на ближайший год. В Монголии ламы-астрологи на основании специальной таблицы астрологических вычислений зурхай самбар указывали, в какую сторону должен быть сделан первый шаг из юрты в утро первого новогоднего дня, через что надо или, наоборот, ни в коем случае нельзя перешагивать и как ликвидировать угрозу возможной опагностч или неприятности.

Помимо азартных игр и гаданий в различных культурах первые дни Нового года отмечены разнообразными формами ритуальных (игровых или силовых) противоборств, характерных для обрядов *переходного* периода. В них также моделировалось противостояние двух сил, исход которого определял *случай*, перевес решающей флуктуации. Это многочисленные игры-сражения (камнями, факелами, снежками и др.), состязания в беге, перетягивании каната, кулачные бои между мужчинами соседних селений. Последние, в частности, хотя и были весьма ожесточенными, носили, в первую очередь, ритуальный характер; по мнению самих соревнующихся, участвовать в таких побоищах необходимо, чтобы обеспечить счастье в новом году [139. С. 43]. Характер игрового (инсценированного) поединка, результат которого не был однозначно предрешен, носит традиционный новогодний китайский «танец дракона». Золотой шар в этом танце-обряде символизировал солнце (светлое начало), которое дракон, символизирующий темные хтонические силы, стремился проглотить. В танце принимали участие зрители, задача которых была помочь светлым силам и ослабить или уничтожить дракона, в то время как дракон сопротивлялся и нападал на толпу.

Стремление укрепить мироорганизующую флуктуацию нового порядка проявляется в обрядах и ритуалах, направленных на сакрализацию действий и поступков *первого дня* — особого *начального времени*. К «магии первого дня» и на Востоке, и в славянской традиции относились многочисленные запреты на брань, неприятные («грязные») слова и встречи, на упоминание смерти, демонов, вводились табу на отдельные виды пищи и действия (например, нельзя передвигать в доме мебель, держать посуду пустой, жечь старые свечи, давать займы деньги и др.). Европейское поверье о том, что как встретишь Новый год, так его и проведешь, стимулирующее особое веселье, обильное угощение, внимание к первому гостю, также имеет в своей основе магическое стремление предотвратить неприятные случайности первоорганизации.

Архетипическая символика новогодней обрядности не только представляет «драму рождения» нового порядка из первичного Хаоса, она обозначает также и *основные пара-*

*метры модели универсального Космоса, который рождается в этот период. Модель сакрального Космоса воспроизводится в организации первичного социального сообщества, в первую очередь, в организации родового и семейного пространства обитания (жилища). Ведущую формообразующую роль играют в этом символы центра. Так, в новогодних ритуалах всячески обыгрывалось символическое значение очага как эпицентра света и тепла (по своей структурообразующей роли оно является культурологическим аналогом синергетической функции негэнтропийного источника в создании и поддержании порядка). В различных странах очаг (или помещение, где он расположен) особым образом украшали; вокруг него в новогоднюю ночь устраивали ритуальные посиделки, сопровождаемые приготовлением и употреблением символической пищи; по очагу гадали и т. д. На Востоке канун и первый день Нового года повсеместно были связаны с обрядом поклонения божеству домашнего очага (Цзаована в Китае, Тхэблха в Тибете и др.).*

Особая роль очага объясняется также тем, что в новогодней обрядовой семантике очаг является частицей и проводником божественной силы огня как архетипического символа *вечного возрождения, жизненной мощи и духовного света*. Он становится своего рода способом (и каналом) общения с божественным и вечным и приобщения к нему. Это подтверждается целым рядом обычаев и обрядов, связывающих зажжение огня домашнего очага от храмового огня [См.: 139. С. 36, 65-66, 150-151, 155, 200]. Так, например, в Японии в первый день Нового года в синтоистских храмах зажигались о<sup>ч</sup>(1).н; костры, огонь которых назывался божественным или очистительным (госинка). В ряде храмов до сих пор проводится церемония освящения огня, в ходе которой присутствующие зажигали от священного огня факелы и несли их домой, чтобы разжечь огонь Нового года. В европейской традиции домашний очаг (камин, печь) также воспринимались как «канал» связи с Санта-Клаусом — божеством Нового года. Именно здесь было место встречи с ним, здесь помещались и «емкости» для новогодних подарков, и просьбы членов семьи Санта-Клаусу.



В архетипической новогодней символике присутствует и многократно варьируется модель идеального *сферического (кругового) космопорядка* с источником Божественного разума в центре. Так, ключевую роль в новогодних ритуалах и украшениях стран Востока играли шарообразные фонари-светильники. В Китае кульминация новогодних праздников (**в** середине первого месяца года) именовалась «праздником фонарей». Среди многочисленных ритуалов этого праздника выделялись «игрища с фонарем», трансформировавшиеся со временем в народный танец львов с шаром; он стал развлечением в национальном цирке, на ярмарках и гуляньях. Лев в данном случае символизирует Божественную силу, власть солнца и огня. Сакральный контекст обозначается и в следующей церемонии: накануне праздника изготовлялся огромный разноцветный, украшенный цветами шар, который помещался на ночь в храм. На следующий день его торжественно носили по деревне и поднимали на гору (знак вертикального возвышения к духовному и Божественному). Там его разрывали на части и разносили по домам кусочки святыни, которые служили оберегом от болезней. Кстати, фонари-светильники используются и в Европе как основное елочное новогоднее украшение («шар со свечою внутри»).

Круговая модель мира-Космоса воспроизводится как узор на особой новогодней поздравительной карточке, которыми обменивались китайцы в первые дни года. Этот узор состоит из двух концентрических кругов: внешний представляет собой хаотическое переплетение прожилок яшмы, а внутренний — чистое пространство. Если учитывать символику рисунка яшмы как образа спонтанного формообразования (мы упоминали об этом в § 2 главы I), то данное изображение есть модель мира как Хаоса, ограниченного Порядком (или, используя синергетические аналогии, образ мира, где хаос на микроуровне согласуется с общесистемным порядком).

Другим примером визуально-образного выстраивания спиральной модели мира в начальном периоде космообра-).^;^;нка выступает древняя монгольская новогодняя игра

«круг» (хорло). Ее числовая и геометрическая символика сопоставима с универсальной общекультурной символикой *мандалы* как модели («карты») Космоса [См. об этом: 212. Т. 2. С. 100-101]. Игра состояла из 60 деревянных квадратных табличек. На 48 были четырежды повторены изображения животных 12-летнего цикла (полный круг), а на 12 других трижды повторены изображения следующих предметов-символов: круг (хорло) как символ полноты и божественной гармонии, драгоценный камень (чандмань) как символ вечности, царь птиц Гаруда (хангарид) как символ высокого духа и лев (арслан) как символ огня и солнца, т. е. *архетипические символы сакрального центра*. Конфигурация расклада табличек основана на соотношении чисел 3, 4, 5, 12, 60 (чисел, обладающих особой сакральной значимостью в мифологии и космологии) и в результате должна принять форму юрты — космологизированной модели се-мейно-родового пространства. Все это позволяет ряду исследователей рассматривать данную игру как «некую акцию космического творения, в которой сооружение юрты выступает как аналог сотворения мира» [139. С. 185].

Ритуальное приобщение человека к Абсолюту, Божественному миропорядку, выраженное в архетипах центра, проявлялось и в магической по своей сути процедуре приготовления и употребления ритуальной еды. Для многих новогодних кушаний характерна круглая или близкая к ней форма, которая символизировала целостность и гармонию бытия. По законам магии, употребление подобной пищи означало перенос на себя тех сакральных свойств, которыми она обладала. Речь идет о различных видах пельменей, шарообразных рисовых лепешках со сладкой начинкой (Китай), рисовых хлебах-каравах моги (Япония), жертвенных хлебцах торма (Тибет), зажаренных кусочках теста боор-цог (Монголия) и т. д.

Не менее семантически значимы и те процедуры, которые были связаны с приготовлением данных блюд. В частности, в описании японского обряда приготовления моги мы обнаруживаем сосредоточение целого ряда архетипических символов центра. Это и украшение очага, и использование

для оберега и очищения соломенных жгутов и венков, и наконец, символика соединения женского и мужского начал как атрибута целостности Космоса. В качестве последней выступают парное изображение на моти солнца и луны, использование для отбивания риса (моделирующего «зарождение Космоса») ступки и пестика, а также сами эротические игры, которыми сопровождался процесс приготовления моти (удары пестиком женщин, в которых этнографы усматривают отголоски фаллического культа) [139. С. 143-145].

И наконец, базовой для характеристики сакрального центра, является новогодняя символика *вечнозеленого дерева* (ели в Европе, сосны в Японии, кипариса и сосны в Китае, можжевельника в Тибете и т. д.). Наличие таковых в новогоднем убранстве означало приобщение мирского (жилого) пространства и его обитателей к *Абсолюту*, *Вечности* и *бессмертию* — той «вечнопробывающей» силе, которая заставляет Космос пересотворяться вновь и вновь.

Новогоднее дерево выступает также своего рода вертикальной «осью *мира*», символизирует соединение небесного и земного. Божественного и мирского, «горнего и дольного». Так, вершину европейской новогодней елки венчает звезда — знак Неба и рождения Бога, а основание ее укреплено четырехконечной крестовиной, символизирующей земное начало. Инвариантом «оси мира» в китайском новогоднем убранстве служили длинные бамбуковые шесты, устанавливаемые во дворе, которые должны были «привлекать богов», а также стебли конопли, символизирующие лестницы, по которым духи спускались к людям. Сама идея нисхождения обигирилы «горнего» мира на землю в Новый год имела древнейшие истоки и моделировала мифологические сюжеты о сближении Неба и земли и экстатическом общении людей и богов. Ритуальный инвариант этого сюжета мы встречаем в Японии, где новогодние празднества завершались установлением и сожжением «священного дерева бамбука» — высокого (15 метров) шеста, украшенного ветвями, ритуальными предметами (венками, веерами). Церемония сжигания (тондо) означала, что все божества Нового года вместе с дымом «священного дерева» возвраща-

ются на небо и празднование окончено [139. С. 105-166]. Похожий обычай существовал и в Тибете. Это сожжение так называемого «шестидесятника» (дугчубя) — деревянного столба, прикрепленного к квадратной доске и украшенного вертикальными картонными полосами красного цвета — знаками огня [139. С. 215]. Также в Тибете в первые дни Нового года совершались обряды, символически связанные между собой и имеющие почти акробатическую сложность. Это спуск людей по специальной веревке с большой высоты и на другой день подъем по ритуальному шесту наверх — до горизонтальной вращающейся планки. Историки культуры полагают, что данные обряды не только отражают мифологические мотивы тибетцев о спуске и подъеме (приходе и уходе) богов и первого царя Тибета, но и фиксируют сакральное время смены старого новым [139. С. 211]: «визит» богов необходим для пересотворения Космоса под их «контролем».

Инвариантом «оси мира» выступают и такие атрибуты новогодних обрядов как жезлы — «маленькие шесты» в руках ключевых персонажей праздника, выполняющих организующую роль. Примером может служить традиционный посох Деда Мороза (часто со звездой наверху как «осевым» знаком) или, например, целый набор жезлов у тибетских монахов, которые в новогодний период избирались временными правителями празднующего города. Жезл «распорядителя» новогодних церемоний означал причастность последнего к сакральному, к «пути Богов» — оси мира.

В образе новогоднего вечнозеленого дерева соединилась архетипическая символика таких родственных сакральных констант как «ось мира\*», «мировой столп», «мировое древо», «древо жизни», «древо познания», «космическое древо» и т. д. [См. об этом: 212. Т. 1. С. 396-407]. По мнению историков культуры, образ Мирового древа играл *особую организующую роль* по отношению к конкретным мифологическим системам, определяя их внутреннюю структуру и вес их основные параметры [212. Т. 1. С. 398]. Этот образ наиболее приближен к *интегральной модели Космоса*. И не только потому, что в символе Мирового древа воплощены

основные бинарные семантические оппозиции, наличие которых и отличает Космос от недифференцированного Хаоса (о роли дифференциации, нарушения симметрии как важнейшего принципа самоорганизации мы неоднократно упоминали), но и потому, что эти группы оппозиций *иерархизированы в единую систему горизонтально-вертикальных связей мирового порядка*.

Так, при членении Мирового древа *по вертикали* выделяются следующие структурные позиции: пространственные зоны Вселенной — верхняя (небесное царство), средняя (земля), нижняя (подземное царство); временная сфера — прошлое (предки), настоящее (нынешнее поколение), будущее (потомки); этическая сфера — благоприятное, нейтральное, неблагоприятное; элементная сфера — стихия огня, земли, воды и пр.

*Горизонтальная* структура Мирового древа образуется, во-первых, самим деревом и объектами, изображенными по сторонам от него, в которых представлена оппозиция символов и персонажей ритуального поклонения Мировому древу — богов, мифических персонажей, жрецов и т. д. Во-вторых, выделяется символика горизонтального основания Мирового древа как символика мандалы — завершенной (и совершенной) «карты мира» — четыре стороны света, времени года, части суток, мирообразующих элемента и т. д.

Таким образом, символика Мирового древа отделяет мир космического от мира хаотического, вводя в Космо-мир *меру*, организацию и делая его доступным для выражения в знаковых системах текстов [212. Т. 1. С. 404]. В частности, именно схема Мирового древа содержит в себе систему «ми-фопоэтических» космообразующих числовых констант:

*три* (членение по вертикали) как образ абсолютного совершенства и любого *динамического процесса* в его целостности, предполагающего три стадии — возникновение, развитие и завершение; *четыре* (членение по горизонтали) как образ идеи *статической* целостности; *семь* как сумма двух предыдущих констант, обозначение *синтеза статическо го и динамического аспектов* Вселенной; *двенадцать* (собственно число Мирового древа) как образ полноты. Но, за

метим, что полноты не как завершенности, а полноты как *целостности структурно-эволюционного процесса мироор-ганизации, как соединения линейного (вертикальный аспект) и циклического (горизонтальный аспект) развития, как единства вечного и становящегося.*

Нельзя не видеть, что данная архетипическая модель мироупорядочения в своих основаниях чрезвычайно схожа с синергетической моделью самоорганизации. Особая роль, которую играет в социальной самоорганизации символика ритуалов поклонения Мировому древу в период Нового года, определяется тем, что по законам космического миропорядка важнейшей ценностью (максимумом сакрально-сти) обладает та точка в пространстве и времени, где и когда *совершается акт творения Космоса из Хаоса, т. е. центр мира*, где стоит Мировое древо и *начало мира* — время творения. В земном и ритуальном *пространственном* плане это эпицентр пространства обитания социума (семьи, общины), а во *временном* — это время праздника, когда солнце после периода зимнего солнцестояния начинает \* идти в рост». Таким образом, происходит *структурно-эволюционная синхронизация природного, социального и сакрально-метафизического планов мироупорядочения*, что создает, как было отмечено ранее, огромный положительный психотерапевтический эффект — человек переживает такое состояние, как состояние благодати, счастья и полноты бытия, поскольку становится «сотворцом» космопорядка. Данная гамма чувств, связанная с внерациональной экзальтацией, и создает, собственно, настроение *праздника* (то, что в Китае, например, называлось жэнао — «всеобщее возбуждение», «будоражащая оживленность»).

Анализируя этнографический и культурологический материал о ритуалах новогодних празднеств у разных народов мира, мы можем вычленить еще одну *их* функцию в плане *социальной самоорганизации*: в полном цикле этих празднеств существуют определенные вехи, обозначающие переход основных параметров космообразования на новый уровень социальной самоорганизации — от локального мира отдельной семьи (патронимии, рода и т. д.) к социальному миру

селения, общины, государства, т. е. моделируется расширение зоны нового порядка.

Так, у народов Востока такой перелом происходил после 5—7 дня Нового года, когда соответствующие обряды рождения и оберега нового миропорядка обретали «общинный» характер и масштаб, ставя своей целью обеспечить благополучие и процветание всего большого коллектива. К 15 дню года эти празднества обретали предельно массовый, общественный размах, объединяя всех здравствующих членов общины, деревни, квартала, города. Сами же они, как правило, проводились в складчину, на средства всей деревни или даже округа. Таковы праздник фонарей у китайцев, церемония поклонения духу деревни у корейцев, сжигания тондо у японцев и др. Массово-оргиастический характер ряда развлечений этого периода также имеет объяснение и основание в стремлении всех членов общины принять участие в ритуальном моделировании акта воспроизводства, что связано с законами продуцирующей магии.

Принцип «расширяющегося порядка» характерен и для аналогичной христианской обрядности: Рождество обычно отмечается как домашний, семейный праздник. Новый год связан с массовым весельем (играми, гуляньями, состязаниями, взаимными поздравлениями), конец же зимних святок знаменует Крещение — праздник конфессионального единения всех христиан.

И наконец, остановимся еще на одном важнейшем аспекте социальной организации, который необходимо обозначить, говоря о мироупорядочивающих ритуалах новогодних праздников. Как неоднократно отмечается в специальной литературе, эти празднества являются универсальным, совокупным выражением *всего годового цикла* — в них как бы отражаются все основные черты и этапы ритуального мироупорядочения [138. С. 103]. Начальный период космообразования задает параметры организации социального мира на весь годовой цикл. При этом, весенне-летний период (и его праздничные обряды и обычаи) соответствуют космологическим параметрам принципа *Ян* (мужское, светлое, активное начало), а осенне-зимний период (в его ри-

туальном оформлении — принципу *Инь* (женское, темное, пассивное начало).

Как мы уже отмечали ранее (см.: §1,4 главы II), символика космологических принципов Ян и Инь соотносится с характеристиками *двух основных этапов процесса самоорганизации*: принцип Ян соответствует пространственно-временным изменениям структуры природного и социального мира периода рождения порядка, а принцип Инь — изменениям периода сохранения порядка.

Не имея возможности в рамках нашей работы рассмотреть под данным методологическим углом зрения совокупную символику годового цикла во всем ее этническом разнообразии, ограничимся констатацией ее структурной изоморфности, обозначенной в специальной литературе, и проиллюстрируем самоорганизационный аспект ритуально-символического поведения на сравнительных примерах культуры Китая (где традиционно использовалась классификационная оппозиция Инь-Ян) и русского язычества, наиболее знакомой нам в форме национальных обычаев.

Обозначим общее направление эволюционно-структурных изменений в этом контексте.

*Начало периода рождения нового миропорядка связано с неравновесной ситуацией*, когда в момент максимальной мощи принципа Инь (зимнее солнцестояние) зарождается принцип Ян, благодаря усиливающейся солнечной активности. Рождение Ян сопряжено с символикой огня, солярного культа, мужской силы (в Китае к таковой относились красные бобы, апельсины, фонари и вообще украшения красного цвета). Это также было связано с исключительной ролью мужчин в новогодних обрядах, в том числе и обрядах поклонения богу очага («мужчины не поклоняются луне, женщины не поклоняются очагу» (139. С. 23]). Мужчины в данном случае выступают как бы «жрецами», проводниками силы Ян (в такой роли предстают и Дед Мороз, и Сан-та-Клаус). В этом же контексте можно рассматривать повсеместно распространенное поверье считать хорошим знаком появление в доме мужчины в качестве первого гостя в первый день нового года. А наиболее распространенным



символом счастья в Китае в этот период было изображение смеющегося мальчика.

Важнейшей характеристикой периода зарождения порядка является *ускорение динамики процессов*, эволюционный рывок как признак набирающего силу Ян. В народной культуре данное свойство символически обозначено через ритуалы приготовления и употребления обрядовой еды, состоящей из таких видов продуктов, которые в потенциальном виде содержат в себе будущую жизнь. В китайском новогоднем цикле это каша месяца ла из круп различных злаков, миндаля, фасоли, бобов, орехов, гороха, каштанов, арбузных семечек и пр., в русской святочной и весенней обрядности — кутья. Через данную пищу человек, по магическим законам, приобщался к природным силам роста и развития, столь важным в период начала земледельческого цикла.

Этому же назначению соответствовали весенние обряды, связанные с символической ролью молодых и растущих трав, деревьев, растений. Стремление перенять живительные веяния наступившего года (весны) отобразилось в китайском обычае «гулянья по зелени» (по свежей траве), в аналогичном по своей семантике древнерусском «дне первых ростков» (перешедшем позднее в растительную обрядовую символику майского праздника Бориса и Глеба), в ритуальном сборе различных молодых трав, которым придавалось лечебное значение, а также в символике ивы, одинаковой для русской и китайской культур (обряды сбора свежераспустившихся цветов и побегов ивы и использование **их** как оберегов дома).

Заметное место в весенней обрядности занимала и символика яйца как образа потенциальной и растущей жизненной силы и плодородия. Яйцо использовалось как обрядовая еда, оберег и атрибут земледельческого культа (пасхальные яйца на Руси, роль яйца в китайском празднике Холодной пищи).

Аналогом процесса *ослабления диссипативного начала* (воплощенного в холодной, разрушительной, смертоносной силе Инь), столь важного для рождения порядка, служат следующие обряды. В Китае это обряд «пробуждения драко-

на», когда стихия воды (Инь) и ее повелитель Дракон усмирялись специальными ритуалами [139. С. 35]. На Руси это сжигание (поглощение огнем, где огонь — сила Ян) чучела Масленицы — хозяйки зимы, а также масляничный обряд скатывания огненного колеса в реку. В целом можно сказать, что с позиций теории самоорганизации, весенний период Ян знаменует торжество негэнтропийных тенденций роста, создающих неоднородности, над рассеивающими, диссипативными, энтропийными тенденциями Инь.

*Переход к новой фазе мироорганизации* (фазе сохранения порядка по теории самоорганизации) происходит в период летнего солнцестояния — 22 июня. Празднества, обрамляющие этот временной отрезок, носят особый, переходный, бифуркационный характер и в этом плане являются *подобием (зеркальным отражением)* другого бифуркационного, неравновесного этапа мироразвития — новогодних празднеств. (Напомним, что в волновой динамике социального развития аналогом этих периодов выступали бифуркационные зоны перелома повышательной и понижательной волны, характеризующиеся особой неравновесностью.)

Праздники середины лета, являясь кульминационной точкой роста светлого, активного, животворного начала в мире (Ян), в то же время знаменуют начало отступления силы Ян перед темным, разрушительным началом Инь. По закону Дао, момент торжества силы Ян лишь предвещает последующее торжество силы Инь.

Ритуалы праздников середины лета (в Китае это праздник Истинной середины и обряды 6-го лунного месяца, на Руси — купальский цикл летних русалий, соседствующих с Троицей) отражают эту символическую двойственность. С одной стороны, разворачивается «мужская символика» огня и света: в китайских ритуалах — роль бамбука как знака жизненной силы, использование красного цвета в оберегах и амулетах, символика образа петуха как огненного знака; в русском язычестве — купальские костры на берегах рек и *кл* вершинах гор. участие в обрядах солнечной колесницы. ЕХ-ПОЛЬЗОВАНИИР сгненчных свойств» символа журавля («ж. р г^иав») клк священной птицы солнца и др. С другой

с троны, ритуальной доминантой летней обрядности стано-вигся вода (символ Инь). Купание в этот период обретало сакральный смысл омовения в «первоводе» (образ материнско-лона), обладающей особой целебной, т. е. возрождающей силой. Семантика и ритуалы языческого праздника Куналы соответствуют этому назначению. Заметим, что христианская церковь приурочила к этому периоду и рождество Иоанна Крестителя, роль которого в христианской символике также связана со священной функцией воды; в итоге данного симбиоза получился праздник Ивана Купалы.

Ослабление роли мужского начала и усиление роли женского начала символически подчеркивается в таких купальских ритуалах как похороны (сожжение) мужских кукол — Кос грома, Кострубоньки, фаллической куклы Ярилы [290. С. 678, 681], а также в особой роли женщин и девушек в летних обрядах, которые выступают своего рода жрицами праздника (подобно мужчинам в новогоднем цикле). Даже сам месяц июнь в древности изображался женским четным знаком двух крестов, в то время как зимняя солнечная фаза — мужским нечетным знаком одного креста [290. С. 681]. В китайской традиции мы также находим символику, свидетельствующую о чертах ослабления силы Ян. Существовало поверье, что в период праздника Истинной середины нельзя подниматься высоко, например, всходить на холмы, чинить крышу дома, спать на высокой постели и т. д., т. е. осуществлять действия, символизирующие рост и возвышение.

Наряду с обозначенной спецификой, в структуре праздничных ритуалов середины лета явственно прослеживается схожесть с ритуалами новогоднего цикла, которая обусловлена неравновесным, переходным характером данных периодов мироорганизации. Здесь также присутствует карнавально-маскарадное «перевертывание мира», означающее, в частности, присутствие представителей иного **мира** (нечистой силы и духов предков), связанные с этим состоянием мира ритуалы оберега, экзорцизма, очищения, обычаи гадать и узнавать будущее, а также разнообразные виды ритуальных единоборств, игр, состязаний (наиболее

пышным и сложноорганизованным церемониалом отличались в этом плане состязания «лодок-драконов» — заметим, состязания, непосредственно связанные со стихией воды [138, с. 58-70].

В ритуалах и обрядах летнего цикла присутствуют мироорганизующие символы центра — символы соединения мужского и женского начал (сакрального и оргиастического), различные формы круговой семантики, отправление культа в своего рода «природных храмах» (синтез сакральной горизонтали и сакральной вертикали). Так, Б. А. Рыбаков описывает старинные обряды возведения в рощах некоего подобия языческих храмов, в основании имеющих круглую форму (от «хоро» — круг — идет название «хоромы» и «храмы»), украшенных венками из цветов и зелени. Внутри на возвышенном месте ставился болван из дерева или соломы («ось мира»), одетый в праздничное мужское и женское платье (синтез двух первоначал мироздания). Местные жители приносили сюда жертвенную еду и питье, водили вокруг него хороводы [290. С. 680, 767].

Начало нового летнего этапа Инь в годичном цикле так же, как и новогоднее рождение Ян, считается *сакральным временем*, когда земное напрямую сопрягается с божественным. Это подчеркивается, в частности, в китайской культуре самим названием срединного летнего праздника — праздник Чествования небес, когда на землю снисходит «небесная скрижаль» и «раскрываются небесные врата» [138. С. 70-71]. В русском календарном цикле летние купальские праздники завершаются сошествием святого духа на землю (Духов день. Пятидесятница).

Наступление следующего, осеннего праздничного цикла символически фиксирует переход к новому этапу мироорганизации, когда диссипативный, размывающий фактор Инь доминирует над негэнтропийным фактором Ян. Сообразуясь с логикой развертывания универсального процесса самоорганизации, мы можем сказать, что если классификационными параметрами *космогенерирующего* принципа Ян выступают рост — развитие — дифференциация — вертикаль (атрибуты процесса рождения порядка), то соответствующими

параметрами *космостабилизирующего* принципа Инь являются единство — синтез — целостность — горизонталь (атрибуты процесса сохранения порядка).

Символика принципа Инь связана с образами воды, ночи, луны и особой ролью женщин в осенних ритуалах. С одной стороны, символика ночи и луны, выражающая темное, холодное начало Инь, отражает тенденцию *увядания, угасания* (энтропийного умирания). В китайской культуре это обряды женских гаданий по ночному звездному небу, гу-ляния под луной и созерцания лунного пейзажа в праздник Середины осени, поклонение женщин Богине луны (Лунной госпоже. Фее лунного света). С другой стороны, женские осенние праздники направлены на укрепление семейных и общинных уз, *сплоченности, и единства, богатства и благосостояния* как результата общего труда по уборке урожая. Так, к примеру, в ходе осеннего китайского праздника Кануна седмицы (по мнению этнографов, чисто женского праздника, отражающего мечты женщин о своем счастье [138. С. 75]), чествовались божества, освящавшие семейную жизнь, в частности. Покровительница брачных покоев. Вообще же, по древним поверьям, именно персонажи лунной мифологии (Лунный заяц. Лунный старик) были покровителями и устроителями земных браков.

Примечательно, что в праздник Середины осени, который соответствовал осеннему равноденствию, наряду с поклонением лунным женским божествам, осуществлялось и поклонение Богу богатства. На обильных деревенских пирах по этому случаю в качестве жертвоприношений использовалась особая символическая пища, например: блюдо из сладкого картофеля, в центре которого клали клубень побольше, символизирующий «мать», а вокруг размещались клубни поменьше, которые обозначали детей; другое блюдо — 13 лунных лепешек, которые располагались стопкой, что символизировало «полный» лунный год и «полный круг счастья», а также сплоченность и довольство в семье [138. С. 88]. В качестве жертвоприношения женским божествам использовалась и конусообразная мера риса (как основа для возжигания благовоний), которая являлась ес-

тественным и привычным для крестьян символом достатка и обеспеченности. Так, в символике осенней обрядности единство и целостность рода выступают залогом богатства и благополучия.

Аналогичные ритуальные характеристики, отражающие осенний этап организации природного и социального мира, мы находим и в русской традиции. С древности осенние праздники урожая отмечались как «братчины» — общесельские пиры у часовни или около церкви, а иногда и в церковной трапезной. На этих братчинах заклинательное (весеннее) содержание «собора» (совместного праздника) заменялось благодарственным. Причем время от 29 августа по 9 сентября в народе именуется «бабьим летом». Этот «женский период» годового цикла был отмечен в христианском календаре праздником Рождества Богородицы, а в языческой традиции — праздником рожаниц (женских божеств плодородия), которым подносили жертвоприношения и посвящали ритуальные трапезы.

Но в еще более яркой форме идея единства и целостности природы и социальной организации выражена в наиболее древних, архаических пластах русской культуры. Исследования Б. А. Рыбакова показывают, что в язычестве осенний праздник отмечался как праздник Рода и рожаниц. Род же предстает главным, всеобъемлющим божеством Вселенной в древнеславянском пантеоне, сопоставимым с вавилонским Ваалом и библейским Саваофом. Синтезируя мнения ряда историков о культе бога Рода и анализируя этимологические основания ключевых мироописывающих понятий в русской культуре (народ, родина, природа, родить, урожай, родник, рдяной как красный, род как семья и племя и др.), Рыбаков приходит к выводу, что в образе бога Рода воплощена универсальная модель макрокосмоса с ее тройственной стратиграфией (небо, земля, подземный мир), а различными ипостасями Рода выступают другие верховные славянские боги — Сварог, Стрибог, Перун, Дажьбог [290. С. 241-251; 291. С. 438-470]. Таким образом, не случайно культ бога Рода связан с осенними языческими праздниками: он обозначает в своей синтезирующей, объединяющей

символике полноту и завершенность мироорганизаций, соотносимую с завершающим этапом годового календарно-ритуального цикла.

Завершая наш анализ календарно-обрядности с позиций символического проявления и его этапов космогенеза и мироупорядочения, заметим, что семантическая многомерность их архетипических оснований позволяет выявить и другие символические ряды, характеризующие и определяющие законы социальной самоорганизации. Так, например, исследователи отмечают закономерность последовательного чередования в различных культурах поминальных «праздников мертвых» и фиксирующих основные календарные вехи «праздников живых». Праздники первого рода служат размежеванию «своих» и «чужих» духов, посредниками между которыми выступают Боги и их земные заместители (жрецы). Сопутствующие им обряды имеют *дифференцирующую, разделяющую функцию* и подтверждают иерархический порядок как на небесах, так и на земле — внутри патриархальных семейств. Праздники второго рода являются преимущественно *объединительными*, и они через соответствующие ритуалы осуществляют *интеграцию* как среди живущих, так и среди обитателей потустороннего мира, утверждая тем самым единение людей и духов в атмосфере праздничной экзальтации [138. С. 26-27]. Таким образом, обе эти категории праздников (дифференцирующих и интегрирующих), дополняя друг друга, определяют в совокупности целостный образ общественного бытия.

Возможно отыскание и других интерпретационных рядов и соотношений, обнаружение которых не затеняет картину архетипических оснований социальной самоорганизации, но показывает системное богатство этнографического и культурологического материала для соответствующих эвристических изысканий.

Подводя итоги данного раздела работы, отметим, что за рамками нашего рассмотрения остались многие аспекты и формы архетипических проявлений в культуре, выступающих образцом и организующим ориентиром в социальных

отношениях. По даже такой сравнительно беглы и абрис поставленной проблемы свидетельствует о том, что коллективное бессознательное в своей архетипической форме не может быть локализовано лишь в древних (формах культуры. Оно, проявляясь в традициях, обычаях и других деса-квализирнурских со временем инвариантах культуры, продолжает (независимо от рациональной рефлексии) проникать в норы обыденного бытия каждого нового поколения и определять его интуитивные представления о законах мироупорядочен **ия**.

Проведенная нами логическая реконструкция первоначального сакрального смысла феноменов народной культуры позволяет нам более выпукло обрисовать **их** внутреннюю связь с принципами мифологического космогенеза, сопрягаемыми, в свою очередь, с принципами универсального процесса самоорганизации. Даже первые попытки такой логической реконструкции показывают наличие очевидных *аналогий между сакрально-ритуальной, моделью организации социального мира и естественнонаучной моделью процессов самоорганизации.*

Синергетическая интерпретация коллективных представлений о принципах сакрального мироупорядочения в народной культуре позволяет не только понять важнейшие *базовые социально-психологические механизмы воспроизводства социального порядка*, но и соотносить понимание социальной самоорганизации с *природными и метафизическими константами мироорганизации* как рождения порядка из хаоса и его сохранения.

В этом плане сакрально-ритуальная организация миропорядка предстает как живая, а точнее, «живородящая» традиция, связанная с возникновением и судьбой социальных (культурных) новаций. Как показывает история культуры, каждым новым поколением могут отвергаться конкретные проявления архаического в культуре, но всякие новые достижения человеческого духа только тогда достигают истинного величия, проникая в умы и сердца людей, когда они *опираются на архетипические алгоритмы, как универсальные образцы мироорганизации и мироописания.*



Так происходит в искусстве, где независимо от смены художественных стилей, истинными шедеврами признаются работы, в которых художник максимально точно уловил и реализовал архетипические формы. Так происходит в религии, когда при зарождении новых форм религиозного сознания только те догмы, обряды и ритуалы становятся устойчивыми и духовно приемлемыми, которые коррелируют с языческой (архетипической) традицией мироосвоения через универсальные законы космогенеза. Так происходит и в сфере идеологии, заставляющей массы людей откликаться на те политические идеи и настроения, которые соответствуют архетипическим представлениям о принципах установления социального порядка.

Именно последнему аспекту данной проблемы мы посвятим следующий раздел книги.

### **§ 3. ИДЕАЛЬНЫЙ МИРОПОРЯДОК И СОЦИАЛЬНЫЕ УТОПИИ: ПРОБЛЕМА СТАВШЕГО И СТАНОВЯЩЕГОСЯ**

Говоря об идеологических формах социальной организации как формах рационально обоснованного процесса установления идеального, желаемого социального порядка, мы неизбежно выходим на проблему утопий.

В обширной литературе, посвященной данной проблематике, мы находим целый спектр классификаций различных исторических модификаций социальных утопий. Так, К. Ман-гойм выделяет следующие формы утопического сознания: оргирстический хилиазм анабаптистов (экстатическую модель), либерально-гуманистическую идею (рационализированную модель), консервативную идею, социалистически-коммунистическую утопию [351. С. 128-160]; Л. Мэмфорд различает утопии бегства и утопии реконструкции; Е. Шяцкий типологизирует утопии как эскапистские (утопии места, утопии времени, утопии вневременного порядка) и героические (утопии порядка) и утопии политики [391. С. 141-142 - в марксистской

литературе]

рабовладельческие, феодально-теократические, буржуазные и мелкобуржуазные и т. д.

В основе этих и других типологий лежат различные классы (классы) и оценочные параметры (иногда взаимоисключающие), что объясняется тем фактом, что утопия как форма идеологической рефлексии подвергается анализу и критике с различных социально-идейных позиций. Более того, как отмечает К. Л. Чаликова, само определение утопии изменчиво и зависит как от развития типов социального мышления, так и от роли утопии в обществе [351. С. 8]. Следствием данного обстоятельства является также и то, что многие вопросы, касающиеся сути и социального назначения утопии, остаются спорными. Так, например, до сих пор остается открытым вопрос о соотношении утопий и практики тоталитарных режимов, о возможности воплощения утопических социальных моделей, о природе и истоках утопического мышления в общественном сознании и ряд других вопросов.

Однако ключевыми дискуссионными проблемами в изучении утопий (в методологическом и мировоззренческом планах) являются проблемы, непосредственно связанные с *утопической моделью идеального миропорядка*, — проблемы, смежные с интересующей нас тематикой о *роли архетипов в социальной самоорганизации*.

Первая проблема касается роли утопий в *социальной эволюции*, а именно: движет ли утопия (ее рождение и попытки ее реализации) социальным прогрессом или отбрасывает социальное развитие назад? В частности, многие исследователи обращают внимание на совпадение *ретроспективно го* и *проспективного* характера утопий, на устойчивое воспроизводство в утопическом сознании мотивов начального и конечного состояния общества как идеальных состояний миропорядка, своего рода «альфы и омеги» социального процесса. Таким образом, проблема социальных утопий сопрягается с таким аспектом социальной эволюции как соотношение ставшего (постоянного, воспроизводимого, обратимого) и *становящегося* (динамически изменяющегося, необратимого).

Второй проблемой, определившей наш интерес к утопии, является проблема *структурного сходства* различных форм утопических теорий. Несмотря на историческое разнообразие утопий, в них наблюдается на удивление много устойчивых тем, повторяющихся логических структур. Этим тем так много, что ряд исследователей считают все утопии по-чужими друг на друга как «сказки одного и того же народа». В связи с этим, в частности, Ж. Сервье в своей книге «История утопии» полагает, что утопия «открывает новую область социологической рефлексии, поскольку представляет собой единый образ мышления, формы выражения которого лишь незначительно менялись на протяжении веков» [Цит. по: 391. С. 46-47].

Мы отдаем себе отчет в том, что несмотря на устойчивые черты утопического мышления, утопия является *историческим* феноменом (что, заметим, несколько забегая вперед, не мешает нам видеть и черты внеисторического в утопиях). Всякая утопическая модель есть плоть от плоти конкретных социально-исторических, национальных и культурных условий. Каждые глубокие общественные изменения неизбежно влекут за собой упадок прежних утопий и их перерождение в иные идеологические формы (как консервативного, так и реформистского типа), которые, в свою очередь, трансформируются в новые утопии, когда старый социальный порядок перестает удовлетворять современников. Как отмечает Е. Шацкий, «актеры приходят и уходят, но представление продолжается. Как видно, создание утопий отвечает какой-то устойчивой потребности человека» [391. С. 45].

Выскажем предположение, что такой устойчивой потребностью выступает *поиск образа идеального социального порядка, согласующегося с архетипическим и бессознательным* — как на уровне инстинктивных предчувствий и масс, так и на уровне отражающих их рационалистических постулатов идеологов-теоретиков. Можно сказать, что в этом плане вся история утопии предстает как история поисков идеального порядка. А поскольку, как мы уже показывали, образ этого порядка предопределен архетипически, все утопии, какими бы разнообразными по формам изложения они не бы-

ли, морфологически и структурно подобны друг другу; они являются по отношению друг к другу своего рода «кронными родственниками».

Этим обстоятельством определяется особая роль утопии и соци.ип.пой самоорганизации: через утопию общество идеологически осознает, осмысляет свое переходное, критическое состояние и определяет путь к алгоритмам гармонического, идеального миропорядка. И социальная эволюция в данном контексте есть чередование этапов приближения к образу идеального социального порядка и удаления от него.

Истоки архетипического образа социального порядка мы находим в первых формах идеологического и социологического осмысления древних космогонии. В частности, европейская культура утопии, основанная на идее преобразования общества по законам Разума, справедливости и гармонии, выросла из платоновского «Государства», и поэтому в своих генетических основаниях может быть понята, в первую очередь, исходя из особенностей античного способа мышления, его двойственного, промежуточного характера.

Рассматривая античное сознание в плане содержания в нем предпосылок позитивной науки, секуляризации мировоззрения и критической, верификационной оценки бытия, мы все же не можем элиминировать его основополагающую мифологическую, космогоническую составляющую. В полемике Ж.-П. Вернана и Ф. Корнфорда о характере интеллектуальной революции в Греции в V в. до н. э. [См. об этом:

55] мы склонны придерживаться позиции Ф. Корнфорда, который считал, что первая греческая философия была более близка мифологической конструкции, нежели научной теории: «Она не является даже результатом наивного и стихийного размышления о природе, а просто переводит на более абстрактный язык и облекает в светскую форму концепцию мира, выработанную религией» [55. С. 128]. Так, в частности, «милетцы заимствовали из космогонических мифов не только образ вселенной, но также весь понятийный материал и объясняющие схемы: за „стихиями" природы (рЪуз18) вырисовываются древние мифологические божества» [55. С. 129].

В этом контексте мы будем рассматривать первую, по мнению методологов науки, социально-философскую теорию — теорию идеального государства Платона, ставшую и первой европейской утопией.

Идеальный социальный порядок, по Платону, является результатом приложения к общественному устройству универсальных космогонических принципов мироорганизации, предзаданных Божественным разумом. Поэтому образ идеального социального порядка, определивший содержание фактически всех последующих утопий, изначально космо-логизирован и сакрализован: он базируется на признании трансцендентного бытия, высшего и независимого мироорганизующего начала. Он строится по законам космологического мифа, т. е. сообразно архетипам мироупорядочения, о которых мы говорили ранее (см.: § 1 главы II, § 1 главы IV). По меткому выражению американского философа и социолога Л. Мэмфорда, посвятившего многие годы исследованию утопического мышления, платоновский город стал «архетипом утопии на все времена».

Собственно, архетипизация образа идеального социального порядка у Платона и обусловила исключительное влияние его идей в течение многих веков. На это обстоятельство обращает внимание К. Поппер — последовательный критик платоновской идеальной модели как прообраза социальной модели «закрытого общества». Он объясняет значимость и популярность идей Платона тем, что хотя Платона и можно считать первым ученым-социологом, тем не менее, «многие из его идей часто воспринимались как нечто настолько само собой разумеющееся, что люди усваивали их бессознательно и некритически» [261. Т. 1. С. 6!]. Такое восприятие, заметим, возможно лишь в том случае, когда теоретические конструкции синхронизируются с архетипическими представлениями людей.

Говоря об архетипической утопии Платона как о родоначальнице всех последующих утопий, важно подчеркнуть следующее: если следовать мирозидательной направленности идей Платона, то его социальная конструкция *не является утопией* в собственном смысле этого слова. Моревски и

термин «утопия» ш-рсоднтся как место, которого ш; и не может быть. Платон же выстраивает спую социальную модель как «действующую», т. е. «должную быть!», поскольку ее жизнеспособность была обусловлена универсальной и «исепобждающей» логикой космообразования (з нашем дальнейшем изложении мы попытаемся найти разрешение л-ому логическому противоречию).

Подчеркнем, что наш особый исследовательский интерес к архетипизированной модели социального порядка Платона определяется тем, что в ее структурных построениях явственно прослеживаются аналогии синергетических принципов социальной самоорганизации в их целостной взаимосвязи — соотношение условий и законов рождения порядка, а также условий и законов сохранения этого порядка. Применительно к логике космогенеза это можно выразить следующим образом: трансцендентально предзаданный (*ставший*) в своей целостности Космопорядок разворачивается как *становящийся процесс порядкаобразования*.

Обозначим основные принципы социальной самоорганизации, согласующиеся с платоновской интерпретацией мифологического космообразования применительно к обществу.

Возникновение государства (подобно возникновению Космоса из Хаоса) Платон связывает с двумя основополагающими факторами, необходимыми для жизнедеятельности людей:

1) *разделением, труда*, которое проявляется в специализации видов деятельности и трудовых навыков, что позволяет лучше удовлетворить потребности граждан (в плане си-нергетической интерпретации это соответствует важнейшему условию возникновения порядка — дифференциации, нарушению симметрии, интенсифицирующей динамику процессов);

2) *расширением обменной и посреднической деятельности*, что находит свое проявление в возникновении социального слоя купцов как посредников для доставки товаров, развитии рынка и появлении монеты как знаков обмена, в посреднической социальной роли наемников, продающих свою физическую силу (все это соответствует процессам активизации внешнего и внутреннего социального метаболизма —

важнейшему синергетическому условию возникновения порядка в открытой системе).

В плане космогенеза аналогом этих процессов является первичное расчленение бесформенного Хаоса на первоэлементы (первостихии) и их мироорганизующая специализация.

Результатом интенсификации данных процессов становится, по мнению Платона, избыточное разнообразие социальной структуры: из-за роста потребностей возникает масса излишних профессий, занятий, растрат, видов времяпрепровождения; государство заполняется людьми, присутствие которых, по Платону, не вызвано никакой необходимостью (поэты, актеры, мастера украшений, кормилицы, цирюльники и др.) [254. Т. 3. С. 135]. Чтобы прокормить такое население, необходимо захватить соседние территории и установить постоянную охрану границ. Этим мотивируется потребность в особом специализированном социальном слое — стражах.

Мы усматриваем в социальных функциях, связанных с появлением платоновских стражей, аналог еще одного важнейшего процесса социальной самоорганизации (а также процесса мифологического космообразования) — *локализации* порядка, отгораживания структур возникшего порядка от хаоса.

Далее логика Платона в его диалоге «Государство» меняет свой курс: от описания процессов возникновения социального порядка он переходит к описанию процессов сохранения этого порядка. Прообразом этого этапа для Платона становится заверченный в своей целостности и гармоничности Космопорядок как результат космогенеза. Сакральный Космос (Бог) совершенен, истинен и благ, поэтому он неизменен, неуничтожим и не подвержен пагубному воздействию, всегда пребывает в собственной форме. По Платону, «то, что находится в наилучшем состоянии, менее всего изменяется и сдвигается под воздействием другого» [254. Т. 3. С. 144]. Ведь изменения совершенного могут происходить лишь в направлении, уводящем от совершенства, т. е. к разложению и деградации.

Дабы этого не произошло в социальном строе государства, необходимо в социальной жизни и социальной струк-

туре соблюдать важнейшие мироупорядочивающие и мироорганизующие принципы — сохранять единство, соразмерность и не допускать «нарушающие порядок новшества», ведущие к «порче».

В социальной структуре государства Платона принцип соразмерности представлен наличием трех иерархических сословий — философов (правителей), стражей и трудящихся (работников), каждое из которых выражает соответственно одно из трех начал — управляющее (совещательное), защитное и деловое.

Важную роль в обеспечении мироорганизующей соразмерности государства играет принцип справедливости. Справедливость в понимании Платона далека от современного политического понимания справедливости как равенства. Справедливость Платона, скорее, выступает имманентным законоподобным фактором, *поддерживающим и сохраняющим* иерархическую социальную дифференциацию. Полис, представляющий собой согласованное целое, только тогда становится подобным гармоничному Космосу, когда каждая из его составляющих занимает, по законам справедливости, подобающее ей место и обретает ту долю власти, которую она заслуживает. Следовательно, не существует права, равного для всех граждан, так как наивысшие права предназначены для наилучших. По Платону, при росте и благоустройстве государства «надо предоставить всем сословиям возможность иметь свою долю в общем процветании соответственно с их природными данными» [254.Т. 3.С. 190]. При этом каждый должен знать свое место, делать свое дело, «не разбрасываясь и не вмешиваясь в посторонние дела» [254. Т. 3. С. 205].

Справедливость как космообразующий принцип (и это аксиоматично для Платона и для античного мышления в целом) пронизывает все аспекты бытия — и Вселенную, и социум, и духовный статус человека, и поэтому он становится этическим императивом, организующим жизнь гражданина и жизнь государства. Справедливость предстает как *мера* самоконтроля, не позволяющая человеку выходить за предписанные ему границы социального предназначения. «Такой человек не позволит из имеющихся в его душе



начал выполнять чужие задачи или досаждают друг другу взаимным вмешательством: он правильно отводит каждому из этих начал действительно то, что **им** свойственно; он владеет собой, приводит себя в порядок и становится сам себе другом<sup>9</sup>... Во всем этом он считает и называет справедливой и прекрасной ту деятельность, которая *способствует сохранению указанного состояния* [курсив мой — В. В.], а мудростью — умение руководить такой деятельностью» [254. Т.3. С.218-219].

В иерархической социальной структуре идеального платоновского государства как гармоничного целого четко обозначены функции сакрального центра как неугасимого источника упорядочения и космообразования (по синергетической терминологии — негэнтропийного источника). Эти функции Платон связывает с ролью высшего сословия философов (правителей и воспитателей). Именно философы выступают «проводниками сакрального», т. е. космогонических принципов мироорганизации: «...их страстно влечет к познанию, приоткрывающему **им** вечно сущее и не изменяемое возникновением и уничтожением бытие» (254. Т. 3. С. 263]. Это особое знание, которому свойственны «возвышенные помыслы и охват мысленным взором целокупного времени и бытия» [254. Т. 3. С. 261]. В таком знании истина сродни соразмерности, точнее, выступает способом «введения» законов соразмерности в социальном бытие.

Собственно, проблема *осуществимости* идеального государства у Платона базируется на принципе *этического рационализма* [См. об этом термине: 128. С. 32-33]. Для того, чтобы организовать государство по законам соразмерности, надо просветить и воспитать человека в соответствие с законами богоподобного космообразования (транслировать сакральное). Как пишет сам Платон, требования к идеальному государству кажутся чрезмерно великими, если не понимать, что надо решить одно великое и достаточное дело: обучение и воспитание. Иными словами, если знать законы

<sup>9</sup> Этими же словами характеризуются атрибуты богозаданного Космоса в космогоническом «Тимее» Платона.

гармонии и справедливости, можно воспроизвести **их** в социальной жизни через посредство правильного воспитания.

В качестве воспитательных мер, поддерживающих социальную гармонию и уничтожающих всякую «чрезмерность», Платон предлагает своего рода «цензуру» на воспитательные образцы (идеалы) в музыке и литературе. Это запрет на поэзию Гесиода и Гомера, принижающих и вульгаризирующих образы богов и героев, исключение из литературы таких тем и мотивов, как страх смерти, плач по усопшим, чрезмерная смешливость, описание пиров и вождений и др. В музыке он подвергает критике лидийский и ионийский лады, так как они изнеживают, расслабляют и вызывают печаль, но поощряет дорийский и фригийский лады, так как они способствуют развитию мужества и умеренности.

Особой регламентации подвергаются детские игры, которые также должны соответствовать законам порядка и установленным правилам. Этими правилами предписывается не только внешний облик детей (стрижка, одежда, обувь), но и правила поведения (младшие должны молчать в присутствии старших, уступать им место, почитать родителей и т. д.). Не трудно заметить, что за этими правилами просматривается стремление к поддержанию и укреплению патриархальной, социально-возрастной иерархии.

Ограничению с позиций борьбы с чрезмерностью и для сохранения неизменной стабильности подлежат и имущественные отношения (так, стражи не должны обладать собственностью и богатством и должны обходиться минимумом удобств в быту), а также брачно-репродуктивные отношения (в частности, количество браков должны определять правители, дабы обеспечить постоянное число граждан).

Во имя сохранения социального статус-кво Платон безжалостен ко всяким, как бы мы сейчас сказали, идеологическим новшествам, поскольку они приводят к изменениям в самых важных государственных установлениях. Описание «вредоносности» **новшеств** как отклонений от закона в судьбе государства удивительно напоминает синергетическое описание роли флуктуации в преобразовании системы в целом, когда они, «мало-помалу внедряясь» извне, распространяются все

шире на социальные взаимоотношения и «в конце концов переворачивают все вверх дном» [254. Т. 3. С. 194].

Собственно, борьба с флуктуациями (новшествами) и обеспечивает устойчивость системы во имя сохранения в ней установившегося порядка. И здесь методологическая интуиция Платона, базирующаяся на мифологических представлениях о противостоянии Космоса внешним изменениям, сопрягается с синергетическими характеристиками системы в режиме сохранения порядка.

Таким образом, описание возникновения и сохранения идеального государства Платона представляет собой социальный аналог полного космогонического цикла рождения порядка (Космоса) из Хаоса и его защиты от внешней «порчи». В этом же контексте можно рассматривать и идею политического круговорота Платона, нашедшую отражение не только в «Государстве», но и в его «Законах». С одной стороны, Платон показывает взаимообусловленные переходы основных форм государственного правления (тимократия, олигархия, демократия, тирания) как поэтапное «вырождение» идеального состояния, его деградацию, а с другой стороны, по закону космического круговорота (точнее, по логике каждого нового «пересотворения» Космоса как необходимой фазы космогенеза), неизбежен переход к новому состоянию идеального порядка (хотя, справедливости ради, скажем, что у Платона мы не найдем убедительного описания данного перехода).

Вместе с тем, нельзя не отметить, что в современной политологической, социологической и социально-философской литературе черты социального устройства идеального государства Платона связываются с практикой тоталитарных режимов XX в. Речь идет о таких чертах как иерархически-кастовая социальная структура с абсолютной властью правящего сословия, жесткая самоизоляция социальной системы от внешнего мира, приоритет общественного интереса над индивидуальным, регламентация властью социально-бытовых отношений, ограничение прав целых социальных слоев, насильственная идеологическая цензура и моральный контроль и т. п. На основании этого

К. Поппер, в частности, считает, что и политическая программа Платона, и тип социального правления, описанный **им**, носят тоталитарный характер [261. Т. 1. С. 213], а Б. Рассел называет Платона «адвокатом тоталитаризма» [278.Т.1.С.124].

Но наряду с этим К. Поппер вынужден признать особую моральную и социо-психотерапевтическую ценность подобной социальной модели идеального порядка: «...сила и древних, и новых тоталитарных движений — как бы плохо мы не относились к ним — основана на том, что они пытаются ответить на вполне реальную социальную потребность» [261. Т. 1. С. 215]. Это стремление, «добрая воля» к тому, чтобы сделать государство и его граждан *счастливыми*. (Собственно, данный аспект рассмотрения платоновской социальной модели и заставил Поппера, по его признанию, изменить свои взгляды на тоталитаризм.) «Платон с глубочайшим социологическим прозрением обнаружил, что его современники страдали от жесточайшего социального напряжения и что это напряжение своим происхождением обязано социальной революции, которая началась одновременно с возникновением демократии и индивидуализма. Он преуспел в раскрытии основных глубоко укорененных причин **их** несчастья — социального изменения и социальных разногласий — и поставил своей конечной целью борьбу с **ними**» [261. Т. 1. С. 215].

Однако по мнению Поппера, предлагаемое Платоном «медико-политическое лечение общества» — остановка изменений и возврат к типу племенного социального строя — было совершенно негодным.

Собственно, сокрушительная критика Поппером идеального государства Платона базируется на неприятии им платоновской позиции, которую сам Поппер формулирует так:

всякое изменение есть зло, а покой есть божественное благо. Платоновскую модель общества Поппер считает историческим и логическим прототипом «закрытого общества», отождествляемого **им** с магическим, племенным или коллективистским. Закрытому обществу свойственно иррациональное санкционирование действия социальных институтов,

авторитаризм, предопределенность кастового социального неравенства, коллективизм членов сообщества как органического единства (образ ставшего, закрытого для изменений).

Открытое общество, переход к которому, по мнению Поп-пера, начался с рождения греческой демократии и осуществляется по сию пору, характеризуется демократизмом (интерес к нуждам бедных и угнетенных), терпимостью к мнению других людей, гуманизмом и стремлением к политическому равенству, критическим рационализмом, позволяющим осуществлять «контроль разума» за принятием политических решений, индивидуальной ответственностью за социальные действия (образ становящегося, открытого изменениям) [261. Т. 2. С. 275-278].

Исходя из данного понимания, Поппер считает, что все попытки воспроизвести в социальном устройстве черты закрытого общества тянут нас назад, в «животное состояние».

На наш взгляд, суть претензий Поппера к платоновской утопической традиции (которую он завершает марксизмом) сводится к тому, что за крайними позициями открытого и закрытого общества стоят *различные представления о социальном порядке*. В § 3 главы III нашей книги мы идентифицировали их с точки зрения теории социальной самоорганизации как модель социального режима рождения нового порядка и модель режима сохранения порядка. Противостояние данных моделей приобрело в книге Поппера такую полемическую заостренность, как нам кажется, потому, что оно переведено из социологической плоскости в идеологическую и предстает как противостояние либеральной и консервативной идеологий.

Однако принятая нами методологическая позиция анализа представлений о социальном порядке в контексте теории самоорганизации позволяет нам отойти от крайних и непримиримых логических и идеологических оценок в данном вопросе и наиболее нюансно рассмотреть соотношение «ставшего» и «становящегося» в различных формооб-разах социального порядка. Зададимся вопросом, действительно ли утопическое мышление, базирующееся на архе-

типических посылок, лишено мотивов становления и является формой социальной (идеологической) редукции, а апология открытого общества с его культом «вечно становящегося» разума лишена утопических признаков? Эти два вопроса мы можем обозначить как ключевые проблемы данного раздела.

Ответы на поставленные вопросы, по нашему мнению, кроются в логике космогонического процесса порядкообразования, служащего архетипическим основанием утопий. С одной стороны, само признание архетипических оснований утопий предполагает веру в *«ставшее»* — абсолютное богозаданное совершенство, застывший в неподвижности идеал (Е. Шацкий определяет его как идеал «вневременного порядка»); с другой стороны, логика космогенеза, как мы уже неоднократно отмечали, имманентно содержит в себе мотивы *становления*. Рассмотрим данный тезис на примере структурных построений различных утопий.

Образ идеального социального порядка представлен в утопиях архетипическим соединением сакральной горизонтали и сакральной вертикали.

Сакральная горизонталь есть организованное порядком (вырванное из неорганизованного хаоса) локализованное социальное пространство: утопическое государство — это, как правило, остров или особый город. Пересечение установленных границ порядка жестко регламентируется или даже запрещается. Так, например, у Т. Мора утопийцу для поездки в другой город требуется получить особое разрешение, а самовольная поездка за границу строго карается вплоть до обращения гражданина в раба. Ф. Бэкон пишет об установлении на острове Бенсалем запрета на посещение острова чужеземцами и на путешествие его граждан в чужие края.

Что же касается вертикальной социальной иерархии, то она представлена дифференцированной структурой в плане разделения и специализации труда и управленческой власти. Платоновскую социальную модель мы уже характеризовали в этом контексте. Можно приводить и другие примеры. У Т. Мора, в частности, сословное деление выглядит таким образом: в Утопии есть земледельцы и ремесленники,

а также «разряд ученых людей»; упоминаются также и «симфогранты» — люди, которые должны контролировать регламентацию трудовой деятельности граждан. В более поздних утопиях, например, у А. Сен-Симона выделяются работники промышленности и сельского хозяйства, индустриалы-промышленники и светские ученые и т. д.

Вершиной же социальной пирамиды в утопических моделях выступает особое сословие, ранг людей — носителей трансцендентного знания. Их роль в обществе связана с функцией архетипического сакрального центра, определяющего сакральную вертикаль. У Платона это философы — правители, которым дано постичь и воплотить в социальную жизнь законы Божественного Блага. У Ф. Бэкона это представители особого тайного общества (Ордена) «Дома Соломона». Данное учреждение имеет своей целью изучение творений Господних, познание «причин и скрытых сил всех вещей» и служит в управлении Бенсалемом «путеводным светочем». Общины Т. Кампанеллы (который, кстати, сам являлся монахом-доминиканцем) управляются учено-жреческой кастой, а составной частью его утопических воззрений является идея всемирной теократической монархии («Монархия Мессии»), Мотив сакральной богозаданности грядущего всемирного порядка присутствует также в воззрениях Сен-Симона и Фурье (подробнее об этом чуть позже).

Наличие сакрального центра, институированного в социальной структуре утопического общества, предстает, с точки зрения социальной самоорганизации, тем негэнтропий-ным, порядокобразующим источником, неисчерпаемым в своих потенциальных возможностях, который задает необходимую для социума когерентность, согласованность действий, а также соразмерность (функциональную целесообразность) социального организма, когда «каждый занимается своим делом». Именно такая организация утопического общества создает основания для бесконфликтного и гармоничного социального существования.

Интерпретируя данные черты утопической социальной конструкции с позиций теории самоорганизации, мы можем констатировать, что идеальный порядок предстает

в утопической модели как *завершение процессов становления* (рождения порядка из хаоса), в котором зафиксированы такие атрибуты данного процесса, как локализация структуры, ее дифференциация, действие негэнтропийного источника, когерентность элементов системы и ее функциональная соразмерность (см. об этом: § 4 главы II). Иными словами, *ставшее (совершенное) в утопии предстает как результат становления (преодоление несовершенства)*, как итог нерасторжимо, целостного цикла социальной самоорганизации.

Данный ракурс рассмотрения соотношения ставшего и становящегося в архетипических (космогонических) основаниях утопий позволяет нам более внимательно и деликатно подойти к проблеме социальной редукции, которой чревата утопия.

Обвинения в редукционизме утопических построений основаны на том факте, что прототипом идеального порядка в них выступают, как правило, наиболее примитивные формы человеческого сообщества (патриархальная семья у Мора и Бэкона, коммунистическая община у Кампанеллы, домоводческо-земледельческие ассоциации у Фурье и т. д.). Подобное сообщество, по характеристике Поппера, «сходно со стадом или племенем в том, что представляет собой полуорганическое единство, члены которого объединены полубиологическими связями — родством, общей жизнью, участием в общих делах, одинаковыми опасностями, общими удовольствиями и бедами, ...конкретными физическими отношениями типа осязания, обоняния и зрения» [261. Т. 1.С.218].

Социальные связи в таком сообществе соотносимы с функционированием *единого биологического организма*. Не случайно еще до возникновения этологии (науки о коллективном поведении животных) в литературе активно использовались аналогии организации социального порядка с дифференцированным поведением коллективных животных — муравьев, пчел и др. В частности, М. Ласки в своей работе «Утопия и революция» приводит своего рода антологию использования в западной литературе интеллектуальной



метафоры «муравейного богатства» как образца коллективной дисциплины и организованности, как прообраза социальной утопии [351. С.170-173].

Появившаяся в начале XX в. этология представила обширный эмпирический материал, подтверждающий аналогию между коллективной организацией животных сообществ (от насекомых до приматов) с образами идеального порядка авторитарного типа в человеческом социуме. Алгоритм социального поведения у таких животных предстает как организация своего пространства обитания с точки зрения освоения и распределения жизненного ресурса. Инстинктивные программы установления порядка в биологическом сообществе предполагают деятельность по территориальному присвоению (огораживание и охрана своей территории), дифференциацию внутрисистемных функций (защитно-охранных, репродуктивных, воспитательных и др.), установление асимметрии в иерархии сообщества, которая предстает как вертикальная пирамида (патриархи и вожаки как «хозяева ресурса» и несколько рангов их подчиненных, участие которых в освоении ресурса в той или иной мере ограничено) [См. об этом, в частности: 100,258].

Этологические исследования, выявляющие определенное сходство инстинктивных программ организации биологического пространства с архетипическими представлениями людей о законах мироупорядочения, выводят нас на проблему природных, биологических оснований содержания коллективного бессознательного, на проблему соотношения этих оснований с духовными, мифологическими основаниями формирования культурных архетипов. Однако данная проблематика требует специального, самостоятельного рассмотрения.

Нас же интересует другой аспект проблемы социальной редукции: действительно ли воспроизводство мотивов идеального порядка в утопиях, имеющего реальный прототип в примитивных, закрытых и устойчивых социальных сообществах, есть признак социальной инволюции? Ведь если признать эту точку зрения, то невозможно объяснить тот очевидный факт, что «открытое общество», возникшее в эпоху

античности и стремительно набирающее динамизм в последние столетия, упорно воспроизводило в своих идеологиях утопические конструкции социального порядка, т. е. возвращалось к моделям «закрытого общества». Причем количественные «сгущения» возникающих утопий наблюдались именно в периоды исторического ускорения, в эпохи классовых обострений и революций (ренессансные утопии XVI-XVII вв., просвещенческие утопии XVIII в., социалистические и коммунистические утопии конца XVIII-XIX вв.).

Все становится на свои места, если интерпретировать образ идеального порядка в утопиях не как ностальгию по конкретно-историческим, но ушедшим временам патриархального прошлого, но как *архетипическую метафору*, алгоритм *ставшего как результата становления*, архетипический образец преодоления частичности в целостности, дисгармонии — в гармонии, неустойчивости — в устойчивости.

В таком случае становится очевидным не столько ретроспективный, сколько *перспективный* характер утопического образа порядка как итога и завершения каждой критической, дисгармоничной, болезненной ситуации рождения нового социального порядка на каждом новом этапе социального развития. Архетипические модели утопического социального порядка предстают в данном случае не только *психотерапевтическим средством* в социально-психологическом плане (стремление к ощущению покоя, целостности и благодати, о которых мы писали в § 1 данной главы), но и *прототипом* *насту поющего структурно-эволюционного состояния «сохранения порядка»* как неизбежной фазы полного цикла самоорганизации. Именно в этом смысле можно трактовать мнение Н. Бердяева: «...утопии осуществимы, они осуществимее того, что представлялось „реальной политикой“ и что было лишь рационалистическим расчетом кабинетных людей. Жизнь движется к утопиям» [30. С. 71].

Отмечая роль утопий как движущего трансцендентного по отношению к бытию начала, К. Мангейм в своей работе «Идеология и утопия» подчеркивает, что в случае исчезновения всех возможных форм утопий человек утратил бы «волю к созданию истории и способность понимать ее» (351. С. 169).

Другим мотивом становления, социального динамизма выступает в утопическом образе идеального порядка тема *мифологического (архетипического) пересотворения* — радикального, полного изменения и переустройства общества во имя создания нового социального порядка (то, что К. Поппер, критикуя утопические модели Платона и Маркса, называет «бескомпромиссным историцистским радикализмом»),

Данная проблема предстает как проблема соотношения архетипических оснований *утопии* и *революции* как способа достижения идеального порядка. В близком к нашему ракурсу исследования плане эту проблему рассматривал М. Ласки в работе «Утопия и революция» [351. С. 170-209]. Отмечая наличие процессов секуляризации в истории утопической мысли, он считает, что последняя не утрачивает свой архетипический фон. Более того, именно этот архетипический фон определяет судьбу рационального понимания законов социального переустройства в утопиях.

Идею кардинального уничтожения старого порядка во имя установления идеального общественного устройства (подобно тому, как художник должен очистить холст перед созданием прекрасного творения) мы встречаем еще у Платона. В «Политике» он конкретизирует этот процесс «очищения» как избавление (казнь или изгнание) от недостойных граждан, искоренение существующих институтов и традиций. Поппер усматривает в этих взглядах идейный пролог всех последующих кровавых насильственных революций, в частности, политики «военного коммунизма» в России.

Ряд исследователей ведут отсчет идей радикального переустройства мира как обязательного условия реализации утопии от стремления хилиазма установить рай на земле «одним махом», отсюда особая ярость средневековых европейских религиозных восстаний. Очистительный утопический пафос свойственен и буржуазным революциям, и установлению «коммунистического рая» в социалистических революциях.

При этом мы хотим обратить особое внимание на тот факт, что сам термин «революция» в своем происхождении

несет совершенно иной, противоположный обновлению, смысловой оттенок. В XVI-XVII вв. понятие революции связывалось с представлением о коперниковском обращении планет. Английский перевод этого слова — «вращение, оборот», т. е. оно означало скорее *регресс*, чем прогресс, а точнее реставрацию, возвращение на первоначальное место. Таким образом, изначально революция была «небесной метафорой» кругового вращения к исходу.

И лишь во второй половине XVII в. в западноевропейской общественной мысли старая идея достижения рая соединилась с новой секуляризованной абстракцией, достаточно емкой и убедительной, чтобы соотнести события на небесах с земной человеческой драмой переустройства социального мира.

Этот момент запечатлен в стихах английского поэта середины XVII в. Роберта Хита:

«Поскольку нынче Орбитальность в центре мод, И царства падают в  
вещей круговорот, Все прелести Утопии своей Добудут люди  
Революцией»

[Цит. по: 351. С. 188].

Именно здесь впервые прозвучало отождествление судьбы Утопии и Революции. А в 1661 г. в одном из своих «трактатов о недавних революциях» английский историк Джеймс Хауэлл, увязывая политические потрясения с расположением небесных светил, впервые придал слову «революция» социальное значение «*смены господ*».

В связи с **этим** возникает принципиальный вопрос: почему никакое другое слово, обозначающее радикальные социальные перемены (мятеж, восстание, переворот), не оказало столь существенного влияния на политическую лексику и образную семантику многих поколений? Только астрономическое понятие революции (обращения) смогло «как фигура речи и фигура мысли дать особое удовлетворение с оттенком освященности» [351. С. 192].

Дело в том, что скрытое в метафоре революции понимание социального переустройства, сопрягающее в себе, с одной стороны, энергию новизны и разрушения, а с другой стороны,

возвращение к истокам порядка, оптимально вписывается в *архетип мифологического пересотворения* как обновления «дряхлающего» миропорядка. Как замечает М. Ласки, «в этом великом мифологическом сценарии с его ритуальными противоборствами, состояниями священной ярости, надеждами на искупление, определенностью хода планет и ожиданиями великого золотого века революция является парадигматическим действием архаического человечества, архетипом первобытного мира» [351. С. 193].

Метафорическое происхождение понятия «революция» позволило соединить различные семантические поля в понимании универсальной закономерности мировой трансформации: сферу природного (небесный круговорот), сферу социального (социальное обновление и перемены), сферу трансцендентного (мифологический алгоритм пересотворения). Тем самым локальные политические события соединились с универсальными знаками бытия, а идея достижения идеального социального порядка посредством революции предстала не как плод индивидуальной фантазии утописта, но как один из необходимых этапов общего космического процесса мироорганизации.

Представленная нами трактовка понятия революции вполне согласуется с архетипическим по своей сути поведением масс в период революции. Революция есть предельно массовидное явление (в отличие, например, от политического переворота). Она вершится волей толпы. А действия толпы подвержены организационному закону, который А. Богданов, один из предшественников синергетики, определял как закон наименьших: устойчивость и перспектива сложной организационной структуры определяется характеристиками низших, наиболее примитивных ее звеньев [См. об этом: 41. Кн. 1. С. 216-221]. Применительно к описанию массовидных действий можно сказать, что действия толпы решающим образом определяются *низшими* компонентами и регуляторами ее поведения, а именно коллективным бессознательным. Вот как пишет об этом же Г. Лебон в работе «Психология толпы» (в русском издании «Психология народов и масс»): «...общие качества харак-

тера, управляемые бессознательным и существующие в почти одинаковой степени у большинства нормальных индивидов расы, соединяются вместе в толпе. В коллективной душе интеллектуальные способности индивидов, и следовательно, их индивидуальность исчезают; разнородное утопает в однородном, и берут верх бессознательные качества» [182. С. 161].

Лебон отмечает удивительную амбивалентность и контрастность проявлений коллективного бессознательного в поведении толпы: с одной стороны, толпа склонна к произволу, буйству, свирепости, инстинкту революционного разрушения; с другой стороны, толпа чрезвычайно консервативна, она испытывает глубокий ужас перед новшествами, способными изменить реальные условия ее существования. «Предоставленная самой себе, толпа скоро утомляется своими собственными беспорядками и инстинктивно стремится к рабству» [182. С. 182], т. е. стремится вернуться к жесткому, централизованному, авторитарному порядку. В конечном счете цель всех кровавых войн и бурных революций — «вести учреждения, которым приписывается, как реликвиям святых, сверхъестественная сила создавать счастье людей» (182. С. 211).

Данная амбивалентность вполне объяснима (и примири -ma1), если рассматривать ее в нашем исследовательском контексте — понимании революции как архетипического цикла пересотворения.

Сам акт революционного ниспровержения ненавистного социального порядка предстает как первая фаза такого цикла — фаза погружения в хтонический Хаос, дезорганизацию, а послереволюционный откат к консервативно-утопическим настроениям — как вторая фаза установления нового порядка с сакральной вертикальной иерархией «новых господ».

Подтверждением тому служит тот факт, что архетипическая символика революции как пересотворения мира совпадает с аналогичной *символикой календарных празднеств* в народной культуре как обозначения сакральных пространственно-временных точек социального бытия (см. § 2 настоящей главы). И в том и в другом случае действуют одни

и те же мыслительные и поведенческие алгоритмы миро-упорядочения. Приведем лишь несколько примеров, преимущественно из отечественной истории.

В специальной литературе, посвященной семантике массового поведения, неоднократно встречается интерпретация революции как народного праздника. (Уточним, праздника Начала цикла. Нового года; а в связи с этим выскажем предположение, что запрет этого праздника в первые десятилетия Советской власти был связан с тем, что его функцию выполнял праздник 7 Ноября — праздник истинного начала миротворения в советской знаковой системе.)

Революция есть праздник хаотического смешения социальных ролей, опрокидывания верха и низа (подобно карнавалу). Только здесь карнавальная метафора достигает реального воплощения: бежавшие офицеры для безопасности передевались в шинели солдат, а захватившие дворянские усадьбы крестьяне рядились в барские одежды.

Очистительную, экзорцистскую функцию, столь характерную для новогодних празднеств (как алгоритм поведения в условиях социальной неравновесности), выполняют в символике революционных действий сжигание или разрывание чучел «сил зла» (демонов) — врагов революции, а функцию магических заклинаний — многочисленные лозунги-пожелания на митингах и в колоннах демонстрантов (кстати, написанные белым на красном — цвета, которые в семантике многих народов предстают как цвета берега).

Культ предков, связанный с символикой погружения в хтонический Хаос, обретает в революции такие формы, как поклонение героям прежних революций. Вспомним, что первые памятники в первые месяцы революции 1917 года устанавливались вождям Великой Французской революции, лидерам международного социал-демократического движения, были монументализированы образы К. Маркса, Ф. Энгельса и т. п.

Стержневой символикой революции становится архетипическая символика огня и красного цвета, которая, как было нами показано ранее, воплощает динамическое, активное начало, рывок в развитии (энергию Ян). Огонь и

красный цвет становятся метафорой одновременно и жертвенного искупления смерти старого мира (кровь), и энергетической мощи сил нового миропорядка. Инварианты этих символов мы встречаем в советской революционной атрибутике — красных знаменах, звездах, пионерском галстуке и др. В соответствии с этими символами выстраивается идеологическая семантика нового строя: в наименованиях официальных газет, журналов, названиях заводов, предприятий, пионерских отрядов используются знаковые образы огня и красного цвета («Искра», «Костер», «Факел», «Красный Октябрь», «пламенный революционер\* и др.).

М. Ласки называет данную приверженность революций к символике огня «политической пироманией». Он отыскивает архетипические истоки этой символики в древних мифологемах разных народов мира (древнегреческая огненная река, ведущая в рай; «огненные слова» в пророческих книгах Ветхого Завета; идеология «внутреннего жара» как признак религиозного могущества у индуистов и австралийских знахарей; «мировой пожар» Гераклита; огонь Прометея, несущего знание о новой жизни; миссия Христа как «низведение огня на землю» и др. [351. С. 194-197]).

Ласки также приводит примеры особой тяги теоретиков и практиков революционных движений к образам огня (Лассаля — к философии Гераклита, Маркса — к героизму Прометея, русских бунтарей — к политическим поджогам и т. д.).

Но рано или поздно революционное уничтожение («выжигание») старого мира сменяется стремлением к установлению нового порядка с иерархией «новых господ» (во имя чего, собственно, и совершалась революция). И тогда в силу вступают иные законы социальной самоорганизации — законы укрепления и сохранения устойчивого социального порядка, соответствующие в архетипическом плане второй фазе универсального процесса космогенеза. Становящееся переходит в ставшее.

Стихия коллективного бессознательного устремляется в русло мирсотворения нового, «невиданного в своем совершенстве» строя и органично соединяется с рационализмом идеологов и теоретиков коммунистической утопии.



В результате в истории нашей страны возникла специфическая социальная архитектура советского строя, вполне соотносимая с архетипическим образом идеального порядка. Вот лишь несколько аналогий и параллелей.

Политическое пространство страны Советов сакрализуется посредством противопоставления себя враждебному, демонически темному окружению «империй зла». Отношение к базовым идеологическим ценностям мифологизируется, т. е. формируется как отношение к «святыням», через ритуальное приобщение к которым человек может обрести особую силу (витальную, духовную, идеологическую).

Структура «советского мира» создается как сакральная структура с особым духовным священным центром, воплощающим тайный смысл, малопостижимый для непосвященных и освящаемый духами почетных предков, в качестве которых уже рассматриваются не столько предтечи революции, сколько ее умершие вожди. Поклонение такому центру есть магический по своим истокам обряд причащения сакральному во имя поддержания порядка, аналогичного Божественному. Функции такого центра в советской ритуальной системе выполняло место расположения центральной государственной власти — Кремль и Красная площадь с Мавзолеем и Кремлевской стеной — самым почетным кладбищем захороненных вождей, а функцию обрядов поклонения выполняли парады и демонстрации в дни советских государственных праздников, принятие в пионеры у Кремлевской стены, посещение Мавзолея участниками торжественных мероприятий (партийных съездов, конференций и т. д.). В качестве подобных ритуалов приобщения к сакральному можно рассматривать торжественные церемонии «местного значения» — установление бюстов и портретов вождей в зале заседания, внос знамени, торжественная клятва у знамени и т. д.

Важнейшей характеристикой мифологического Космоса как модели миропорядка является гармоническое соединение противоположных первоначал мироздания в сакральном центре. В советской символике этот архетипический мотив присутствует в знаке трудового и государственного

единства — соединении серпа и молота. Данный символ аналогичен индуистскому лингаму: молот символизирует здесь мужское начало, а серп как знак луны — женское. (В более доступной форме этот символ предстает в знаменитой скульптуре Мухиной «Рабочий и колхозница».) Данный символ соединяет в себе силу возвышающего духа (мужское начало) и его горизонтального, бытийного воплощения (женское начало), и поэтому имеет всепобеждающую мощь. В связи с этим можно вспомнить миф о победе Геракла над Лернейской гидрой с помощью палицы и серпа. Думается, что образ «гидры капитализма», которая воплощала силы мрака враждебного строя и должна была быть побеждена силой единства трудового народа, тоже имел архетипиче-скую основу.

Коммунистическое воспитание в советской системе также можно рассматривать как аналог процесса «вхождения в сакральное»: поэтапную идеологическую подготовку от октябрат до членов партии можно идентифицировать как своего рода форму инициации с воспроизведением архаических обрядов посвящения. Это, в первую очередь, создание «тайных союзов», цель которых — получить особое знание о сокровенном (идейном содержании социального бытия), овладеть мобилизующим пониманием необходимой символики, пройти испытание посредством жертвенного поступка (отсюда, в частности, культ пионеров-героев, воспитательная значимость героев революции и войны) и т. д. Иницируемые воссоздавали в структуре своего мира аналогичные взрослому миру сакральные места: пионерские комнаты, где хранились идеологические святыни; «отрядные места» в пионерских лагерях, которые охранялись и возле которых проводились сборы отряда и отчитывались о делах прошедшего дня.

Характерно, что сакральный оттенок приобретает и название ведущего мотивационного механизма социальной активности в советское время — энтузиазма. Само это слово генетически связано с терминологическим арсеналом вакхических культов и означает особое экзальтированное состояние воодушевления человека, слившегося с Божеством.

Мы привели лишь несколько примеров архетипической интерпретации принципов организации нового советского порядка. Наше видение проблемы можно дополнить аргументами и примерами из ряда публикаций по данной тематике. Назовем, в частности, статью Т. Зиновьевой об архитектурных формах культа мертвых в СССР [120], статью В. Каганского о сакрализации социального пространства закрытых советских городов [132], статью В. Кабо о структуре советского лагеря и архетипах сознания [131], статью В. Пелевина о магических основаниях советской воспитательной системы [249], статью А. Захарова о советских массовых празднествах [117], статьи Д. С. Лихачева и Л. Самойлова об архаических основаниях тюремно-лагерной культуры [190, 297], статью О. Матич об утопической организации советского быта [208], статью В. А. Михеева о языке тоталитарного общества [215] и др.

Подытоживая сказанное, можно констатировать, что атеистическая по своей направленности революционная идеология советского периода, основанная на декларируемом марксизмом научном подходе к организации общества, под воздействием революционной стихии коллективного бессознательного трансформировалась в своих основаниях в особого рода мифологию космообразования: пересотворение нового социального порядка осуществлялось по принципам, весьма близким к архетипическим канонам космогонического цикла пересотворения мира.

Вместе с тем, следует заметить, что каким бы устойчивым не казался советский миропорядок, выстраиваемый как *утопически-идеальный*, динамический потенциал становления не исчез в данной общественной модели. Архетип *пересотворения как обновления* социального порядка требовал своих «исторических жертв». Не надо было быть выдающимся прогнозистом, чтобы предвидеть неминуемые изменения сложившегося советского порядка. Задолго до перестройки 80-х гг. западные политологи предсказывали (не совпадая лишь по срокам) социальные катаклизмы в СССР, связанные со сменой элит и вызреванием в советской социальной системе «нового класса». Так, К. Поппер писал

о грядущем социальном протесте лишенных привилегий социальных слоев против сложившегося после революции элитарного класса революционных лидеров, представляющего смесь новой аристократии и бюрократии и тщательно скрывающего свою привилегированность революционной фразеологией [261. Т. 2. С. 162-163]. Ф. Хайек в книге «Дорога к рабству» конкретно указывал социальный состав новоформирующегося в СССР среднего класса — это бесчисленная армия служащих, администраторов, интеллигенции, мелких чиновников и людей свободных профессий, оказавшихся в худшем положении по сравнению с промышленными рабочими. Именно они должны вступить в борьбу за укрепление своего социального статуса [368. С. 114-116].

Все эти слои формировали в своих недрах новые социальные элиты и были порождением процесса, который Е. Авраамова и И. Дискин в своей статье «Социальные трансформации и элиты» называют «социалистически оформленной модернизацией». Этот процесс, начавшийся в 30-е гг., являл собой «перекодированный эквивалент либеральных ценностей экономической и политической демократии» [2. С. 17].

Заметим от себя, что диалектика социальной самоорганизации заключалась в том, что негэнтропийные точки роста нового порядка, в конечном счете определившего очертания советской перестройки, рождались в тех социальных сферах, которые были призваны *защитить и обеспечить устойчивость* и эффективное существование советской послереволюционной системы. Речь идет о военно-промышленном комплексе, создающем оборонную мощь государства как гарантию стабильности и безопасности рубежей системы — не только военных, но и политических. Обслуживание этой общесистемной функции объективно способствовало зарождению новой, отраслевой и технологической элиты. Формирование другой элиты (идеологической) было связано с иной важнейшей функцией тоталитарного государства — усилением управленческого контроля государства, рационалистическим осмыслением «воли государства» как коллективного общесистемного Разума (организация системы научного планирования и партийной пропаганды).

Однако непоследовательность и противоречивость происходящих в наши дни перестроечных реформ показывает, что процесс смены элит еще не завершился. Можно говорить лишь об **их** трансформации, перекомбинации их социальных функций и соотношений. И старые, и новые элиты по-прежнему апеллируют к силе государства. «Свои собственные групповые и корпоративные интересы они соотносят или даже отождествляют с государственными, считая себя выразителем государственных интересов» [2. С. 25]. Все это предопределяет такие черты современного реформирования как сильный авторитаризм власти (с одновременным ростом автономии региональных элит), замедленный характер формирования рыночных отношений, сохранение существенных элементов социальных гарантий, но вместе с тем, и предохраняет социальную систему от решительного, одноактного «пересотворения» при смене социальных порядков.

Перейдем теперь к другой обозначенной нами ключевой проблеме — проблеме соотношения ставшего и становящегося в так называемых прогрессистских концепциях социальной эволюции.

Теории социального прогресса, возникшие на волне просвещенческих и гуманистических идеалов, по сути дела стали теориями *становления*, постулируя постепенное и неуклонное совершенствование социальной системы по законам Разума. Однако поскольку само будущее в этих теориях выступает совершенным и почти недостижимым идеалом, подобным утопическому, данные теории становятся объектом анализа специалистов, изучающих формы утопического сознания. Так, К. Мангейм выделяет **их** в особую форму такого сознания — либерально-гуманистическую, поскольку цель таких концепций подобна целям утопии — придать «дурной» действительности «правильный», рационально разработанный и обоснованный образ [351. С. 135-143]. Известный польский исследователь утопий Е. Шацкий отмечает «двузначный характер» теорий прогресса: с одной стороны, они заверяют, что совершенствование человечества не имеет предела, с другой стороны, в них сильна тен-

денция указывать истории некую конечную и статичную цель. Он приходит к выводу, что данные теории являются утопиями в той мере, в какой они рисуют известный общественный строй как готовое состояние, к которому прогресс неизбежно ведет [391. С. 95]. Ю. Н. Давыдов, исследуя обозначенную амбивалентность теорий прогресса, говорит о существенных чертах социального утопизма сциентистского характера, присущих им [128. С. 224-236] и т. д.

Мы также касались проблемы соотношения становящегося (идеи поступательного развития общества) и ставшего (конечного статичного состояния общества как воплощения идеалов Разума) в теориях прогресса, рассматривая в § 2 главы II концепции эволюционизма в классической научной социологии в контексте их взаимосвязи с методологией естествознания XIX в. Мы отмечали также, что те логические противоречия между ставшим и становящимся в идее социального развития, которые казались неразрешимыми в рамках естественнонаучной полемики между термодинамикой и биологическим эволюционизмом, становятся вполне разрешимыми в контексте синергетического видения социального развития, соотносящего в своей методологии принципы «бытия и становления».

Интерпретация утопических мотивов как воспроизводства архетипических представлений об основных мироупо-рядочивающих фазах космогенеза (тождественных этапам универсального процесса самоорганизации) вносит дополнительные оттенки в аргументацию о взаимодополняемости и взаимообусловленности «ставшего» и «становящегося» в концепциях утопического толка и, в частности, объясняет тот факт, что теориям социального прогресса имманентно присущи образы «ставшего».

Так, например, если мы обратимся к теоретическому наследию А. Р. Тюрго — родоначальника идеи Прогресса, то найдем в его работах крайне значимые сюжеты о движущих силах и механизмах социального прогресса. Среди таковых главное место занимают *страсти*, которые он разделяет на «страсти бурные и жестокие» (ненависть, месть), преобладающие в варварские времена, и «страсти спокойные»,

которые развиваются тем более, чем большего совершенства достигает человечество [346. С. 86].

В дальнейшем контексте исследований Тюрго становится ясно, что под страстями понимаются более емкие и интегральные социальные процессы, нежели просто моральные императивы, — это, скорее, обозначение *характера и направленности социальных отношений* в различные исторические периоды.

Для нашего же рассмотрения чрезвычайно важно то обстоятельство, что в интерпретации Тюрго эти два типа страстей предстают как два противоположных, но взаимодополняющих универсальных принципа организации социума, что делает их весьма схожими (по той роли, которую они играют в социальной эволюции) с космогоническими мироорганизующими принципами «Распри» и «Любви». «Распря» отражает ту фазу космогенеза, которая характеризует рождение порядка (Космоса) из Хаоса, а «Любовь» — последующую фазу, которая описывает условия укрепления и сохранения возникшего гармоничного, соразмерного и благостного Космоса. Во взаимообуславливающем и взаимодополняющем соединении эти два принципа представляют универсальный цикл космогенеза как синтеза становящегося и ставшего.

Подобно сказанному, и у Тюрго в ходе истории «бурные и опасные страсти» стали началом деятельности и, следовательно, прогресса. Они заставили людей выйти из состояния неподвижности, раскрыли перед ними умственные горизонты, просветили и воодушевили их, дабы впоследствии человечество смогло бы прийти «к добру и истине» [346. С. 85].

Согласно Тюрго, «вспышки» бурных и опасных страстей, хотя и делают людей несчастными, но имеют свое историческое предназначение и оправдание в том, что ведут к спокойным страстям, гуманизирующим и гармонизирующим мир, подобно тому, как «болезненный процесс брожения является неременным условием приготовления хорошего вина» [346. С. 86]. Именно благодаря болезненному опыту ненависти, разделения и преступлений, инициированными «жестокими страстями», человечество научается великодушию, добродетели, смягчению нравов.

Таким образом, с позиций общей картины Прогресса как проявления мудрости Провидения оправданы оба вида страстей; и те и другие становятся «слугами» Прогресса. Ведь без борьбы с преступными страстями не утвердились бы страсти «умеренные», а «великодушные и любовь» не одержали бы историческую победу. Ибо, как пишет Тюрго, «только впоследствии потрясений и опустошений нации распространялись, администрация и формы правления постепенно совершенствовались... Благодаря кровавым революциям деспотизм и свобода, наконец, сами научились умерять себя и регулировать свою волю» [346. С. 87].

Итак, бурные и жестокие страсти, подобно космогонической Распре, будучи болезненными и переживаемыми как несчастье, выводят общество из неподвижности, придают ему импульс развития (становления), обогащают человечество мудростью и кругозором накопленного опыта (как результат мироупорядочивающего «хождения в Хаос»); а спокойные страсти, подобно космогонической Любви, гармонизируют человеческие отношения, вводя в них умеренность (меру), урегулированность (посредством совершенных, гуманистических форм правления), и приближают их к добродетели, добру и истине (как атрибутам Космопорядка), стремление к которым, по Тюрго, является имманентным, естественным свойством для человека.

Еще в большей степени, если можно так выразиться, *космологизирует* образ будущего идеального общества Ж. А. Кондорсе.

Кондорсе в своем «Эскизе исторической картины прогресса человеческого разума» не только констатировал, что история человеческого рода «в непрерывном его обновлении» есть путь, по которому движется человечество, стремясь к *истине и счастью* как цели прогресса; он также теоретически *конструирует* идеализированный образ человеческого рода как олицетворение всеобщности Прогресса.

Метод такого конструирования — это применение теории вероятностей к моделированию общества Будущего. Социальная наука, по Кондорсе, должна служить основанием «искусству социального строительства», суть которого



в математически выверенной регламентации человеческих отношений, в первую очередь, через определение «прав» каждого человека, чтобы «точно узнать объем личных прав человека и тех прав, которые социальный строй дает всем по отношению к каждому», чтобы «обосновать все законодательные акты на справедливости доказанной и признанной полезности, а не на смутных, неизвестных и произвольных соображениях о мнимых политических выгодах» [163. С. 242]. Для этого необходимо установить «точные правила, согласно которым можно было бы с уверенностью выбрать между почти бесконечным числом возможных комбинаций, где были бы соблюдены общие принципы равенства и естественных прав, те из них, которые более обеспечивают сохранение этих прав, оставляют больший простор пользованию и наслаждению ими, более гарантируют отдых, благосостояние личностям, силу, мир и благополучие нациям» [163. С.243].

На первый взгляд, подход Кондорсе, являющийся продолжением столь популярной в его эпоху «политической арифметики», приближается к строгой научности, с позиций которой, как бы мы сказали сейчас, он осуществляет прогностическое проектирование идеального общества, определяя оптимальные «социальные пропорции». Однако идея тотальной регламентации человеческих отношений, столь характерная для утопического сознания, имеет более древние, архетипические истоки. Мы усматриваем их в таких мифологических характеристиках Космоса, как соразмерность, и следовательно, исчисляемость. Число и пропорция вносят порядок в Хаос, делают соотношения Космопорядка уместными. Но если в мифологической традиции соразмерность Космоса определяется Божественным разумом, то у Кондорсе образ последнего сциентизируется, обретая черты математизированной социальной науки.

С атрибутикой мифологического Космоса соотносима и другая черта утопической модели Кондорсе — стремление в будущем устранить (или предельно минимизировать) «власть случая» в социальной судьбе человека. Именно случай как неблагоприятное стечение обстоятельств есть, по Кондорсе,

наиболее распространенная причина появления нищеты в обществе — нищеты, которая настигает людей из-за болезни или в случае потери кормильца. Порядок, понимаемый еще в древних космогониях как избавление от случайностей, в статистико-вероятностной теории Кондорсе достигается искусством противопоставления «случая случаю», которое становится возможным благодаря целой системе социального обеспечения и финансового перераспределения, гарантирующей гражданам пожизненную социальную стабильность [163. С.230-231].

Социальная структура идеального общества, по Кондорсе, должна быть лишена неравномерности (подобно структуре богозаданного Космоса), отсюда его идея о необходимости устранения в будущем трех видов неравенства — между нациями, между различными классами и между отдельными людьми (в образовании, культуре, морали). Только тогда Прогресс как источник разумного мироустройства охватит все человеческое сообщество.

Свой вариант решения древнейшей космогонической проблемы установления предела в беспредельном Кондорсе представляет как демографическое ограничение деторождаемости в условиях будущего бесконечного удлинения срока жизни людей. Действительно, гипотетически сама идея бесконечности Прогресса, совершенствования человеческого рода, снимающего затруднения для его существования, дает основания полагать, что средняя продолжительность жизни будет беспрестанно увеличиваться, приближаясь к бессмертию. Однако по законам космообразования, беспредельное не должно обернуться чрезмерным, не должна нарушиться гармония *меры*. Проблема, подобная этой космологической дилемме, встает и перед Кондорсе. Он задает себе вопрос, не приведет ли перспектива бесконечного удлинения срока жизни людей к чрезмерному возрастанию их численности, превосходящему промышленные возможности удовлетворения их потребностей, т. е. не породит ли это особого рода *дисгармонию*?

Дабы избежать подобного, Кондорсе выдвигает идею контроля за рождаемостью в обществе Будущего, чтобы «не

обременять землю бесполезными и несчастными существами» [163. С. 241].

Ю. Н. Давыдов усматривает в этих рассуждениях Кон-дорсе существенное противоречие между подобными мерами и исходно гуманистической идеей Прогресса. Он полагает, что последующая практика принесения в жертву целых общественных классов (Маркс, Мао Цзедун и др.) вырастает из этого амбивалентного понимания Прогресса, обретающего черты всеильного бога Молоха, перемалывающего свои жертвы во имя абстрактной идеи совершенствования человечества [128. С. 235].

Однако мы вынуждены признать, что благодаря теориям прогресса была зафиксирована и предельно актуализирована проблема, ставшая одной **вз** базовых для разрешения вопроса о *возможности воплощения утопии* в реальной жизни, — это проблема соотношения *беспредельного* как постоянного совершенствования качества социальной жизни и *предела* как ресурсного ограничения жизни социума в виде самодостаточной, сбалансированной и устойчивой системы. Эту проблему человечество стремится разрешить и по сию пору (одним из вариантов **ее** решения в современных условиях является международная Программа устойчивого развития общества).

Упреки современных теоретиков в том, что воплощение утопий в социальной практике оборачивается созданием «закрытых» типов обществ, не имеющих перспектив существования (точнее, имеющих единственную, зловещую перспективу энтропийного угасания), связаны, на наш взгляд, также и с тем, что они элиминируют важнейшую архетипическую характеристику самих утопий — констатацию *богозаданности* идеального порядка. Только признание мощи Абсолюта (Бога), как бесконечного и неиссякаемого источника порядкообразования (космооб-разования) оправдывает в утопических теориях *беспредельность становления*. (В синергетическом контексте можно описать подобную ситуацию так: наличие неустраняемого и неисчерпаемого негэнтропийного источника есть гарантия того, что система не превращается в полностью

«закрытую», в ней продолжает осуществляться процесс упорядочения.)

Именно данное обстоятельство, выступающее как безусловный космогонический принцип, объясняет тот факт, что утопические теории, сколь бы сильно ни были они рационализированы, всегда сопряжены с теми или иными религиозными, *сакрализованными* формами достижения грядущего социального порядка. Мы уже упоминали о подобных мотивах в утопиях Платона, Ф. Бэкона и Т. Кампанеллы. Не прибегая к обширной аргументации, заметим, что эти интенции не исчезли и с возникновением рационализированных форм утопий (в частности, К. Мангейм прямо связывает появление идей прогресса со своего рода трансформацией, «постепенным преобразованием религиозного сознания» [351. С. 139]). Так, у Тюрго человечество по пути Прогресса ведет воля Творца и Провидения. Кондорсе сравнивает картину идеального состояния человечества с состоянием достигнутого рая, в котором будущее поколения обретут блаженство и «чистое наслаждение». Сен-Симон саму идею социальной эволюции сопрягает с эволюцией усложняющихся форм религиозного сознания: первобытное идолопоклонство, политеизм эпохи рабовладения, христианский монотеизм феодально-сословного строя и, наконец, «новое христианство» как современный ему способ духовного преодоления социального кризиса и создания «всемирной ассоциации народов» в условиях новой «промышленной системы». Фурье трактует социальную революцию как смену периодов эдемизма («райской первобытности»), дикости, варварства и цивилизации. Кризис в современной ему цивилизации должен, по его мнению, разрешиться путем установления нового, высшего общественного строя — строя гармонии и «всемирного единства», который в своей организации соответствует предначертаниям «Бога-природы».

Таким образом, мотив *трансцендентной санкции* будущего идеального миропорядка становится сквозным мотивом в истории утопической мысли и не удивительно, что он продолжает так или иначе оплодотворять утопические конструкции социального порядка в XX в.

Другим мотивом, ставшим фрагментом идейного наследия утопистов социальным теоретикам XX в., является стремление вписать социальную эволюцию в эволюцию природы и представить идеальный социальный строй как *рационализированную проекцию природного порядка*. По мнению Х. Маравалля, истоки подобной теоретической диспозиции следует усматривать в идеях стоицизма и схоластического аристотелизма [351. С. 228]. Мы же полагаем, что эти истоки являются более древними и восходят к *космогоническому принципу* единства процесса порядкаобразования в природе, социальной жизни людей, в трансцендентном мире идей и смыслов.

В ренессансных утопиях, выросших под теоретическим «покровом» пантеизма и христианского мистицизма [См. об этом подробнее: 174. С. 226-273], гармоничный социальный порядок устанавливался в согласии с законами природы. Об этом писали Т. Мор, Т. Кампанелла, Ф. Бэкон. Позже Морелли предлагает свой проект общества как систему законов, названных «кодексом природы». А. Сен-Симон и Ш. Фурье своей отправной методологической позицией полагали сходство законов социальной организации с аналогичными природными законами, в первую очередь, с законом всемирного тяготения Ньютона. Так, у Фурье универсальный социоорганизующий принцип «притяжения по страсти» (склонность человека к коллективному труду) так же природен, как физический закон гравитации. Возникновение во второй половине XIX в. идей эволюционизма (теория Дарвина), утвердивших принцип становления как принцип несводимости низших форм развития к высшим, не поколебало, тем не менее, признание единых законов структурно-эволюционной мироорганизации. К примеру, в теории марксизма они представлены как законы материалистической диалектики, общие для всех форм развития мира, в которых легко угадываются древнейшие космологические принципы мироустройства и сохраняется понимание совершенного общественного устройства как логического продолжения эволюции усложняющихся форм природы.

Соединение двух обозначенных нами утопических мотивов (трансцендентных очертаний совершенного Будущего и природно-эволюционной его обусловленности), определяющих диалектику ставшего и становящегося, представлено в западной утопической линии XX в. учением Тей-яра де Шардена — учением, оказавшим исключительное влияние на теоретические и мировоззренческие поиски перспектив социального и духовного развития современного человечества.

Тейяр де Шарден — автор гимнов Богу, Вселенной, одухотворенной Природе и Технике, явился основоположником нового (а точнее возрожденного) понимания миро-эволюции сквозь призму теоретического синтеза науки, технологии и религии.

В концепции глобальной эволюции Тейяра мы находим множество идей, вошедших позже в теоретический арсенал синергетики. Это идея эволюционной «мутовки» — веера бифуркационных возможностей развития, идея «нащупывания» и «изобретения» как флуктуационных мутаций саморазвития, идея «жизненных волн» как совокупных периодических процессов в рамках «непериодического» поступательного хода эволюции, идея «восхождения» как «прибавления» в развитии («рождение сложного» в синергетике), идея негэнтропийного противостояния инволюции и негэнтропийного центра как источника синтеза и организации миросистемы и др.

Однако, касаясь теологических оснований взглядов Тейяра, мы должны отметить их близость к пантеизму (заметим, что в «Феномене человека» сам Тейяр считает, что пантеизм наиболее соответствует современному «чувству мира», «чувству Земли» и «чувству человека» (340. С. 211]). Различая три последовательные, качественно усложняющиеся, эмерджентные относительно друг к другу стадии эволюции («преджизнь» или литосфера, «жизнь» или биосфера и «феномен человека» или ноосфера), он усматривает единое, сквозное мироорганизующее начало эволюции в эволюции Духа, присутствующего во всех видах материи (сама материя есть «матрица» духовного начала). В ходе

мироэволюции физическая («тангенциальная») энергия убывает по законам энтропии, а духовная («радиальная») энергия возрастает, приводя мир к «высшему полюсу эволюции» — пункту «Омега» — особому состоянию богоцен-трированного Универсума и безличностного (сверхличностного) состояния ноосферы.

Именно этот теологически утопизированный образ «точки Омеги» можно идентифицировать как финальный образ космогенеза («Христовгенеза» у Тейяра). Прообразом Омеги Тейяра выступает сферический Космос мифа и натурфилософии, гностиков и патристики, центр которого занимает таинственное Божественное бытие. По Тейяру, «в Омеге суммируется и собирается в своем совершенстве и в своей целостности большое количество сознания, постепенно выделяемого на Земле ноогенезом» [340. С. 206]. Омега — это не просто центр, возникающий из слияния элементов, это «центр центров», «очаг единения», который, подобно мифологическому Космосу, предстает как «единая замкнутая система — система, в которой каждый отдельный элемент сам по себе видит, чувствует, желает так же, как и другие одновременно с ним» [351. С. 313], т. е. Омега представляет собой некую высшую целостность, «высшую ступень гармонизированной сложности».

Способом достижения сверхличностного единения в Универсуме Будущего Тейяр полагает любовь **как** «начало единодушия и всеобщего объединения». Любовь предстает у него как универсальный принцип мироорганизации, подобно архетипическому принципу космогенеза. Переводя рассмотрение принципа «любви-энергия» в социальный контекст, он замечает следующее: «...нынешние попытки коллективизации человечества приводят вопреки предвидениям теории и нашим ожиданиям лишь к упадку и к порабощению сознаний. Но какой до сих пор мы избрали путь для единения? Защита материального положения. Создание новой отрасли промышленности. Лучшие условия для находящихся в неблагоприятном положении общественных классов или наций... Что же удивительного, если вслед за животными сообществами мы механизуемся самым ходом нашей ассоциа-

ции!.. Только любовь по той простой причине, что лишь она берет и соединяет существа их сутью, способна — это подтверждает ежедневный опыт — завершить существа как таковые, объединив их» [340. С. 209].

Расширение принципа любви в масштабе Земли («всеобъемлющая любовь»), считавшееся всегда утопичным, по мнению Тейяра, вполне возможно. Только такая любовь не означает просто «любить все и всех», ее надо понимать как «чувство универсума», чувство целого, которое проявляется в охватывающей нас ностальгии при созерцании природы, красоты, музыки — «в ожидании и ощущении великого наличия» [340. С. 210]. Это «фундаментальная психологическая вибрация», «резонанс в целое» (как здесь не вспомнить психоэмоциональное сопереживание архетипического Бого-центра у Юнга), «космическое чувство» единения не только в земном плаве коллективного существования, но и в духовном плаве слыхая с божественной Омегой.

Хотя у Тейяра\* от орямого упомжвавия о втором космогоническом приняв\* («расаре»), действие этого принципа угадывается в ооякаяи роля ела я страдания как не-пременном условия ~~мяре—олюнич~~. Зло а страдание выступают у Тейяра своего рфтетжмуламк совершенствования, эволюция духа осуществдатеж череа вх преодоление. Космогоническая «мука» воа—ото—аж миропорядка предстаеунегокак «дыбаствяом—жя». «волочильня для индивида», но и неоохохвцмо\* усяомм еоядаяя • возвышения. В «Гимне Вселе—оА» оя. • «истяостя, говорит о том, что необъятный окаая чаевчюских страданий слагается не из черноты, провал— • пороков бытия, во из энергии возможностей. «В стрм—пш сокрыта восходящая сила Мира предельно\* •т—с—остя. Вопрос заключается в том, чтобы освободят\* —\* ~~люб—цив~~ ев: создание того, что она означает • что от •ммкот. Ах1 Какой прорыв к Богу осуществил бы мвф» • — бы все больные разом обратили свою скоро» •о&ц—ахвхя приблизить царствие Божие, созревают— в грухах устроения и освоения Земли..., чтобы скорбь мира обернулась великим и единственным актом сознания, очищения и единения...» [351. С. 304]. Таким



образом, подобно мифологической логике космогенеза, в эволюции Тейяра разъединение преодолевается единством, множественность — целостностью, зло — любовью, а сама воплощенная в Омеге всеохватывающая любовь (как ставшее) есть результат становления «энергии возможностей» и «восхождения».

Соединение вертикального и горизонтального измерений сакрального мира как признак стремления души к Божественному центру также зафиксировано у Тейяра в «Гимне Вселенной»: «Для каждого из элементов Вселенной с конвергентной структурой сближение с соседними элементами возможно лишь посредством *стягивания конуса*, т. е. смещения по направлению к вершине всей ткани мира, в которую он вплетен. Невозможно в подобной структуре любить ближнего, не приближаясь к Богу, как и наоборот... Невозможно также... любить — Бога ли, ближнего ли, — не возбуждая к движению и развитию земной синтез духа, во всей его физической целостности: ибо именно развитие этого синтеза позволяет нам приближаться друг к другу, одновременно возводя нас к Богу» (351. С. 306]. Таким образом, космообразующее соединение вертикальной и горизонтальной основ бытия Тейяр формулирует как «принцип восхождения и синтеза».

Исходя из такого (тождественного мифологическому) понимания восхождения к Богу как пути *организации мира*, Тейяр решает космогоническую проблему ставшего и становящегося в точке Омеги.

Омега (и это весьма важно для нашего ракурса рассмотрения) есть *высший уровень организации миропорядка*. По Тейяру, Омега обладает самостоятельным онтологическим статусом (впрочем, по поводу этого тезиса у интерпретаторов тейярдизма нет единого мнения), она не только формируется в бесконечности, но *уже есть сейчас*. Это «вечное и великое устойчивое», которое дает опору и прочность в земной раздробленной, брэнной и тленной реальности (вспомним юнгианский архетип Камня).

Фактором устойчивости выступает тот *высший синтез* (вершина мироорганизации), который существует и дости-

гаются не в земном плане, а в иной, высшей онтологической реальности — сфере духовного Бого-центра. «В противовес внешним видимостям, — пишет Тейяр, — из которых исходит физика, великое устойчивое не внизу, в инфраэле-ментарном, а вверху, в ультрасинтетическом. Значит, мир по воле случая рассеивается в материю единственно лишь своей тангенциальной оболочкой. Своим ядром радиального мир обретает свое лицо и свою естественную устойчивость, наперекор вероятному тяготению к божественному очагу духа, который привлекает его впереди» [340. С. 213].

Таким образом, *становящееся* в физической реальности (как изменчивое и разрозненное) обретает устойчивость и «незыблемую прочность» в *ставшем* — неизменном, абсолютном «вездесущем присутствии» синтетической реальности Омеги, к которой и стремится становление. В описании этого универсального принципа Тейяром прочитывается, на наш взгляд, аналог синергетическому описанию модели детерминированного хаоса, сопрягающего устойчивый структурный порядок на макроуровне с формирующим его (стремящимся к нему) «разрозненным» хаосом на микроуровне. В метафизическом осмыслении, как уже было нами показано, прообразом данного закона мироорганизации выступает архетипическая символика лабиринта. Мировой оси, (Мирового дерева), в которой переход к более высокому уровню организации (порядка) связан с переходом на качественно иной эволюционный (системный) уровень.

Однако подобно космогоническим представлениям, образ ставшего у Тейяра (Омега, Абсолют, Абсолютный Христос) *не лишен собственного становления*. Омега понимается Тейяром как неизбежный и неисчерпаемый *негэн-тропийный источник* мироздания, единственно противостоящий глобальному физическому распаду, т. е. как источник беспредельного развития и порядкообразования. В « Гимне Вселенной », где Тейяр отождествляет центр Омеги с воплощением Абсолютного Христа как Космоса, он высказывается по этому поводу еще более определенно: «*Мистический Христос еще не завершил свое возрастание, как и космический Христос*. И тот и другой — оба разом — *они суть и они все время в становлении*; и продолжение этого становления — истинная пружина любой деятельности сотворенного мира... эволюция священна» [351. С. 314].

Перенос Тейяром источника становления и негэнтропийного развития в сферу трансцендентного является весьма характерным для утопического мышления способом разрешения земных проблем. В частности, за этим стоят его опасения по поводу ресурсных ограничений существования человечества («убавление органических возможностей Земли»). Подобные мотивы организации идеального общества как оптимального баланса между числом его граждан и желаемым уровнем экономического развития (ресурсного обеспечения их потребления) мы встречаем во многих утопиях: от Платона, с его идеей регулирования количества граждан и «благо-сообразных» видов трудовой деятельности, до Кондорсе, у которого аналогичные идеи выражены с максимальной остротой, граничащей с мальтузианством.

Можно сказать, что осознание проблемы ограничения ресурсов жизнедеятельности является одним из важнейших стимулов самого зарождения утопий в истории человечества. Подтверждение этому тезису мы находим в упомянутой нами книге А. В. Полетаева и И. М. Савельевой, которые привязывают «вспышки» интереса к утопиям (или рождение «исторических созвездий утопий») к фазам *депрессий* длинных циклов экономической конъюнктуры — к понижательным периодам кондратьевских волн, когда проблема эффективного

использования жизненного ресурса стоит особенно остро [260. С. 103-107]. И социальная конструкция в утопиях, как правило, есть способ *адаптации* социального бытия к неблагоприятным условиям ресурсоограничения, замедления социальной динамики во имя сохранения сложившегося баланса ресурсосистемы. В этом плане утопии предстают своего рода *идеологиями ресурсосбережения* в социальной организации.

В отличие от утопического подхода теория социальной самоорганизации, как мы уже отмечали, относится к решению данной проблемы более оптимистично, рассматривая ситуацию ресурсоограничения как ситуацию критической

неравновесности, являющуюся условием рождения новых структур порядка. Негэнтропийными источниками развития на различных этапах социальной эволюции выступали новые технические, научно-технологические и организационные решения, позволяющие осуществить качественный прорыв в способах переработки прежних и освоения новых ресурсов для обеспечения социального развития.

Рассмотренный нами ракурс утопического мышления позволяет нам понять специфику и перспективы современных форм утопического сознания. Специалисты фиксируют очередную «вспышку» интереса к утопическим моделям социальной организации в 70-е гг. нашего века, которая была инициирована проблемами обозначившегося *экологического кризиса* (заметим, что это соответствует гипотезе привязки утопического «всплеска» к понижательной экономической волне, которая как раз и приходится на этот период). Особенностью новой волны утопий является переориентация социального проектирования с позиций *возвышения* человека над средой на позиции *оптимального соединения* человека с окружающей средой.

И как это было в прежние времена, а так же, как этого требует имманентная природа утопического мышления, очередное «явление утопии» связано с активизацией архаических оснований мировосприятия, отвергающих односторонние технократские модели преобразования будущего и воспроизводящих особый, уходящий корнями в мифологию, мировоззренческий синтез Природы, Человека и Космоса, синхронно сосуществующих по общим законам гармонии. Как замечает В. А. Чаликова, «поиск более широкого, чем научное, восприятия мира привел часть духовной элиты Запада к мистико-проектному сознанию как новой форме осознания отношений между бытием и сознанием. Это сознание пророческое, предвосхищающее, интуитивное, оперирующее воспоминанием и предчувствием, анализом и синтезом, использующее системный подход как средство в руках творческой личности, улавливающей сигналы из будущего и непосредственно *их* переживающей» [351. С. 14]. В результате «сложился новейший утопический комплекс: причудливое

-451 -соединение техницизма и мистицизма, рационализма и сверхчувственности, эмпирики и оккультизма» (351. С. 17).

Данная утопическая ориентация, включающая науку как один из способов нового миропостроения, трансформирует и само понимание современной науки, расширяя и «одухотворяя» ее. О таком рубежном изменении социальной и мировоззренческой роли науки писал еще Тейяр де Шарден: «Настал момент понять, что удовлетворительное истолкование универсума, даже позитивистское, должно охватывать не только внешнюю, но и внутреннюю сторону вещей, не только материю, но и дух. Истинная физика та, которая когда-либо сумеет включить всестороннего человека в цельное представление о мире» [340. С. 40].

Встречные попытки, с одной стороны, придать христианству «онтологический динамизм», а с другой стороны, обозначить в развитии науки духовные перспективы, и породили, собственно, современную модификацию идеи богочеловечества как синтеза науки, технологии и религии — синтеза, возрождающего на современных духовных основаниях ар-хетипический сплав Материи и Духа, Природы и Космоса, эмпирического трансцендентного.

Приведенное здесь описание новой духовной ситуации в современном общественном сознании, инициированной утопическими поисками, заметно коррелирует с описанием нового мировидения, свойственного этапу возникновения универсальной теории самоорганизации (см. об этом главу I). Это далеко не случайно. Именно осознание переживаемого современным человечеством социального, экологического кризиса и путей его преодоления породило потребность в адекватном осмыслении *образов миропорядка*, учитывающем, с одной стороны, исторический опыт накопленных представлений о законах мироорганизации, а с другой стороны, синтезирующем теоретические наработки современной науки по этой проблематике. Поэтому и утопические умонастроения, отражающие инстинктивные, архетипические представления о космогонических основаниях миропорядка, и синергетика, центральной проблемой изучения которой являются законы порядка и хаоса, выступают раз-

личными инвариантами попыток разрешения насущных проблем современного человечества.

В заключение данного параграфа еще раз зафиксируем внимание на вопросах, поставленных в его начале, ответы на которые позволила дать архетипическая интерпретация утопических теорий. Структурное сходство различных утопических концепций определяется тем, что утопия выступает идеологической формой воспроизводства архаического образа порядкообразования как двух основных фаз мифологического космогенеза (что в синергетическом осмыслении соответствует двум этапам социальной самоорганизации — этапу рождения и этапу сохранения порядка). Благодаря такому амбивалентному, разнофазному пониманию процесса мироупорядочения, образ социального порядка в утопиях нельзя рассматривать как застывший, раз и навсегда ставший, лишаящий социум всякого динамизма, а именно такая трактовка чаще всего сопровождает анализ утопий. Исследуя связь утопий с различными аспектами целостного, всеохватывающего процесса космогенеза, мы приходим к выводу, что утопии в своем «теоретическом проектировании» и разрушают старый социальный порядок (архетип пересотворения, включающий революционное ниспровержение), и задают алгоритм создания нового порядка (архетип развития, преодоления «Распри», осмысление социального кризиса как частичности, разрыва, неустойчивости), и программируют условия устойчивости и сохранения возникшего порядка (архетипы центра, описание структуры гармоничного общества как Космоса, способного породить у его граждан социальное ощущение счастья как переживания трансцендентной благодати).

Данное обстоятельство объясняет, в частности, тот факт, что и либеральная, и консервативная идеологии в своих утопических измерениях апеллируют к одному общему источнику и архетипическому основанию своих теоретических воззрений — мифологическому процессу космогенеза, который, благодаря своей двойственной природе (описание различных фаз космогенеза), порождает различные подходы к пониманию социального порядка. Иначе говоря,

противоположные типы идеологий, имея общие архетипические корни, «обслуживают» в своем обосновании различные тенденции социальной эволюции: либеральная идеология — критически-динамические тенденции изменения или совершенствования наличного социального порядка, а консервативная идеология —сохранительно-гомеостатические тенденции закрепления такого порядка.

Вневременная (а точнее рассчитанная на все времена) мифологическая архетипическая модель миропорядка, оставаясь неизменной в своей архитектонике, на каждом новом витке истории дает необходимый материал как для теоретического конструирования новых социальных идей, так и для их обоснования. По образному выражению Дж. Дэ-виса, «утопия практически не имеет истории. В отношении истории утопия подобна поезду, который изо дня в день ходит по одному и тому же маршруту. Разные пассажиры садятся в него и сходят, но путь его неизменен» [Цит. по: 260. С. 104]. Продолжая эту мысль, мы могли бы сказать следующее: действительно, утопия не имеет истории, но она движет историю, придавая ее объяснению и ее событиям архетипические и поэтому наиболее убедительные теоретические и идеологические основания как для изменения социального порядка, так и для его сохранения.

Все вышеизложенное позволяет нам интерпретировать утопию как *специфический идеологический способ социальной самоорганизации*. Прежде всего потому, что утопия представляет собой идеологическую форму осмысления социального, экономического, духовного кризиса как ситуацию критической неравновесности и предлагает способ *идеологического моделирования* пути преодоления этого кризиса как создания нового социального порядка (нового уровня социальной организации). Собственно, само возникновение утопий и активизация утопических настроений является социальным и духовным индикатором такого кризиса. И в таком плане утопия в разных исторических инвариантах является обязательным этапом социальной эволюции как проявление определенной фазы социального цикла.

Обладая архетипическими основаниями, утопия, наряду с другими феноменами народной культуры, приобщает человека к универсальному мировосприятию, интегрирующему понимание законов миропорядка (мироорганизации) Природы, Социума и Космоса. Выстраивание социального порядка в утопическом преломлении осуществляется подобно выстраиванию космического порядка. А диалектика ставшего и становящегося в идеальной модели миропорядка (образ космогенеза) тождественна диалектике ставшего и становящегося в земном воплощении сакрального идеала. Социальный порядок в утопии предстает не только как продолжение эволюционирующего порядкообразования в природе, но и как судьба мифа в земной жизни.

Социально-организующая роль утопий проявляется в феномене спонтанного воспроизводства архетипических образов идеального порядка, дающих *социальный ориентир* развивающемуся человечеству. В этом плане утопии выступают своего рода «идеологическими странными аттракторами» (говоря языком синергетики) — точками притяжения в духовных поисках человечества на разных этапах исторического развития.

В процессе социальной самоорганизации стремление к Е созданию утопий вечно, как вечно и стремление к их раз-*I*. венчанию в становящемся социальном мире, для которого > свойственно в разные периоды истории и тяготение к « ставшему» (идеальному образу порядка) и отдаление от него, — в мире, сотканном из взаимопереходов «ставшего» и «становящегося», диалектику которых призвана изучать универсальная теория самоорганизации.

Таким образом, обозначая дальнейшие исследовательские перспективы, можно сказать, что синергетическая интерпретация законов порядка и хаоса не только может расширить представления об утопии как идеологическом «носителе» образа идеального порядка, но в свою очередь, анализ проблематики порядкообразования в социальных утопиях способен существенно обогатить представления о проявлении универсальных законов самоорганизации в конкретных феноменах и процессах социальной жизни.





## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение мы хотели бы еще раз обратить внимание на проблему, касающуюся современного этапа развития синергетики и перспектив ее расширительной трактовки, которая позволяет включить в орбиту ее методологического влияния целый ряд различных наук. Как было показано нами ранее, синергетика за 20 лет своего становления осуществила широкую экспансию в различных отраслях научного знания, что породило своего рода общенаучную моду как на саму синергетику, так и на проблематику соотношения порядка и хаоса в ее многообразных проявлениях.

Взрывной рост популярности синергетических идей и некритическое использование синергетических терминов как неких «магических формул» вызывает у специалистов (в первую очередь, математиков) вполне обоснованные опасения о «растворении» синергетики, об утрате ею своих смыслов и предметных очертаний, подобно тому, как это произошло в свое время с кибернетикой и экологией. Такого рода предостережения мы встречаем в публикациях В. Г. Буданова [44], Г. Г. Малинецкого (200), С. П. Капицы, С. П. Курдюмова, Г. Г. Малинецкого [142] и других.

Однако, на наш взгляд, данную ситуацию нельзя оценивать только как результат «девальвации» научных идей и дискредитации синергетической методологии. Очевидно, она отражает определенную общенаучную, мировоззренческую и культурную потребность в некоем универсальном

знании нового типа, удовлетворить которую, по мнению многих, может движение в сторону синергетического **ми**-ровидения. Не случайно расширительная трактовка синергетического подхода порождает (в первую очередь у философов науки) весьма оригинальные в эвристическом плане идеи о возникновении особого синергетического мировидения, нового стиля научного мышления, нового синтеза естественнонаучной и гуманитарной культуры и ряд других.

Расширительная интерпретация синергетических идей и методов, по нашему мнению, обусловлена объективными причинами, связанными как с экстерналистскими, так и с интерналистскими тенденциями развития научного знания **в их** взаимной обусловленности.

В экстерналистском аспекте, предполагающем влияние «социального заказа» и социальных ожиданий на динамику и направление научных исследований, речь идет о поиске *целостного мировоззренческого концепта мироописания*, требующего не только освоения естественнонаучных и общенаучных новаций, но и переосмысления накопленного духовного и интеллектуального опыта с целью его ретроспективной и перспективной переакцентуализации с позиций проблемы *мироупорядочения*. Эта потребность сопровождала философско-мировоззренческие искания человечества в течение всего XX века. Именно ею, на наш взгляд, объясняется интеллектуальный «бум» на общенаучные теории системного подхода, кибернетики и экологии, от которых ожидали не только и не столько результативных решений конкретно-научных и технических задач, сколько теоретических моделей, способных стать основой универсальных, общезначимых схем миропонимания и мироописания. В этом ряду синергетика, ставшая правопреемницей подобных общенаучных концепций и сосредоточившая свой исследовательский ракурс на проблеме упорядочения, по нашему мнению, может стать тем методологическим и мировоззренческим ядром целостного видения реальности, которое, с одной стороны, позволяет соотнести «архетип целостности» с логикой универсального процесса мироупорядочения, выраженного в культурных, религиозных и идеологических контекстах, а с другой

стороны, способно придать данной проблематике современное естественнонаучное обоснование, освободив ее от лженаучных спекуляций и идеологической ангажированности.

В интерналистском плане научная и философско-мировоззренческая судьба синергетики определяется эволюцией самой науки, изменениями в строении и организации научного знания. В философии науки данная эволюция обозначается как *изменение самого идеала научности*, а точнее — как переход от классических представлений о науке к новому, формирующемуся в последние десятилетия ее образу и идеалу. Это связано с переосмыслением проблем обоснования научного знания, изменения статуса познающего субъекта, сосуществования различных стандартов научности, соотношения естественнонаучных и гуманитарных методов и образцов познания и т. д. И здесь синергетика, обладающая сложным структурным «ландшафтом» (математическая, естественнонаучная и философско-мировоззренческая составляющие синергетического знания) и являющая собой специфический синтез черт классического и неклассического знания, отражает в своем становлении современное переходное состояние науки в понимании ею своих фундаментальных оснований.

Такие тенденции в развитии современной науки, как антифундаментализация, плюрализация, ориентация на решение конкретных познавательных задач порождают усиливающуюся потребность в *междисциплинарных и трансдисциплинарных исследованиях*. И синергетика, как научное направление, обладающее значительным междисциплинарным потенциалом (в предмете, методах и результатах своих исследований), как и предшествующие ей общенаучные направления (кибернетика, общая теория систем), стремится по-своему реализовать эту потребность.

Вместе с тем трансформация научного идеала, которая осуществлялась не в последнюю очередь и за счет проникновения в общенаучную методологию наработок социально-гуманитарного знания, и под напором антисциентистских настроений обусловила процесс гуманитаризации науки второй половины XX века, не должна приводить к умале-

нию значимости классического идеала научного знания, связанного с естественнонаучной традицией его понимания.

Более того, методологические новации синергетики, связанные с ее естественнонаучными компонентами, способны, на наш взгляд, придать новый импульс развитию гуманитарного и социального знания. В частности, анализ истории возникновения и развития социологии как интегральной науки о социальных законах показывает, что основные и наиболее продуктивные теоретические прорывы в эволюции этой науки связаны с ее способностью аккумулировать и адаптировать в своем предмете и методологии новационные принципы и наработки позитивной науки. Методологическая ситуация в современной социологии характеризуется как господство плюрализма и несводимости различных теорий (парадигм) [См. об этом, например: 221}. Однако выделение в социологической науке субъективистской и объективистской исследовательских традиций позволяет говорить об их различных познавательных перспективах. Субъективистская социология, настроенная на микроподход, анализ действия личности, внутрисубъектной и межсубъектной действительности, ориентирована на методологический индивидуализм и пользуется преимущественно методами исследования субъективных оснований социального поведения. Объективистская исследовательская традиция в социологии характеризуется макроориентированным, холистическим, системным подходом, поскольку изучает эволюцию структурных целостностей и понимает социальный субъект как детерминированный множеством факторов нерационального характера. Именно в рамках данной традиции осмысление и использование синергетических идей и принципов порядкообразования позволяет вывести на новый исследовательский уровень ключевую и во многом структурообразующую для социологической науки проблему социального порядка и социальной организации.

В более широком плане можно предположить, что влияние синергетического подхода на современное социальное познание определяется не только тем, что оно значительно трансформирует общепарадигмальные представления о

развитии социума, но и порождает новые «точки роста» в традиционных проблемных полях социальных наук. В качестве таковых выступают, например, проблемы соотношения случайности и закономерности в истории, определение критериев социального порядка, роль циклической динамики в эволюции социальных структур, место культурных архетипов мироупорядочения в организации социума, границы предсказуемости в социальном познании и управлении и ряд других.

Решение некоторых из перечисленных проблем мы предложили на страницах этой книги. Но мы отдаем себе отчет, что только прикоснулись к пласту синергетического знания в его социальном и гуманитарном измерении, позволяющему в своем понимании законов мироупорядочения синхронизировать мир Духа и мир Природы, социальное и индивидуальное бытие человека. Многие открытия нам предстоят. Можно лишь предположить, что продуктивность использования синергетических идей в социальных и гуманитарных науках будет проявляться и подтверждаться до тех пор, пока горизонты ожидаемых открытий будут богаче и шире, чем область уже полученных результатов.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Абрамова Н. Т.* Границы фундаменталистского идеала и новый образ науки // *Философские науки*. 1989. № 11.
2. *Аврамова Е., Дискан И.* Социальные трансформации и элиты // *Общественные науки и современность*. 1994. № 3.
3. *Агошкова Е. Б., Ахлибинский Б. В.* Место синергетики в научном познании // *Человек — Философия — Гуманизм. Тезисы докл. и выст. Первого рос. филос. конгр.*; В 9 т. СПб., 1997. Т. 8.
4. *Алтухов В.* Контурсы неклассической общественной теории // *Общественные науки и современность*. 1992. № 5.
5. *Алтухов В.* Смена парадигм и формирование новой методологии (попытка обзора дискуссии) // *Общественные науки и современность*. 1993. № 1.
6. *Алтухов В.* Философия многомерного мира // *Общественные науки и современность*. 1992. № 1.
7. *Алякринский Б. С., Степанова С. И.* По закону ритма. М., 1986.
8. *Антология даосской философии*. М., 1994.
9. *Арнольд В. И.* Теория катастроф. М., 1990.
10. *Аришинов В., Буданов В., Суханов А.* Естественнонаучное образование гуманитариев: на пути к единой культуре // *Общественные науки в современность*. 1994. № 5.
11. *Аришинов В. И., Панченко А. И.* Человеческие измерения «постнеклассической» науки (научно-аналитический обзор) // *Реферативный журнал. Общественные науки за рубежом. Сер. «Философия»*. М., 1991. № 5.
12. *Аришинов В. И., Свирский Я. И.* От смыслопрочтения к смыслопо-рождению // *Вопросы философии*. 1992. № 2.
13. *Аришинов В., Свирский Я.* Философия самоорганизации. Новые горизонты // *Общественные науки и современность*. 1993. № 3.
14. *Ауэрбах Ф.* Царица мира и ее тень. Одесса, 1913.
16. *Ауэрбах Ф.* Эктропизм или физическая теория жизни. СПб., 1911.
16. *Ахиезер А. С.* Культура и социальные отношения // *Перестройка общественных отношений и противоречия в культуре*. М., 1989. '
17. *Ахиезер А.* Россия: критика исторического опыта. Т. 1-3. М., 1991.
18. *Ахромеева Т. О.* Парадоксы мира нестационарных структур. М., 1985.
19. *Ахромеева Т. С., Курдюмов С. П., Малинецкий Г. Г., Самарский А. А.* *Нестационарные структуры и диффузный хаос*. М., 1992.

20. *Баженов Л. Б.* Редукционизм в научном познании // Природа. 1987. №9.
21. *Бакиров В.* Социальное познание на пороге постиндустриального мира // Общественные науки и современность. 1993. № 1.
22. *Барт Р.* Мифологии. Миф сегодня // Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. М., 1989.
23. *Боткин Л. М.* Ренессанс и утопия // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М., 1976.
24. *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990.
25. *Безант А.* Что такое теософия? // АУМ. Синтез мистических учений Запада и Востока. М., 1990. № 1.
26. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. М., 1995.
27. *Бергсон А.* Два источника морали и религии. М., 1994.
28. *Бердяев Н.А.* Возможна ли социальная революция? Н. Новгород, 1917.
29. *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.
30. *Бердяев Я. А.* Новое средневековье. М., 1991.
31. *Бердяев Н.А.* Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1918.
32. *Берже П., Полю И., Видаль К.* Порядок в хаосе. М., 1991.
33. *Верталанфи Л. фон.* Общая теория систем — критический обзор // Исследования по общей теории систем. М., 1969.
34. *Бессонова О.* Раздаточная экономика как российская традиция // Общественные науки и современность. 1994. № 3.
35. *Бир С.* Мозг фирмы. М., 1993.
36. *Бирюков Б. В.* Кибернетика и методология науки. М., 1974.
37. *Бирюков Б. В., Геллер Е. С.* Кибернетика в гуманитарных науках. М., 1973.
38. *Влауберг И. В., Садовский В.Н., Юдин Э. Г.* Системный подход в современной науке // Проблемы методологии системного исследования. М., 1970.
39. *Влауберг И. В., Садовский В. Н., Юдин Э. Г.* Философский принцип системности и системный подход // Вопросы философии. 1978. № 8.
40. *Влауберг И. В., Юдин Э. Г.* Становление и сущность системного подхода. М., 1973.
41. *Богданов А.А.* Тектология: Всеобщая организационная наука.: В 2 т. М., 1989.
42. *Бранский В. П.* Теоретические основания социальной синергетики // Петербургская социология. 1997. № 1.
43. *Вродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV-XVIII вв.: В 3 т. М., 1992.
44. *Буданов В. Г.* Междисциплинарные технологии и принципы синергетики // Человек — Философия — Гуманизм. Тезисы докл. и выст. Первого рос. филос. конгр.: В 9 т. СПб., 1997. Т. 8.
45. *Василенко Л.* Диалог христианской веры и науки // Общественные науки и современность. 1993. № 3.
46. *Васильева Н. И.* Циклы и ритмы в природе и обществе: моделирование природных периодических процессов. Таганрог, 1995.
47. *Василькова В. В.* Архетипы в индивидуальном и общественном сознании // Социально-политический журнал. 1996. № 6.
48. *Василькова В. В.* Синергетика как новая парадигма самоорганизации бытия // Природа и дух. Мир философских проблем. СПб., 1995.
49. *Василькова В. В.* Синергетическая интерпретация теории циклов социальной активности А. Л. Чижевского // Циклы природы и общества. Материалы V Междунар. науч. конф. Ч. 1. Ставрополь, 1997.



50. *Василькова В. В.* Феномен энтузиазма как мера инициативности личности // Человеческий фактор в ускорения социального и научно-технического прогресса. Тезисы докл. Всесоюз. научн. конф. Новосибирск, 1989.
51. *Василькова В. В.* Характеристики (атрибуты) порядка и хаоса: от древних космогонии к современной синергетике // Порядок и хаос в развитии социально-экономических систем. Томск, 1998.
52. *Вейника-И.* Термодинамика. Минск, 1968.
53. *Белецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаичных ритуалов. М., 1978.
54. *Венгерова А. Б.* Синергетика и политика // Общественные науки и современность. 1993. № 4.
55. *Вернан Ж. -П.* Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988.
56. *Вигнер Е.* Этюды о симметрии. М., 1971.
57. *Вико Дж.* Основания новой науки о общей природе наций. М.; Киев, 1994.
58. *Вильчек Вс.* Алгоритмы истории. М., 1989.
59. *Винер Н.* Кибернетика и общество. М., 1958.
60. *Виноградов Н. А.* Мировые цивилизации как циклы культурно-исторической динамики // Циклические процессы в природе и обществе. Материалы Междунар. науч. совещ. Вып. 1. Ставрополь, 1994.
61. Волновые процессы в общественном развитии. Новосибирск, 1992.
62. *Волькенштейн М. В.* Энтропия и информация. М., 1986.
63. *Воронин А. А.* Коммунизм: идеология незавершенного строительства // Философское наследие. М., 1993. № 1.
64. *Гайденок П. П.* Эволюция понятия науки (XVI-XVIII вв.). М., 1980.
65. *Гапонов-Грегов А. В., Рабинович М. И.* Нелинейная физика, стохастичность и структуры // Физика XX века: развитие и перспективы. М., 1984.
66. *Гачок В. П.* Странные аттракторы в биологических системах. Киев, 1989.
67. *Гегель Г. В. Ф.* Философия истории // Гегель Г. В. Ф. Соч.: В 9 т. М.; Л., 1935. Т. 8.
68. *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М., 1990.
69. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1975.
70. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., 1977.
71. *Гердер И. Г.* Идеи к истории человечества. М., 1977.
72. *Гиренок Ф.* Новое язычество // Общественные науки и современность. 1993. № 4.
73. *Гоббс Т.* Соч.: В 2 т. М., 1990-1991.
74. *Голан Ариэль.* Миф и символ. М., 1994.
75. *Голицын Г. А., Петров В. М.* Информация — поведение — творчество. М., 1991.
76. *Голосовкер Я. Э.* Логика мифа. М., 1987.
77. *Гомаюнов С.* От истории синергетики к синергетике истории // Общественные науки и современность. 1994. № 2.
78. *Григорьев Л. М.* Циклическое накопление капитала. М., 1988.
79. *Григорьева Т. П.* Дао и логос (встреча культур). М., 1992.
80. *Гудрик-Кларк Н.* Окультизм корни нацизма. Тайные арийские культы и их влияние на нацистскую идеологию. СПб., 1993.
81. *Гумилев Л. Н.* География этноса в исторический период. Л., 1990.
82. *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли. Л., 1990.
83. *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972.
84. *Гуревич А. Я.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990.

85. Гуревич П. Мистика как культурная традиция // *Общественные науки и современность*. 1994. № 5.
86. Гутнер Л. М. Детерминизм и самоорганизация // *Самоорганизация в природе и обществе. Тезисы докл. и сообщ. науч. коэф. Л.*, 1988.
87. Давыдов А. А. Доминирующая пропорция в социальной системе: постановка проблемы // *Модульный анализ социальных систем*. М., 1993.
88. Давыдов А. А. Константы в социальных системах // *Вестник РАН*. 1993. №8.
89. Давыдов А. А. Цикличность культуры и метод социологии // *Циклические процессы в природе и обществе. Материалы Междунар. научн. конфер. Вып. 1*. Ставрополь, 1994.
90. Давыдов А. А., Садовская И. А. Сколько на свете счастливых людей? // *Вестник АН СССР*. 1990. № 4.
91. Данилевский Н. Я. *Россия и Европа*. М., 1991.
92. Данилов Ю. А., Кадомцев В. В. Что такое синергетика? // *Нелинейные волны: Самоорганизация*. М., 1983.
93. Данилова О. Н., Петров В. М. Периодические процессы в музыкальном творчестве // *Природа*. 1988. № 10.
94. Даркевич В. П. Народная культура средневековья: светская праздничная жизнь в искусстве IX-XVI вв. М., 1988.
95. Девис П. *Случайная Вселенная*. М., 1985.
96. Денбиг К. К вопросу об энтропии, беспорядке и дезорганизации // *Знание — сила*. 1995. № 9.
97. Джемаль Г. Абсолют // *АУМ. Синтез мистических учений Запада и Востока*. М., 1990. № 2.
98. Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. М., 1986.
99. *Длинные волны: научно-технический прогресс и социально-экономическое развитие*. Новосибирск, 1991.
100. Дольник В. Естественная история власти // *Знание — сила*. 1994. № 10-11.
101. Древнекитайская философия.: В 2 т. М., 1994. Ю2. Дриккер А. С. Информационный подход к проблеме цикличности в европейском искусстве Нового времени: Автореф. дис.— канд. филос. наук. М., 1994.
103. Душков Б. А. География и психология. Подход к проблеме. М., 1987.
104. Дышлевый П. С. Естественнаучная картина мира как необходимая форма отражения действительности // *Диалектический материализм и естественнаучная картина мира*. Киев, 1976.
105. Дышлевый П. С. Естественнаучная картина мира как форма синтеза знания // *Синтез современного научного знания*. М., 1973.
106. Дюмезиль Ж. *Верховные боги индоевропейцев*. М., 1986.
107. Дюркгейм Э. *О разделении общественного труда. Метод социологии*. М., 1990.
108. Евзлин М. *Космогония и ритуал*. М., 1993.
109. Евсюков В. В. *Мифы о Вселенной*. Новосибирск, 1988.
110. Ермолаев В. Н., Родионова Л. Н. *Две модели социального управления // Общество и человек: пути самоопределения*. СПб., 1994.
111. Ерыгина А. Н. *Восток — Запад — Россия (становление цивилизационного подхода в исторических исследованиях)*. Ростов н/Д, 1993.
112. Жданова Н. Л. *Биосфера и ноосфера: единство самоорганизации и самоорганизация единства: Автореф. дис... канд. филос. наук*. СПб., 1993.
113. Жмудь Л. Я. *Наука, философия и религия в раннем пифагореизме*. СПб., 1994.

114. Жмудь Л. Я. Пифагор и его школа. Л., 1990.
115. Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания. М., 1990.
116. Замогильный С. И. Динамика социальной дифференциации. Саратов, 1991.
117. Захаров А. В. Карнавал в две шеренги (К истории советских массовых празднеств) // Человек. 1990. № 1.
118. Захарова А. Социально-культурный феномен «Арбата» // Общественные науки и современность. 1994. № 1.
119. Зимов С. А. Азбука рисунков природы. М., 1993.
120. Зиновьева Т. К вопросу о культе мертвых на территории бывшего СССР // Знание — сила. 1996. № 11.
121. Зувев К. Существует ли смысл истории? (О философии истории К. Поппера) // Общественные науки и современность. 1994. № 5.
122. Иваницкий Г. Р. Ритмы развивающихся сложных систем. М., 1988.
123. Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. М., 1998.
124. Ильин В. Н. Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии // Вопросы философии. 1996. № 11.
125. Интегративные тенденции в современном мире и социальный прогресс. М., 1989.
126. Иорданский В. Б. Хаос и гармония. М., 1982.
127. История китайской философии. М., 1989.
128. История теоретической социологии. Т. 1. От Платона до Канта (Предыстория социологии и первые программы науки об обществе). М., 1995.
129. История философии в кратком изложении. М., 1994.
130. Истоки тайноведения. Справочник по оккультизму. Симферополь, 1994.
131. Кабо В. Р. Структура лагеря и архетипы сознания // Советская этнография. 1990. № 1.
132. Каганский В. Особая точка // Знание — сила. 1997. № 7.
133. Каган М. С. Философия культуры. СПб., 1996.
134. Казютинский В. В., Степин В. С. Междисциплинарный синтез и развитие современной научной картины мира // Вопросы философии. 1988. № 4.
135. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX-начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
136. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX-начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
137. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.
138. Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1989.
139. Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. М., 1985.
140. Кальоти Дж. От восприятия к мысли. О динамике неоднозначного и нарушениях симметрии в науке и искусстве. М., 1998.
141. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966.
142. Капица С. П., Курдюмов С. П., Малинецкий Г. Г. Синергетика и прогнозы будущего. М., 1997.
143. Капра Ф. Дао физики: исследование параллели между современной физикой и мистицизмом Востока. СПб., 1994.
144. Карсавин Л. П. Монашество в Средние века. М., 1992.
145. Кедров Б. М. Энгельс и диалектика естествознания. М., 1970.

146. Керлот Х. Э. Словарь символов. М., 1994.
147. Кесседи Ф. Х. От мифа к логосу. М., 1972.
148. Киссель М.А. Дхамбаттиста Вико. М., 1980.
149. Клаузиус Р. Механическая теория теплоты // Второе начало термодинамики. М.; Л., 1934.
150. Клемперер В. Язык Третьего Рейха // Вестник АН СССР. 1992. №12.
151. Клименко В. Энергия, климат и историческая перспектива России // Общественные науки и современность. 1995. № 1.
152. Климонтович Н. Ю. Без формул о синергетике. Минск, 1986.
153. Климонтович Ю. Л. Турбулентное движение и структура хаоса. М., 1990.
154. Князева Е.Н. Международный Московский синергетический форум (некоторые итоги и перспективы) // Вопросы философии. 1996. № 11.
155. Князева Е. Н. Одиссея научного разума. Синергетическое видение научного прогресса. М., 1995.
156. Князева Е. Н. Случайность, которая творит мир (новые представления о самоорганизации в природе и обществе) // В поисках нового ми-ровидения: И. Пригожий, Е. и Н. Рерихи. М., 1991.
- >> 157. Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Законы эволюции и самоорганизации сложных систем. М., 1994.
158. Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Интуиция как самодооствраивание // Вопросы философии. 1994. № 2.
159. Князева Е., Курдюмов С. Синергетика: начала нелинейного мышления // Общественные науки и современность. 1993. № 2.
160. Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Синергетика как новое мирови-дение: диалог с И. Пригожиным // Вопросы философии. 1992. № 12.
161. Козлова Н. Социология повседневности // Общественные науки и современность. 1992. № 3.
162. Козловский П. Современность постмодернизма // Вопросы философии. 1995. № 10.
163. КондорсеЖ.А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936.
164. Кондратьев Н. Д. Большие циклы экономической конъюнктуры // Проблемы экономической динамики. М., 1989.
165. Кондратьев Н. Д. К вопросу о понятиях экономической статики, динамики и конъюнктуры // Проблемы экономической динамики. М., 1989.
166. Концепция самоорганизации в исторической ретроспективе. М., 1994.
167. Косарева Л. М. Генезис научной картины мира (социально-культурные предпосылки). М., 1985.
168. Костюк В. Н. Изменяющиеся системы. М., 1993.
169. Костюк В. Н. Нелинейность как объект системного исследования // Теория, методология и практика системных исследований. Тезисы докладов. Секция 1. М., 1984.
170. Котова Е. В. Энергия и энтропия. Киев, 1980.
171. Кравченко К.А. Исследование организаций за рубежом (аналитический обзор) // Сопис. 1984. № 8-9.
172. Красиков В. И. Порядок и хаос как фундаментальные концепты вариантов онтологического конструирования // Порядок и хаос в развитии социально-экономических систем. Томск, 1998.
173. Крылов В. Ю. Психология и синергетика. М., 1990.
174. Кудрявцев О. Ф. Ренессаясный гуманизм и «Утопия». М., 1991.
175. Кузнецова Л. Ф. Картина мира и ее функции в научном познании. Минск, 1984.

176. Кузьмин М. В. Самоорганизация и социозволюция // *Философская и социологическая мысль*. Киев, 1994. № 9-10.
177. Курдюмов С. П. Законы эволюции и самоорганизации в сложных системах. М., 1990.
178. Курдюмов С., Малинецкий Г. Парадоксы хаоса // *Знание — сила*. 1993. № 3.
179. Курдюмов С. П., Малинецкий Г. Г. Синергетика — теория самоорганизации: идеи, методы, перспективы. М., 1983.
180. Курдюмов С. П., Малинецкий Г. Г., Потапов А. Б. Синергетика — новые направления. М., 1989.
181. Ласло Э. Век бифуркации. Постигание меняющегося мира // *Путь*. 1995. № 7.
182. Лебон Г. Психология народов и масс. СПб., 1995.
183. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.
184. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983.
185. Леонтьев В. Экономическое эссе. Теории, исследования, факты и политика. М., 1990.
186. Лесков Л. Катаклизмы в России в свете теории катастроф // *Общественные науки и современность*. 1994. № 1.
187. Лефевр В. А. Конфликтующие структуры. М., 1967.
188. Лиотар Ж. -Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // *Ступени*. Философский журнал. СПб., 1994. № 2 (4).
189. Лихачев Д. С. Культура как целостная динамическая система // *Вестник РАН*. 1994. № 8.
190. Лихачев Д. С. Черты первобытного примитивизма «воровской речи» // *Словарь тюремно-лагерно-блатного жаргона (Речевой и графический портрет советской тюрьмы)*. М., 1992.
191. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990.
192. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976.
193. Лоскутов А. Ю., Михайлов А. С. Введение в синергетику. М., 1990.
194. Лосский Н. О. Мир как органическое целое // Лосский Н. О. Избранное. М., 1991.
195. Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М., 1992.
196. Лукьянов А. Е. Истоки Дао. Древнекитайский миф. М., 1992.
197. Макиавелли Н. История Флоренции. Л., 1973.
198. Максимов А. А. Природные циклы: причины повторяемости экологических процессов. Л., 1989.
199. Малинецкий Г. Г. Нелинейная динамика — ключ к теоретической истории? // *Общественные науки и современность*. 1996. № 4.
200. Малинецкий Г. Г. Синергетика. Король умер. Да здравствует король! // *Синергетика. Труды семинара*. Вып. 1. М., 1998.
201. Мамардашвили М. Классические и неклассические идеалы рациональности. Тбилиси, 1984.
202. Мамчур Е. А. Единство как идеал физического познания // *Единство научного познания*. М., 1988.
203. Мамчур Е. А., Овчинников Н. Ф.; Уемов А. И. Принципы простоты и меры сложности. М., 1989.
204. Мандельштам Н. Я. Воспоминания. М., 1989.
205. Марков М. А. О единстве и многообразии форм материи в физической картине мира // *Вопросы философии*. 1980. № 11.
206. Маслов С. Ю. Асимметрия познавательных механизмов и ее следствия // *Семиотика и информатика*. Вып. 20. М., 1982.
207. Маслов С. Ю. Теория дедуктивных систем и ее применение. М., 1986.

208. *Матич О.* Суэта вокруг кровати. Утопическая организация быта и русский авангард // Литературное обозрение. 1991. № 11.
209. *Мелюхин С. Т.* Марксизм-ленинизм и современная естественнонаучная картина мира. М., 1968.
210. *Меньшиков С. М., Клименко Л.А.* Длинные волны в экономике. М., 1989.
211. *Месарович М; Мако Д., Такахага И.* Теория иерархических многоуровневых систем. М., 1973.
212. Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. М., 1991.
213. *Михайловский В. Н., Светов Ю. И.* Мироззрение и современная научная картина мира. Л., 1986.
214. *Михайловский В. Н., Светов Ю. И.* Научная картина мира: архитектоника, модели, информатизация. СПб., 1993.
215. *Михеев В. А.* Язык тоталитарного общества // Вестник РАН. 1994. №8.
216. *Моисеев В. Д.* Центральные идеи и философские основы кибернетики. М., 1965.
217. *Моисеев Н. Н.* Алгоритмы развития. М., 1987.
218. *Моисеев Н. Н.* Козволюция человека и биосферы: кибернетические аспекты // Природа. 1984. № 1.
219. *Моисеев Н.* Современный рационализм и мироззренческие парадигмы // Общественные науки и современность. 1994. № 3.
220. *Моисеев Н. Н.* Человек и ноосфера. М., 1990.
221. *Монсон П.* Современная западная социология: теории, традиции, перспективы. СПб., 1992.
222. Московский синергетический форум. Январская (1996) встреча. «Устойчивое развитие в изменяющемся мире». 27—31 января 1996 г. Тезисы. М., 1996.
223. *Мун Ф.* Хаотические колебания. М., 1990.
224. *Мэнли П. Холл.* Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии: В 2 т. Новосибирск, 1992.
225. *Назаретян А. П.* Агрессия, мораль и кризисы в развитии мировой культуры. (Синергетика исторического прогресса.) М., 1996.
226. *Назаретян А. П.* Технология и психология: к концепции эволюционных кризисов // Общественные науки и современность. 1993. № 3.
227. *Наклеушев Е.* Загадочные ритмы истории // АУМ. Синтез мистических учений Запада и Востока. М., 1990. № 3.
228. *Наклеушев Е.* Мифы — источник суеверий и знания // АУМ. Синтез мистических учений Запада и Востока. М., 1990. № 4.
229. *Налимов В. В.* Критика исторической эпохи: неизбежность смены культуры в XXI веке // Вопросы философии. 1996. № 11.
230. Наука и философский постмодернизм // Реферативный журнал. Общественные науки за рубежом. (Философия). М., 1991. № 4.
231. Научное наследие Н. Д. Кондратьева и современность. Тезисы докл. Междунар. научн. конф. Ч. 1-7. М., 1992.
232. *Невелева С. Л.* Мифология древнеиндийского эпоса (Пантеон). М., 1975.
233. *Нееман Ю.* Счастливый случай, наука и общество. Эволюционный подход // Путь. Международный философский журнал. 1993. № 4.
234. *Неймарк Ю. И., Ланда П. С.* Стохастические и хаотические колебания. М., 1987.
235. *Некрасов М. М.* Ансамбль универсальных миров. М., 1992.
236. *Николис Г., Пригожий И.* Познание сложного. Введение. М., 1990.
237. *Николис Г., Пригожий И.* Самоорганизация в неравновесных системах. М., 1979.

238. Новая технология и организационные структуры. М., 1990.
239. *Нудельман Р.* Гуд бай, Америка! Новое руководство к пониманию и предвидению // Знание — сила. 1996. № 12.
240. *Овчинникова. Ф.* Особенности развития и тенденция к единству научного познания // Проблемы истории и методологии научного познания. М., 1974.
241. *Олейник А.Н.* Механизмы возникновения новых институциональных структур в переходный период // Социс. 1994. № 2.
242. О первоначалах мира в науке и теологии. СПб., 1993.
243. *Осипова Е., Соколова Р.* Кризис цивилизации и неоконсерватизм // Общественные науки и современность. 1993. № 3.
244. *Панарина С.* Стиль «ретро» в идеологии и политике: Критические очерки французского неоконсерватизма. М., 1989.
245. *Пантин В.* Ритмы и циклы история. Рязань, 1996.
246. *Панфилова Т. В.* Формационный и «пивилизационный» подходы: возможности и ограниченность // Общественные науки и современность. 1993. № 6.
247. *Панченко Д. В.* Платон и Атлантида. Л., 1990.
248. *Паркинсон С. Н.* Законы Паркинсона. М., 1989.
249. *Пелевин В.* Зомби по-советски // Общественные науки и современность. 1993. № 6.
250. *Петров В. М.* Перестройка — волевое решение или социально-психологическая потребность общества? // Радуга. 1989. № 9.
251. *Петров В. М.* Эта таинственная цикличность // Число и мысль. Вып. 9. М., 1986.
252. *Петухов С. В.* Геометрия живой природы и алгоритмы самоорганизации. М., 1988.
253. *Питере Т., Уотермен Р.* В поисках эффективного управления. Опыт лучших компаний. М., 1986.
254. *Платон. Собр. соч.:* В 4 т. М., 1994. Т. 3.
255. *Плохое В. Д.* Традиции и общество. М., 1982.
256. *Плотин.* Космогония. М., 1995. ^ 257. *Плотинский Ю. М.* Математическое моделирование динамики социальных процессов. М., 1992.
258. *Плюсин Ю.М.* Проблема биосоциальной эволюции: Теоретико-методологический анализ. Новосибирск, 1990.
259. Познание в социальном контексте. М., 1994.
260. *Полетаев А. В., Савельева И. М.* Циклы Кондратьева и развитие капитализма (опыт междисциплинарного исследования). М., 1993.
261. *Поппер К.* Открытое общество и его враги.: В 2 т. М., 1992.
262. *Порядка отношения//* Философская энциклопедия. М., 1967. Т. 4.
263. *Пригожий И.* Наука, разум и страсть // Знание — сила. № 9. 1997.
264. *Пригожин И.* От существующего к возникающему. Время и сложность в физических науках. М., 1985.
265. *Пригожин И.* Перспективы исследования сложности // Системные исследования: Методологические проблемы. Ежегодник. 1986. М., 1987.
266. *Пригожин И.* Философия нестабильности // Вопросы философия. 1991. №6.
267. *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М., 1986.
268. *Пригожин И., Стенгерс И.* Время, хаос, квант. М., 1994.
269. Принципы самоорганизации. М., 1966.
270. Проблема человека в западной философии. М., 1988.
271. *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
272. *Пропп В. Я.* Морфология сказки. Л., 1928.
273. *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники (опыт историко-этно-графического исследования). Л., 1963.

274. *Пушкин В. Г.* Самоорганизация как общенаучная проблема // Самодвижение. Самоорганизация. Самоуправление. Пермь, 1987.
275. *Парна Н. Я.* Ритм жизни и творчества. М.; Л., 1925.
276. *Рабинович М. И., Сазонтов А. Г.* Синергетика // Физический энциклопедический словарь. М., 1983.
277. Размышления о хаосе. Международные чтения по теории, истории и философии культуры. СПб., 1997. Вып. 3.
278. *Рассел Б.* История западной философии.: В 2 т. М., 1993.
279. *Режабек Е. С.* К вопросу о диалектике саморазвития // Философские науки. 1984. № 1.
280. *Риккерт Г.* Философия жизни. Киев, 1998.
281. *Разин В.* Личность в религиозном, эзотерическом и научном мире // Общественные науки и современность. 1994. № 5.
282. *Разин В. М.* Философия и методология: традиция и современность // Вопросы философии. 1996. № 11.
283. *Романенко Ю. Я.* Измерения символа в науке и культуре // Ступени. Философский журнал. СПб., 1992. № 3.
284. *Рормозер Г., Френкин А.* Консервативная революция // Полис. 1992. № 1-2.
285. *Рорти Р.* Хабермас и Лиотар о постсовременности // Ступени. Философский журнал. СПб., 1994. № 2 (4).
286. *Роузен Д.* Дао Юнга: путь целостности. Киев, 1997.
287. *Рузавин Г. И.* Синергетика в диалектическая концепция развития // Философские науки. 1989. № 5.
288. *Рузавин Г. И.* Синергетика и принцип самодвижения материи // Вопросы философии. 1984. № 8.
289. *Рузавин Г. И.* Синергетика и системный подход // Философские науки. 1985. № 5.
290. *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. М., 1987.
291. *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981.
292. *Рюэль Ю., Такенс Ф.* О природе турбулентности // Странные аттракторы. М., 1981.
293. *Саратовский В. Н.* Основы систематизации всеобщих категорий. Томск, 1973.
294. *Саратовский В. Н.* Социальная философия: поиск целостности // Социально-политический журнал. 1994. № 3-6.
295. *Садовский В. Н.* Основания общей теории систем. М., 1974.
296. *Садовский В. Н.* Системный подход и общая теория систем: статус, основные проблемы и перспективы развития // Системные исследования. М., 1980.
297. *Самойлов Л.* Этнография лагеря // Советская этнография. 1990. № 1.
298. Самоорганизация в природе и обществе. Философско-методологические очерки. СПб., 1994.
299. Самоорганизация и наука: опыт философского осмысления. М., 1994.
300. Самоорганизация: кооперативные процессы в природе и обществе. М., 1990.
301. Самоорганизующиеся системы. М., 1964.
302. *Самохвалова В. И.* Красота против энтропии (Введение в область мегэстетике). М., 1990.
303. *Сандерс Л. М.* Фрактальный рост // В мире науки. 1987. № 3.
304. *Сапецкий А. О.* Семантика хаоса // Человек—Философия—Гуманизм. Тезисы докл. и выст. Первого рос. филос. конгр.: В 9 т. СПб., 1997. Т.3.
305. *Сачков Ю. В.* Информация и вероятность // Вопросы философии. 1971. № 6.
306. *Сачков Ю. В.* Конструктивная роль случая // Вопросы философии. 1988. № 5.



307. *Свентоховский И.* История утопий. М., 1910.
308. *Седов Е.А.* Взаимосвязь энергии, информации и энтропии в процессах управления и самоорганизации // *Информация и управление.* М., 1985.
309. *Седов Е. А.* Информационные критерии упорядоченности и сложности организации структуры систем // *Системная концепция информационных процессов.* М., 1988. № 3.
310. *Седов Е.* Информационно-энтропийные свойства социальных систем // *Общественные науки и современность.* 1993. № 5.
311. *Седов Е.А.* Одна формула и весь мир. М., 1982.
312. *Седов Е.А.* Эволюция и информация. М., 1976.
313. *Семенкин Н. С.* Евразийство: концепция «правлящего отбора» // *Политико-правовое устройство реформируемой России: планы и реальность.* СПб., 1994.
314. *Сетров М. И.* Об общих элементах тектологии А. Богданова, кибернетики и теории систем // *Уч. зап. кафедр общ. наук г. Ленинграда.* 1967. *Философия.* Вып. VIII. *Философские и социологические исследования.* Л., 1967.
315. *Сиверцев М.А.* Влияние дискурса традиционных культур на становление полицентрического образа фундаментальной науки // *Ориентация — поиск.* Восток в теориях и гипотезах. М., 1992.
316. *Силадя А.* Тоталитарные культуры XX века: религия и рынок // *Общественные науки и современность.* 1994. № 3.
317. *Силин А.А.* Возвращение в минувшие столетия // *Вестник РАН.* 1994. № 2.
318. *Силин А.А.* О единстве и саморазвитии мира // *Вестник РАН.* 1993. № 4.
319. *Силин А.А.* Энтропия, вероятность, информация // *Вестник РАН.* 1994. № 6.
320. *Синергетика.* М., 1984.
321. *Славянская мифология.* Энциклопедический словарь. М., 1995.
322. *Словарь античности.* М., 1989.
323. *Смирнова Н.* Классическая парадигма социального знания и опыт феноменологической альтернативы // *Общественные науки и современность.* 1995. № 1.
324. *Смирнова Н.* Социально-культурное многообразие в зеркале методологии // *Общественные науки и современность.* 1993. № 1.
325. *Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов. (Книги 1-111). М., 1993.
326. *Современная западная социология.* Словарь. М., 1990.
327. *Современная западная философия.* Словарь. М., 1991.
328. *Соловьева. С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989.
329. *Солонин Ю. Н., Дудник С. И; Ильичев П. И.* Проблема онтологического единства исторического, социального и культурного // *Социальная философия и философия истории: открытое общество и культура.* Тезисы докл. и выст. науч. конф. Ч. 2. СПб., 1994.
330. *Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.
331. *Сороко Э. М.* Структурная гармония систем. Минск, 1984.
332. *Сопио-Логос.* Общество и сферы смысла. М., 1991. Вып. 1.
333. *Спенсер Г.* Основные начала. СПб., 1897.
334. *Степин В. С.* От классической к постнеклассической науке (изменение оснований и ценностных ориентации) // *Ценностные аспекты развития науки.* М., 1990.
335. *Степин В. С.* Становление научной теории. Минск, 1976.
336. *Сухомлинова В.* Системы «общество» и «природа»: разнообразие, устойчивость, развитие // *Общественные науки и современность.* 1994. № 4. 837.
- Сухотина К.* Ритмы и алгоритмы. М., 1985. 338. *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура. М., 1989.

339. *ТахтаОмсян. А. Л.* Тектология: история и проблемы // Системные исследования. Ежегодник. 1971. М., 1972.
340. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М., 1987.
341. *Тойнби А. Дж.* Постижение истории. М., 1991.
342. *Топоров В. Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.
343. Традиции и инновации в духовной жизни общества. М., 1986.
344. *Тринчер К. С.* Биология и информация. Элементы биологической термодинамики. М., 1965.
345. *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.
346. *ТюргоА.* Избранные философские произведения. М., 1937.
347. *УайнгхедА. Н.* Избранные работы по философии. М., 1990.
348. *УемовА. И.* Системный подход и общая теория систем. М., 1972.
349. *Уотермен Р.* Фактор обновления. Как сохраняют конкурентоспособность лучшие компании. М., 1988.
350. *Урманцев Ю. А.* Симметрия природы и природа симметрии. М., 1974.
351. Утопия и утопическое мышление: Антология зарубежной литературы. М., 1991.
352. *Федотова В.* Классическое и неклассическое в социальном познании // Общественные науки и современность. 1992. № 4.
353. Философия истории: Антология. М., 1995.
354. Философия на рубеже веков. СПб., 1996.
355. Философия и методология науки. М., 1996.
356. Философский энциклопедический словарь. М., 1983.
357. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1 (1-2).
358. *Флоровский Г. В.* Метафизические предпосылки утопизма // Вопросы философии. 1990. № 10.
359. *Фоке Р.* Энергия и эволюция жизни на Земле. М., 1992.
360. *ФоррестерД.* Индустриальная динамика. М., 1982.
361. *Форрестер Дж.* Эта странная социальная система // Мировая экономика и международные отношения. 1972. № 6.
362. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. (От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики). М., 1989.
363. *Франк-Каменецкий И. Г.* Адам в Пуруша. Макрокосм и микрокосм в иудейских и индийских космогониях // Памяти академика Н. Я. Марра. М.; Л., 1938.
364. *Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., УилсонДж., Якобсен Т.* В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М., 1984.
365. *Фрезер Дж.* Золотая ветвь. М., 1967.
366. *Фрезер Дж.* Фольклор в Ветхом завете. М.; Л., 1931.
367. *Фрейдберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1978.
368. Фридман и Хайек о свободе. Минск, 1990.
369. *Фукуяма Ф.* Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3.
370. *Хабермас Ю.* Модерн: незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. № 4.
371. *Хайек Ф. А.* Пагубная самонадеянность: Ошибки социализма. М., 1992.
372. *Хакен Г.* Синергетика. М., 1980.
373. *Хакен Г.* Информация и самоорганизация: Макроскопический подход к сложным системам. М.» 1991.
374. Хаос // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5.
375. *Хейзинга И.* Осень средневековья. М., 1988.
376. *Хищенко В. Е.* Можно ли организовать самоорганизацию? // Социологические исследования. 1993. № 8.
377. *Хищенко В. Е.* Самоорганизация в социальных системах. Эволюционный менеджмент. Реферативный обзор. Новосибирск, 1993.

378. *Цветков Э.А.* Мастер самопознания или погружение в «Я». СПб., 1996.
379. *Чайковский Ю. В.* Элементы эволюционной диатропики. М., 1990.
380. Человек и его символы. СПб., 1996.
381. *Чернавский Д. С.* Синергетика и информация. М., 1990.
382. *Черников М. В.* Самоорганизующиеся системы: методологические подходы и проблема управления // Общество и человек: пути самоопределения. СПб., 1994.
383. *Чернышев В. М.* Государственный социализм как разновидность империализма. Ч. 1-3. СПб., 1992.
384. *Черткова Е. Л.* Утопия как тип сознания // Общественные науки и современность. 1993. № 3.
385. *Чижевский А. Л.* Земное эхо солнечных бурь. М., 1973.
386. *Чижевский А. Л.* Космический пульс жизни: Земля в объятиях Солнца. Гелиотараксия. М., 1995.
387. *Чижевский А. Л.* Физические факторы исторического процесса. Влияние космических факторов на поведение организованных человеческих масс и на течение всемирно-исторического процесса, начиная с V века до Р. Х. и по сие время. Калуга, 1924.
388. *Чужин С. Г.* Ситуация вокруг постмодерна // Ступени. Философский журнал. СПб., 1994. № 2 (4).
389. *Шамбадаль П.* Развитие и приложение понятия энтропии. М., 1967.
390. *Шаповалов В. Ф.* Между хаосом и тиранией (органический подход к государственному управлению) // Социс. 1994. № 8-9.
391. *Шацкий Е.* Утопия и традиция. М., 1990.
392. *Швейцер А.* Культура и этика. М., 1973.
393. *Шеллинг Ф. В. И.* Система трансцендентального идеализма. М., 1936.
394. *Шемякин Я.* Смена парадигм в современном российском культурно-историческом контексте (размышления о «Постижении истории» Тойнби) // Общественные науки и современность. 1993. № 2.
395. *Шестаков В. П.* Эсхатология и утопия: (Очерки русской философии и культуры). М., 1995.
396. *Шлезингер-младший А. М.* Циклы американской истории. М., 1992.
397. *Шмаков В.* Закон синархии и учение о двойственной иерархии монад и множеств. Киев, 1994.
398. *Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 1. Образ и действительность. Новосибирск, 1993.
399. *Шредингер Э.* Что такое жизнь с точки зрения физики? М., 1947.
400. *Штомпка П.* Социология социальных изменений. М., 1996.
401. *Шубарт В.* Европа и душа Востока // АУМ. Синтез мистических учений Запада и Востока. М., 1990. № 4.
402. *Шубин А. В.* Гармония истории (Введение в теорию исторических аналогий). М., 1992. ,
403. *Шумпетер И.* Теория экономического развития. М., 1982.
404. *Шюре Э.* Великие посвященные. Очерк эзотеризма религий. М., 1990.
405. *Шюц И.* Структура повседневного мышления // Социологические исследования. 1988. № 2.
406. *Щербаков А. С.* Самоорганизация материи в неживой природе. М., 1990.
407. *Шуцкий Ю. К.* Китайская классическая «Книга перемен». СПб., 1992.
408. *Эбелинг В.* Образование структур при необратимых процессах. М., 1979.
409. Эвристическая и прогностическая функции в формировании научных теорий. Л., 1976.
410. *Эйген М.* Самоорганизация материи и эволюция биологических макромолекул. М., 1973.

411. *Эйген М., Винклер Р.* Игра жизни. М., 1979.
412. *Эйген М., Шустер П.* Гиперцикл: Принципы самоорганизации макромолекул. М., 1982.
413. *Элиаде Мирна.* Космос и история. М., 1987.
414. *Элиаде Мирча.* Священное и мирское. М., 1994.
415. *Энгельс Ф.* Энгельс — В. Боргиусу, 25 января 1894 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. 2-е изд. Т. 39.
416. *Энгельс Ф.* Энгельс — И. Блоху, 21 (22) сентября 1890 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. 2-е изд. Т. 37.
417. Эскимосские сказки и мифы. М., 1986.
418. *Эйби У. Росс.* Введение в кибернетику. М., 1959.
419. *Эйби У. Р.* Применение кибернетики в биологии и социологии // Вопросы философии. 1958. № 4.
420. *Юнг К.* Архетип и символ. М., 1991.
421. *Юнг К.* Проблемы души нашего времени. М., 1994.
422. *Яглома М., Яглом И. М.* Вероятность и информация. М., 1973.
423. *Якоеенко Е. Г., Босс М. И., Махров Н. В.* Циклы жизни экономических процессов, объектов и систем. М., 1991.
424. *Яковец Ю. В.* Закономерности НТП и их планомерное использование. М., 1984.
425. *Яковец Ю. В.* Предвидение будущего: парадигма цикличности. М., 1992.
426. *Янишина Э. М.* Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М., 1984.
427. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991.
428. *Arnheim R.* Entropy in Art: An Assay on Disorder and Order. Berkeley, 1971.
429. *Autopoeitic Law: A New Approach to Law and Society.* Berlin, 1988.
430. *Autopoeitic Systems in the Social Sciences.* Frankfurt/M.; New York, 1980.
431. *Bailey K. D.* Social Entropy Theory. New York, 1990.
432. *Barta R.* The Great Depression of 1990. New York, 1985.
433. *Brooks D.R., Wiley E.O.* Evolution as Entropy. Toward a united Theory of Biology. Chicago, 1986.
434. *Buhl W. L.* Kulturwandel: Fur eine dynamische Kultursoziologie. Darmstadt, 1987.
435. *De Green K. B.* The Kondratiew Phenomenon: A Systems Perspective // Systems Research. 1988. Vol. 5. М» 4.
436. *Denbigh K. G., Denbigh J. S.* Entropy in Relation to Incomplete Knowledge. Cambridge, 1985.
437. *Flood R. L., Jackson M. C.* Creative Problem Solving. Total Systems Intervention. Chichester, 1991.
438. *Force M.* L'ordre improbable. Entropie et processus sociaux. Paris, 1989.
439. *Frautschi S.* Entropy in an Expanding Universe // Entropy, Information and Evolution. Cambridge (Mass.), 1988.
440. *Georgescu-Roegen N.* The Entropy Law and the Economic Process. Cambridge (Mass.), 1971.
441. *Haken H.* Erfolgsgeheimnisse der Natur-Sinergetiki Die Lehrevom Zusammenwirken. Stuttgart, 1981.
442. *Hayek F.A.* Kinds of Order in Society // Studies in Social Theory. 1975. №5.
443. *Hayek F.A.* Law, Legislation and Liberty. Rules and Order. Vol. 1. London, 1973.
444. *Hopkins T. K., Wallerstein J.* World-Systems Analysis Theory and Methodology. New York, 1982.
445. *Jantsch E.* The self-organizing Universe. Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution. New York, 1980.
- 476 -
446. *Layzer D.* Growth of Order in the Universe // Entropy, Information and Evolution. Cambridge (Mass.), 1988.
447. *Luhmann N.* Essays on Self-reference. New York, 1990.
448. *Luhmann N.* The World Society as a Social System // Int. J. General System. 1982. Vol. 8.
449. *Maruyama M.* The Second Cybernetics. Deviation Amplifying Mutual Causal Processes // American Scientist. 1963. М» 51.
450. *Maturana U.* The Theory of Autopoiesis Systems in the Social Sciences. Frankfurt; New York, 1980.
451. *Maturana U., Varela F.* Autopoiesis and Cognition. Dordrecht, 1980.
452. *Myrdal G.* Economic Theory and Underdeveloped Regions. London, 1957.
453. *Namenwirth Y. Z., Weber R. P.* Dynamics of Culture. Winchester, 1987.
454. *Nouvelles de la Science et des Technologies.* Vol. 2. .N» 1-2. Brusselle, 1984.
455. *Rtjkin Y., Howard T.* Entropy: A New World View. New York, 1980.
456. Self-organization and Management of Social System // Springer Series in

Synergetics. Vol. 26. Berlin, 1984.

457. Selforganization. Portrait of a Scientific Revolution. Dordrecht, 1990.

458. Self-organizing Systems. An Interdisciplinary Approach. Frankfurt/M.; New York, 1981.

459. *Wicken I. S.* Evolution, Thermodynamics and Information: Extending the Darwin program. Oxford, 1987.

460. *Wilson A. G.* Entropy in Urban and Regional Modelling. London, 1970.

461. *Wischert W., Wunderlin A.* On the Application of Synergetics to Social Systems // Interdisciplinary Approaches to Nonlinear Complex System // Springer Series in Synergetics. Vol. 62. Berlin-Heidelberg. 1993.

462. *Zeiny M.* Autopoiesis. A Theory of the Living Organization. New York, 1980.

463. *Zhang W.-B.* Synergetic Economics. Time and Change in Nonlinear Economics. Berlin, 1990.

# СОДЕРЖАНИЕ

|                |   |
|----------------|---|
| ВВЕДЕНИЕ ..... | 3 |
|----------------|---|

## **Глава I**

### МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ТЕОРИИ САМООРГАНИЗАЦИИ

|                                                                                                 |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| § 1. Синергетика и научная картина мира .....                                                   | 12 |
| § 2. Современная философия и синергетический подход:<br>принципы нового мировидения .....       | 32 |
| § 3. Эвристические возможности построения теоретической модели социальной самоорганизации ..... | 59 |

## **Глава II**

### ПОРЯДОК, ХАОС, ОРГАНИЗАЦИЯ: ИСТОКИ И ЭВОЛЮЦИЯ ИДЕЙ

|                                                                                                                         |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| § 1. Представления о порядке и хаосе в древних космогониях:<br>натурфилософские основания .....                         | 84  |
| § 2. Формирование образа социального порядка в социологической науке и его естественнонаучные основания .....           | 108 |
| § 3. <b>Общенаучные концепции:</b><br>понимание порядка как организации .....                                           | 134 |
| § 4. Синергетическое понимание порядка как процесса самоорганизации: теоретический и методологический синтез наук ..... | 189 |

**Глава III**  
**ОБЩЕСТВО КАК**  
**САМООРГАНИЗУЮЩАЯСЯ СИСТЕМА**

|                                                                                                                                                  |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| § 1. Кризис классической парадигмы социального знания и перспективы синергетического видения социальных процессов .....                          | 192 |
| § 2. Эволюционно-структурные изменения в обществе и идеи социальной самоорганизации .....                                                        | 214 |
| § 3. Основные тенденции социальной самоорганизации: способы синергетической интерпретации социальных процессов .....                             | 252 |
| § 4. Социальная динамика в теории длинных волн Н.Д.Кондратьева: чередование процессов возникновения порядка и процессов сохранения порядка ..... | 283 |
| § 5. Синергетическая интерпретация циклических теорий социального развития .....                                                                 | 311 |

**Глава IV**  
**АРХЕТИПИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ ИДЕАЛЬНОГО**  
**МИРОПОРЯДКА И СОЦИАЛЬНАЯ**  
**РЕАЛЬНОСТЬ**

|                                                                                         |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| § 1. Архетипы, в индивидуальном сознании как алгоритмы мироупорядочения .....           | 346 |
| § 2. Архетипы в культуре: организация сакрального порядка .....                         | 374 |
| § 3. Идеальный миропорядок и социальные утопии: проблема ставшего и становящегося ..... | 410 |
| ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....                                                                        | 458 |
| ЛИТЕРАТУРА .... .V,.....                                                                | 463 |





