

Российская Академия Наук
Институт философии

**ЧЕЛОВЕК И КУЛЬТУРА
В СТАНОВЛЕНИИ
ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА
В РОССИИ**

**Материалы 2-й Всероссийской конференции
21–23 мая 2007 г.
Москва–Тамбов**

**Под общей редакцией доктора философских наук
С.А. Никольского**

Москва
2008

УДК 300.36
ББК 15.56
Ч–39

Редколлегия:

*М.Н. Громов, А.А. Гусейнов, А.А. Кара-Мурза,
И.Е. Кознова (ученый секретарь), В.М. Межуев,
С.А. Никольский (ответственный редактор), Э.Ю. Соловьев*

Научно-вспомогательная работа выполнена *Ю.Г. Россиус*

Ч–39 **Человек** и культура в становлении гражданского общества в России, Всероссийская конф. (2007; Москва–Тамбов). 2-я Всероссийская конференция «Проблемы российского самосознания», 21–23 мая 2007 г. [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Редкол.: М.Н. Громов и др. — М.: ИФРАН, 2008. — 247 с.; 20 см. — На обл. авт. не указаны. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0103-7.

В книге публикуются материалы Второй совместной с регионами конференции Института философии по проблемам российского самосознания, проведенной в мае 2007 г. в Москве и Тамбове. Рассматриваются вопросы, связанные с пониманием гражданского общества, культуры и российской идентичности, возможности становления в стране гражданского общества, препятствия, возникающие на этом пути.

Гражданское общество и современная Россия

Сегодня о желательности и необходимости гражданского общества пишут и говорят многие, но не всегда ясно, что, собственно, имеется в виду, какими критериями гражданственности общества и населения руководствуются те, кто рассуждает на эту тему. Отсутствие четких критериев приводит к огромному разбросу мнений: одни считают, что в России гражданское общество еще не сложилось, неизвестно когда сложится и сложится ли вообще (есть и такое мнение), другие убеждены в том, что оно уже реально существует и потому может быть объектом эмпирического исследования и правового регулирования.

Вопрос о критериях — не пустой вопрос. Без них нельзя дать правильную оценку тому, что мы наблюдаем в современном обществе. Почему, например, стояние людей у «Белого дома» в дни путча 1991 г. мы считаем актом гражданского мужества, а противостояние власти так называемых «защитников Белого дома» в 1993 г. чуть ли не уголовным преступлением? Как вообще оценивать те или иные формы протестного поведения населения, включая не только шествия и демонстрации, митинги и забастовки, но и более радикальные, вплоть до гражданского неповиновения, революции и даже гражданской войны? Это — проявление гражданственности или наоборот?

В советские времена под гражданством было принято понимать государственное подданство: «гражданин» было словом официального языка, на котором народ обращался к власти («гражданин начальник»), а власть к народу («пройдемте, гражданин»). В эпоху рыночных реформ гражданство стали отождествлять с уходом человека в частную (приватную) жизнь — семью, домашнее хозяйство, личный бизнес, предпринимательство и пр. Гражданское общество, с этой точки зрения, — это плюралистическое общество, вышедшее из-под тени объединяющего всех государства и предоставившее каждому индивидуальную свободу выбора. Как говорил Гегель, в гражданском обществе каждый для себя — цель, все остальные — только средство. А поскольку индивидуальный выбор реализуется, прежде всего, в сфере рыночных отношений, переход к гражданскому обществу стали отождествлять с переходом к рынку. Восходящая к Гегелю и Марксу традиция истолкования гражданского общества как буржуазного была воспринята нашими экономистами-реформаторами в буквальном смысле. Гражданин и буржуа (не в смысле горожанин, а в смысле частный собственник) для них — одно и то же. Разница между классиками и ими лишь в том, что для первых это было предметом критики, тогда как для вторых доказательством преимущества гражданского общества перед всеми остальными.

Между государством и рынком мы, похоже, не видим никакого иного пространства, иной реальности, достойной внимания. Спасение от всевластия государства ищем на рынке, а от стихии рынка — в государстве. Так и мечемся между двумя этими полюсами, не будучи в состоянии удержаться ни на одном из них. В их диапазоне расположены все наши идеологические предпочтения и партийные пристрастия. Одни — за свободный и ничем не ограниченный рынок, другие — за сильное государство. А разумно сочетать то и другое пока ни у кого толком не получается. И не получится, пока не поймем, что государство и рынок могут мирно сосуществовать друг с другом лишь при наличии третьего — гражданского общества, который у нас почему-то всегда лишний. Без него рынок и государство — сталкивающиеся между собой, постоянно конфликтующие величины. За пределами гражданского общества

рынок становится диким и социально неконтролируемым, а государство в целях его обуздания излишне бюрократизированным и репрессивным. В любом случае гражданское общество, смягчая их противостояние, не сводится полностью ни к тому, ни к другому.

Прежде чем что-то сказать о гражданском обществе применительно к нынешней России, необходимо, хотя бы вкратце, ответить на вопрос, что понимается под ним в современной науке. Единого мнения на этот счет, конечно, не существует, но хотелось бы выделить две важные тенденции в современном истолковании этого понятия. Во-первых, оно трактуется не как экономическая и даже не как социологическая, а как, прежде всего, политическая категория, в прямой связи с теорией демократии. Отсюда следует, что гражданское общество, хотя находится за пределами государства, не существует вне политики, не исключено из политического пространства. Во-вторых, его используют не столько для описания реального положения дел в так называемых странах либеральной демократии, сколько для критики этого положения, т.е. в качестве нормативного понятия. В последней четверти XX в. понятие гражданского общества, до того надолго забытое, возродилось в политической науке Запада сначала в связи с критикой тоталитарных режимов, а затем в связи с критикой самого западного общества, которое ведь также далеко от совершенства, причем в плане именно демократии. С помощью этого понятия хотят высветить присущие этому обществу недостатки и изъяны, сохраняющиеся в нем элементы социальной несправедливости и административного произвола. В результате возникли новые концепции гражданского общества, отличающиеся от тех, которые разрабатывались на заре демократии — в XVIII и XIX вв. В современной политической науке существует не одна, а несколько моделей гражданского общества и еще надо понять, какая из них нам больше подходит.

Под гражданским обществом (или обществом граждан) принято понимать совместные (коллективные) действия людей в сфере не их приватной (частной), а публичной (или общественной) жизни, причем в условиях, когда она перестает быть монополией властных элит — как традиционных, так и

современных. Это именно сфера действий, поступков людей, которые могут носить как стихийный, так и организованный характер, получая в этом случае институциональную форму неправительственных, негосударственных объединений, союзов, ассоциаций, функционирующих по принципам самоорганизации, самоуправления и, как правило, самофинансирования. Непосредственно гражданское общество предстает как сложившаяся независимо от властной вертикали, существующая помимо нее система горизонтальных связей и отношений, охватывающая собой значительную часть населения. Не паспорт, а реальная включенность человека в эту связь превращает его из гражданина *de jure* в гражданина *de facto*.

Но и это еще не все. И до возникновения гражданского общества можно обнаружить разного рода автономные образования, существовавшие вне государства, помимо него. Классическим примером таких образований является сельская община, живущая по собственным правилам и законам. Само по себе наличие внегосударственных организаций и учреждений еще никак не свидетельствует о появлении гражданского общества. Общество становится гражданским в качестве не просто отделившегося от государства самостоятельного образования, но существующего наравне с ним *особого политического субъекта, способного вступить с государством в отношения партнерства, диалога и даже, если необходимо, конфронтации при решении общественно важных дел*. Оно не подменяет собой государства, но делает его объектом постоянного наблюдения и контроля.

Только при наличии собственного мнения и голоса (общественного мнения и голоса) общество обретает способность вести диалог с государством, и только включаясь в такой диалог, оно становится гражданским. В какой форме может и должен вестись этот диалог? Для этого, собственно, и существуют гражданские права. Без соблюдения права граждан на свободу собраний, митингов, демонстраций, объединений, референдумов и пр. диалог между ними и государством практически невозможен. Соответственно гражданское общество должно располагать и независимыми от государства органами печати и средствами массовой информации, способными выражать и доносить до власти его мнения и настроения.

В настоящее время гражданское общество рассматривается на Западе с позиции не только его контроля над деятельностью государственных учреждений, но и над всей сферой бизнеса. По словам английского социолога Э.Гидденса – автора так называемого «третьего пути», делающего главную ставку в общественном развитии не на государство и рынок, а именно на гражданское общество, – «гражданское общество является фактором одновременного сдерживания рынка и государства. Ни рыночная экономика, ни демократическое государство не могут эффективно функционировать без цивилизующего влияния гражданских ассоциаций». В таком раскладе проблемы формирования и успешного функционирования гражданского общества выводятся на первый план, ставятся во главу угла и только в зависимости от них решаются проблемы экономического развития и государственного управления. Все, что идет во вред гражданскому обществу, должно быть признано неэффективным и нецелесообразным как с государственной, так и с экономической точки зрения.

До возникновения гражданского общества люди не отделяют себя от государства, полностью сливаются с ним. Власть мыслит себя здесь как единственный источник их общественной связи, считая, что за ее пределами нет ничего, что могло бы считаться обществом в точном смысле этого слова. Так, еще в России XIX в. под обществом понималось либо «высшее общество», либо «тайное общество», но никак не народ, преимущественно крестьянский, живший не общественной, а общинной жизнью, образующий собой единое целое благодаря стоящей над ним власти, т.е. в качестве не граждан, а верноподданных. Само понятие «общество», тем более «гражданское общество», ставилось здесь под подозрение, считалось идеологически предосудительным. В своей книге «Константы. Словарь русской культуры» (М., 1997) академик Ю.С.Степанов пишет: «Вскоре после Великой французской революции, в 1797 г., последовало высочайшее повеление императора Павла I “об изъятии из употребления некоторых слов и замене их другими”. В списке изъятых слов оказались *сержант... общество, граждане, отечество* (опять же из-за его близости к французскому революционному “Отечество” – la Patria). Слово *граждане* предлагалось заменить

словом *жители* или *обыватели* (что почти в точности и сделано в “Словаре Академии Российской” 1806 г.); слово *общество* приказано “совсем не писать”»¹. Тому имеется, конечно, историческое объяснение.

Любая традиционная система строится, центрируется вокруг власти, место которой священно, сакрально для всех образующих ее членов. Власть здесь – либо от Бога, либо подобна семейной власти отца («царь-батюшка», «отец родной»), который никем не избирается, но всеми почитается в качестве высшего и непререкаемого авторитета. Здесь ничто не противостоит верховной власти, ее решения обязательны для всех, они не обсуждаются и тем более не оспариваются. Поэтому и вся сфера публичной (общественной) жизни является здесь монополией власти, носит характер чистого официоза, а если кто-то и допускается в нее, то исключительно в границах, предусмотренных и строго контролируемых самой властью. В России подобное отношение к власти стало устойчивой политической традицией, которая, собственно, и является главным препятствием на ее пути к гражданскому обществу.

Сегодня, казалась бы, многие препоны на этом пути сняты. Какая-никакая, но есть гласность, проводятся выборы, возникли многочисленные партии и общественные объединения. Но место, занимаемое властью, по-прежнему остается скрытым от глаз общественности. Происшедшая смена элит не привела к заметному изменению природы власти и отношения к ней населения. Она представляется им столь же всемогущей, неподконтрольной им и лично персонифицированной, как и прежде. После короткого всплеска политической активности населения вновь заметна тенденция к его деполитизации, спаду интереса к партиям и их программам, уходу из общественной сферы в частную жизнь, снижению числа голосующих на выборах и пр. Люди явно не верят тому, что могут как-то воздействовать на ход событий, что от них что-то реально зависит, что с их мнениями и желаниями будут считаться. Преобладает стремление не столько влиять на власть,

¹ См.: *Степанов Ю. С.* Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М., 1997. С. 535–536.

сколько спрятаться от нее куда подальше. Традиционализм нашей политической системы состоит в том, что, достигая в процессе своего реформирования границ власти, она тут же начинает регенерировать, двигаться в обратном направлении – в сторону усиления той же власти, а, значит, и сужения границ публичной свободы.

Что же в настоящее время препятствует формированию у нас гражданского общества? Главная причина, я думаю, – в исконном недоверии власти к способности народа принимать самостоятельные и разумные решения по общественно значимым проблемам. Удел народа, как принято считать, – это сфера частной (приватной) жизни (труд на производстве, мелкое и среднее предпринимательство, семья и пр.), тогда как политика – исключительно дело власти. Это классический предрассудок традиционно-сословного общества, которому как раз и противостоит общество гражданское. И пока этот предрассудок владеет сознанием большинства, путь к гражданскому обществу остается перекрытым.

С другой стороны, предрассудок этот сохраняется не на пустом месте – за ним стоит реальная неготовность широких масс населения к активной политической жизни, что вполне объяснимо в стране с длительной историей политического бесправия. Ведь для участия в ней требуется ряд условий – как объективных, или материальных, так и субъективных.

За гражданскую активность, как известно, денег не платят, их нужно еще заработать. Мы – не древние эллины, за которых работали их домашние слуги и рабы. На Западе высокая оплата труда и многочисленные социальные гарантии сопровождаются сокращением рабочего времени, что влечет за собой подъем общественной самодеятельности населения во всех ее формах. Достаточно высокий уровень доходов при наличии свободного времени – необходимое условие повышения гражданской самодеятельности населения. В ситуации же хронической нужды люди думают больше о том, как прокормить себя и семью, на все остальное им просто не хватает времени.

Свободное время, если оно все же имеется, можно использовать, конечно, и в личных целях, заполняя его отдыхом, туризмом, потреблением, разного рода развлечениями. Сегодня

не так много людей, готовых жертвовать своим свободным временем ради общественных нужд и забот, забивать свою голову вещами, на которых много не заработаешь. Важно поэтому, чтобы они жили не только частными, но и общественными интересами, а это уже проблема нравственная и культурная. Гражданин — это человек, для которого политика, судьба собственного государства становится личным делом, предметом не профессионального интереса, а гражданского долга. Политика в гражданском обществе становится делом всех, что, конечно, не исключает наличия профессиональных политиков. Гражданское общество отделено от государства, но не от политики, означая тем самым конец монополии власти на политику. Но тогда и политика в гражданском обществе — это не только сфера государственной власти, но вся публичная сфера общественного взаимодействия и активности людей: она включает в себя всю систему их общественных ассоциаций и объединений, способных ставить перед собой и решать определенные социальные цели и задачи.

Превращение людей в граждан — целая культурная революция в жизни общества. Для этого необходимо не просто наделять каждого гражданскими правами, но сформировать в его сознании качественно новую систему приоритетов и ценностей. А это требует в свою очередь появления особого, отличного от традиционного, типа культуры. Трудно представить гражданское общество без людей, не впитавших в себя ценности свободомыслия и равноправия, находящихся в плену предрассудков и суеверий прошлого, касающихся как природы власти, так и человеческой природы. Культура гражданского общества несовместима с любыми культами — ни с религиозным фундаментализмом и клерикализмом, ни с политическим «культом личности», какой бы замечательной не была эта личность. Она базируется на этике солидаризма и личной ответственности за все, происходящее в обществе.

Скажем совсем просто: гражданское общество нуждается не просто в людях, располагающих материальным достатком и свободным временем, но в людях, прежде всего, просвещенных и образованных. Оно не может состоять из малограмотных, малообразованных людей, не способных к самостоятельному мышлению и публичному дискурсу. Такие люди могут на короткое

время объединиться в протестующую толпу (часто под влиянием демагогов и политиканов), но не способны к постоянно возобновляемому публичному диалогу друг с другом и властью. Будучи по паспорту гражданами, они так и остаются слепым орудием в руках власти. Отсюда вывод: если мы действительно хотим попасть в гражданское общество, *интересы образования и культуры должны стать приоритетными как для государства, так и для экономики*. Современное гражданское общество формируется не в частных лавочках и мастерских, не на улице и в шуме толпы, а за партами школ и на студенческих скамьях, в процессе подключения каждого к многообразным информационным потокам, т.е. в результате огромной образовательной и просветительской работы. Государство, не вкладывающее средства в эту сферу, так и останется наедине с безмолвствующим, не способным к самостоятельной жизни народом, а экономика, безразличная к состоянию культуры и образования в стране, никогда не станет экономикой роста и процветания.

Но и государство со своей стороны должно быть способно к такому диалогу. Отнюдь не любое государство годится для этого. Таковым является только демократическое и правовое государство, обладающее желанием слушать, понимать и принимать к исполнению то, что ему говорит общество. Гражданское общество сочетается не с любым, а только с правовым государством: одно без другого просто не существует. Важно понять, что переход от традиционного к гражданскому обществу — не только экономическая, но и правовая реформа, означающая коренное изменение политической системы, основанной на принципах централизованной и авторитарной государственной власти в лице монарха, вождя, олигархической корпорации или одной партии. Рыночная экономика возможна и в условиях существования авторитарного государства, чему немало примеров в истории, гражданское общество — никогда.

Государство является правовым в силу юридически сформулированных законов, в которых закреплены основные гражданские и политические права человека. Гражданские права делают людей независимыми от государственной власти, политические — источником власти (посредством выборов). В результате сама власть становится демократической. Начавшаяся в нашей стране

перестройка мыслилась первоначально как, прежде всего, *правовая реформа*, ставящая своей целью смену командно-административной системы управления государством и экономикой демократической, что позволило бы перейти к гражданскому обществу, а вместе с ним и к свободной рыночной экономике.

Во времена Ельцина переход к гражданскому обществу был подменен переходом к рынку. Считалось, что рынок, если открыть для него все шлюзы, автоматически приведет к созданию гражданского общества. Установка на демократизацию государства сменилась установкой на экономическую либерализацию с ее резко негативным отношением к государственным структурам и институтам. Идеологи нашей рыночной реформы, будучи в первую очередь теоретиками-экономистами, отождествили рыночную свободу с любой другой, в том числе политической и гражданской. Экономическая реформа, опередив правовую, обернулась в итоге правовым беспределом, что привело к криминальной приватизации, обогащению немногих за счет всех, всеобщему обнищанию и экономической разрухе, коррумпированности власти, финансовым аферам и махинациям. Тем самым был перекрыт путь и к гражданскому обществу, которое, несомненно, предполагает наличие свободного рынка, но может существовать лишь в режиме правового государства и парламентской демократии.

После Ельцина вновь заговорили о необходимости «сильного государства», «диктатуры закона», укрепления «вертикали власти». В своем Послании Федеральному Собранию (апрель 2002 г.) Путин среди основных целей развития страны на среднесрочную перспективу назвал «становление правового государства». И это после десятилетнего периода проведения экономической реформы. Могла ли реформа в ситуации отсутствия полноценного правового государства дать хоть какой-то положительный экономический эффект?

В своем отношении к государству политические элиты раскололись сегодня на два лагеря. Либеральные экономисты, защищающие рынок, всячески умаляют его роль и значение, консерваторы, называющие себя патриотами, мечтают о возрождении его бывшего имперского могущества и величия. Те и другие упускают из виду главное — только в правовом государстве можно при-

мирить между собой рынок и государство, заставить их работать не друг против друга и не только на собственные нужды, а на пользу третьего — гражданского общества. Похоже, каждый из лагерей в своем видении будущего руководствуется не идеей гражданского общества, а какой-то другой, видя его либо исключительно в рыночной перспективе, либо в перспективе усиления силы и мощи централизованного государства. И хотя оба уверяют, что действуют в интересах народа, народ в их представлении — та же, что и раньше, внесоциальная общность, безгласное и однородное скопление людей, живущее на одной территории.

Наши либералы (точнее, неолибералы), отождествляющие рынок с гражданским обществом, заставляют сомневаться в подлинности их либерализма, который возник все же не как экономическая, а как политическая идеология, делающая главную ставку в переходе к этому обществу на правовое государство. Но и наши патриоты в своем антидемократизме и этатизме — плохие, неистинные патриоты. Их патриотизм — великодержавный, а не отечественный, государство для них важнее общества, власть они любят больше, чем свободу, а народ близок и понятен им в качестве верноподданных, а не свободных граждан. Никто меня не убедит, что либерализм означает пренебрежение к собственному государству, а патриотизм — пренебрежение к демократическим правам и свободам собственного народа. Ни одна из этих крайностей не приведет к гражданскому обществу, в котором, на наш взгляд, только и заключено спасение России.

Нет слов, гражданское общество в виде разного рода неправительственных организаций и движений, вопреки всем ограничениям, постепенно вызревает в России. Это вполне естественный процесс, которому нет альтернативы. Речь идет лишь о том, какая сознательно проводимая политика способствует или, наоборот, препятствует этому процессу, тормозит его. К сожалению, та, которую можно наблюдать сегодня, во многих случаях не благоприятствует ему, ориентируется на совершенно другие идеалы и цели. Об этом, видимо, и следует говорить в первую очередь, ставя вопрос о нашем движении к гражданскому обществу.

Ценностный дискурс как предпосылка гражданского общества в России

Настоящий доклад — не подытоживание исследований по проблеме, сформулированной в его названии, а постановка этой проблемы, попытка обосновать необходимость разностороннего научного ее исследования, а также привлечь к ней внимание заинтересованных общественных и государственных организаций.

1. Антропосоциетальный подход к проблеме

Мой подход к проблеме — комплексный, антропосоциетальный. Можно сказать, это такой социокультурный подход, который включает акцент на действия социальных субъектов. В рамках этого подхода общество реально в той мере, в какой реальны социальные действия и взаимодействия входящих в него индивидов и социальных общностей.

Соответственно, **гражданское общество** есть совокупность ассоциаций, организаций, которые воплощают результаты не только прошлой деятельности их участников, но и живых, здесь и теперь актуализируемых действий граждан. Без живых социальных действий и взаимодействий граждан нет реального гражданского общества, а есть лишь его институционализированный скелет.

В условиях становления гражданского общества ключевой проблемой является самоутверждение **человека как гражданина**, т.е. такого индивида, который мыслит и реально действует в

этом обществе в соответствии с демократическими правами и свободами, отстаивает их. Важнейшая функция гражданского общества — действиями граждан поддерживать правовой характер государства, который состоит в том, что каждый государственный служащий или чиновник защищает права и свободы каждого гражданина, а не нарушает их. Это можно назвать *гражданским консенсусом*.

Для меня камертоном *философско-аксиологического смысла* гражданского общества служит кантовское понимание общественного договора. Импонирует характеристика этого понимания Э.Ю.Соловьевым как «намордника для Левиафана». Этот «намордник» сплетен из пяти «правовых ремней»:

«(1) принуждающая власть не должна покушаться на внутреннюю (моральную) свободу индивида, предписывать ему желания, убеждения и цели, карать его за “неисполнение долга перед самим собой”; (2) ее вмешательство ограничивается сферой объективно фиксируемых конфликтов между индивидами и определяется задачей “прекращения войны”, т.е. взаимного насилия, тяжб и междоусобиц; (3) принуждающая власть обязана разрешать конфликты, руководствуясь принципом справедливости; (4) справедливость должна быть безусловной; (5) забота о соблюдении неотчуждаемых прав человека должна предварить все другие заботы, стремления и замыслы правителей, сколь бы настоятельны они ни были»¹.

Для Канта это была не просто философская аксиоматика, но и обобщение результатов длительных исторических процессов: Реформации и Просвещения. Не останавливаясь на хорошо известном содержании этих процессов, отметим, что важную роль в них сыграли первые две волны распространения в странах Западной и Центральной Европы нового социального института — *общеобязательной школы*. Через этот институт, распространявший грамотность, население осуществляло переход от бесписьменной мифологической картины мира к рациональной культуре и науке Нового времени.

Как показал М.Н.Кузьмин, распространение общеобязательной школы и ее нового воспитательного идеала, адекватного гражданскому обществу, представляло собой «качественный скачок в социокультурных характеристиках нового обще-

ства, означавший резкий рост его возможностей как субъекта общественной практики. Именно этот переход создал культурный фундамент новой (техногенной) европейской цивилизации, что явилось предпосылкой отрыва сначала группы протестантских стран Европы, раньше других вступивших на путь модернизации, а затем постепенно и других европейских стран от остальной зоны традиционных обществ»².

Россия, вместе с рядом других восточноевропейских стран, оказалась даже не в третьей, а в четвертой волне этого процесса: декрет «О ликвидации безграмотности среди населения РСФСР» с 8 до 50 лет был принят в 1919 г., а окончательные постановления о введении всеобщего обязательного начального обучения в школе – в 1930 г. (на 4 г. раньше Албании)³. Такая задержка культурного развития народных масс не могла не способствовать воссозданию в СССР этатистского общества и тормозить появление предпосылок гражданского общества.

В настоящее время процессы становления гражданского общества в России испытывают противодействие с трех сторон. С одной стороны, поскольку гражданское общество сопряжено с развитием свободного предпринимательства, в сознании широких слоев населения оно ассоциируется с диким капитализмом 1990-х гг. и отторгается как неприемлемое; для демократически ориентированной интеллигенции сам термин «либерализм» стал ругательным. С другой стороны, столкнувшись с олигархическими попытками узурпировать политическую власть, государство выстроило жесткую вертикаль власти, которая стала сужать пространство свободы граждан, их самостоятельности в решении своих жизненных проблем; это сопровождается возрождением патерналистских ориентаций, побуждающих население возвращаться с едва обретенных гражданских позиций к прежнему положению подданных. Оба эти противодействия легитимированы сохранившейся этатистской культурой части верхов и низов; иными словами, третье противодействие исходит от традиционной культуры, сохраняющейся благодаря смутным, неотрефлексированным представлениям значительных слоев населения о базовых ценностях гражданского общества и современного государства.

Ниже пойдет речь именно о третьем, культурном противодействии становлению гражданского общества в современной России, о возможностях смягчения, преодоления этого противодействия.

2. Базовые ценности гражданского общества и современного государства

Государственная власть любого типа получает культурную легитимацию с помощью нескольких базовых ценностей. В социологии, а также в прикладной аксиологии *базовые ценности* обычно интерпретируют как обобщенные цели (идеалы) и средства (качества людей) для их достижения. Первые из них принято называть терминальными, а вторые — инструментальными ценностями. Те и другие имеют двуединые основания: в индивидах и в обществе, прежде всего в его культуре, а также в его социальных структурах и процессах.

Вместе с тем различают традиционные, современные и универсальные (общечеловеческие) ценности. Воспользуемся этой типологией применительно к ценностям, легитимирующим государственную власть. Начнем с **универсальных ценностей** и выделим среди них две: порядок и властность.

Общественный **порядок** относится к высшим, конечным, терминальным ценностям; необходимость порядка очевидна подавляющему большинству граждан, он представляет собой универсальную ценность. Возможность и необходимость порядка в условиях становления гражданского общества обосновал в XVII столетии Т.Гоббс в виде альтернативы: или война всех против всех, или общественный порядок на основе самоограничения эгоистических побуждений индивидов — путем заключения общественного договора, в результате которого люди вступают в цивилизованное, гражданское состояние своих взаимоотношений. В XIX столетии О.Конт характеризовал суть этого состояния как *социальный консенсус*. В начале XX столетия М.Вебер назвал порядком ориентацию поведения на отчетливо определяемые максимы, которая мотивируется внутренне, а также поддерживается внешним контролем.

Обобщая классические подходы, можно сказать: общественный порядок есть ориентация действий членов общества на соблюдение определенных норм (правил), которая внутренне мотивирована общими ценностями и эффективно поддерживается внешним контролем, что позволяет удовлетворять потребности общества и индивидов. Ее универсальность базируется на потребностях как индивидов, так и организаций, социальных групп и общностей, общества в целом.

Уровень социального порядка (Усп) можно определить как коэффициент удовлетворенности населения жизнью в целом (Уж), помноженный на уровень соответствия реализуемых норм (правил поведения, фиксируемых традициями и законами) ценностям: $Усп = Уж \cdot С(Ц \leftrightarrow Н)$. Данные всероссийского мониторинга, осуществляемого ЦИСИ Института философии РАН, свидетельствуют о том, что в трансформируемом российском обществе ценность порядка в течение всего периода наблюдений (1990–2006 гг.) устойчиво имеет самый высокий рейтинг (4,3–4,35 баллов по пятибалльной шкале), опережая даже ценность семьи.

Второй универсальной ценностью, на которую опирается государственная власть, является *властность* — качество тех индивидов, которые стремятся к тому, чтобы у них в первую очередь была власть, возможность оказывать влияние на других. Универсальность властности отличается от универсальности социального порядка тем, что имеет не терминальный, а инструментальный характер. Ее инструментальность также коренится в потребностях и общества, и индивидов: с одной стороны, без людей с такими качествами просто некому было бы поддерживать порядок в обществе; с другой стороны, определенная доля таких людей существует в любом этносе или обществе, независимо от доминирующего в нем типа государственной власти. Так, в трансформирующейся России (1990–2006 гг.) их доля варьирует от 17 до 22% взрослого населения.

Вместе с тем на уровне индивида качество властности легко становится средством достижения эгоистических целей индивида, прикрываемых целями общественного порядка. Отсюда повседневные наблюдения: а) «в России все чиновники воруют»

ют, коррумпированы»; б) «власть — грязное дело». Поэтому большинство россиян негативно относятся к властности как ценности; в наблюдаемом периоде российской истории (1990—2006 гг.) отрицательное отношение к властным качествам людей характерно для 45—70% населения. Столь широкий диапазон объясняется тем, что уровень этого негативизма волнообразно колеблется, а в последнее время немного снижается. Зато растет нейтральное отношение к нему.

Очевиден разрыв между поддержкой ценности порядка и ценности властности как качества, обеспечивающего поддержание порядка. Этот разрыв наблюдается и в отношении к типам власти, призванным обеспечивать поддержание порядка. Он еще более бросается в глаза при сопоставлении различных типов власти.

Основная культурная легитимация всех пороков российских чиновников заключается не просто во властности как универсальной ценности, а в *своевольности*, или *вседозволенности* как **традиционной** ценности, корнящейся еще в до-цивилизационной, языческой эпохе русского и многих других этносов.

Эта ценность — *антипод* категорическому императиву нравственности и права. В самом деле, когда, согласно Канту, речь идет о человеке, тем или иным способом причастном к власти, его моральность означает уже не просто отношение к другому человеку, но к отношениям между другими. «И всюду, где встает вопрос о таком “отношении к отношению”, добродетель справедливости выше всех других добродетелей и должна безусловным образом предпочитаться им... Справедливость есть безусловная норма индивида, поставленного (или угодившего) в положение судящей и принуждающей инстанции, — высшая моральная максима третейских решений»⁴.

В какой мере осмыслены, рефлексированы и одобряются обе эти ценности — вседозволенность и добродетель чиновника как властвующего лица — в массовом сознании россиян? По данным нашего социологического мониторинга, вседозволенность получает низкую, в целом отрицательную оценку подавляющего большинства россиян (до 70%), но все же ее поддерживают почти 20%, а справедливость как моральная максима решений *властвующих лиц* — слабо рефлексирована.

Обратимся к двум **современным базовым ценностям, ценностям демократии** — свободе и независимости граждан.

В 1990–2002 гг. наблюдалась высокая поддержка **свободы** как главной ценности, без которой жизнь человека теряет смысл: поддержка превосходила ее отрицание до 3,5 раз. Это обеспечивало свободе достойную позицию в составе интегрирующего резерва базовых ценностей россиян. Наполняя жизнь человека главным смыслом, она позитивно сопряжена с его удовлетворенностью своей жизнью в целом. Отдавая предпочтение возможностям, позволяющим каждому проявить свои способности, она мотивирует поддержку людьми рыночной экономики, активные поиски дополнительной работы, их уверенность в будущем. Конкурируя за приоритет по отношению к благополучию, ценность свободы ориентирует человека на повышение своего образования. Снимая традиционные запреты на миграцию в ту страну, где больше нравится жить, она помогает человеку поддерживать свою семью. Приятным сюрпризом стало обнаружение в 2006 г. ценностной позиции «свободное трудолюбие», в которой свобода совмещается с содержательным трудом.

Но в последние годы позиция ценности свободы снизилась, вплотную приблизившись к традиции. Одновременно снизилась и поддержка **независимости** человека в решении своих жизненных проблем как ценности, которая вновь стала уступать место государственному патернализму, решающему за самого человека вопросы улучшения его жилища, медицинского обслуживания, пенсионного обеспечения и др.

Как рост, так и снижение поддержки ценностей свободы и независимости происходят спонтанно, в контексте эволюции массового сознания, под воздействием противоречивых факторов. Такая спонтанность сама по себе вполне демократична. Однако в критические, переломные моменты истории она оказывается той бессознательностью масс, которую используют разного рода «вожди» в корыстных групповых или индивидуальных интересах.

Чтобы избежать такой ситуации, необходимо прояснить содержание ценностей гражданского общества и демократического государства, равно как и отношения государства к обществу. Иными словами, необходим конструктивный ценностный

дискурс, который бы способствовал движению общества к согласию о содержании базовых ценностей демократии — к демократическому консенсусу.

3. Проблема ценностного дискурса на пути к демократическому консенсусу

Напомним, что *консенсус* не означает полного согласия или единогласия относительно содержания того или иного предмета, но лишь предполагает поддержку основного смысла этого содержания большинством участников обсуждения при отсутствии прямых возражений, не исключая особых мнений, а также допускает нейтральную позицию. Различают социологический, политический, юридический смыслы консенсуса, а также несколько его уровней как объекта возможного согласия граждан: уровень общества (ценностный, основной), уровень режима (процедурный), уровень политики (управленческий)⁵. На наш взгляд, следует добавить региональный (локальный) и поселенческий (повседневный) уровни.

В начале статьи использован также термин *гражданский консенсус*. Имеется в виду основной, ценностный уровень консенсуса: согласие большинства граждан относительно содержания базовых ценностей и норм гражданского общества, государственных органов, включая согласие большинства чиновников с таким содержанием (и следование этому содержанию в реальном поведении). По-видимому, такова важнейшая *духовная предпосылка* желаемого соотношения гражданского общества и государства⁶. В современной России показателем такого соотношения служит прежде всего степень поддержки государством, его чиновниками демократических ценностей и норм.

Первичную его предпосылку составляет формирующаяся в последние годы *аксиологическая толерантность* россиян. Она состоит в том, что в массовом сознании населения современной России паритетно совмещаются все три культурно различных типа ценностей: традиционные, универсальные, современные; стабилизируется их динамичный баланс. Повышается толерантность россиян по отношению к иным, не разделяемым

ценностям. Наблюдается достаточно высокая гомогенность структуры базовых ценностей в различных регионах современной России, на всем ее социокультурном пространстве — по осям «Север — Юг» и «Запад — Восток».

Второй, уже заметной предпосылкой собственно гражданского консенсуса служит медленный, но неуклонный рост влияния современных, либеральных ценностей в сознании населения России. Так, с 1990-го по 2006 г. средний уровень поддержки традиционных ценностей (традиция, семья, жертвенность, своевольность) снизился с 3,5 до 3,38 баллов (по пятибалльной шкале), а уровень поддержки современных ценностей (жизнь, свобода, независимость, инициативность) симметрично повысился с 3,38 до 3,57 баллов. Высший балл поддержки (4,3 — 4,35) устойчиво получает общечеловеческая ценность порядка.

Однако этого еще недостаточно для собственно *демократического консенсуса*. Требуется такое содержание власти, качество властности, в котором ориентация на потребности общества, на соблюдение прав и свобод каждого гражданина преобладает над личными побуждениями индивидов, находящихся у власти. В настоящее время наблюдается обратная картина. Реальная *угроза демократии* заключается в высокой сопряженности общечеловеческой властности и традиционной своевольности.

На эту сопряженность автор обратил внимание еще по результатам третьей волны мониторинга (1998): «В ценностном сознании россиян власть сопоставлена с вольностью: первая выступает как самовластие “верхов”, а вторая — как вседозволенность “низов”; обе образуют баланс взаимной дополнительности. Отсюда их тесная взаимосвязь: $Q = 0,49...$ Более того, они в определенной степени совместимы: часть ценящих власть одновременно ценят и вседозволенность. Много ли таких россиян и кто они?.. Их доля в числе ответивших невелика, всего 6,6%. Но среди ценящих вседозволенность они составляют 19%, а среди ценящих власть — 54%. Значит, каждый второй из таких “совместителей” готов использовать власть как возможность легитимировать вседозволенность, т.е. ценят власть как самовластие. Наиболее склонны к совмещению власти и вседозволенности мужчины 25–34 лет со средним специальным образованием, живущие в рабочих посел-

ках, притом относящие себя к среднему слою или выше среднего. Они очень четко представляют свои интересы, максимально ориентированы на богатство как главный показатель успеха (85%) и на использование не одобряемых средств (70%) для достижения своих целей»⁷.

Главные причины такого «совмещения» коренятся в материальных интересах власть имущих. Вместе с тем совмещение властности и своевольности легитимировано в *традиционной* российской культуре. Этому продолжает благоприятствовать непроясненность, неотрефлексированность содержания многих базовых ценностей в массовом сознании населения, и не только рядовых граждан. Следовательно, необходим **конструктивный дискурс**, ориентированный на прояснение содержания базовых ценностей в сознании все более широких слоев россиян, на повышение их взаимопонимания и согласия на этой основе. Это должен быть дискурс, взыскующий *моральную точку зрения*⁸.

Целесообразно вести такой дискурс не только обобщенно, о ценностях всех граждан, но и дифференцированно, как *полифонический диалог*⁹: о базовых ценностях политиков, бизнесменов, чиновников и других слоев населения, об их соотношении между собою. Особенно актуально выяснить структуру ценностного сознания **чиновников** – того слоя граждан, от которого в решающей степени зависит возможность демократического консенсуса в современной России.

Примечания

¹ Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М., 2005. С. 217.

² Кузьмин М.Н. Социодинамика образования при переходе от традиционного общества к гражданскому // Теория и практика образовательной политики в условиях модернизации полиэтничного общества. Ч. 1. М., 2006. С. 41.

³ Там же. С. 42.

⁴ Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М., 2005. С. 213.

⁵ См.: Консенсус // Политическая энциклопедия /Рук. проекта Г.Ю.Семигин. М., 1999. Т. 1. С. 548–549.

- 6 О реальном и желаемом соотношении гражданского общества и государства в современной России см.: *Гусейнов А.А.* О чем мы говорим, когда говорим о гражданском обществе? // *Он же.* Философия, мораль, политика. М., 2002.
- 7 См.: *Лапин Н.И.* Власть, вседозволенность и свобода в ценностном сознании россиян // Куда идет Россия?.. Власть, общество, личность /Под общ. ред. Т.И.Заславской. М., 2000. С. 427–428.
- 8 *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000. С. 244–247.
- 9 *Бахтин М.М.* Заметки // *Бахтин М.М.* Литературно-критические статьи. М., 1997. С. 526–528.

Гражданское общество или общества по интересам

В конце 80-х гг XX в., когда началось обсуждение перспектив создания гражданского общества в России, подчеркивалась важная роль интеллигенции в этом процессе. Но во время этого обсуждения подверглись анализу и критике и понятие интеллигенции, которую отличает от любой другой общности опора на либерализм и нравственные устои, и ее способности решать поставленные ею же задачи. Потому хотелось бы еще раз осмыслить основания для создания гражданского общества, взятого в двух его аспектах: в отношении к собственности и к правообладанию.

Гражданское общество появилось там, где уважалась собственность и право как основы жизнеобеспечения. Это произошло прежде всего в Афинах, где правил закон-номос, и в древнем Риме, где граждане, общество свободных людей, были обеспечены неукоснительно соблюдавшимся Римским правом. Франкский король Хлодвиг в VI в. н.э. в своде права («наподобие римского»), получившего имя Салического закона, регламентировал многочисленные казусы-прецеденты, фиксировавшие главным образом нанесение ущерба собственности и человеческому достоинству.

Право же, как оно сложилось в России, несмотря на обилие законов и судебныхников, издаваемых после XIV в., не обладало такой неукоснительностью, а без этого любой разговор о гражданском обществе — маниловщина. Можно вести речь о

структурных, социальных, политических и прочих характеристиках социума, но не об обществе самостоятельных и независимых правовых субъектов.

При этом мы, не имеющие такого общества, называем цивилизацией, т.е. гражданским образованием (от лат. *civis* — гражданин) любое долговременно существовавшее государство, будь то Египетские царства или Урарту. Употребив же термин «цивилизация», мы часто используем в качестве высшей стадии ее развития термин «культура», забыв, что сам этот термин ушел с исторического поля в IV в. н.э. как термин-носитель *ветхой* языческой философии, не ориентированной на «нового Адама», и вернулся лишь спустя тысячелетие¹. И хотя термин «гражданское, или цивилизованное, общество» как союз свободных полисных людей употреблялся еще Аристотелем, в полной мере его можно применить лишь к европейскому Новому времени, когда возник принцип свободы и равенства для всех.

В годы слома советской власти В.С. Библер выделил существенные характеристики гражданского общества, среди которых на первом месте стоит развитая промышленность, предполагающая разделение основных форм деятельности (промышленный и сельскохозяйственный труд, всеобщий труд в сфере культуры), а также «*суверенная роль свободного работника... динамика необходимого и прибавочного времени*» и свободный рынок с его разнообразием интересов, ориентаций, спроса и предложения². В этом смысле гражданское общество находится в эпицентре политэкономических и социально-исторических проблем, трансформируя их, характеризуя тем самым «не надстройку, но самую суть современного производства»³. Такое общество определяется как *форма общения* разных социальных групп, четко структурированных по программам и формам деятельности, обращенных на самих себя, на свои права и свободы, что освобождает их от жестких социальных сцеплений. В обществе свободно группирующихся по классовым, творческим, производственным и любым другим интересам людей меняется роль меньшинства, которое перестает быть заложником решений, принятых большинством голосов. (Эту забытую роль меньшинства свидетельствовал упомянутый Салический закон, зафиксировавший в главе «О переселенцах», что «если кто за-

хочет переселиться в виллу к другому и если один или несколько (жителей) захотят принять его, *но найдется хоть один, который воспротивится* переселению, он не будет иметь права там поселиться»). В гражданском же обществе меньшинство может быть ко всему прочему действующей оппозицией, «не отвечающей», «за власть, но отвечающей на действия власти»⁴, что, разумеется, предполагает свободу митингов и демонстраций, опору на собственность и гласность.

Многое из того, о чем говорил В.С.Библер, можно было прочесть и раньше — в статьях юристов, экономистов, историков и философов начала XX в., особенно требование гласности, под которой понимались, прежде всего, публичность принимаемых властных решений и снятие информационной государственно-полицейской блокады. Такие требования, однако, напрочь исчезли в годы советской власти, и малейшие попытки их реанимирования кончались физической расправой. Жесткий разрыв между чаяниями неправящего большинства и грубой властной силой правящего меньшинства выражал тотальную оксюморонность СССР, позволившего разрушить или перемешать все социальные структуры, соответствующие промышленному производству (буржуазию, рабочий класс, крестьянство, интеллигенцию). Но и нынешнее государство не менее оксюморонно: **внешне** смяв старую власть к 1991 г. и выразив ненависть к ее полицейским методам, народ делегировал — вполне в духе гражданского общества — свои права депутатам Государственной думы и президенту, в действиях которых обнаружилась **внутренняя** глубокая связь с прежними властными структурами. Была разрушена промышленность. Возник странный рынок, допускающий вмешательство государства, разрушающее его основы, вывоз капитала. Слово «интеллигенция» стало почти ругательным не только в советское время («а еще шляпу надел»), но и в постсоветское. Желание построить государство на демократических основах столкнулось с жесткими препятствиями ментального порядка: общество, практически не знающее, что такое демократические основы, реально решило сконструировать *неосоветское* государство на усеченном *неороссийском* пространстве с учетом возможностей и потребностей в рынке с прогнозируемым и регламентируемым пере-

делом собственности и со свободой слова без гласности или при неполной гласности. Делается это часто руками тех самых интеллигентов, которые ратовали за **неполитическое** гражданское общество, могущее появиться в соответствии с «требованиями **политической** теории марксизма» и как результат выполнения «**политической** задачи перестройки, происходящей в нашей стране **под руководством партии**»⁵.

Сейчас настрой на тотальное государственное преобразование (выраженный именем «перестройка») и образование гражданского общества сменился апатией большинства населения при одновременном политическом возвышении сложившихся групп коррумпированных политиков-бизнесменов со штампованными лозунгами и появившемся институте преемства президентской власти, а вместе с тем трудным «низовым» повсеместным запуском производств и трезвым анализом «нашего положения», требующего — может быть, прежде всего — правового образования. В противном случае право замещается непреднамеренным беззаконием, преднамеренным обманом или преступлением, о чем говорил Гегель. Двойственная позиция государства в отношении правосознания сейчас очевидна: с одной стороны, показательные уроки судопроизводства демонстрируются едва ли не на всех каналах телевидения, с другой, происходит немотивированное поправление прав собственности.

За 90 лет, прошедших после Октябрьской революции, полностью разрушилась старая идеология. Это единственное крупное достижение последних лет требует своего анализа. Время существования советской власти определяется как время торжества марксизма, который в теории предполагал отмирание права вместе с отмиранием государства. Процесс оказался явно не синхронным. Правовой **приказ** (лат. термин *jus*-право произведен от лат. *iubeo*-приказываю, устанавливаю) успел только **показать** свою силу, поскольку советское государство развивалось от науки к утопии, у которой нет опоры в общепринятом праве. Такое государство мгновенно разворачивает два права: право силы и маргинальное право отдельных людей. Носители того и другого права оказались друг относительно друга **правопреступными**. Двоеправие стало ведущей силой советского общества: в одном случае право облекалось в форму марксист-

ской идеологии, а в другом — международных прав человека, противостоящих этой идеологии. Но это двоеправие сыграло революционизирующую роль: оно привело к тому, что даже марксистская философия, призванная на службу идеологии, освободилась от тождества с нею, поскольку в лоне идеологии она обязана была заниматься **критикой** своей эпохи, соответственно — не только критикой буржуазного общества, но и своего. Доведение этой критики до кульминации имело следствием ликвидацию себя как идеологии, чем объясняется огромный интерес к выросшей из анализа марксистской теории «постмодернистской» философии. Это, в свою очередь, вело к отрицанию некоего одного права на истину и к уравниванию всех типов дискурса. История, таким образом, отрывалась от опоры на закономерности, утверждая могущество «среды» и открывая равные возможности для одновременного осуществления 1) парадигмальной смены социального кодирования (как в Японии, где произошло крушение важнейшей опоры японского менталитета — военной традиции), и 2) возникновения авторитарного, в нашем случае — **неосоветского** государства.

Процесс парадигмальной смены предполагает довольно длительный «замороженный» период, когда старое сломано, а нового еще нет. Единственной общей платформой для общности людей становятся деньги. Такую властную систему можно назвать **монето- или money-кратией**. Во время такой перестройки мышление для своего постоянного обновления не нуждается ни в памяти, ни в личности, ни в вере, обеспечивая себя теми возможностями, которые связаны с монетарностью. Выход через такой катаклизм опасен тем, что он открывает все пути, в том числе старые, на которых делаются попытки обновить и память, и веру, и патриотизм: это и есть авторитарные пути. При утрате опоры в социальности на этих путях обнаруживаются желание и возможность (через финансовый капитал, военную силу) навязать обществу решения, от которых оно уже было отказалось, но в силу «усталости» готово их принять, тем более что советизм до конца не повержен, а только прикрыт. Закон о запрете неправительственных организаций, которые финансировались иностранными фондами и которые были способны служить основанием гражданского общества, стал той

фишкой, которая позволяет поставить вопрос, а не является ли сама российская потребность в таком обществе потребностью гоголевского Ноздрева выговориться и надолго замолчать? Ведь не случайно термин «гражданское общество» употребляется иногда как антоним термина «военизированное общество» и при желании его цели можно свести к чему угодно, например к проблемам образования.

Сейчас некоторые национальные республики в России «получили столько автономии, сколько хотели». Каким же образом гражданское общество, предположительно охватывающее всю Россию и основанное на общеевропейских принципах светских свобод, может допустить внутри себя религиозную правовую систему, скажем, шариат? Разумеется, исповедуя свободу совести, нельзя вмешиваться в политико-религиозную жизнь людей (стран) с иным, чем у нас, вероисповеданием. Но ориентированный на европейские ценности человек оказывается при этом в парадоксальном состоянии. Признавая, что азиатские и кавказские регионы страны перестали пылить за ее европеизированной частью, он будет отстаивать право на их культурную самостоятельность и на независимость правовых систем, ибо он — европеец особого рода: он живет не только в многонациональном, но и в многоконфессиональном государстве. Это значит, что при провозглашенном принципе свободы и равенства он обязан признавать религиозные права и таких конфессий, где нет деления на светское и духовное, где человек сакрализует все мирское и в любом случае действует от имени своего Бога или богов. Может ли быть в таком случае сложено гражданское, нерелигиозное общество, признающее равные права мужчин и женщин и отстаивающее для них правовое единство?

Европейская система права отвергает право религии вмешиваться в светскую жизнь людей. Примером такого рода является запрет на ношение хиджаба во Франции. Священный закон может быть сильнее светского, но определяет права человека в мире не он. Недавние бунты арабской молодежи во Франции показали предел, до которого были доведены права человека, в том числе права на передвижения, эмиграцию и пр. Безграничная либерализация привела к необходимости защи-

ты гражданских прав населения, которое признало главной для себя правовую систему, основанную на либерализме. В этом случае колеблется роль интеллигенции в становлении гражданского общества. Тем более что гражданские общества в Европе были созданы не с ее помощью (она там отсутствовала), а с помощью профессионалов-легистов и предпринимателей, которые служили не государю, а общему благу своей страны. При этом общему благу служил и государь. Российский же византизм, т.е. зависимость всех и каждого только от личности государя в отличие от изначальной иерархической организованности европейского общества (когда вассал моего вассала — не мой вассал, даже если я — государь), это общее служение исключал. Этот подспудный византизм, давление истории на менталитет человека, двусмысленная природа закона, внешне выполняющего служебную или утилитарную роль, но внутренне подпертого тем, что со времен Платона называется врожденными идеями, обеспечивает возможность возврата к авторитарному правлению. Здесь как раз и требуется сохранение мудрого баланса между старым и новым.

В Древнем Риме, Иудее и христианской Европе главенствовало представление о законе, который был до нас и всегда. Lex-закон (от греч. λέγω — собираю и соответственно от λόγος — слово, смысл) полагался существующим прежде нас. Мы же создаем систему позитивных — положенных, т.е. вторичных — законов, нащупывающих не дающуюся в руки правильность и регистрирующих правовые коллизии *этого* времени и часа. Естественное же право, по свидетельству древних, изначально шло от того, что они называли божественной или сакральной властью. Но и те законодатели, которые не являются сторонниками этой власти, осознают необходимость отчуждения закона от субъектности автора конкретного установления, проводя закон через сложные процедуры доработок и обсуждений, тем самым мешая его сиюминутному перетолковыванию, что и лежит в основе традиционных демократий. Jus-право — не свод законов, а прямой наказ, знак внеположности истинного закона.

Эта двусмысленность закона предполагает единство писаного и неписаного права, которые в зависимости от требований момента проявляют то одну, то другую сторону. При рево-

люционной смене политического строя заметно снижается роль фиксированного свода права, а мы пережили с 1980-х гг. по крайней мере два революционных кризиса — 1989 г. и 1991 г. Требовательные призывы к установлению гражданского общества, которое стояло бы над идеологией, над партиями и осуществляло бы контроль над действиями правительства, правоохранительных органов, судопроизводства, шли от интеллигенции, которая, повторим, была своеобразным закоперщиком и государственных сдвигов. «Младшие научные сотрудники» вкупе с академиками А.Д.Сахаровым, Вяч.Вс.Ивановым и С.С.Аверинцевым и многими правоведами взялись за дело, засучив рукава, но **сути** дела не знал никто. «Опыт словаря нового мышления» показал способы его формирования. Одни авторы «Словаря» полагали, что перекапывать надо «все до основания», другие оглядывались на преступную правящую КПСС, третьи надеялись на идейную помощь Запада (в «Словаре» представлены два взгляда на зарождающуюся российскую демократию — российских и западных политологов). Публикацию такого опытного словаря можно было бы назвать началом формирования гражданского общества, если бы слова сопровождались конкретными и не запоздалыми делами. Новая мысль требовала определения собственности, установления отношения к ней и ее правообеспеченности. Но именно понятие собственности не было продумано ни философски, ни юридически, ни экономически или политически, поскольку прежние — коммунистические — принципы предполагали полную ее отмену. В этих терминах мы не расценивали свою жизнь. Поэтому правом не были обеспечены ни личная собственность (выражение «собственник» имело негативный смысл), ни общенародная, прежде всего земельная. У власти в конце 1980-х оказались «хорошие люди» (термин тех лет), но они растерялись перед этой проблемой.

Не было и того, что в средневековые времена называлось достоинством земли, предполагавшим, что земля становилась графством, маркизатом или крестьянским мансом не оттого, что ею владел граф, маркиз или крестьянин, а наоборот — достоинства/недостатки земли позволяли владельца называть гра-

фом, маркизом, дворянином, которому не возбраняется держать и крестьянскую землю, платя налог, соответствующий качеству этой земли.

В России же земля всегда была «бесправна», и это стало выгодно современным «захватчикам-практикам»: они осуществили быстрый захват разбросанных, никому не принадлежащих и не оцененных земель и недр в свои руки. Возможность захвата была обнаружена, но не осознана, отчего произошел разлад между активностью делателей и пассивностью думающих. В.В.Бибихин, который, может быть, одним из первых всерьез обдумывал этот разлад, писал, что современный захват мира, приватизация – прямое продолжение девяностолетия (или еще дольше) обобществленной собственности в России. В этот захват он сумел разглядеть самую «стихию человеческого существа», включающую в себя юридический беспредел, упреждая ситуацию, при которой захват как удивление перед миром, если не осмыслить его именно как удивление, т.е. не осмыслить философски, может превратиться в грабеж⁶. Другой философ, М.К.Петров, еще раньше В.В.Бибихина показал связь такой философии с действиями хитроумного Одиссея, умевшего обойти рифы разбоя и привязывавшего себя к мачте корабля, чтобы услышать пение сирен, и не броситься, очертя голову, на их призыв. Оба философа обратили внимание на то, что в определении мудрости входит безупречная техническая точность, обнаруженная Аристотелем в деятельности камнерезов и скульпторов (Никомахова этика, VI 7 1141a 9). Беспредел же возникает там, где «видение» не превращается в сознательное «ведение». Поскольку беспредел «концептуально не уловим», то «юридическому сознанию кажется», что собственник *готов* к обладанию собственностью, а на деле готов только к ее *сохранению* любыми средствами, поскольку эти проблемы возникают вследствие раннего и незаметного «перевертывания всякого увиденного *есть* в смысле имеется в *есть* в смысле у меня имеется»⁷.

Вопрос именно в том, *у какого меня* есть эта собственность, ибо на роль «я» может претендовать и частное лицо, делающее многократные попытки юридически ее оформить, и государство, пользующееся тем, что юридическая практика *не готова* к такому оформлению: скачок от бессобственного состояния к

собственному остался за пределами кодифицированного права. Владение частной собственностью в России у всех под вопросом и может быть, как видно из «дела Ходорковского», только временным. Более того, не схвачена двусмысленность понятия собственности как 1) записи имущества на юридическое лицо и как 2) этимологического обозначения «своего», связанного с поиском себя. «Мы ничему не принадлежим так, как своему, — пишет В.В.Бибихин. — Мы заняты своим делом, живем своим умом и знаем свое время. *Свое* определяет владение в другом смысле, чем нотариально заверенное имущество... Русская *свобода* происходит от *своего* не в смысле собственности *моей*, а в смысле собственности *меня*», и это «собственно свое непознаваемо... попытки вычислить, сформулировать уводят от него»⁸. Однако сама эта непознаваемость обеспечивает свободу собственности. «Вещь принадлежит тому, кто ей возвращает ее саму, обращается с ней по ее истине»⁹, а не на основании того, что она может мне дать или что я могу от нее получить. Такой узкий подход к делу в России может сделать неудачными любые юридические попытки отстоять собственность, если прежде не будет допытана сама истина вещи, которая включает и ее свободу от меня. В некоем «важном смысле» крепостной крестьянин в царской России был, на взгляд В.В.Бибихина, владельцем полнее и свободнее, чем помещик¹⁰, потому что именно крестьянин, а не помещик сидел на земле и был с нею заодно.

Гражданское общество потому так и необходимо, что, не следуя политическим и владельческим указкам, ставит интерес отдельного человека на первое и главное место. Проблема именно в том, кто и что может дать стимул рождению такого общества. Провал первой постсоветской попытки, осуществленной интеллигенцией, позволяет критически рассматривать возможность ее приоритетного участия в его создании, тем более что, вопреки своему имени, интеллигенция склонна к мистицизму. То, что на Западе обсуждалось бы как научная *гипотеза*, в России вполне может быть принято за истину в последней инстанции. Так было с конца XIX в., когда союз ума, воли и дела замесился субъективными устремлениями отдельных исторических личностей. Правда, земство и такая политическая сила, как либеральная интеллигенция, прежде всего партии октябристов

и кадетов, пытались всерьез провести либерализацию страны, установление парламентаризма, введение частной собственности на землю, регистрацию обществ и собраний, подчинение бюрократии общественному контролю, но это многими рассматривалось не как самоценная необходимость, а как вина перед попранными правами народа, не позволившая нецивилизованной России решить цивилизационные проблемы. Однако как поражение революции в 1905 г., так и победа ее в 1991 г. привели к тому, что интеллигенция как нечто ответственное за итоги своей деятельности практически исчезла. И в 1905 г., и тем более в 1991 г. она скорее обозначила *конец* своей миссии, *а не канун*, хотя лишь «накануне» у интеллигента происходит *концентрация всех сфер духовной деятельности, при которой одновременно взвинчиваются и нравственные усилия*. Потом начинается вырождение. Тогда был крен в сторону интеллигентного пролетариата (как считал С.С.Ольденбург), а сейчас — в сторону любого профессионально действующего специалиста или бомжа, поскольку отпадает необходимость в постоянном участии в той политической деятельности, которую можно было бы считать не следствием пиара, а нравственной работой. Интеллигенция представляла силу только в моменты рассогласованности реального дела и реального слова. Для народа такая интеллигенция была «не грабителями... даже не просто чужими, как турок или француз, — писал русский европеец М.О.Гершензон, — он видит наше человеческое и именно русское обличье, но не чувствует в нас человеческой души, и потому он ненавидит нас страстно»¹¹. Это напоминает резко негативное отношение того же народа к какому-нибудь правительственному деятелю, пока тот не проявит качеств *профессионала и специалиста*.

Тем не менее дело граждан не должно стоять на месте. Для начала хорошо бы воссоздать не гражданское общество, а **общества**, даже группы с разнообразными интересами, долговременные и недолговременные, распадающиеся, кружковые, по устройению хэппенингов, вечеринок и пр., но *категорически исключающие* из своих целей любые «властные» отношения, учащиеся жить собственными силами, обладающие навыками полисной жизни. В таких обществах автоматически исключаются любые нарушения основных принципов существования

индивида, ибо они создаются на основе взаимных симпатий и умений, скажем, играть в волейбол, читать и обсуждать книги, создавать такие инфраструктуры общения, которые способны обеспечивать интеграцию в подобные же мировые сообщества. Но главное, такие общества рожают возможности обособления от государства, независимо от того, дает ли оно гарантии хотя бы простой безопасности.

Примечания

- ¹
- ² См. об этом: *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Время культуры. СПб., 2000.
- ³ *Библер В.С.* О гражданском обществе и общественном договоре // *Библер В.С.* На гранях логики культуры. М., 1997. С. 350.
- ⁴ Там же. С. 352.
- ⁵ Там же. С. 354.
- ⁶ 50/50. Опыт словаря нового мышления. М., 1989. С. 446, 448.
- ⁷ См.: *Бибихин В.В.* Своё, собственное // *Бибихин В.В.* Другое начало. М., 2003. С. 364–365.
- ⁸ Там же. С. 365.
- ⁹ Там же. С. 370–371.
- ¹⁰ Там же. С. 378.
- ¹¹ *Бибихин В.В.* Введение в философию права. М., 2006. С. 45.
Гершензон М.О. Творческое самосознание // *Вехи.* М., 1990. С.74–75, 91, 92.

Ментальность и становление гражданского общества в России
(По поводу недавних работ В.Кантора и А.Кончаловского)

Тему становления гражданского общества в постсоветской России, безусловно, нельзя считать сколько-нибудь оригинальной. Возникнув вместе с первыми шагами демократии в нашей стране в начале девяностых годов прошлого века, она постоянно присутствует в проблемном поле, обсуждаясь как профессионалами – философами, политологами, историками, так и публично размышляющими писателями и деятелями искусства. За более чем пятнадцатилетний период тема эта сделалась одним из постоянных предметов рассмотрения в российской гуманитарной мысли, постоянно присутствующим в общественном сознании.

Ни в коей мере не ставя перед собой задачу анализа всей траектории движения и познания этого социального феномена, тем не менее остановлюсь на некоторых мыслях двух известных авторов, чьи исследования недавно появились на свет. Это, во-первых, оригинальная историческая работа «Между произволом и свободой. К вопросу о русской ментальности», написанная крупным исследователем культуры и литератором В.К.Кантором, и, во-вторых, статья в журнале «Политический класс» и сборник публицистических статей известного кино- и театрального режиссера А.С.Кончаловского «На трибуне реакционера»¹.

Прежде чем перейти к рассмотрению и полемике по поводу поднятых авторами проблем, постараюсь сформулировать то, что отличает мой подход к теме российской ментальности. У названных авторов, при всей разности и несомненной несоизмеримости их мыслительных построений, есть общее: это идентификация субъекта ментальности (у В.Кантора) и субъекта культуры (у А.Кончаловского). И хотя оба не ставят специальной цели его описания, всем содержательным изложением они дают понять: он, этот субъект, един и имя его — русский народ. В этом, на мой взгляд, заключается коренная и общая для обоих исследователей теоретико-методологическая неточность.

В отношении определения субъекта русской ментальности или субъекта российского культурного процесса, понятого в самом широком смысле как вся совокупность сверхприродной деятельности, могут быть избраны многие критерии различения. Уже география, природно-климатические, исторические и собственно культурные факторы позволяют рассматривать Россию не столько как целостно-единообразное, сколько как синтетическо-многообразное системное явление, населенное субъектами с совершенно различающимися типами ментальности. К этому различению обязательно нужно добавить и измерение в соответствии с критерием «исторически длительного периода существования в условиях свободы или рабства». По этому критерию, кстати, до половины населения страны вообще никогда не жило в условиях крепостного права: его на многих территориях вообще не было. А в каких-то регионах имели место лишь его (крепостного права) отдельные проявления.

Критерии различения можно продолжить. Однако помимо этого, на мой взгляд, имеет смысл ввести и предложить различие синкретичного понятия «русский менталитет» еще по одному основанию. Это **критерий личностный**, представляющий собой совокупность как минимум трех элементов, характерных для каждого субъекта: нравственно проработанной собственной позиции, глубины и объема лично им, данным субъектом,

освоенных культурных смыслов и ценностей, а также обнаруживаемого им в своем поведении и практических делах собственного личного достоинства.

Как видно из предложенного содержания личностного критерия, это различие возникает не только в результате включения субъекта в тело культуры, но и в результате избираемого субъектом характера и траектории его связи с тем или иным содержанием традиций — традиций своей семьи, своего социального слоя, народа и страны, а также в связи с личной жизненной позицией и практикой, что обусловлено в конечном счете не только социальными, но даже и индивидуальными биопсихологическими факторами.

Очевидно, что в процессе социализации каждый конкретный субъект вырабатывает свое собственное отношение к nasledуемому им прошлому на уровне семейной истории, прошлого своего социального слоя, а также народа и страны в целом. Познавая прошлое, он выносит в отношении него собственное суждение, принимает ту или иную трактовку его содержания, вырабатывает сам или принимает те или иные его оценки. Осваивая в познавательном и предметно-практическом смысле действительность, он, в том числе и с участием собственных биологических и психологических особенностей, определяется в отношении прошлого и настоящего, проективно позиционирует себя в вероятном будущем. В русле этих, а также многих иных направлений личностного самоопределения и происходит становление конкретных субъектов русской ментальности и культуры.

Сказанное, конечно, прекрасно известно специалистам, в том числе и упоминаемым мной авторам. Но дело в ином: на основе этих процессов в теле самой ментальности и культуры формируются не только не поддающиеся систематизации и классификации индивидуально неповторимые типы, но складываются и могут быть выделены по крайней мере два противоположных синкретичных субъекта. И это не просто, например, раб—крепостной и господин—помещик. Очевидно, что внутри этих социальных типов были такие рабы, которые самоощущали и проявляли себя независимо и в определенных отношениях, чуть ли не господами, а среди помещиков были

подлинно рабские натуры. Антагонистические по своему самосознанию субъекты складывались как раз по личностному критерию, о котором я говорю. Вспомним, например, фигуры немого Герасима и его хозяйки — крепостницы-помещицы в рассказе И.С.Тургенева «Муму». Достоинство, ощущение себя частью великого природного целого, а не частью крепостного имущества барыни, готовность, если это его самоощущение будет попрано, отправиться в лоно природы — на дно реки вслед за собачонкой, вот что прочитывается в нравственной позиции и поведении великана-немого. Очевидно, что являясь крепостным — всего лишь живым орудием, одним из многих предметов в руках помещицы, сам Герасим таковым себя не ощущает и не признает. И если бы его жизнь дала ему возможность самоопределиться в контексте своей семейной, социально-групповой или народной истории, то у него появилось бы и такое личностное измерение, которое можно было бы считать критерием для формулирования определенного типа русской ментальности.

Или другой пример. Зададимся вопросом: обладают ли Илья Ильич Обломов и Андрей Иванович Штольц — герои романа А.И.Гончарова «Обломов» — общей ментальностью или, по крайней мере, совпадающей в значительной части ее характеристик и черт? Вероятно, да. Но только в том отношении, в котором можно говорить о нравственно-достойном позиционировании обоих героев к внешнему миру. По-разному — пассивно-бездеятельно, или, напротив, творчески-преобразовательно, но равно оба сходятся в том, что относиться к миру следует так, чтобы в то же время сохранять собственное достоинство. И, безусловно, у них нет и намека на общую ментальность в отношении практическом. Но как же, в таком случае, объединять их под одним общим понятием «русская ментальность»? Столкнувшись с этой проблемой, многие исследователи и начали определять Штольца как немца, в то время как другие всякий раз подчеркивали, что мать его русская и он, стало быть, тоже русский. Но этим, естественно, проблема не разрешалась.

Еще один пример такого рода — из истории. Отличалась ли ментальность дворян, выступивших 14 декабря 1825 г. против Николая I, от ментальности тех, кто остался верен царю? Риторичес-

кий вопрос. Но в таком случае, как можно говорить об общей русской ментальности применительно к этому историческому периоду и конкретным событиям? А что делать со «степной» ментальностью Ивана Грозного и ментальностью западнической ориентации Петра Великого? Искать в ней некие, отличающие русских, инварианты? Может быть, но это не снимает проблемы различия внутри самой русской ментальности.

Или, может быть, аутентичным проявлением русской ментальности считать итоговый исторический результат и ментальность, возобладавшую в итоге борьбы? И в случае Петра — это будет одна ментальность, при которой не будут учтены ментальности его оппонентов, а в случае с Николаем нужно будет пренебречь русскою ментальностью в ее проявлениях у декабристов. Вряд ли и это будет верно.

Как ни посмотри, оказывается, во-первых, что единой российской (русской) ментальности нет. И, во-вторых, что, даже однажды потерпев исторический проигрыш, ни один из видов русской ментальности не исчезает до конца, а дает о себе знать или даже берет реванш в иное время.

Чтобы зафиксировать этот до настоящего времени не отмечавшийся в исследованиях факт, для обозначения основных оппонирующих в исторической ситуации России видов ментальности я и предлагаю говорить не о некоей единой русской ментальности, а об основных ее типах, присущих россиянам. Конечно, эти типы не должны непременно пребывать в антагонистической борьбе и их, само собой, не обязательно должно быть непременно два. Очевидно, в ходе истории их возникает значительно больше. Более того. Обладая каждый своей собственной траекторией развития, они могут находиться на разных ступенях своего собственного существования: т.е. один может пребывать в стадии «зрелости», в то время как другой только заявил о своем историческом «рождении» и его, возможно, ожидает большое будущее. При таком подходе, на мой взгляд, благополучно разрешается вопрос о сосуществовании, например, русского менталитета декабристов и царя Николая I с придворными и исчезают вопросы в отношении употребления понятия «русская ментальность».

В этом контексте, конечно, следует откорректировать приводимое В.К.Кантором определение ментальности: «...под ментальностью я понимаю не только умственный и духовный строй народа, но и особенности его эмоциональных реакций, его привычки, характер и жизнеповедение, как это сложилось и принято в отечественной традиции»². Так, например, это относится к такому приводимому В.К.Кантором феномену как «отношение к Западной Европе». Исследователь пишет: «Чудовищные последствия степного владычества трудно до конца выявить и оценить. Произошел своеобразный симбиоз завоевателей и завоеванных. Многие наши привычки, взгляды, типы поведения идут оттуда. Например, взгляд на Западную Европу как на объект “грабежа”, явного или завуалированного, как на мир не родственный, а чуждый»³. Согласимся, что если это наблюдение верно, то верно для преобладающего русского низового массового сознания или для сознания некоторых представителей правящих «верхов», обуреваемых жадной господства и обогащения. Для узкого же слоя людей образованных и духовных это наблюдение никак не подходит.

В самом деле: сквозной нитью через все романное творчество, например, И.С.Тургенева, проходят герои не только не желающие ограбления Запада, но прилежно у него учившиеся, не порывающие с ним культурных или деловых контактов, воспринявшие многие его ценности и смыслы, которые они надеются укоренить на своей родине, в России. А разве желают вреда Западу Штольц или тот же Обломов. По своему мироощущению и базовым ценностям они скорее часть Запада, пребывающая в России, — русские европейцы. И, опять же, то, что «степь отучила наших предков трудиться на самих себя», никак не подходит, например, к разночинцу Евгению Базарову, хотя в полной мере применимо к обломовскому слуге Захару или к терроризирующему Обломова и его слугу чиновнику Тарантьеву.

Может сложиться впечатление, что в меньшей степени поддается моей критике сделанное П.Я.Чаадаевым и приводимое Кантором наблюдение о том, что для российской ментальности характерно отречение от своих прав в пользу власти. Однако и этот порок, как оказывается, лечится историческим временем. Так, хорошо известная история обмана большевиками рос-

сийского крестьянства по вопросу о принадлежности (крестьянам или государству) сельскохозяйственных земель, имевшая место в 1917–1920 гг., нашла свое завершение в 1921-м – отказом большевиков от идеи немедленно учредить в деревне социалистическое земледелие, основанное на государственной собственности и принудительном коллективизированном (коллективном рабском) труде. Последовавшие затем шесть лет передышки от давления государства были, без сомнения, результатом непрекращающейся борьбы крестьян в 1918–1921 гг. за свои права на свободный труд и свободную же торговлю результатами этого труда. И это возникшее в истории нетипичное поведение, без сомнения, коренным образом отличающееся от «русской ментальности», о которой говорит Чаадаев. И в этом, в частности, видна неправота позиции В.К.Кантора, приводящего наблюдение А.С.Пушкина о том, что степень давления (или свободы) в России определяет для себя само государство. «...Сдерживающих сил снизу, со стороны народа, ни царская власть, ни власть большевиков никогда не испытывали. Более того, вся активная созидательная деятельность народа ушла на создание супер-государства, абсолютного господина своих подданных, которое, в свою очередь, инициировало и направляло деятельность народа...»⁴. Это было верно, например, для времен великого поэта. Но это было опровергнуто, как я только что отмечал, российской аграрной историей двадцатых годов века XX.

И в последние пятнадцать лет отечественной истории процесс перемены некоторых коренных направляющих линий российской ментальности продолжился. Прав В.К.Кантор, когда говорит, что в это время «пропал страх перед государством», равно как и «любовь к нему»; мы стали возвращаться на путь европеизации, разрушая жупел «вражеского окружения»; может быть, впервые в истории пропагандируется не «верная служба», а умение работать на себя; для российской ментальности открывается путь не в «светлое будущее», а в свободный мир. «...Выдержит ли российская ментальность все это? Быть взрослым нелегко, больше ответственности, но это и некоторая гарантия от самоубийственных и жестоких поступков, свойственных молодости»⁵, – резюмирует исследователь.

Но если позиция неразличения в российской ментальности разных по своей ориентированности синкретичных субъектов в работах В.Кантора все же не ведет к апокалиптическим выводам в отношении судьбы России и, тем более, не делает его воинствующим оппонентом Запада, а оставляет пространство для творчески-активного отношения человека к миру, усилиям, которые могут приводить к успеху, то в случае с теоретическими размышлениями и обозначенными позициями А.С.Кончаловского это далеко не так.

У меня уже была возможность публично отвечать режиссеру на его статью в журнале «Политический класс»⁶, в частности, в связи с высказываниями о теоретической непричастности марксизма к событиям в России в большевистский период ее истории. Но чтобы полнее обозначить позицию А.С.Кончаловского, все же приведу его сентенцию-рекомендацию о поведении России по отношению к ее оппонентам на внешнеполитической арене. «К сожалению, Россия, вместо того чтобы быть там, где можно “пощупать за подбрюшье” наших капиталистических “союзников”, молчит, скромно потупив глаза»⁷. Для Кончаловского субъект российской ментальности един и по отношению к Западу должен быть воинствен. Вот как он свою позицию развивает: «Мировая общественная мысль движется идеалами западной цивилизации. Откуда появились эти идеалы? На каком основании эти идеалы претендуют на единственно правильное разрешение всех человеческих проблем?»⁸. Естественно, что разьяснять режиссеру, откуда появились идеалы западной цивилизации, значит воспроизводить университетские курсы политологии и культурологи. Так же нет смысла переубеждать его в том, что отдельные ошибочные действия отдельных стран Запада (например, война США в Ираке) — вовсе не повод для заявления, будто западные страны вообще «претендуют на единственно правильное разрешение всех человеческих проблем». Ведут себя западные страны по-разному, в том числе это относится и к послевоенному уходу Великобритании из стран — бывших своих колоний. И то, что мно-

гое из западной цивилизации та же Индия сохранила, по доброй воле включив в свою политико-экономическую и культурную жизнь, как раз и показывает, что иногда имеют место случаи, когда западные ценности действительно носят универсальный характер.

К сожалению, как представляется, позиция А.С.Кончаловского такова, что он не ищет объяснений, не заинтересован в истине. Его цель — во что бы то ни стало «затвердить» свое. Вот, к примеру, еще один образец такого рода «сентенции»: «...Все уродство современного российского общества имеет одну причину — зависть, древнюю русскую особенность»⁹.

И все же в отношении одного затронутого А.С.Кончаловским предмета скажу несколько слов. Предмет этот — проблема социальной памяти как одной из органических частей российского менталитета, в его изменении участвующая. Повод — довольно острый политический вопрос, связанный с предложением мэра Москвы Ю.М.Лужкова восстановить у здания ФСБ (в недавнем прошлом — КГБ) на Лубянской площади памятник Ф.Э.Дзержинскому, снятый в 1991 г. Причиной демонтажа была ставшая известной народу правда об исключительно важной организующей роли «железного Феликса» не только в создании ЧК, но и первых в советской России концлагерей для «несогласных» с большевистской политикой, массовых расстрелах заложников и членов их семей, прочих репрессий против российского народа со стороны ленинского режима.

Вот как мотивирует свою позицию А.С.Кончаловский: «Неужели так и будет продолжаться в России, где со времен язычества нетерпимость к “инаковерию” была всегда? Сначала крушили, сжигали и пускали вниз по реке языческих идолов славянских богов, вслед за тем гнобили боярыню Морозову и протопопа Аввакума в гнилой промерзлой яме, потом плетьюми стегали колокол псковского Вече, следом сбивали кресты, жгли иконы, взрывали храмы, валили монументы царской династии, затем сбрасывали памятники Сталину и выносили тайком его тело из мавзолея, теперь скидывают памятники Ленину и его соратникам и т.д. *Нет, не будет у России возрождения, пока не уйдет она свою нетерпимость и желание первоклашки “начать чистую тетрадь сначала”.* История не пишется набело, она — одна

и неделима. Надо учиться принимать ее, какая она есть, — со всеми ошибками и ужасами. Надо, наконец, просто уважать свое прошлое, каким бы оно ни было. Надо учиться быть терпимым...»¹⁰.

В этой позиции, на мой взгляд, все поставлено с ног на голову. Начнем с памяти. Термин этот как минимум двойственен и обозначает не только сохранение информации о чем-либо, но и ценностное, уважительное к ней отношение. В случае же, когда сохраняемая память содержит в себе преступления против собственного народа, которые не подлежат оправданию ссылками на «особенности исторических условий», «характер идеологии и связанные с ней ошибки» и пр., то такая информация заслуживает не только оценки, но и обязательного покаятельного акта со стороны тех, кто берется в каком-то отношении отстаивать ее историческую возможность. Причисляет ли себя А.С.Кончаловский к такого рода идеологам? Если «да», то тогда хотелось бы познакомиться с его аргументацией.

Говоря о проблеме становления гражданского общества в современной России, нельзя обойти вниманием и тему отношения к марксизму, до недавнего времени бывшего основой советской идеологической системы. А.С.Кончаловский полемически утверждает, что обвинять Маркса в преступлениях Сталина — все равно что обвинять Христа в зверствах инквизиции. Позволю себе не согласиться и на этот раз. Итак, «Манифест коммунистической партии». К.Маркс и Ф.Энгельс, 1848 г.: «Коммунисты считают презренным делом скрывать свои взгляды и намерения. Они открыто заявляют, что их цели могут быть достигнуты лишь путем насильственного ниспровержения всего существующего общественного строя»¹¹.

Надо ли напоминать, что такое были Октябрьский переворот и разгон Учредительного собрания? Или декрет Ленина и Свердлова от июня 1918 г. о роспуске в деревнях законно избранных Советов крестьянских депутатов по причине преобладания в них «середняков» и «кулаков» и замене их Комитетами деревенской бедноты с целью переноса революции из города в деревню?

Интересен и сценарий возможного установления Европейской советской республики, содержащийся в книге крупного марксиста, члена Политбюро Е.Преображенского. В России

ждали возникновения Советской Австрии и Советской Германии. Против них могли выступить буржуазные Польша и Франция. Однако и в этих странах зрели революции. Поддержать их готовилась Россия. Конница Буденного, лавиной прокатившись по степям Румынии, воссоединит Болгарию и Россию. Красная Армия и вооруженные силы Советской Германии войдут в Варшаву. Победу обретет пролетариат Франции и Италии. Помощь буржуазии Соединенных Штатов, спешившая через океан, опоздает. Так возникнет Федерация Советских республик Европы с единым плановым хозяйством. Промышленность Германии соединится с русским земледелием. В полной мере будут востребованы наши природные богатства. В результате Советская Россия скромно займет свое место экономически отсталой страны позади передовых европейских стран пролетарской диктатуры¹². Не являлось ли совершенное и планируемое прямой реализацией тезисов марксизма о насильственном ниспровержении буржуазии?

А вот выдержка из письма Энгельса о крупном сельском хозяйстве, написанного за двадцать с небольшим лет до Октября, что может быть любопытно автору статьи, интересующемуся российским крестьянством. Так, на вопрос о том, как будет решена проблема занятости и рабочих рук в земледелии, дается разъяснение: «Что касается рабочего времени, то нам ничто не мешает во время сева или уборки урожая и вообще всякий раз, когда необходимо быстро увеличить количество рабочей силы, ставить на работу столько рабочих, сколько потребуется. При 8-часовом рабочем дне можно установить две и даже три смены в сутки, даже если бы каждый должен был работать ежедневно только два часа — на данной специальной работе, — то, коль скоро у нас имеется достаточно людей, обученных для такой работы, можно установить восемь, девять, десять последовательных смен». Стоит разбить сельхозугодья Германии на участки в 600—900 гектаров, ввести на поля машины и возникнет избыток рабочих рук. Крестьян можно направлять на заводы, а рабочих в поля, что, кстати, полезно для здоровья. «Допустим даже, что нынешнее взрослое поколение не годится для этого. Но молодежь-то можно этому обучить. Если несколько лет подряд в летнюю пору, когда есть работа, юноши и девушки будут

отправляться в деревню, — много ли семестров придется им зубрить, чтобы получить ученую степень пахаря, косаря и т.п.? Вы же не будете утверждать, что необходимо весь свой век ничем другим не заниматься, что надо так отупеть от работы, как наши крестьяне, и только так научиться чему-нибудь путному в сельском хозяйстве?»¹³. Не этими ли идеями руководствовались большевики, приступив в 1918 г. к созданию первых совхозов и коммун? Не этими ли идеями вдохновлялись Дзержинский и Троцкий, создавая «заградительные отряды», расстреливавшие крестьянские обозы с продовольствием, которые шли на рынки городов? Ведь это народное понимание торговли никак не вписывалось в теорию военного коммунизма и конкретные планы по созданию в деревне «фабрик по производству зерна», в которых государству отводилась роль высшего контролера и распределителя всех товарных благ, поскольку свободная торговля и деньги должны были быть устранены.

А вот когда добившись введения нэпа, крестьяне России получили в 1921—1927 гг. фактическую частную собственность на землю, аренду по производственной необходимости, наем дополнительной рабочей силы, фиксированный продовольственный налог, свободный рынок, то результаты пришли очень быстро. В целом по стране за семь лет нэпа объем производства сельскохозяйственной продукции вырос в два (!) раза. А экономический состав деревенского населения изменился так, что «средняков» и «кулаков» вместо 40% в 1921 г., в 1929 стало 80%.

* * *

Завершая, хотел бы еще раз подчеркнуть. Нет единой, присущей всему народу ментальности. Нет биологически наследуемой ментальности, как нет «народной судьбы», «доли», «рока». Творчески-активное отношение человека к миру, его личностное становление в мире культуры — главная причина и основание его настоящего и будущего. Что же касается прошлого, то его нужно просто знать, а не рассматривать в качестве непреодолимых или непременно задающих траекторию будущего развития детерминант.

Примечания

- ¹ *Кантор В.К.* Между произволом и свободой. К вопросу о русской ментальности. М., 2007; *Кончаловский А.* Верить или размышлять? // Полит. класс. 2006. № 19. С. 80–86; *Кончаловский А., Пастухов В.* На трибуне реакционера. М., 2007.
- ² *Кантор В.К.* Указ. соч. С. 34.
- ³ Там же. С. 40.
- ⁴ Там же. С. 53.
- ⁵ Там же. С. 250–254.
- ⁶ Полит. класс. 2006. № 22.
- ⁷ Полит. класс. 2006. № 19.
- ⁸ *Кончаловский А., Пастухов В.* На трибуне реакционера. С. 153–154.
- ⁹ Там же. С. 114.
- ¹⁰ Там же. С. 149–150.
- ¹¹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 4. М., 1955. С. 459.
- ¹² *Преображенский Е.* От НЭПа к социализму. Взгляд в будущее России и Европы. М., 1922. С. 137–138.
- ¹³ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 39. С. 88–89.

Гражданское общество государства благосостояния

Представляемые вам рассуждения обязаны своим появлением дискуссии, развернутой в связи со статьей Л.И.Якобсона в журнале «Общественные науки и современность»¹. В первой части рассуждений я фактически не отклоняюсь от взглядов Л.И.Якобсона, разве что делая акцент на задачах гражданского общества в разных типах государств благосостояния. Во второй части мне показалось интересным затронуть более широкое понимание функций гражданского общества. В третьей же части – поговорить о своей надежде.

1.

Исторически понятие гражданского общества связано с жизнью средневековых городов, но в настоящее время оно приобрело новые черты, хотя и соотносимые с его старинным происхождением. Собственно говоря, гражданское общество понимается как совокупность индивидуальных и групповых волей, механизмов их взаимодействия между собой и площадок, на которых происходят переговоры. Гражданское общество вырабатывает представления о должном и недолжном, которые приняты в данной среде, и так или иначе влияет на государственные органы и на жизнь общества в целом, заставляя принимать или отменять те или иные нормативные акты,

касающиеся прав человека. В рамках такой преднормативной деятельности гражданское общество прежде всего конструирует понятие справедливости, базирующегося на совокупности прав, которые признаются за людьми в том или ином государстве, в том или ином регионе.

Поскольку типов государств благосостояния в настоящее время, согласно Эспинг-Андерсену, насчитывается три, то и типов гражданского общества тоже три². Хотя каждое общество, каждое государство благосостояния в общем-то имеет признаки всех трех типов, но какое-то одно направление мысли, какое-то одно представление о справедливости является преобладающим в данном обществе. И точно так же гражданское общество того или иного типа государства благосостояния хотя и призывает к обсуждению разных представлений, но в целом склоняется к какому-нибудь одному типу справедливости. С точки зрения экономики справедливость и особые права — это вывод той или иной деятельности, той или иной группы людей полностью или частично за пределы рынка, т.е. декомодитизация.

В либеральном обществе принято представление о том, что из рынка должны быть выведены слабые. Определение «слабого» и является задачей, заботой гражданского общества. Именно по этому поводу идут дискуссии в либеральном обществе. Понятие «слабого» со временем расширяется. Так, например, в классической либеральной стране Англии до Диккенса беспризорные дети не считались слабыми. Считалось, что они должны каким-то образом сами выползти из неприятного положения, в которое попали. После появления «Оливера Твиста» общество поменяло свой взгляд. Типично для гражданского общества затеять дискуссию по этому поводу. Создать общественные организации, отстаивающие новый взгляд, и в конце концов заставить все общество принять новое положение о том, что беспризорные дети относятся к разряду слабых и общество в целом обязано им помогать. Механизмами реализации прав слабых в либеральном обществе являются бюджет или благотворительность. И то, и другое имеет одинаковую природу, хотя и сильно отличается по способам реализации. Это общий кошелек. Люди, как говорится, скидываются на те или иные про-

граммы, на те или иные проекты. Надо сказать, что в либеральных странах благотворительность весьма поощряется, поскольку это адресный инструмент помощи. Результаты контролируются самим гражданским обществом, самими общественными организациями и государство, таким образом, избавляется от необходимости администрировать программы. Поэтому те общественные организации или отдельные люди, которые осуществляют благотворительную деятельность, имеют серьезные налоговые послабления. Это логично, поскольку они берут на себя задачи, которые должны, по мнению гражданского общества, быть возложены на бюджет.

Совсем другой тип государства благосостояния — консервативный. И у гражданского общества в консервативном типе государства благосостояния совсем другие функции и задачи. Здесь из рынка выводятся значимые люди, т.е. люди, которые обществом признаются имеющими право на особое положение. Например, это ветераны войн, ученые, деятели искусства. В средние века, да и не так уж давно, в особом положении такого рода находились монархи, аристократы. Соответствующий статус дается не в силу того, что эти группы слабы и не могут работать на рынке, а в силу того, что сама их деятельность считается обществом настолько значимой, что их не подвергают испытанию рынком. Задача гражданского общества в консервативном государстве — это определение таких значимых людей или групп людей и выработка методов их поддержки. Надо сказать, что в консервативном типе государства благосостояния из сферы рыночных отношений могут выводиться полностью или частично целые отрасли. Так, например, при помощи регулирования цен создаются особые условия для людей, занимающихся сельскохозяйственным производством. Механизмы частичного или полного выхода из рынка — это привилегии, льготы и регулируемые цены. Консервативный тип государства благосостояния часто демонстрируется на примере исламских стран, где ученые, талибы или же значимые руководители, выводятся из рынка, а права того или иного человека сильно зависят от того, к какой группе он принадлежит. Впрочем, элементы консервативного государства благососто-

яния можно встретить даже в Англии. Достаточно посмотреть на отношение англичан к монархии. Надо сказать, что и военные ветераны Англии не обделены вниманием. Однако общая направленность Англии либеральная, а Ирана, безусловно, консервативная.

Третьим типом государства благосостояния является социал-демократический. Если в либеральном обществе правами выхода из рынка пользуются слабые, а в консервативном обществе — значимые люди, то в социал-демократическом обществе выводятся из рынка не отдельные группы людей, а отдельные виды деятельности или услуг. Речь идет об определении универсальных прав, общих для всех вне зависимости от их положения и от их способности самостоятельно зарабатывать себе на жизнь. Так, например, универсальным правом объявляется доступность качественного образования и качественного здравоохранения. Гражданское общество в таком случае занято определением того, что относится к универсальным правам, а что остается предметом заботы каждого человека и во что общество вмешиваться не должно. Естественно, со временем понятие универсальных прав тоже расширяется. Поскольку поддержание универсальных прав задача достаточно дорогая, то социал-демократическое общество по сути дела является самым дорогим типом государства благосостояния. Источником благ, в смысле универсальных прав, является бюджет, и бюджет должен быть очень велик, поэтому социал-демократическое общество отличается высокими налогами. Это тормозит развитие экономики в таких странах и они проигрывают в соревновании с государствами либерального типа.

Однако говорить о преимуществе того или иного типа государства благосостояния нельзя: у каждого общества есть свои неприятные особенности. У либерального, например, это сравнительно низкое налогообложение и сравнительно большой объем рынка. По этой причине способности и удача индивидов играют здесь важную роль, и это делает либеральное общество чрезвычайно дифференцированным. Разница в доходах между богатыми и бедными, что бы мы ни подразумевали под этими словами, также очень велика. Это

вызывает недовольство, в том числе желание отнести в «слабые» людей просто неудачливых, расширить понятие слабых, т.е. увеличить нагрузку на бюджет. Так, например, в либеральном обществе вечно идут споры относительно того, как относиться к безработным. Кто это? Слабые или ленивые? В результате — постоянные перетряски бюджета. Что касается консервативных обществ, то, как правило, если страны такого типа не имеют хороших источников природных ресурсов и не могут заниматься широкой экспортной деятельностью, то они отстают в росте благосостояния и от либеральных, и от социал-демократических стран. Если же они имеют такой источник, то они выглядят вполне благополучно и их вполне можно называть государствами благосостояния, т.е. устойчивыми странами с устойчивыми представлениями о справедливости, в сущности, не подверженными опасностям социальных взрывов.

Исходя из классификации Эспинг-Андерсена, конечно же, интересно оценить наше государство и отсюда понять, чем, собственно говоря, занимаются наши правозащитники, наше гражданское общество? О каких правах у нас идет речь в дискуссиях о гражданском обществе?

Особенностью нашего общества является то, что декларируемые права не являются гарантией получения благ, которые в них декларируются. Так, например в Советском Союзе, да и частично в России, существует право на получения жилья у определенных категорий лиц, но это не значит, что они автоматически получают квартиру. У них есть шансы получить квартиру. Известна наша шутка: «Имею ли я право?» — «Да, имеешь», «А могу ли я получить?» — «Нет, не получишь». Это и есть характеристика нашего типа государства благосостояния. Таким образом, если говорить о том, что современная экономика — это экономика доверия, т.е. гарантирования прав, то наша экономика — это экономика надежды, экономика шанса, но не экономика реализации прав. Поэтому наши правозащитники очень много времени уделяют разъяснению населению имеющихся прав и тому, что получило в народе название «качать права», т.е. требовать, чтобы право было реализовано.

2.

Существование гражданского общества вызывает некоторые вопросы, из которых главным является следующий. Если человечество придумало такую вещь, как государственное управление, если в строительстве государства человечество перешло к демократии, то, собственно говоря, зачем нужно гражданское общество? Ведь путем демократического волеизъявления можно высказать свое мнение и выбрать тот режим благосостояния, который хочет население. Достаточно громоздкое и достаточно странное строение гражданского общества по сравнению со строением государства представляется с такой точки зрения излишним. Однако на этот вопрос есть ответы. Дело в том, что построить общую функцию благосостояния с помощью коллективного выбора невозможно. Каким бы демократическим ни был выбор, как бы ни были хорошо устроены демократические процедуры, регламенты, но на основе индивидуальных предпочтений невозможно осуществить коллективный выбор и выработать общую функцию благосостояния. Таковы выводы теоремы Эрроу³. Даже если предпочтения слабые, т.е. не всегда можно сказать, что индивидуум предпочитает одну альтернативу другой и очень многие альтернативы могут быть ему безразличны, все равно коллективный выбор не осуществим. По замечательной и неоднократно цитируемой фразе М.Блауга, мы ищем функцию благосостояния там, где ее нет⁴. Вся логика демократии основана на том, что у каждого человека есть некая упорядоченная цепь альтернатив с сильным или слабым предпочтением одной альтернативы другой. После этого голосованием определяется общая функция благосостояния. Еще раз повторяю, что этого сделать нельзя. Но есть ли действительно такая упорядоченная цепь у человека?

Дело в том, что выборы, меняющие или не меняющие руководство страны, происходят с некоторой периодичностью. Человек тоже меняет свои предпочтения, но вряд ли можно говорить о том, что и здесь имеется некая заданная периодичность. Конечно, нельзя говорить о том, что предпочтения меняются внезапно и нелогично. Микроэкономика утверждает, что предпочтения меняются в связи с изменившимися обстоя-

ятельствами, но никто никогда не отрицал то, что они меняются. Существуют, кроме того, разные степени безразличия. Человек может очень твердо предпочитать, допустим, одну альтернативу другой, но по отношению к другим альтернативам его предпочтения могут быть весьма расплывчатыми. Таким образом, множество альтернатив или, вернее, множество предпочтений на этих альтернативах представляет из себя довольно рыхлую картину⁵. Где-то есть сгущения, где-то провалы, и вся картина меняется достаточно быстро в современном мире. Выходит, что от выборов до выборов функция благосостояния претерпевает достаточно серьезные изменения. Собственно говоря, получается, что для того, чтобы выражать свои интересы, свои мнения, отстаивать свои права, необходимо осуществлять коррекцию государственной деятельности непрерывно. Вот почему слабо организованное, расплывчатое, постоянно дискутирующее, меняющее свои представления о справедливости гражданское общество представляет собой действенный инструмент для выполнения этой функции. При этом в гражданском обществе человек может найти каналы для выражения своих различных интересов, выступая участником множества ассоциаций, советов, союзов или же отдельных конкретных акций. Таким образом, это некое многомерное пространство сложной конфигурации, постоянно пульсирующее и посылающее сигналы государственному управлению. Государственная машина — это унифицированная машина с твердыми правилами. Чем постояннее и тверже правила государственного управления, тем населению легче в них ориентироваться. Население всегда просит менять правила игры как можно реже.

3.

Существование гражданского общества позволяет поддерживать баланс «изменения — постоянства», т.к. именно через этот механизм население заявляет: «Мы хотим перемен». Не надо предаваться иллюзиям, что существование гражданского общества и его напряженная работа гарантируют свободу граждан. Фарид Закария⁶ не описывает новый феномен, когда он

говорит о нелиберальных демократиях. Нелиберальные демократии в каком-то смысле существовали всегда. Сейчас мы вынуждены это признать, поскольку демократии западного типа с достаточно свободными выборами приводят к власти режимы, в которых нет свободы в западном понимании этого слова. Это повсеместное явление сегодня. Но можем ли мы сказать, что этого не было раньше? Можем ли мы сказать, например, что монархический или авторитарный строй не был никогда одобряем большинством населения стран, в которых он был? Звучит достаточно парадоксально, но следует сказать, что если понимать демократию как осуществление воли большинства населения, то очень многие государственные устройства прошлого мы должны будем признать демократиями. Если же понимать демократию в более узком смысле слова, т.е. как строй, который оснащен свободными выборами, то тогда мы можем сказать, что да, такой строй пришел на смену авторитаризму, но воля народа при этом не изменилась. Народ продолжает требовать несвободу. Говоря о режиме благосостояния в либеральном, консервативном или социал-демократическом смысле, мы не касаемся вопроса гражданского устройства, поскольку может быть и довольно-таки либеральная недемократия и все нелиберальная демократия.

На наш взгляд, нормой является сосуществование свободы и демократии. Поэтому, сталкиваясь с подобными феноменами, мы склонны утверждать, что в таких странах не существует гражданского общества. Надо сказать, что это достаточно сильное утверждение, но весьма сомнительное. В этих обществах есть хорошо разветвленные общественные организации, активно выражающие интересы различных слоев населения. Другое дело, что выявленные предпочтения отличаются от наших и вызывают иногда у нас неприятие и желание изменить ситуацию, но утверждать, что «Аль Каида» не является общественной организацией и не выражает интересы и ценности огромных слоев населения, было бы неверно. Если мы обратимся к Европе, то увидим достаточно серьезный, активный и многочисленный корпус антиглобалистов, которые выражают интересы определенных групп населения. Во Франции, например, это крестьяне, в других странах — другие слои населения. Все

это, безусловно, гражданское общество. Если мы начнем гражданскому обществу предъявлять требования, например, ведите себя мирно, ходите только на разрешенные демонстрации, то это будет навязыванием определенного типа ценностей. И в таком случае мы уже говорим не о гражданском обществе, а о некоей другой реальности.

Мы, собственно говоря, предлагаем модернизационный проект, предлагаем изменить общество и его ценности. При этом парадокс заключается в том, что изменить общество и его ценности мы предлагаем через институты гражданского общества, в то время как институты гражданского общества в этом пространстве настроены совсем не модернизационно.

Провал проектов высокой модернизации в последние полвека обсуждается в общественных науках очень напряженно. Предлагаются различные конкретные объяснения, почему тот или иной модернизационный проект провалился, предлагаются и более широкие подходы. Например, подход Джеймса Скотта, который утверждает, что модернизационный проект не учитывает местного знания «метиса» и излишне унифицирован, излишне бюрократичен⁷. Предлагается и некий другой взгляд на проблему, граничащий с отчаянием и основанный на представлении о национальном менталитете. Национальный менталитет с точки зрения микроэкономики вещь не существующая, но это понятие широко эксплуатируется в других науках. Скорее микроэкономика согласится с понятием «метиса», чем с наличием иррационального национального выбора. В сущности эти два объяснения сейчас являются преваляющими.

Но есть объяснение, которое дает Якобсон и которое базируется на теории компенсации и связано с институциональным анализом. В любом случае, при любых переменах люди что-то теряют. Обесценивается привычное знание, те самые рутины, на основании которых они действуют. Возникающий дискомфорт требует компенсации, необходим выкуп. Якобсон говорит об этом применительно к случившейся в нашей стране монетизации льгот. Монетизация льгот — это некоторый переход от чисто консервативной политики льгот к либеральной политике поддержки слабых путем денежных выплат. Как известно,

эта мера вызвала большие волнения и на этой основе Яacobсон делает вывод о том, что не была произведена должная компенсация перехода. Не вдаваясь в полемику, должен сказать, что технически переход был сделан настолько непрофессионально, что утверждать, будто именно институциональный переход вызвал волнение, а не глупости и ошибки правительства, я не могу. А вот что можно сказать смело, так это то, что, подготавливая этот переход, правительство очень долго кулуарно совещалось, но ни разу не прислушалось к мнению гражданского общества. Прямо скажем, этого мнения никто и не спросил, а мнения экспертов были проигнорированы. Именно это не использование инструментов гражданского общества представляется мне ключевым в данном вопросе, а не проблема выкупа.

Говоря о нелиберальных демократиях, о провалах модернизационных проектов в связи с сопротивлением гражданского общества ряда стран, было бы все-таки неправомерно утверждать разрыв между понятиями «свободы» и «гражданского общества». Согласно взгляду Амартия Сена, принятому в современной экономике, свобода является не состоянием, а процессом⁸. Нельзя сказать, что кто-то свободен, а кто-то не свободен. Можно сказать, что кто-то свободен больше, кто-то свободен меньше. Экономика трактует свободу как расширение возможностей человека. И в этом плане гражданское общество, безусловно, исторически способствует расширению свободы, расширению возможностей, т.е. продвижению по пути свободы. Другое дело, что это процесс длительный и нелинейный. На первом месте здесь стоит осознание возможностей, исследование ценности этих возможностей и только после этого — борьба за определенные права, за новые свободы. Модное в XIX и первой половине XX в. утверждение, что свобода — аристократическое понятие, говорит лишь о том, что агитация за свободу, за осуществление модернизационного проекта в его классическом виде сталкивается с серьезным сопротивлением. Действительно, имеется не так уж много людей, которые понимают, что за словом свобода стоит нечто хорошее именно в плане удовлетворения насущных потребностей, расширения этих самых потребностей, а главное возможности их удовлетворить.

Но новое знание не дается легко в любом возрасте, а ведь здесь речь идет о группах значимых в обществе людей, состоявшихся и влиятельных. Кроме того, это социальное знание, т.е. для его обретения требуются дискуссии между группами, различающимися по интересам. Если еще учесть, что пространство индивидуальных предпочтений чрезвычайно рыхло и динамично, то нет причин удивляться, что дорога к свободе — не магистраль с односторонним движением. Но какая бы ни была дорога, ехать придется по ней.

Примечания

- ¹ *Якобсон Л. И.* Социальная политика: коридоры возможностей // *Общественные науки и современность.* 2006. № 2. С. 52–66.
- ² *Esping-Andersen C.* *The Three Worlds of Welfare Capitalism.* Princeton Univ. Press, 1990.
- ³ *Эрроу К. Дж.* Коллективный выбор и индивидуальные ценности. М., 2004.
- ⁴ *Блауг М.* *Методология экономической науки.* М., 2006.
- ⁵ *Сабуров Е. Ф.* Экономика образования и проблема выбора в условиях рыхлых упорядочений // *Общественные науки и современность.* 2004. № 6. С. 19–29.
- ⁶ *Закария Ф.* *Будущее свободы: нелиберальная демократия в США и за их пределами.* М., 2004.
- ⁷ *Скотт Дж.* *Благими намерениями государства.* М., 2005.
- ⁸ *Сен А.* *Развитие как свобода / Пер. с англ., под ред. и с послесловием Р. М. Нуреева.* М., 2004.

Национальное самосознание как фактор гражданского общества

Последние 12–15 лет проблемы гражданского общества, как и само понятие, буквально не сходят со страниц статей, монографий, материалов различных конференций, а события последнего времени, происходящие в мире – Ираке, Израиле, Турции, Эстонии, и связанный с ними всплеск протестных движений, в том числе в нашей стране, свидетельствуют, что состояние гражданского общества, характер взаимодействий его с государственной властью становится одним из важнейших факторов как социального порядка, так и социальной нестабильности, провоцируя государство часто на неадекватные меры на уровне и внутренней, и внешней политики. При этом моментом, провоцирующим конфликтные ситуации, выступает несогласие гражданского общества с проводимой государством национальной политикой, с обострением национального вопроса в жизни страны. Последнее заставляет признать, что сегодня национальное самосознание оказывает существенное влияние на вектор его развития, на все входящие в него структуры.

Анализ литературы свидетельствует, что интерес к проблеме, как правило, остается ограниченным спецификой политологического и юридического подходов, в лучшем случае философии права, что отражает сложившуюся гораздо ранее исследовательскую традицию, уходящую своими корнями к идеям Просвещения. В контексте последних гражданское общество трактовалось как общество свободных и равноправных гражд-

дан, связанных между собой системой права, защищающей их интересы как частных собственников и жителей данного государства. И сегодня в многочисленных определениях гражданского общества главное — это фиксация экономической свободы, многообразия форм собственности, рыночных отношений, конкуренции, признания и защиты прав человека и гражданина, демократического характера власти, обеспечивающей равенство всех перед законом. Все дефиниции исходят из признания, что в основе гражданского общества лежат конституционные права на частную жизнь, гарантируемые правовым государством, на базе которых формируется совокупность социальных отношений и институтов, функционирующих независимо от государства и способных на него воздействовать на уровне принимаемых властью решений. Оно есть общество свободных, в той мере, в какой позволяет власть, индивидов и социальных субъектов, сфера горизонтальных общественных взаимодействий, автономных от государства институтов и отношений, созданных членами общества для защиты своих интересов от тоталитаризма, для защиты демократических принципов общественной жизнедеятельности.

Таким образом, гражданское общество — это «дитя» правового государства. Нет правового государства — нет гражданского общества. Но сегодня основанные на этом тезисе определения представляются недостаточными — и в связи с возможным более широким (социально-философским) подходом, и в связи с ситуацией, с которой сталкиваются народы, вставшие на путь модернизации, включившись в глобальные процессы современности. Связь гражданского общества с принципами правового государства есть исходное, необходимое условие его формирования и существования в качестве реальности, но — далеко не достаточное для характеристики его как социокультурного явления. Я думаю, что в содержательном определении гражданского общества не последнее место занимает социокультурная составляющая в лице складывающегося в его структуре национального самосознания. — Ибо гражданское общество — это сфера бытия, где человек является субъектом не только (а иногда и не столько) экономической и правовой жизни, сколько культуры в ее национальном проявлении с ее исторически сло-

жившимися ценностями и традициями, с нерегулируемым властью образом жизни. Разумеется, эта система ценностей соотносится с общечеловеческими (в том числе правовыми) нормами жизни, но эти последние актуализируются в качестве принимаемых человеком норм лишь в соотнесенности с его национальной идентификацией.

Поэтому гражданское общество – это не «набор» правовых и экономических механизмов, институтов и свободных объединений, а еще и определенное состояние общественной и индивидуальной духовности, позволяющее человеку ощущать себя в качестве свободного и независимого члена общества, способного противостоять власти в качестве субъекта происходящих преобразований, даже если они инициированы властью. Одним из существенных показателей этого состояния и является национальное самосознание, выступающее фактором, во многом определяющим направленность развития гражданского общества.

Одно из самых цитируемых отечественными исследователями определений гражданского общества – определение из словаря «50/50», данное в 1989 г. А.Миграняном: «Гражданское общество – это сфера спонтанного самопроявления свободных индивидов и добровольно сформировавшихся ассоциаций и организаций граждан, которая ограждена законами от прямого вмешательства со стороны государства»¹. Понятно, что в свое время это определение ответило на общественный запрос, сформировавшийся на излете советского периода и отразило стремление к ограждению особой сферы активности, которая была бы выведена из-под давления государственного и главным образом партийного аппарата. Но за последние 20 лет мотивация негосударственных организаций, в том числе и в нашей стране, претерпела изменения.

Во-первых, пафос «спонтанности самопроявления», на котором акцентировал внимание Мигранян, сегодня нередко вступает в противоречие с деструктивным характером ряда общественных формирований, в том числе националистических.

¹ Мигранян А. Гражданское общество // 50/50: Опыт словаря нового мышления / Под общ. ред. М.Ферро и Ю.Афанасьева. М., 1989. С. 446–447.

Поэтому очевидной стала тенденция к усилению диктата государства в этой сфере жизни гражданского общества при встречной поддержке со стороны последнего.

Во-вторых, в стране сложилась уже достаточно развитая структура так называемого «третьего сектора» — разнообразные некоммерческие и общественные организации, СМИ, предпринимательские объединения, религиозные организации и т.д., которые достаточно ограждены законами от прямого вмешательства со стороны государства.

В-третьих, вопреки, а может по причине, глобализации очевидную самостоятельность в развитии гражданского общества приобрел национальный фактор. Более того, сам процесс глобализации — его положительный вектор — во многом определяется включенностью в практику преобразований национального момента.

Это заставляет признать, что сложившиеся ранее критерии гражданского общества, исходящие из идеи, что разумно ограниченное общество способно породить совершенный порядок, основанный на здравом смысле, рациональности, справедливости, являются не достаточными для его характеристики, а главное, для выявления факторов его позитивного развития. Эти критерии требуют дополнения в соответствии с особенностями сегодняшней познавательной и исторической ситуации.

Представляется, что без должного учета социально-культурной ориентации различных форм национального единения нельзя адекватно интерпретировать цели и вектор развития гражданского общества, нельзя найти адекватные способы его конструирования и возможные линии отношений с формально-государственными структурами. Сегодня линии напряжения государства и гражданского общества (в том числе и в нашей стране) чаще, чем хотелось бы, лежат в сфере межнациональных отношений. Впрочем, история не раз демонстрировала, как в положительном, так и в отрицательном векторе, наличие подобной взаимосвязи. В качестве примера напомним, что фашистские штурмовые отряды сформировались в лоне именно гражданского германского общества, в затем обрели статус го-

сударственных объединений. А можно вспомнить факт из нашей истории: зарождение известных идеологием «Москва – Третий Рим», «православие – самодержавие – народность» происходило в процессе формирования национального самосознания и уже позже эти формулы обрели статус официальной государственной идеологии.

Дело в том, что гражданское общество не может сформироваться без опоры на национальные устои, на исторически сложившиеся в рамках национальной культуры традиции, ценности, идеи. Можно сказать, что они являются как бы противовесом изначально заданной рационалистической обезличенности правовых основ гражданского общества, формирующих гражданский космополитизм. Это противоречие между национальным самосознанием и гражданским космополитизмом есть внутреннее противоречие гражданского общества, заложенное в его природе как социокультурного образования. Оно связано с тем, что человек входит в человечество, т.е. приобщается к общечеловеческим нормам и ценностям всегда как национальный человек, сохраняя свою принадлежность к определенной национальной культуре. Об этом много писал Н.А.Бердяев (см. его сборник статей «Судьба России»).

Поэтому у всякого гражданского общества обязательно есть свой национальный лик, а его субъектом является не столько «гомосапиенс», «гомополитикус», «гомозэкономикус», сколько, если можно так сказать, «гомोकультурус». Иными словами, у гражданского общества помимо правового, политического и экономического, есть и другой срез – национально-культурный. Другое дело, что в разные исторические периоды он проявляется с разной степенью значимости для жизни общества.

Конечно, национальный дух представлен и в государстве, но здесь он находит выражение в идеологии, в политике, т.е. в отчужденной для человека форме, а иногда в форме просто непринимаемой той или иной частью национального сообщества, например в политике апартеида, откровенного шовинизма, крайнего национализма. Достаточно вспомнить последние события в Эстонии. Поэтому в государстве национальный дух именно **представлен** – государство не является субъектом национального самосознания. Его субъектом является граждан-

ское общество (человек культуры) и его влияние на жизнь страны, народа может быть сильнее санкционируемой государством регламентации.

Вот почему гражданское общество — думаю, здесь прав скорее Маркс, чем Гегель — является той сферой человеческой жизнедеятельности, в которой следует искать ключ к пониманию и исторического развития народа, и исторически складывающихся форм власти. Нация конституируется фактом государственной принадлежности, но развивается в качестве общности в сфере социокультурных отношений. В этом смысле не государственный строй создает нацию, а народ, осознавший свой собственный, особый интерес, отличный от интересов соседей (в географическом смысле) создает государственный строй. Говоря словами Н.С.Трубецкого, не государство творит нацию, а нация творит государство. И сфера этого творчества, если использовать понятие Ю.Хабермаса, связана с жизнью общности, с открытой совместной жизнедеятельностью, направляемой на установление многомерных связей и коммуникаций, т.е. с жизнью гражданского общества.

Общественность как форма социальной консолидации составляет основу гражданского общества. В ее сфере происходит необюрократизированное нравственно-культурное единение людей на почве общих представлений о справедливости, свободе, равенстве, правовых нормах совместной жизни. Но именно в рамках такой консолидации происходит национальная идентификация человека. Сегодня эта сфера жизни оказывает порой большее влияние на государственные структуры, нежели последние на гражданское общество. В связи с этим хочу напомнить, что в русском языке есть наряду с понятием государства понятие Отечества. Оно сопрягается с понятием государства. Но если говорить о его собственном содержании, то оно прежде всего выражает культурно-национальную идентификацию человека и связано с такой формой единения, которая фиксируется не государственными структурами, а именно общественными. Властью этот факт часто использовался в экстремальных для страны ситуациях, потому что эти неформальные, живущие в лоне гражданского общества формы национально-культурной общности обладают

большой жизненной силой, ведь за их спиной стоят исторические традиции, ценности национальной культуры, историческая память народа.

В этой связи позволю себе вспомнить обращение Сталина после нападения Германии на Советский Союз — «Братья и сестры!». По форме это было обращение к народу как к одной большой семье, как бы минуя его принадлежность к государству. И в этом была мобилизующая сила сталинского обращения. Это потом уже был приказ «Ни шагу назад» и расстрел за дезертирство, что тоже было обращением, но уже обращением государства к гражданам. В первые дни войны необходимо было воздействие на те формы национального сознания, которые складываются на уровне повседневной жизни людей и всегда оказываются для человека более значимыми. Очевидно, что одержать победу над фашизмом удалось не только благодаря силе оружия, но, может быть, в неменьшей мере благодаря силе сформировавшихся на этом уровне форм единения, сбросившим на время войны пути тоталитаризма.

Итак, повторяю, жизнь человека в рамках гражданского общества связана с его культурной идентификацией. А это значит, с развитием национального самосознания. Но в таком случае, говоря о путях формирования гражданского общества сегодня, в условиях создания мирового рынка, международных норм поведения, всечеловеческих правовых отношений, нельзя игнорировать национальную составляющую этого процесса. — Хотя бы на уровне выработки компенсаторных механизмов против обезличивания и отчуждения, сопровождающих этот процесс. Национальная составляющая процессов глобализации имеет порой очевидный положительный вектор, о чем свидетельствует опыт Японии и Китая.

Если говорить о России, то необходимо учитывать еще и тот факт, что исторически Россия безусловно всегда была и до сих пор остается **союзобразующей** страной. Таким же было и остается до сегодняшнего дня ее гражданское общество. Поэтому как нельзя исключать из процесса формирования российского гражданского общества наличия частного и корпоративного интереса, так нельзя исключать из него национальный интерес — и на уровне жизни входящих в нее отдельных наро-

дов, и на уровне повседневной жизни отдельного человека. Игнорирование факта значимости национального самосознания в развитии гражданского общества по пути достижения социального порядка не раз оборачивалось и будет оборачиваться очень неприятными последствиями для общества в целом. Самым неприятным последствием, думаю, может стать попытка власти спекулировать на национальном самосознании в своих сугубо властных целях (разыгрывание национальной карты в большой политике). Это неизбежно будет сопровождаться выхолащиванием культурного содержания из национального самосознания, а соответственно, из гражданской жизни общества. Конечно, в перспективе национальные объединения как значимые для процесса развития и нормального функционирования гражданского общества должны будут уступить место цивилизационным, общечеловеческим. Но это — в перспективе. Сегодня, думается, время этому еще не пришло.

Проблема идентичности современного Российского государства и тенденции развития гражданского общества

Достигнутые в российском обществе в последние годы стабильность и консолидация — явления, носящие, несомненно, позитивный характер. Однако стабильность и консолидация не сопровождаются согласием граждан по базовым фундаментальным вопросам устройства российского общества, перспективам его развития. Раскол в российском обществе имел место на протяжении последних столетий, и он всегда сопровождался социальным угнетением, культурным отчуждением, политическим бесправием, нарастанием отчуждения государства образующего этноса — русских от правящей элиты.

Сегодняшняя ситуация в России — калька с дореволюционной ситуации начала XX в. Расколотость общества по многим параметрам — одна из определяющих черт общественной жизни. Исход ситуации, сложившейся почти сто лет назад, известен. Что можно ожидать в недалеком будущем, неизбежен ли еще один, теперь уже 2017 г.?

Обращение к проблеме идентичности может существенно помочь в решении вопроса о том, насколько глубоким является раскол и каковы возможные пути и средства выживания сегодняшней России как государства, оказавшегося на грани своего исторического небытия в последние два десятилетия, и какими в этой связи видятся перспективы развития гражданского общества.

Коллективная идентичность есть, прежде всего, определенный способ восприятия и главное стратегического видения своих действий этносом, народом, государством, большой социальной группой. Она складывается на протяжении длительного времени в некий обобщенный образ, обращаясь с которым группа вырабатывает и согласовывает свои оценки и стандарты, модели поведения. Другими словами, социальная группа, соотнося себя с этим образом, понимает, узнает себя, свое место среди других групп, а главное, подчеркнем еще раз, действует. Обретение идентичности есть вместе с тем обретение витальной силы, которая практически утверждает некое должное через последовательные поступки и действия в настоящем.

В современном российском обществе идут сложные процессы переосмысления своих прежних ценностей, поиски своего нового положения в мире. Все это, как известно, порождено глубоким кризисом идентичности, вызванного распадом и гибелью СССР. Этот кризис российской идентичности затрагивает всех российских людей и обусловлен отсутствием согласия относительно того, что есть Россия. Есть только взяты названия некоторых политических партий: «Другая Россия», «Единая Россия», «Справедливая Россия», «Великая Россия», то их поведение на политической арене наглядно демонстрирует отсутствие в стране общенационального согласия по важнейшим вопросам дальнейшего развития.

Среди различных субъектов, которые могут носить предикат «российский», я выделю самый главный субъект — Российское государство. Но проблема в том, что Российское государство как высшая власть обладает лишь прагматической идентичностью и не может дать себе и другим внятные ответы на вопросы стратегического характера. Прагматизм власти становится все более очевидным ее недостатком и свидетельствует об отсутствии у государства развитой рефлексии по поводу исторических условий и стратегических целей своего существования.

Отсутствие стратегической идентичности у власти при наличии у нее авторитарных тенденций привело к следующим особенностям становления гражданского общества. Хотелось бы напомнить, что в девяностые годы среди организаций гражданского общества лидировали правозащитные организации и объ-

единения избирателей, которые были ориентированы на участие в политической жизни и, так или иначе, выходили в «большую политику». Теперь на первое место вышли некоммерческие организации, их количество по некоторым данным составляет более пятисот тысяч, действуют они главным образом в сфере потребления, услуг, нацелены на улучшение качества жизни для разных слоев. Доминирующей для них тенденцией становится нежелание принимать активное участие в политической жизни. В этом они не видят для себя особой необходимости.

Казалось бы, взаимодействие гражданских структур с властью через партии, через партийное представительство, где обсуждаются и принимаются решения, способствовало бы если не преодолению, то смягчению социальных и иных конфликтов, установлению новых каналов связи между властью и обществом, которые в высшей степени отчуждены друг от друга. Но процессы трансформации партий идут у нас совсем в другом направлении. Они превращаются во внутриэлитные образования: меняются, трансформируются, либо чаще всего превращаются в партии — бизнес-фирмы. Вместо партий мы наблюдаем явный процесс становления политического предпринимательства. Партии продаются и покупаются. В результате они превращаются в организации профессиональных политиков с подчиненным им бюрократическим аппаратом. Эти организации специализируются на оказании политических услуг, не боясь заявлять: «Мы проведем в органы власти любого человека за определенную плату». Это результат прагматизации власти, отступления ее перед напором дикого либерального рынка. Понятно, почему в этой ситуации сегодня идет процесс скорее деполитизации и департизации институтов гражданского общества, чем наоборот.

Встает задача, как изменить тенденции развития институтов гражданского общества с тем, чтобы они все больше включались в политическую жизнь. А если и дальше все более доминирующими станут описанные выше процессы, то какие объективные причины этому способствуют? Речь идет, таким образом о связи сущности российского государства, его самоидентификации с перспективами развития гражданского общества.

Как правильно подойти сегодня к проблеме поиска стратегической идентичности для российского государства? Здесь важен методологический подход, показывающий принципиальное различие между имперским и либеральными типами государственности и возможности (или невозможности) трансформации одного типа в другой.

Россия — это империя, великая держава, а не просто традиционное государство. Обычно под империей понимается: многоэтническое государство при доминирующей роли государствообразующего этноса; имперская, общегосударственная культура; державная авторитарная власть; военная мощь, суверенитет и независимость; самодостаточность, автохтонность и пространственное величие; сословное деление общества, правовое неравенство различных сословий; разрыв в уровнях развития между центром и периферией. Если понимать империю как некоторую органическую целостность, тогда можно ближе подойти к решению вопроса о принципиальных возможностях трансформации имперской государственности в другой тип — либеральный тип, преодолении с либеральной точки всего имперского, всех его рецидивов, которые должны уйти в прошлое.

В чем можно видеть прямые уроки столетней давности для современной Российской Федерации, для России? Сегодня центральной проблемой идентичности в российском обществе, как и 100 лет назад, выступает отношение к Российскому государству и российской государственности. В либеральном сознании части российского общества, ориентированном на западные образцы, прочно утвердилась идея необходимости полной смены «матрицы» российской государственности. Это вполне сложившийся образ, это способ восприятия и действия либералов в точном смысле слова. Вот, к примеру, ясно изложенная позиция трех либеральных авторов. «Либералы ясно осознают стоящую перед ними — в масштабе отечественной истории — задачу. Она заключается в том, чтобы (либеральную) тенденцию, давно развивавшуюся внутри российской авторитарной традиции, довести до преодоления самой этой традиции. А не в том, чтобы в очередной раз пытаться к ней прислосниться» (*Ахиезер А., Клямкин И., Яковенко И. История России:*

конец или новое начало. М., 2005. С. 14–15). Авторы говорят об исчерпанности нелиберальной государственной традиции, «ее нежизнеспособности в современном мире» (Там же. С. 17).

С моей точки зрения, такая позиция практически не осуществима и потому опасна, а теоретически остается никак не доказанной. Никакого механизма трансформации целостного организма традиционного (имперского) типа в либеральный тип не представлено. Более того, его не существует. Последовательное проведение сегодня либерального принципа в жизнь есть последовательное разрушение нынешнего не очень твердо стоящего на ногах Российского государства, особенно если принять во внимание его острейшие этнические проблемы. Многовековую матрицу воспроизводства целостного социального организма, каким является российская цивилизация-государство, и сегодня изменить нельзя, тем более в условиях нынешнего варианта глобализации. Имперская матрица была и остается моделью жизнеспособного государства.

Главное в ответе состоит в том, что в имперской государственности нужно видеть конкретно-историческое и инвариантное, устойчиво сохраняющееся при смене одной формы имперской государственности – другой. Складывающийся в рамках империи тип хозяйственного использования природы задает определенный канал, определенную направленность эволюции единого социально-природного организма, которую нельзя так просто поменять в принципе, а тем более в исторически кратчайшие сроки. Но для обсуждения проблемы идентичности важно признание следующего обстоятельства. Империя – это органическое единство природы-народа-государства-культуры. В имперской идентичности на первом месте стоит особое отношение к государству.

Если взять и раздробить Российскую империю на целый ряд маленьких государств, то будут ли они жизнеспособными на территории бывшей империи? Очевидно, нет.

Российская Федерация ныне находится на задворках капиталистической мировой системы. В международном общественном разделении труда она прочно занимает место энергетического и сырьевого придатка. Необходимость в либеральной империи, предложенной однажды А.Чубайсом, представляет

собой радостное видение частью властной элиты своего будущего. Понятно, по каким причинам на место несостоявшейся демократии приходит сегодня либерально-сословное авторитарное общество, в котором реализация прав и свобод человека начинается не снизу, а сверху. Одним словом, это будет аккуратное сословно-либеральное общество, прочно привязанное финансово-экономической зависимостью к Западу.

Сегодняшнее восприятие российской и мировой действительности нашей отечественной бюрократией поражает своей комфортной позитивностью. Свою идентификацию с европейской цивилизацией правящая элита пытается незаметно выдать за идеологию реформируемой России. Но все дело в том, что идет, как и сто лет назад, выборочная европеизация страны, обусловленная потребностями Запада, в первую очередь и исключительно, иметь надежные поставки энергоносителей. А остальная часть страны скорее деградирует, но отнюдь не европеизируется.

Наконец, в общественном сознании прочно укоренилось и становится все более ощутимым принципиально другое имперское видение перспектив развития государственного устройства, нежели чем аккуратная и угодная Западу «либерально-сословная империя» А.Чубайса.

Имеются в виду те, кто видит Россию мощной и независимой державой, самостоятельным и полноправным субъектом глобализации, отстаивающим свое право на самостоятельный путь развития. Это предполагает наличие сильной авторитарной государственной власти, для такого государства неотрадиционалистского типа, по-видимому, нужна сильная идеология.

В перспективе речь идет о взаимодействии и борьбе трех тенденций в формировании новой общегосударственной идентичности. Это – идеи либерально-сословной империи, идеи независимого державного государства, идеи социализма, но уже идеи обновленного социализма XXI в., становящегося целью всего человечества в условиях глобализации или значительно его большинства. В каком направлении будет разворачиваться духовная революция в стране, покажет время, но важность изучения взаимодействия разных по типу идентичностей в российском обществе несомненна. Необходимо не только фиксировать происходящие здесь сдвиги, но и предвидеть возмож-

ные тенденции, как результат их постоянного взаимодействия. С моей точки зрения, можно предположить трудные пути синтеза различных моделей развития России, который не очень скоро, но должен в обозримом будущем привести к неотрадиционалистскому государству с сильной авторитарной властью, в которое будут интегрированы либеральные и социалистические ценности, смыслы и социальные институты.

Поэтому и встает задача поиска национальной модели гражданского общества, которое будет заметно отличаться от европейской модели. С одной стороны, государству необходимо повести решительную борьбу с рыночной интерпретацией политики. А, с другой, государство должно стать носителем и защитником идеи «общего блага», которая позволит решительно оздоровить духовно-нравственную ситуацию в стране, ввести в политическое поле нравственные координаты. Таким образом, перспективы развития гражданского общества в решающей степени зависят от того, как государство позиционирует себя в современном мире, к каким идеологическим выводам оно придет в результате обретения им своей самоидентичности. Философия может помогать государственной власти в этой работе по обретению им своей идентичности, но только сама власть может и должна принять на себя бремя исторической ответственности за свой стратегический выбор.

И.И. Мюрберг

Культура и политика как категории политической философии

На стыке XIX и XX вв. политическая жизнь развитых стран пополнилась новым явлением: культура, всегда позиционировавшая себя вне политики и *над* ней, вдруг стала одним из ее «объектов» (русле мультикультуральных практик, например, работы С.Бенхабиб, Н.Фрейзер). Для теоретиков как культуры, так и политики подобное стало поводом вновь задуматься над тем, что есть культура, так сказать, сама по себе; культура как самостоятельная сущность, как особый срез жизни общества (и индивидов в нем). Ведь имеем же мы право вести речь о культурных явлениях, об учреждениях культуры и акторах культуры. Все эти случаи словоупотребления свидетельствуют о том, что культуре присуща некая собственная субъектность, по определению отличная от субъектности политической. Наличие в современном обществе этих двух «субъектов» фиксируется уже на уровне обыденного сознания, в котором культура неизменно присутствует как некое несомненное благо, ценность, а политика — в первую очередь как активистское (и даже «хищническое») начало; при этом первое (культуру) надлежит всячески ограждать, «спасать» от второго (политики).

Любопытно также следующее различие двух анализируемых «сущностей». Культура, представляющая собой вместилище ценностей (эталонов) добра и красоты, сама, в своей целостности, качественной оценке не подлежит. Политика, напротив, даже не может быть помыслена нами вне качественных оценок.

Более того, качественное оценивание конкретной политики практически всегда подразумевает ту или иную степень негативизма, хотя вполне возможно говорить о политике «успешной». Не случайно к нашему восхищению гениями политики (Талейраном, Бисмарком) неизменно примешивается чувство морального осуждения их как личностей. Культура и политика сосуществуют в любом обществе, но сосуществуют, как в сказке («жили-были два брата: один хороший, другой плохой»). Данное не поддающееся изменению «распределение ролей» само по себе наводит на мысль о неких взаимодополнительных функциях, выполняемых этими понятиями. Интуитивному ощущению, что здесь мы имеем дело с частным случаем «единства противоположностей», мешает понимание: в том виде, в каком культура и политика даны обыденному сознанию, они оказываются прочно разведенными по разным понятийным (и бытийным!) уровням. Соответственно, исходной для теоретика должна быть задача нахождения для двух понятий некоего общего концептуального знаменателя.

Такой знаменатель уже найден фактически, найден философами, чьей специализацией является один из данных двух предметов. «В чем же состояло философское открытие культуры, образцом для которой могла служить первоначально, очевидно, только европейская культура (поскольку сама философия есть продукт европейского духа)? По нашему мнению... оно заключалось в открытии особого вида бытия — не божественного или природного, а собственно человеческого, обладающего относительной независимостью и *свободой* по отношению к первым двум. Культура в самом исходном своем определении — это все, что существует в силу и в результате человеческой свободы, является ее предметным воплощением. Открытие свободы в мире природной и всякой иной необходимости и стало причиной последующего обретения культурой в сознании людей своей собственной территории и границ»¹.

Перед нами весьма красивый и философски ёмкий взгляд на сущность культуры. В этом ключе разговор о культуре легко переводится в плоскость разговора о человеческой природе, не вступая с ним в противоречие. Не случайно в этой же работе В.М.Межуева мы находим весьма подробное обсужде-

ние взглядов Канта на природу человека, основу которой составляет «способность действовать в силу целей, которые он сам ставит перед собой, т.е. способность быть свободным существом»². Культура в этом контексте есть не что иное, как любая свободная, творческая деятельность. Автор полностью солидарен с мыслью Канта, высказанной им в «Критике способности суждения»: «Приобретение разумным существом возможности ставить любые цели вообще (значит, в его свободе) это *культура*»³.

Итак, культура это «жизнь в свободе» (плюс вся совокупность плодов такой жизни). В этом случае, отталкиваясь от факта оппозиционности культуры и политики, можно было бы заключить, что политика есть «жизнь в несвободе».

Однако это далеко не так. Ведь приведенное предельно широкое толкование культуры включает в себя и политику в качестве одного из видов культурной деятельности человека, и из одного этого следует, что политика также не чужда свободе. Мыслитель XX в. Исайя Берлин, размышляя о политической теории, писал, что от любого эмпирического исследования в области политики она отличается тем, «что имеет дело с совершенно иной областью знания, а именно — с вопросами, что свойственно людям, а что нет, и почему»⁴.

«Ключевым “понятием” политической философии, — пишет И. Берлин, — является свобода. Причем это — не особенность современной политической философии, а то, что конституирует ее как специфический способ мышления о делах людей». Современную же политическую философию отличает следующее: «Во-первых, она увязала свободу с тем, что Гегель называл “абсолютной самостоятельностью” индивида. Во-вторых, она показала свободу как необходимость. Однако это — не “природная необходимость” как любая форма *данности*, находящейся в так или иначе понятой “природе человека”, Провидении, “законах прогресса” или где-то еще, а “решение” или практическое самоопределение воли. Необходимость свободы не имеет более глубоких оснований и причин, чем праксис людей, решивших стать свободными»⁵. То есть, возвращаясь к нашей терминологии, необходимость свободы определяется не чем иным, как самой же «жизнью в свободе» — культурой. Имен-

но принадлежность к культуре «вынуждает» индивидов и их объединения быть свободными. С данной современной точкой зрения на свободу хочется согласиться.

Однако, надо сказать, удовлетворения подобные теоретические находки принести не могут — постольку-поскольку они позволяют нам выяснить только то, что культура и политика суть одно и то же... Но где конкретно в этой теоретической схеме располагается политика как сущность, откровенно оппозиционная «культуре в узком смысле»? Попытаемся ответить на этот вопрос с помощью следующего рассуждения.

Как известно, квинтэссенцией «культуры в узком смысле» является искусство. Это именно та часть обширного тела культуры, где свободная сущность индивидов обретает для себя максимум возможного, сознательно выгораживая для себя особую сферу, в которой любые ограничения на свободу накладывает лишь она сама. Художественное творчество сродни любому человеческому творчеству: творцом, вообще говоря, является только тот, кто способен строить свою деятельность в режиме игры свободы с самой собой. Однако реальная жизнь каждого человека наполнена также и актами несвободы, деятельностью под давлением внешнего принуждения. От этой нелучшей стороны жизни человека освобождает искусство, в чем и состоит его предназначение.

Сказав это, обратимся к другой области жизни, играющей роль «отдушины» для современного человека. Речь идет о спорте. С точки зрения своей «раскрепощающей» функции спорт можно принять за полный аналог искусства, он также полностью освобождает индивида от диктата внешней необходимости. Устанавливаемые в спорте жесткие рамки правил не имеют никакого отношения к реальным жизненным ограничениям, как не имеют отношения к «земным благам» получаемые в спорте награды.

При всем том искусство и спорт олицетворяют отчетливо разные способы раскрепощения индивида. Вновь апеллируя к уровню обыденного сознания, отметим, что искусство представляет на этом уровне «культурный», а спорт — «не столь культурный» (а порой и вовсе «некультурный») способ самореализации. Между тем никто не станет отрицать, что и то, и другое

суть способы осуществления индивидуальной свободы. Только вот свобода в данных примерах находится в разных отношениях с «культурой в узком смысле».

Главным, к чему поводит нас тривиальное на первый взгляд отнесение искусства и спорта к единой области (культивирование способности к свободе), является предположение о том, что здесь, как и в случае с культурой и политикой, действует некий механизм функциональной взаимодополнительности. Противостояние культуры и политики, искусства и спорта идет конечно же не по признаку «человеческое» — «животное», а по признаку понятийной многосложности самого концепта «свобода». Свобода противостоит здесь... самой себе.

Искусство (как и культура вообще) культивирует свободу не в смысле любой вообще самопроизвольной активности, а в понимании деятельности, бесспорно, произвольной, но (как подчеркивают теоретики культуры⁶) неизменно «ориентированной» на мир ценностей. Ведь и для деятелей искусства, и для их поклонников очевидно, что достоинство произведения искусства придает плодам их творчества именно проявленная художником искушенность в том, что касается ценностей, — искушенность, доходящая порой до революционно-преобразовательного отношения к ним. Честно говоря, здесь сокрыта большая тайна и большая путаница. Но при всех разночтениях ясно, что великим творца делает только «результат», реализованный как вклад в имеющуюся сокровищницу ценностей. Короче, культура (и искусство как ее авангард) культивирует ценности — как чисто эстетические, так и те, которые имеют отношение к морали, к «искусству жить вместе». Соответственно, и свобода, если это свобода *творчества*, немыслима без специализации в области тех или иных ценностных иерархий.

Сказав это, обратимся к миру спорта, относительно которого нами уже было отмечено, что он также посвящен культивированию специфически человеческой способности к свободе. Правда, после всего, что удалось выяснить касательно искусства, утверждение о причастности спорта к культуре выглядит даже более проблематичным, чем прежде. Ведь спорт — это как раз та уникальная (причем сознательно создаваемая) ситуация, когда деятельность человека реализуется

практически в полном отрыве от мира ценностей! Отсутствие ценностей в спорте — явно не результат рассеянности. Здесь чувствуется некий вызов. Ведь нам страшно даже допустить мысль о таком варианте «реформирования» спорта, когда в итоге спортсмены стали бы бороться не за условные, а за подлинные, «жизненные» ценности. Последствия были бы пострашнее любой войны, и в конечном счете спорт бы просто «растворился» в обычных видах соревновательной деятельности, каковых в реальной жизни предостаточно. Но этого не происходит: спорт нужен человечеству именно как чистое соревнование, как игра ради победы, и потому он есть «упражнение в свободе» (точнее, одна из выработанных культурой форм такого упражнения). Ведь свобода — и в этом, как мы знаем, философы культуры согласны с политическими философами — есть *деятельность*. Конечно, не любая, а... какая? Ориентированная на ценности? Да, но это еще не все. В самом деле, картина «жизненного мира», в котором все индивиды только и делают, что пекутся о ценностях, едва ли покажется правдоподобной даже самым страстным ревнителям культуры. Спорт подсказывает, каков «излюбленный» и наиболее универсальный (свойственный не только актерам культуры/искусства), *общечеловеческий* способ взаимодействия с ценностями: это соревнование, соревнование по поводу ценностей, соревнование, нацеленное на победу, на занятие «высшей ступеньки пьедестала». Думается, именно через такое «игровое» и «достижительное» приобщение к миру ценностей, а не только через вдохновенное созерцание шедевров, происходит реальное вхождение индивида в мир культуры. Только такое понимание культуры, при котором всяк и каждый активно, соревновательно — и потому свободно — соотносит себя и с миром ценностей, и с другими людьми, дает нам образ человечества как живого, развивающегося целого, а не как кучки смиренных прихожан храма Культуры.

Станным и на первый взгляд непостижимым образом тема соревнования отсутствует в истории философской мысли — в той ее части, что посвящена концепту «свобода». Правда, уже в XVIII в. такой корифей политической мысли, как Т.Гоббс, меланхолично заметил, что «человеческую жизнь можно сравнить с состязанием в беге, и хотя это сравнение не может считаться

правильным во всех отношениях, оно все же достаточно для того чтобы дать нам наглядное представление почти обо всех страстях... надо только представить себе, что единственная цель и единственная награда каждого из участников этого состязания — оказаться впереди своих конкурентов»⁷. Интересно, что, сказав это, Гоббс положил все свои интеллектуальные силы на то, чтобы изыскать в реальной жизни способы обуздания этой «пагубной страсти». Между тем потомкам эти слова дали одну важную подсказку: соревновательность, «достижительность» представляют собой не «выплеск» не востребованной в культуре животной энергии, а еще один вид ценностей. Добавим, без ценностей этого типа жизнь в мире Культуры остановилась бы. Однако главную роль этот вид ценностей играет только в политике. С точки зрения подобной «специализации» политика может быть понята как такой вид деятельности, к которому обращаются тогда, когда собственно культурные средства решения жизненных проблем оказываются исчерпанными.

Примечания

¹ *Межуев В.М.* Идея культуры. М., 2006. С. 44–45.

² Там же. С. 104.

³ *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 5. М., 1966. С. 464.

⁴ *Берлин И.* Существует ли еще политическая теория? // Подлинная цель познания. М., 2002. С. 101.

⁵ *Капустин Б.Г.* О политической философии // Неприкосновенный запас. № 31 (5/2003). Тема 3: «Между философией и политикой» (<http://www.nz-online.ru/index>.)

⁶ См., например: *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре.

⁷ *Гоббс Т.* Человеческая природа // *Гоббс Т.* Избр. произведения: В 2 т. Т. 1. М., 1964. С. 490.

В.Г. Федотова, Н.Н. Федотова

Российская культура и идентичность*

Идентичность стала предметом изучения в тех обществах, где она стала стремительно меняться или противоречить происходящим изменениям. Иначе говоря, когда она стала проблемой. Идентичность и культура оказались более существенными факторами развития, чем это можно было предположить, и культурная окрашенность результатов реформ или спонтанных преобразований сегодня стала общепризнанной.

Идентичность

Идентичностью называют самоидентификацию или, как определяет С.Хантингтон, «смысл себя». Она отличается от социальных ролей. И соотношение прежних и вновь обретаемых идентичностей там, где они возникают, не становится умножением их количества, а представляет собой некий новый интеграл личности, общности, корпорации или страны. В этом смысле трудно говорить о мультиидентичности, тогда как мультикультурализм вполне реален.

* Статья подготовлена при поддержке грантов РФФИ № 07-06-00186-а и РГНФ № 06-03-0314а.

Люди определяют свою самоидентичность в разных системах идей и смыслов, и ответы на вопрос об идентичности становятся отличными друг от друга¹. Проблема идентичности рождается тогда, когда происходит разрушение старой социальной структуры. В этом случае необходимо задать вопрос об идентичности, т.к. более не существует очевидного ответа. Он рождается как проблема, как задача².

И сегодня этот вопрос задается. С.Хантингтон отмечает: «Японцы испытывали подлинную агонию, решая вопрос, делает ли их место, история и культура Азией или их богатство, демократия и современность Западом». Иран был описан как «нация в поисках идентичности», Южная Африка характерна «поиском идентичности», Китай озабочен вопросом «о национальной идентичности», в то время как Тайвань вовлечен в «распад и пересмотр национальной идентичности». Сирия и Бразилия, со своей стороны, находятся перед лицом «кризиса идентичности», Канада — в «продолжающемся кризисе идентичности», Дания — в «остром кризисе идентичности», Алжир — в «деструктивном кризисе идентичности», Турция — в «уникальном кризисе идентичности», ведущем к жарким дебатам «о национальной идентичности», и Россия — в «глубоком кризисе идентичности», заново открывающем классические дебаты девятнадцатого века между славянофилами и западниками относительно того, является ли Россия «нормальной» европейской страной или отчетливо отличной от них евразийской державой. Не установилась единая идентичность в Германии, сомневаются в своей общей идентичности британцы. «Кризис национальной идентичности стал глобальным феноменом»³.

В частности, в нашей стране поднимается «русский вопрос», воплощаемый в причудливый конгломерат связанных и не связанных с историей ответов: русские как государствообразующая нация, как этнос, нуждающийся в этническом самоутверждении (значит, уже не нация?), как имперская нация. Из этих конфронтаций вырастает и еще одна конфронтация конструируемых идентичностей: Россия — империя или нация.

Кризис идентичности возникает как путаница самоопределений и смыслов своей жизни и существования, смысла существования своей страны или того, какой она должна быть.

Он может быть вызван несколькими причинами. Прежде всего, кризисом государства, ослаблением Вестфальской системы национальных государств, что уменьшает ощущение безопасности, а также, как говорит Бауман, ведет к «коррозии характера». Под последней понимается появление тревоги, характерной для поведения людей при принятии ими решений и жизненных проектов⁴, неопределенность самоосмысления обществом или страной своей судьбы, нескончаемый спор о смысле ее государственности, об альтернативах. Кризис идентичности усугубляется глобализацией, где многообразные связи разрывают национальный и культурный контексты, невосполнимые для большинства глобальным самоопределением. К нему толкают и радикальные перемены. Происходит потеря ощущения общей жизни и судьбы, превращающая поиск принципов, дающих смысл, в «игру в бисер», размышление с «чистого листа», как будто истории не было, а сейчас она может осуществиться не силой объективных неизбежностей, осознанных людьми, а идеологическими проектами «свободно парящей» интеллигенции, как определял ее немецкий социолог К.Мангейм.

«В обществе, которое сделало социальные, культурные и сексуальные идентичности неопределенными и переходными, любая попытка сделать посредством политики идентичности более устойчивым то, что стало “жидким”, с неизбежностью приведет критическую мысль в тупик»⁵, — пишет Бауман. Им отвергается идентичность, определяемая как национальная, неприемлемая для Баумана ввиду его опыта эмиграции. В то же время европейская идентичность, которую он признает, не допускает разрыва идентичности⁶. Этот пример показывает, что так называемая мультиидентичность была бы, скорее, кризисом идентичности. *Идентичность и есть попытка найти интеграл всех возможных самоопределений.*

В связи с этим вопрос о соотношении имперского и национального самоопределения России, пожалуй, в духе Баумана решается Б.В.Межуевым — имперское как национальное, национальное как имперское, если отбросить все ложные и экстремистские коннотации в трактовке того и другого. Поскольку определение идентичности «сверху» невозможно, кто бы ни был этим «верхом» — власть или теоретики, и должно совпа-

дать с самоопределение людей, персональная идентичность при решении этого вопроса имеет важное значение и не должна упуститься из вида. Имея это в виду, А.И.Уткин спрашивает о том, а чего хочет американский и омский рабочий, понимая под этим, разумеется, рядового гражданина этих стран⁷. Многие другие авторы так же отмечают ложность дилеммы «империя — нация» показывая, что нация формировалась как империя в силу гиперконтинентальности⁸.

Подвижность самоопределения связана с тем, что современность перестала быть определенной, твердой, стала уходить из под ног, что Бауман, повторим, характеризует метафорой «жидкая современность». Характерная черта, которая становится почти универсальной, роднит практически всех людей в эпоху «жидкой современности» — идентичность не единичная проблема, а серия проблем: «В нашу эпоху “жидкой современности” мир вокруг нас разделен на плохо скоординированные фрагменты, в то время как наши индивидуальные жизни разрезаны на множество слабо связанных эпизодов»⁹. Метафора «жидкой современности» подходит и к странам, особенно в условиях глобализации, сопротивления ей, нарастания анархических тенденций в международных отношениях и внутри стран.

Проблема идентичности является острой еще и потому, что не существует традиции ее анализа. Она бросает вызов социологии, политологии, поскольку несколько десятилетий назад идентичность не интересовала ни социологов, ни политологов. Проблема идентичности на рубеже XIX—XX вв. определялась принципом национально-государственного суверенитета: «чья власть, того и вера». Нынешние проблемы идентичности, напротив, вытекают из отказа от этого принципа или нерешительности его применения и неэффективности, там, где его пытались применить. По мнению Баумана, классики социологии, находясь в современных условиях, скорее начали бы анализировать внезапную одержимость идентичностью, нежели саму идентичность¹⁰.

Существует тесная связь идентичности и национального государства. Национальное государство — государство, которое превращает факт рождения в «основание собственного суверенитета»¹¹. «Сегодняшние проблемы идентичности, — считает

Бауман, — напротив, вытекают из отказа от этого принципа (принципа или нерешительности его применения и неэффективности, там, где его пытались применить»¹². Этот факт, отмечает Бауман, вызвал сложности при проведении переписи населения в многонациональной Польше перед началом Второй мировой войны. На вопрос «кто вы?» люди отвечали «мы из этих мест», «мы отсюда», «мы местные», и ни разу не указали свою национальную принадлежность. Более того, они вообще были изумлены тем, что у них может быть некая национальная идентичность, и тем, что можно задать вопрос о том, какова она. Таким образом, вопрос об идентичности не присущ изначально человеческому опыту и не возникает из этого опыта как самоочевидный факт жизни. Идентичность имеет смысл «только если вы верите, что можете быть кем-то другим, а не тем, кем вы являетесь; только если у вас есть выбор, и только если он зависит от того, что вы выберете»¹³.

Проблема самобытности

Проблема самобытности чрезвычайно сложна для изучения. Для этого есть несколько причин: во-первых, она сопряжена с оценкой, с отношением к народу, самобытность которого пытаются представить, и часто связана с борьбой вокруг тех или иных особенных свойств нации между «обвинителями» и «адвокатами», среди исследователей, представляющих как свою, так и чужую культуру; во-вторых, описание самобытных черт часто характеризует стадиальные особенности, общие для многих народов определенного уровня развития и не являющиеся сугубо русскими или в целом славянскими, латиноамериканскими и пр. Знаменитый кубинский писатель Алехо Карпентьер, например, характеризует самосознание и сущность Латинской Америки словами, которые вполне бы могли быть отнесены и к российской специфичности в XX в.: «Латиноамериканцам моего поколения выпала особая судьба, и только одной этой особенностью достаточно, чтобы отличаться от европейцев: мы рождались, росли и становились взрослыми в век железобетона. В то время как европейец рождался, рос и взрос-

лел в окружении древних камней, старинных зданий... латиноамериканец, родившийся на заре века чудесных открытий, перемен, революций, начинал смотреть на мир в одном из городов, все еще полностью сохранявших облик XVII—XVIII столетия, с их очень медленным ростом населения; и вдруг эти города начали расти, шириться, вытягиваться в длину, подниматься вверх в ритме работы бетономешалок»¹⁴. Родившийся на заре века гражданин России мог бы сказать о себе то же самое. В приведенном отрывке представлены общие приметы стран, находящихся на сходном уровне развития. Однако если поставить вопрос о том, что же отличает Россию и тем более русских на общем фоне незападного типа развития, то ответ на него должен преодолеть опасность принятия стадияльных черт в качестве национальных. Как писал Н.А.Бердяев, «отсталость России не есть своеобразие России. Свообразие более всего должно быть обнаружено на высших, а не на низших стадиях развития»¹⁵.

Проблема самобытности и национальных особенностей перестает быть академической на крутых переломах истории, когда проваливаются воплощения идеальных образов, обнаруживая значимость «почвы», как сказали бы славянофилы и почвенники, или социальной базы процессов, как сказали бы социологи различных ориентаций. Российская и русская специфика особенно заметна иностранцам. Ими представлены как русофильские, так и русофобские описания национального характера, полярность которых может сравниться разве что с полярностью описываемого ими русского характера¹⁶. «Икона и топор», — выражает противоречия русского характера заголовком своей книги американский исследователь Дж. Биллингтон¹⁷. Впечатления соотечественников о русском характере весьма сходны, хотя имеют тенденцию объяснять появление негативных крайностей (историческими причинами, условиями существования), сочувствовать людям в их добре и их зле. Например, Н.О.Лосский, отмечая религиозность русского народа, его способность к высшим формам опыта, в частности к общению, к исканию смысла жизни, говорит о доброте русского народа, как об особом, достойном специального обсуждения свойстве, но именно в главе о доброте есть подглавка «Жестокость»¹⁸. Он приводит многочисленные примеры жестоко-

сти, самодурства в народе, добром по существу, объясняя их тяжелыми условиями существования (у крестьян) или безбрежной властью денег (у купцов) и полагая, что цивилизаторские усилия общества, борьба общественности с жесткостью и порождающими ее причинами, должны возыметь успех. Жестокость рассматривается им как часть по-своему понятой свободы — своеволия. Иногда жестокость и своеволие рожают человека-зверя¹⁹.

Более радикально ставит вопрос С.А.Аскольдов. Он говорит, что в каждом народе есть начала святого, человеческого, и звериного, но в русском народе эти полюса особо заострены: «...быть может, наиболее своеобразие русской души заключается... в том, что среднее, специфически человеческое начало является в ней несоразмерно слабым по сравнению с национальной психологией других народов. В русском человеке как типе наиболее сильными являются начала **святые и звериные**»²⁰. «Недостаток срединной области культуры», — формулирует тот же принцип Н.О.Лосский²¹.

Существенную роль в закреплении этого свойства русского народа сыграла православная религия. Нравственно-религиозное воспитание народа было ее официально взятой на себя задачей, в ходе которой закреплялось противопоставление святого и земного. Православие не сформировало трудовой этики и, по мнению М.Вебера, высказанному по поводу русской революции 1905 г., этот шанс для России был упущен: Россия «уже перескочила... период, когда “хозяйственный космос” (С.Булгаков) еще нуждался в этических подпорках, и капитализм был делом свободной альтернативы религиозно-ориентированной личности»²². Однако Россия не нашла новых основ развития хозяйства и обмирщения этических требований православия. И религиозные обстоятельства прежде всего вызвали сомнения М.Вебера при оценке либерально-демократических перспектив России²³. Русский чаще других народов может быть «святым» и чаще «зверем». Труднее всего ему дается середина. Казалось бы, наибольшую моральную крепость должен проявить тот, кто далек от гибкого сочетания названных полюсов и стоит на позиции морального догматизма, святости, говоря словами С.А.Аскольдова.

Однако С.А.Аскольдов показывает, что, находясь на полюсе «святости», очень легко свалиться в отрицание морали вообще — в «звериное». Почему? Потому что святость — это позиция человека, не прошедшего трудностей морального выбора, его мучений, не искушенного жизненными соблазнами. Такая моральная позиция, несомненно, будет бита жизнью, вызовет разочарования, переход на противоположные позиции и затруднит формирование начала человеческого — не «святого» и не «звериного». «Ангельская природа, поскольку она мыслится прошедшей мимо познания добра и зла и сохранившей в себе первобытную невинность, во многом гораздо ближе и родственнее природе зверя, чем человека»²⁴. И если психологические причины перехода из крайности в крайность объяснены здесь убедительно, то социальные причины остаются неясными. Они — в отсутствии гражданского общества, где формируется срединное — человеческое, где найдена его мера.

Парадигмальный вклад в социальную философию и историческую науку внес А.С.Ахиезер в выработку метода социокультурного исследования истории России, представленного в трёхтомном издании его труда «Россия: критика исторического опыта»²⁵, разработке понятия «срединная культура», «культурные полюса», раскрытии значимости и жизненности архаического начала в русской культуре, а также тех способов трансформации российской культуры, которые должны сопровождать модернизацию страны. Споря с англичанином А.Кене, который доказывал, что данные особенности можно рассматривать как российский мультикультурализм, А.С.Ахиезер убедительно показал, что они характеризуют специфику российской культуры — ее полярность. Он развил категориальный аппарат социальной философии.

Весьма, однако, интересно посмотреть, при каких обстоятельствах «звериное» берет верх над святым. Для ответа на этот вопрос хотелось бы порассуждать об особенностях русского или, может быть, шире — славянского характера. Архетип характеризует первичные свойства психики народа, определенные структуры протекания психической жизни, которые могут менять свое содержание, не ломая исходный каркас. Об архетипе можно говорить тогда, когда можно указать не на механический набор черт (типа выделяемых славянофилами православия,

соборности, народности), а на краеугольные в структурном смысле и воспроизводимые при разном содержании опорные точки психической жизни нации. Выдвинем гипотезу: русский архетип включает в себя душевность и наличие святынь. При описании диапазона психических проявлений — от святого до звериного — могла возникнуть законная обида за свой народ. Действительно, недостаток внимания к срединной области культуры, какие бы оправдывающие обстоятельства мы ни находили, есть все-таки отрицательная сторона русской жизни²⁶, определяющая неразвитость материальной культуры, бедность, экстремизм. При знакомстве с нашей гипотезой о русском архетипе может возникнуть неоправданное предположение, что здесь возвеличивается народ, что на его особенности и недостатки закрыты глаза. Сразу отметим, что если первая характеристика — об отсутствии срединной культуры — еще несет какую-то оценку, то гипотеза об архетипе не несет никакой. Под душевностью мы понимаем неготовность к абстрактным связям, формальным отношениям, желание иметь — одну из высших форм душевного опыта — общение в любых взаимодействиях, личных и социальных. Русский человек ненавидит формальное, официальное, бюрократическое общение. Он готов встретить неудачу, отказ, если с ним «хорошо поговорили». Он вовлекает свою личность в любое малое дело и не может делать его автоматически. Его отношения строятся на уровне персонально-ценностном. Одним из отрицательных следствий этого свойства является пьянство, распространенное в русском народе веками. Это — способ дойти до такой степени расслабленности (ужасной для нашего малодисциплинированного народа), при которой любая социальная форма в отношениях людей уйдет прочь и позволит общаться «напрямую», на стыке психик, душ, без оглядки, без остатка.

Второй тезис — о наличии святынь — также не имеет оценочной природы. Церковь, идеократическое государство при отсутствии гражданского общества видели свою задачу в том, чтобы воспитывать народ, предлагая ему набор «святых» представлений и идей. Отсюда и «святой», «святые», приверженные идеи, добру, благочестию. Зверь — человек без святынь. «Святая Русь», «русская идея», «идея коммунизма», «идея демокра-

тии» — вот набор скорее трансцендентных, чем реальных идеалов, которые претендовали на место святынь. Подлинно народной святыней было чувство патриотизма — никогда в предшествующей истории не оспариваемое. Родина, Отечество не были отвлеченными или релятивными понятиями, содержали этимологические черты семейного характера. Стоицизм и патриотизм в войнах, готовность пострадать за отчизну, пожертвовать собой ради ее блага были главной ценностью нации при всех общественных устройствах и политических режимах.

Другой незабываемой святыней было чувство справедливости, сострадательность. Женщины, чьи мужья были убиты на фронте и чьи дети голодали, давали нищие свои кусочки хлеба проходящим пленным немцам. Жалость. Н. Бердяев писал, что свобода в личном плане препятствует жалость. Был бы один, мог бы жить по своей воле, но, живя с другими, своей свободой наносишь по ним удар. Чувства патриотизма, равно как справедливости, сострадательности имели в России и свои негативные черты. Первое эксплуатировалось властью для оправдания народной бедности, формировало предпосылки для господства интересов не страны, а государства над интересами каждого человека. Чувство справедливости вело к русской формуле прав человека — не к равенству всех перед законом, а к фактическому равенству. Показательно то, что к 1994 г. исчезли уже приметы справедливости, жалости, повсеместно появился новый антропологический тип. Впервые он проявился после Октября. У него, говорил Бердяев, мотивы силы и власти вытеснили мотивы правдолюбия и сострадательности. В советский период он был трансформирован, его мотивом стала мирская аскеза и хорошая жизнь в будущем. Была принесена коллективная жертва в отношении настоящего, которая в либеральный социалистический период (после Сталина) постепенно ослабевала. Жизнь входила в нормальную колею, в более обеспеченные рамки. Здесь доминировал идеал справедливого распределения.

В 1990-е гг. в феномене «новых русских» мы имели новый антропологический тип, в котором возобладал мотив хорошей жизни здесь и теперь (хорошей, т.е. соответствующей западным потребительским стандартам в русском понимании и исполнении) вместо мотива равенства и справедливости. Однако чер-

ты старой уравнильности присутствуют. При всех переменах русская ценность — стремление к фактическому равенству — сохраняется. Ее отсутствие или невозможность осуществления являются покушением на одну из ведущих святынь.

Трудности российской модернизации состоят не только в том, что здесь все прошлое решительно отрицается, но также и в том, что нет ясной цели осуществляемой практики даже тогда, когда политика беспримерно жестокая. События должны возникать из «авось» и «небось» и того, что хуже не будет. Не беря даже такие успешные модернизации, как послевоенная Германия, где либералы называли себя ордолибералами, т.е. людьми, обеспечивающими государственной политикой переход к либеральному порядку и социальному рыночному хозяйству, остановимся на Турции. Это страна примерно равного исходного старта, религиозная, бывшая империя, психологически более близкая, чем Германия. Еще в период Оттоманской империи султаны пытались провести деархаизацию и придать империи европейский стиль. Хотя государство было выше общества и независимо от него, отсутствовали черты гражданского общества, существовали имущественные правила, когда даже христиане, иудеи, не говоря уже о турках, не могли быть подвержены конфискации имущества без легальных процедур. Земельные налоги издавна ограничивали здесь права землевладельцев. Здесь существовало этническое разделение труда, воздвигшее на вершины религиозной и политической иерархии турок, в то время как в торговле, хозяйстве, даже международной торговле могли участвовать греки, евреи, армяне и др. Первый Оттоманский парламент был создан в 1876—1878 гг.

После революции младотурков в 1908 г. процессы модернизации были усилены. К этому времени ослабшая Оттоманская империя превратилась в полуколонию европейских держав. И 1908—1918 гг. обозначаются в истории Турции как второй конституционный период, в который начали формироваться политические партии и стал играть особую роль Кемаль Ататюрк. Сформировалось движение кемализма, имеющее цель построить новую Турцию, по возможности сохраняя традиции страны. Распад империи не оставлял Турции, по существу, иных возможностей. В результате поражения Турции в Первой мировой вой-

не Османская империя распалась, и ее части были поделены между державами Антанты. Не избежала иностранного протектората и собственно Турция. В 1923 г. в результате Кемалистской революции, совмещенной с национально-освободительным движением и была провозглашена Турецкая республика. Англичане, находившиеся в Стамбуле, и греки, дошедшие до Измира, были выброшены из страны. Эти события принесли Ататюрку славу национального героя.

Понять успехи турецкой модернизации и неудачи российской в 1990-е помогает не только очевидное различие в политике русских властей после 1991 г. и турецких после 1983-го, но и психологические архетипические особенности.

Отсутствие искренности, поначалу шокирующее русского, может быть воспринято как желание уладить возможный конфликт, в мягкой двусмысленной форме указать на невозможность решения какой-либо проблемы. Когда говорится «да» вместо «нет» (а различия подлинного и мнимого «да» понятны турку), говорящий как бы желает подчеркнуть, что он готов сделать все возможное, но не позволяют ему сделать это лишь обстоятельства. Форма здесь играет роль некоторой ценности, говорящей о принципиальной доброжелательности собеседника.

Попытка выдвинуть гипотезу о турецком архетипе в сравнении с русским приводит нас к выводу, что он включает в себя душевность и наличие формы. Душевность, так же как и черта русского и в целом славянского архетипа, означает склонность к персональным отношениям. Поэтому бюрократизация в таких странах, как Россия и Турция, — это попытка разрушить деревенский космос, ввести абстрактные и общие правила. Там и там она плохо удается. При всем том, что душевность включает в себя теплоту, склонность к общению как высшей форме опыта, она препятствует индивидуализму. Слово «друг» в России иногда включает обязательство быть не принципиальным, в Турции — едва ли ни «повязанность», абсолютную зависимость. Поэтому прозападные турецкие элиты стремятся к формализации даже дружеских отношений, чтобы искоренить слишком тесную зависимость от ближнего окружения.

Если наличие святынь делает поведение русского, славянина экстремальным, очарование—разочарование обычным, веру—безверие характерным и меланхолию частой, то турец-

кий и в целом туранский характер, а также характер угро-финнов спокоен, не склонен к неожиданностям. Многие исследователи отмечают рационализм турок, проявляющийся в их склонности к схематизации. Это видно, например, в правовых нормах, которые более разработаны, чем у народов других регионов.

Как отмечает Н.Трубецкой, «ясная схематизация сравнительно небогатого и рудиментарного материала» позволяет «типичному тюрку» быть человеком, «который не любит вдаваться в тонкости и запутанные детали. Он предпочитает оперировать с основными, ясно воспринимаемыми образами, и эти образы группировать в простые и ясные схемы»²⁷. По этой причине обнаруживается психическая инерция, склонность к порядку. В музыке, поэзии заметно повторение одних и тех же мотивов. Тюрк не любит, согласно многим описаниям, «разыскивать и создавать те исходные и основные схемы, на которых должны строиться его жизнь и мирозерцание, для тюрка всегда мучительно, ибо это разыскивание всегда связано с острым чувством отсутствия устойчивости и ясности»²⁸. В сравнении с этим русский с готовностью кидается к поиску таких схем, велико его стремление к анархическому уничтожению всех имеющихся схем, чтобы «по своей по глупой воле пожить», как говорит герой Ф.М.Достоевского.

Мировоззрение тюрка не отторгает новых содержаний, а лишь пытается вложить его в существующие формы. Поэтому среда тюркских народов эластична, легко усваивает новое, метко имитирует чужие формы. В этом, на наш взгляд, источник психологически подходящей для модернизации среды в Турции и у тюркских народов.

Вместе с тем этот же источник определяет границы изменений, т.к. усвоение нового может быть неглубоким, чисто имитирующим и впоследствии легко отторгающимся.

Это сравнение славянского и тюркского архетипа чрезвычайно важно для характеристики евразийского состава российских народов, где деархеизации и модернизации происходят в регионах с населением, имеющим разные психологические архетипы. Поэтому не только общая государственная стратегия модернизации (и уж никак не социал-дарвинистское выращи-

вание дикого архаического капитализма), но и региональная политика, учитывающая региональную специфику в структуре реформ крайне необходима.

Проведение этнопсихологических сравнений всегда связано с личными восприятиями. Такая компаративистика определена во многом субъективной интерпретацией, прежде всего общей атмосферой любви или неприязни. Так, Россия в описании мадам де Сталь и де Кюстина — это только в чем-то одна и та же Россия. Мадам де Сталь любит ее и огорчается, видя то, что ей не нравится. Де Кюстин ненавидит ее и рад всему, что заслуживает ненависти.

Сходны описания Турции. Турки в изображении армян, завоеванных народов Балкан (Ив Андрич. «Мост через Дрину»), в описании И.Бродского «Полет через Византию», в фильме О.Стоуна «Ночной экспресс» показаны с ненавистью: лицемерные, ленивые, не имеющие цивилизационно значимых черт культуры и пр., и пр. Человек, который любил Турцию, русский минеролог Чехачов, проживший здесь долгие годы, писал в известных «Письмах из Турции», что он никогда не устанет изучать Турцию как ученый (страна двенадцати цивилизаций. — *Авт.*), никогда не устанет восхищаться ею как поэт (страна невероятной красоты, переменчивая, яркая, яркие люди. — *Авт.*) и никогда не устанет критиковать ее как философ. (Сейчас есть интересная турецкая литература — Яшар Кемаль, Орхан Памук и др., но нет оригинальной живописи — наследие суннитского запрета на изображения, музыки и балета мирового значения, нет собственных философских идей, как пишут турецкие интеллектуалы — больших идей в культуре. — *Авт.*) Сам взгляд на эту страну зависит от точки отсчета. Находясь, например, в Стамбуле, человек не может не оценить колоссального прогресса, сделанного страной в усвоении европейских хозяйственных и политических инфраструктур, успехов турецких реформ. Из Ирака Турция вообще покажется Западом, форпостом современности на Востоке, способным оказать на него не менее модернизирующее воздействие, чем Израиль — религиозно и этнически чужой. Из Парижа станет заметным, что Турция успешно имитировала западноевропейский опыт, но имитировала недостаточно глубоко.

В Турции существует уклончивость, попытка вуалировать все отношения в жестко принятые и по виду позитивные формы. Российская искренность ставится под вопрос утонченным поведением турок. Однако из Парижа эта черта турок выглядит как свидетельство ее непроницаемости и несоизмеримости с Западом, одной из резонных причин ее неприятия в силу радикальных архетипических отличий (даже прозападных элит). «Это затрудняет принятие Турции в Европу». Между Стамбулом и Парижем родная страна Россия выглядит почти сумасшедшей, всегда одержимой кем-то или чем-то.

Легко видеть, что продолжение такой личностной компаративистики чревато непониманием, обидами и не дает достаточно очевидных оснований для сравнения. Выходом из этой ситуации является не только попытка найти объективные критерии для сравнения, но и понимание, что культуры и идентичности — это программы человеческой деятельности их носителей, что они разные, но обеспечивают исторически выработанную жизнестойкость и принципы развития различных народов.

Что такое Россия?

Трудно представить себе такой вопрос в отношении любой другой страны, но в отношении России он постоянно задается. Так американский исследователь и журналист Р.Сервис посвятил немало страниц ответу на вопрос, что такое Россия, кто такие русские²⁹. Столь давно существующее государство представляется ему пространственно и культурно неопределенным. Он полагает, на наш взгляд, ошибочно, что Россия не является столь долговременно существующей «единицей», как об этом принято говорить. Ее границы менялись в каждом веке, а в XX в. менялись многократно. Русский национальный характер нельзя определить, не впадая в противоречие. Думается, что автор все же рассматривает русскую культуру американскими мерками. Ни одно столь долго, как Россия, существующее государство не оставалось тем же самым в течение веков. Даже значительно менее долгий американский опыт дает разнообразие, перемены, меняющуюся идентичность, но мы не можем начать исчислять существование США и американской культуры не с исходной точки

образования страны, а с какой-то другой, более близкой к ее сегодняшнему состоянию. Никто ведь не исчисляет начало истории Польши, которая не всегда даже имела собственную государственность, или какой-либо другой веками существующей страны с установления ее последних границ. Однако Р.Сервис сильно сомневается в том, что отделившаяся от Советского Союза РФ может рассматриваться как Россия. В подтверждении своей точки зрения он ссылается на то, что население не было спрошено о том, в каких границах оно хотело бы существовать, и границы были изменены без согласия людей, многие русские оказались за пределами РСФСР, называемой теперь Россией.

Сервис показывает ужасающую судьбу русского крестьянства. Действительно, эти факторы свидетельствуют о кризисе российской идентичности, что может быть имеет даже большее значение, чем экономический кризис. Но сегодня подобный кризис существует в большинстве стран ввиду сильных изменений в глобальных тенденциях. Как уже нами отмечено, в своей последней книге «Кто мы?» С.Хантингтон показывает, что многие страны испытывают его, и что США стоят перед его началом в связи с тем, что прибывающие иммигранты, особенно из Латинской Америки, не хотят более становиться американцами, нарушают базовый культурный код англосаксов-протестантов, на котором была основана американская жизнь в период функционирования «плавильного тигля».

Как показывает Р.Сервис, в России «национальный вопрос» и «русский вопрос» формировали противоречия идентичности. Первый ставили нерусские народы, второй поднимали русские, обнаруживая, что являясь «титულიной нацией», они живут хуже и имеют меньше привилегий. Так, приводит пример автор, Александр II оказывал большую материальную поддержку польским, чем русским крестьянам. Противоречие снималось тем, что русские были государствообразующей нацией, они расширили свою территорию за счет нерусских народов, распространили повсеместно русский язык, мигрировали во все регионы, и за это они платили большими жертвами в войнах и худшим материальным положением. Поэтому термин «русский» чаще всего означал не этническую принадлежность, а идентичность по гражданству, которая относилась ко всем народам России. Хрущев преобразовал эту тенденцию, используя термин «советский».

По нашему мнению, Россия отличается от многих стран тем, что часто переживала драматические изменения и приспособилась к существованию противоречий идентичности. «...Российское сознание было в высшей степени неоднородным феноменом», — пишет Сервис³⁰. Это удивляет, но вряд ли удивит тех, кто живет в России и принадлежит ее культуре: противоречивость российской идентичности и есть ее суть, следствие отсутствия срединной культуры, т.е. склонности к крайностям, а не к нахождению их примиряющей «середины», как сказали бы сегодня — гражданского общества, что отмечено многими классиками русской философии, российскими авторами сегодня и пронизательно понято американцем Дж. Биллингтоном в его работе о России «Икона и топор». Самое название его труда свидетельствует о том, что противоречия (икона и топор) составляют суть российской идентичности.

Не вживаясь в образы чужой истории или давней истории и смотря на нее сквозь призму настоящего или американских ценностей, как в данном случае, у Сервиса невозможно понять другую страну.

Однако нельзя не согласиться с мыслью, что «начиная с 90-х гг. ...наиболее влиятельные и престижные фигуры в Советском Союзе предложили калейдоскоп версий российского будущего»: Горбачев хотел социал-демократических реформ. Коммунистическая партия и ее националистические союзники стремились сохранить высоко централизованное государство. Другие националистические группы не хотели иметь дело с коммунизмом и призывали вернуть традиционные российские ценности и ее политические структуры. Церковь мечтала о возрождении христианских ценностей в обществе. Как только в СССР возобновились умершие было дебаты о «русском вопросе», они начали способствовать его распаду, считает Сервис. Но в посткоммунистической России этот вопрос был заново переформулирован многообразными способами для переопределения российского будущего. Таким образом, новая Россия получила советское наследие не только в отношении продолжающегося правления номенклатуры, но и в плане наследования проблем идентичности³¹.

Примечания

- ¹ *Bauman Z.* Identity: Conversations with Benedetto Vecchi. Cambridge, 2004. P. 11.
- ² Ibid. P. 18.
- ³ *Huntington S.* Who Are We? The Challenges to America's National Identity. N. Y.—L.—Toronto—Sydney, 2004. P. 12—13.
- ⁴ Ibid. P. 6.
- ⁵ Ibid. P. 7.
- ⁶ *Bauman Z.* Op. cit. P. 10.
- ⁷ *Уткин А.И.* Большая восьмерка: цена вхождения. М., 2006. С. 448—457.
- ⁸ *Фурсов А.* Третий Рим и Третий Рейх: третья схватка // Полит. класс. 2006. № 6. С. 83—91, № 7. С. 88—97.
- ⁹ *Bauman Z.* Op. cit. P. 12—13.
- ¹⁰ Ibid. P. 16—17.
- ¹¹ Цит. по: *Bauman Z.* Op. cit. P. 19.
- ¹² Ibid. P. 24.
- ¹³ Ibid. P. 19.
- ¹⁴ *Карпентьер А.* Самосознание и сущность Латинской Америки // Писатели Латинской Америки о литературе. М., 1982. С. 23.
- ¹⁵ *Бердяев Н.* Судьба России. М., 1990. С. 133.
- ¹⁶ Россия первой половины XIX в. глазами иностранцев. Л., 1991; *Smith H.* Russian. N. Y., 1980; *Smith H.* New Russian. L., 1990.
- ¹⁷ *Billington I.H.* The Icon and the Axe. An Interpretive History of Russian Culture. N.Y., 1980.
- ¹⁸ *Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 296—303.
- ¹⁹ Там же. С. 154.
- ²⁰ *Аскольдов С.А.* Религиозный смысл русской революции // Вехи. М., 1991. С. 225.
- ²¹ *Лосский Н.О.* Указ. соч. С. 331—334.
- ²² *Давыдов Ю.Н.* Вебер и Булгаков (христианская аскеза и трудовая этика) // Вопр. философии. 1994. № 2. С. 64.
- ²³ *Плотников Н.С., Колеров М.А.* Макс Вебер и его русские корреспонденты // Там же. С. 75.
- ²⁴ *Аскольдов С.А.* Указ. соч. С. 225.
- ²⁵ *Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта: В 3 т. М., 1991.
- ²⁶ *Лосский Н.О.* Указ. соч. С. 333.
- ²⁷ Там же. С. 63.
- ²⁸ Там же.
- ²⁹ *Service R.* Russia. Experiment with a People. Cambridge, 2003.
- ³⁰ Ibid. P. 48.
- ³¹ Ibid.

Гражданское общество в условиях суверенной демократии

Впервые существование гражданского общества в России стало обсуждаться в начале 1990-х гг. Как не без остроумия отмечает И.Бойков¹, либералы того времени превратили его в фетиш. Термин «гражданское общество» стал своеобразной мантрой политиков — заявления о необходимости «создания гражданского общества» или о его «дальнейшем развитии» до некоторого времени можно было обнаружить во многих политических программах, особенно перед очередными выборами в Государственную Думу.

В строго юридическом смысле термин «гражданское общество» не имеет четкого определения не только в российском законодательстве, но и в праве многих западных государств, в том числе США, где гражданское общество в действительности достаточно сильно развито.

Корни концепции «гражданского общества» лежат не столько в правовых, сколько в философских работах — особенно Гоббса, Спинозы, Локка, Гегеля. В классической либеральной философии прав человека гражданское общество характеризуется тем, что граждане (его члены) обладают не только правами, но и осознают свою ответственность перед другими гражданами. Именно гражданское общество является носителем гражданских свобод, гарантом выполнения прав граждан, и оно же контролирует выполнение своими членами своих обязанностей. Взаимоотношения между членами общества и самим

обществом в целом определяются неформальным «социальным договором», который исключает ранее существовавшую гипертрофированную власть государства над гражданином и его частной жизнью.

В соответствии с этими и последующими философскими и правовыми работами сформировалось и стало общепризнанным представление, что гражданское общество по определению не зависит от государства и его самоорганизация происходит автономно в рамках демократических прав и свобод. Субъектом гражданского общества является индивид со всеми своими правами, свободами, потребностями, интересами и ценностями. Иными словами, гражданское общество не имеет «вертикали власти», оно располагается на, так сказать, горизонтальных уровнях социальной структуры и состоит из *неправительственных негосударственных некоммерческих общественных объединений людей (или сетей этих объединений), сплотившихся «по интересам»*. Цель этих объединений и сетей – влиять (на основе права) на государство для решения своих проблем или достижения групповых целей (материальных, духовных, этнических, религиозных и др.).

Возникновение гражданского общества стало возможным в индустриальный и особенно постиндустриальный период развития человечества, отмеченный распространением информационных технологий и глобализацией экономики, культуры, ценностей. Сегодня во многих странах гражданское общество действительно стало базовым элементом нового социального организма. Достаточно посмотреть на Европу, где неправительственные организации выполняют очень важные и многосторонние задачи.

В России, несмотря на формальное присутствие термина гражданское общество в политическом дискурсе, суть его так и не стала понятна даже профессиональным политикам. Западные политологи под гражданским обществом понимают неправительственные некоммерческие объединения граждан, так называемый третий сектор (первым сектором они называют государственные структуры, а вторым – бизнес). Российские политологи полагают, что термин гражданское общество включает не только общественные организации, но частный бизнес, политические партии и СМИ².

Среди российских ученых, политиков и законодателей существуют значительные разногласия в понимании и интерпретации термина «гражданское общество». Одни склонны интерпретировать «правовое государство» как политическую ипостась «гражданского общества» (в отличие от зарубежных политологов, которые разделяют гражданское общество и государство). Правовое государство рассматривается ими как ключевой элемент, обеспечивающий сохранение и развитие гражданского общества. При этом российские политологи часто полагают, что гражданское общество может существовать только с согласия государства, и что цель гражданского общества — поддержка государства. Например, многие известные политики еще недавно сокрушались, что «государство не смогло взрастить гражданское общество»³. А некоторые авторы до сих пор укоряют общественные организации за то, что они не стали «реальными партнерами государства, способными полноценно работать вместе с ним на одну цель — благосостояние граждан»⁴. Более того, С.Абакумов (и не он один) настаивает на том, что «гражданское общество должно через собственные институты содействовать позитивному внешнему курсу государства, содействовать экономическим, культурным и другим связям нашей страны на международной арене. Наша страна станет полноценным членом мирового сообщества только тогда, когда мнение нашего общества будет услышано во всем мире»⁵. Иными словами, он вновь подчеркивает, что неправительственные организации должны обслуживать государственные интересы. На наш взгляд, задачи институтов гражданского общества отнюдь не сводятся к тому, чтобы «подставлять плечо» государству — хотя, разумеется, они также не сводятся к тому, чтобы «подставлять ножку» государству.

Другие исследователи, однако, отмечают, что идея «гражданского общества» может повторить судьбу другой «великой идеи», широко шагавшей по стране в конце 1980-х — начале 1990-х гг., — «правовое государство». Отсутствие консенсуса в отношении того, что понимать под «правовым государством», широкая интерпретация термина, использование его как популистского лозунга в политической демагогии привели к откровенному нарушению самой концепции правового государ-

ства. Подобно тому, как попытка осуществить построение «правового государства» и «рыночной экономики» за один прыжок привела к разрушению и государства, и экономики, точно так же разворачивающаяся кампания по государственному построению «гражданского общества» в России грозит подобными последствиями.

Иногда звучат мнения, что гражданское общество — это западный конструкт, далекий от российского менталитета. Однако исследование под названием «Мировые ценности» («World Values Study»), проведенное учеными из Мичиганского университета, показывает, что поддержка демократических ценностей в России соответствует средним показателям по всему миру⁶.

Можно привести примеры зачатков гражданского общества и из истории России, которые опровергнут миф, что идея гражданского общества привнесена к нам из доктрины западного либерализма. Во-первых, это вольное казачество, которое сформировалось стихийно, на основе самоорганизации, групповых целей и условий жизни выработало собственные нормы жизни. Во-вторых, это русское крестьянство, которое самоорганизовалось в социальные общины — «мир», существовавшие на основах самоуправления. Даже в условиях крепостного права крестьянский «мир» сохранял свою демократическую форму и структуру управления общиной⁷. Можно также согласиться с мнением И.Бойкова, который приводит в качестве элемента гражданского общества, существовавшего в советский период, автономную структуру АН СССР. Академия наук финансировалась государством, но имела демократическое самоуправление, самостоятельное научное планирование и даже некоторую политическую независимость. В доказательство последнего он приводит пример с провалом попытки навязать избрание Н.С.Хрущёва в академики или лишить академического звания А.Д.Сахарова⁸.

Почему же в современной России так трудно идет процесс формирования гражданского общества? Очевидно, что этому препятствуют многие социальные причины — многовековое господство государства над обществом, неразвитость гражданского самосознания, отсутствие возможностей для самостоятельного формирования и существования институтов граждан-

ского общества и др. Многие западные исследователи отмечают, что социальную основу формирования гражданского общества составляют представители нового среднего класса, которые по своему социальному положению наиболее склонны к неполитической активности и к тому, чтобы самостоятельно решать возникающие проблемы — местного самоуправления, экологии, образования, культуры. На наш взгляд, в России средний класс вряд ли является средой формирования неправительственных организаций. И дело не в малочисленности этого среднего класса, а в чем-то ином, что еще предстоит изучить.

Основой формирования НПО (неправительственных) и НКО (некоммерческих организаций), собственно и составляющих гражданское общество, в России является скорее интеллигенция — учителя, преподаватели высшей школы, ученые, библиотекари, студенты, актеры и др. На данный момент в Министерстве юстиции зарегистрировано около **500 тысяч различных** НПО и НКО. Примерно столько же работает без регистрации. Это немало даже для такой большой страны как Россия. Их деятельность протекает в различных направлениях — правозащитном, экологическом, исследовательском, культурно-образовательном, просветительском, профессиональном, социальной поддержки, местного самоуправления и многих других.

Однако в последние годы мы наблюдаем парадоксальный процесс «развития» гражданского общества под контролем государства.

В Докладе о состоянии гражданского общества в России, подготовленном Высшей школой экономики⁹, отмечается, что гражданское общество «многолико и многообразно, несмотря на далеко не тепличные условия». Эксперты прогнозируют, что при дальнейшем усилении госконтроля над всеми сферами жизни Россия обречена на «сервильные», «прикормленные» и, как следствие, неэффективные для самой власти НКО. А значит, их роль будет ограничена. По словам Кузьмина, одного из авторов доклада, для нормального развития НКО в России необходимо менять процедуру распределения государственных грантов, ввести налоговые льготы для бизнеса, оказывающего благотворительную помощь общественникам.

На наш взгляд, губительной для развития гражданского общества может стать намерение государства встроить НКО как институты гражданского общества в вертикаль власти, предварительно запугав общество шпиономанией и взяв НКО под жесткий идеологический контроль. Разумеется, государство вправе требовать соблюдения законов РФ всеми гражданами и структурами, но несолидно (не говоря уж неправомочно) огульно обвинять все НКО в финансовой нечистоплотности. После таких действий трудно рассчитывать на расширение численности НКО и гражданского общества.

Как справедливо отмечает И.Бойков, попытки «развития» гражданского общества сверху, государственными усилиями часто выливаются в инициирование и формирование государством разнообразных имитаций — например, Общественной палаты, члены которой не избраны, а назначены. Палата эта неконституционно наделена надпарламентскими правами в отношении законодательных актов¹⁰. Помимо федеральной ОП, во многих регионах губернаторы также создают региональные ОП и назначают их членов — это, по мнению властей, и означает «построение гражданского общества в России». Одним из важных атрибутов существования гражданского общества является свобода слова и независимые СМИ. Независимые от государства и бизнеса СМИ выражают общественное мнение и, тем самым, позволяют гражданскому обществу выполнять общественный контроль за действиями власти, обличать злоупотребления власти. Однако в России СМИ давно потеряли свою независимость и открыто стали просто одним из видов бизнеса¹¹.

Я могу продолжить описание попыток «построения» государством гражданского общества примерами из собственного опыта. Вот недавно мне как руководителю общественной организации пришла анкета. В ней многоуважаемые чиновники любезно спрашивали меня, согласна ли я, что «государство может требовать от НКО эффективности деятельности в сфере укрепления институтов гражданского общества, согласованности своих задач с госорганами и поддержки всех инициатив власти». В ответ я попробовала объяснить им, что НКО — это добровольные объединения граждан для решения социальных, гражданских и гуманитарных задач, которые по тем или иным

причинам не решаются государством. Что демократическое государство не может контролировать каждый шаг граждан, пусть даже и во имя благих целей повышения эффективности чего бы то ни было. Пусть лучше государство повышает свою собственную эффективность. Гражданское общество не подчиняется государству как армия, полиция и прочие госструктуры, но и не обязательно противостоит государству. Организации гражданского сектора решают те задачи, которые государство с высоты своей власти иногда просто не видит, или не может решать в силу рутинности принятых бюрократических методов управления. Все попытки государства «повысить эффективность работы НКО» обречены на неудачу, потому что в таком случае возникнут либо симулякры, либо новые формальные бюрократические структуры.

Если власти действительно хотят способствовать возникновению гражданского общества в России, им следует перестать подозревать своих граждан в заговорах и вступить с ними в диалог.

Примечания

- ¹ *Бойков И.* Гражданское общество в России: от реальности к социальной утопии.
- ² *Алексеева Л.* Материалы Всероссийского Гражданского Конгресса. 18 апреля 2007.
- ³ *Абакумов С.* Гражданское общество в России. Стране нужно выбрать инерционный сценарий развития // Независимая газета. 16.01.2001.
- ⁴ Там же.
- ⁵ Там же.
- ⁶ Цит. по: *Качинс Э.* Демократия и гражданское общество в России: назад в будущее. <http://www/carnegieendowment.org>
- ⁷ Подробнее см.: *Бойков И.* Указ. соч.
- ⁸ Там же.
- ⁹ Ежегодное составление доклада предписано законом «Об Общественной палате».
- ¹⁰ *Бойков И.* Указ. соч.
- ¹¹ Подробнее см.: *Воронина О.А.* Гендерная экспертиза законодательства РФ о СМИ. Проблема соблюдения свободы слова, прав человека и общественных интересов в СМИ. Ч. IV. М., 1998.

Национальное самосознание в зеркале культуры

Анализ проблем российского самосознания, связанных с взаимодействием человека и культуры в процессе становления гражданского общества, следует базировать на выяснении особенностей ее исторического сознания, ибо именно его форма — конституирующий момент любой культуры, а важнейшая составляющая исторического самосознания — национальное самосознание. В подтверждение предложенных исследовательских установок нужно отметить, что историческое сознание и культура — близкие, но методологически разделенные понятия: историческое сознание выступает частью культуры (содержательно самостоятельной в ряду других явлений духовного порядка) и одновременно пронизывает собой все данности культурного багажа, определяя их родовой признак. Ведь культурный процесс есть осознание и реализация человеком (народом) своего настоящего места и значения в непрерывном течении истории.

Итак, культура — это форма исторического самосознания общества в той мере, в какой последнее задает горизонты, внутри которых осуществляется культуротворчество. В самом деле, событиями жизни народа, оставляющими заметный след в его культуре, являются только те, которые фиксируются в ее продуктах как вехи исторического самосознания, как общезначимые данные его исторического опыта. И наоборот, явление культуры оказывается классическим, эпохальным, т.е. по сути становится историческим событием в жизни народа, если в нем

сфокусированы характеристики его общественного сознания и самосознания на определенной ступени его развития. Примерами могут служить Ветхий Завет, представляющий собой не только эпос израильского народа, но и древний памятник мировой литературы, а также «Слово о полку Игореве», творения А.С.Пушкина, Ф.М.Достоевского, Л.Н.Толстого, ставшие знаковыми событиями и отечественной, и мировой культуры, поскольку они влияли и влияют на историческую судьбу народов через гармонизацию культурных корней их бытия и их действующих жизненных ценностей с точки зрения осознания смысла своего исторического существования.

Но самое интересное в раскладе данной темы состоит в том, что тезис о культуре как форме исторического самосознания остается верным и тогда, когда процесс творения культуры народом и развитие его исторического самосознания асинхронны. Если культурная практика интуитивно опережает уровень самосознания общества, время требует пересмотра наличных ценностей. Именно такова сегодняшняя ситуация в России. Но возможно и обратное: практика настолько отстает от вдохновляющих ее идеалов, что они не могут актуализироваться. Таковы попытки осуществления утопий, которые приносят вред историческому самосознанию народа, закрепляя в нем отчужденные, превращенные формы культуротворчества, порождающие псевдокультуру, которая, в свою очередь, становится причиной дальнейшего искажения исторического самосознания ее носителя. За аргументами далеко ходить не надо. О трагедии вырождения советской культуры прекрасно рассказали В.Ф.Кормер в статье «Двойное сознание русской интеллигенции и псевдокультура» (Вопросы философии. 1989. № 9) и А.Платонов, который в «Записных книжках» утверждает, что новая действительность существует, поскольку есть верящие в нее люди, и они действуют в плане оживленного плаката. Результатом этой деятельности оказывается процесс, описанный им в «Чевенгуре» и «Котловане», который можно резюмировать как выхолащивание из культуротворчества его гуманистического смысла.

Отсюда вывод, что гуманистическая суть всякой культуры воплощается в жизнь исключительно через гармонизацию взаимодействия творческих усилий ее создателей и носителей с

ростом и углублением их исторического самосознания — как индивидуального, так и группового. Не касаясь подробностей, стоит подчеркнуть, что содержание определенной культуры, взятой в ее историческом развитии, обладает ценностной многозначностью, которая и реализуется благодаря взаимовлиянию индивидуального и общественного самосознания так, что в каждый данный момент на первый план выступает наиболее актуальное осмысление тех или иных культурных продуктов. Характер и суть такого осмысления определяют в итоге историческую альтернативу движения общества, вектор социальной практики общественного субъекта. Причем если первоначально коллективное сознание задает культурные рамки деятельности индивидов, то, усваивая культурное наследие, индивидуализированное сознание раскрывает собственные культуротворческие потенции, инициируя обновление общественного сознания в целом, в том числе и исторического самосознания.

Обобщая сказанное, можно констатировать, что у истоков объективной альтернативности реальной истории стоит вариативность трактовки наличной культуры. Это не устраняет решающего значения исторических действий субъекта и зависимости хода событий от других факторов общественной жизни. Но в данном контексте важно подчеркнуть, что поскольку пространственная и временная поливариативность истолкования продуктов культуры есть объективная база роста исторического самосознания индивида и общества, а переосмысление унаследованной культуры сменяющимися поколениями (в рамках ответственной свободы) есть субъективный источник ее развития, то без определенного качества исторического самосознания, содержательно тождественного актуальной интерпретации наличной культуры, ход исторических событий становится неуправляемым и даже непредсказуемым. Все сказанное о взаимодействии исторического самосознания и культуры объективируется в национальном самосознании конкретных народов.

Категория национального самосознания в социально-философской и культурологической литературе пока не получила окончательного общепризнанного определения, хотя его отдельные дефинитивные признаки сформулированы достаточно чет-

ко, что позволяет, не вдаваясь в оценку споров, выдвинуть следующие предположения. Во-первых, национальное самосознание — это достаточно развитая и качественно определенная часть исторического самосознания в целом. Во-вторых, именно национальное самосознание значительно определяет специфику социального творчества субъекта в каждом культурном регионе. Эта специфика связана с особенностями этнической психологии, менталитета, с мерой национальной самоидентификации народа, с его исторически устоявшимися традиционными нормами, а также с «местными» и «сиюминутными» проявлениями цивилизации в данном обществе и с прочими обстоятельствами, порождающими своеобразие усвоения собственного культурного опыта и реакции на «чужое» культурное окружение.

Особенно интересно исследовать роль «подвижек», актуализирующихся при столкновении отечественной и мировой культуры в постперестроечной России, т.к. здесь национальное самосознание — это сложная структура соподчинения элементов этнического, религиозного, социально-политического и т.д. характера в порядке сосуществования множества народов, переживших опыт тоталитарного давления во всех указанных только что проявлениях и стремящихся освободиться от его пережитков в современных условиях или от того, что болезненно обостренное восприятие носителей сегодняшней многонациональной российской культуры считает таковыми. Кроме того, иногда возникают некие «рефлексивные комплексы», отражающие не только разочарование российского национального самосознания в целом, вызванное следствиями распада СССР как великой державы, могуществом которой гордились все входившие в его состав этнические образования, но и возникшее в результате этого распада противоположное стремление к самоопределению отдельных народов, переходящее подчас во взаимное соперничество и даже вражду. На этой почве во многих образовавшихся на постсоветском пространстве суверенных национальных государствах нарушаются права человека, возникают межнациональные конфликты и т.п., рвутся экономические связи, рвутся из-за бюрократических препон коммуникативные контакты населения, разделенного административными границами.

Самое же главное – не только с точки зрения российской реальности, но и в аспекте судеб всей мировой культуры – состоит в том, что упомянутые противоборства приводят к неисчислимым, а часто и невозполнимым (хотя бы в рамках жизни нынешних поколений) потерям культурного горизонта наций, которые равносильны деградации современной мировой культуры. Следствием такой культурной «близорукости» является ослабление возможности накопления духовно-творческого потенциала субъектов общественной практики в каждом из «враждующих» регионов, а значит, и в мировом сообществе как таковом. Ведь культура – это всегда диалог в пространстве и во времени человека и общества, творца и потребителя и пр. В ходе диалога настоящего с прошлым не только прошлое диктует свои установки настоящему, но и настоящее помогает осознать скрытые возможности прошлой культуры, о которых не подозревали ее создатели, для истолкования ее продуктов с позиции гуманистических решений проблем будущего. И в этом случае противостояние внутри одного поколения наследников еще вчера единой культуры может накладывать идеологические шоры, не менее жесткие, чем узда тоталитаризма. А это мешает увидеть в прошлой культуре ростки общечеловеческого, т.е. гуманистически ориентированного будущего. Но этого мало. В культурном диалоге народов-творцов заключен не только источник взаимовлияния форм культуротворчества, но и эвристический резерв решений проблем одной национальной культуры за счет обращения к другой. И речь не о «готовых рецептах», а о том, что «иные» культуры могут служить стимулом к выходу за пределы догм «своей» культуротворческой практики, к появлению в ней новых проблемных полей, отрефлексированных национальным самосознанием содержательных формализмов и тем самым способствовать его дальнейшему развитию.

В России именно сегодня эта проблема стоит особенно остро, вследствие ее многонациональности, многоконфессиональности, разнообразия других историко-культурных корней. И вместо того, чтобы истощать силы народов в бессмысленных спорах и ссорах, гораздо полезнее, а главное, перспективнее осознать общечеловеческое единство всех национальных проявлений и попытаться гармонизировать в этой полифонии уни-

кальное звучание каждого «голоса». Говоря о попытках воплощения в жизнь такого позитивного подхода, нельзя не обратить внимания на двойственную роль в этом вопросе Православной церкви. С одной стороны, объединение отечественной и русской зарубежной церкви, всероссийские встречи представителей разных религиозных общин в нашей стране на самом высоком уровне, возвращение святынь, восстановление монастырей и храмов способствует снятию отчуждения внутри сегодняшней российской культуры и напряжения между поколениями. Но в ряду таких гуманистических акций диссонансом звучат, например, разговоры о необходимости ввести в светских школах предмет «Основы православной культуры», объявление православного Рождества всероссийским праздником и т.д. Попытка представить религию единственным носителем культурного единства российского самосознания сегодня практически невозможна без ущерба для реализации принципа веротерпимости, включающего в себя не только уважение к другим верованиям, но и обеспечение права на атеизм. Стоит подчеркнуть, что вообще объявление одной из форм общественного сознания единственным структурирующим стержнем национального самосознания ограничивает значение других, а значит, сужает саму возможность его всестороннего и, тем более, гармоничного развития, дефицит которого столь ощутим у нас как дефицит веры в человека и, главным образом, в его способность жить в мире с себе подобными.

Гражданское общество или нравственно-правовые аспекты общественной жизни (П.И.Новгородцев)

В нашей политической практике сегодня мало освещается, практически замалчивается проблема, столь актуальная как для гражданского общества, так и для отдельного человека — проблема нравственного совершенствования, которая непосредственно вплетена в понятие культуры. Частным аспектом любой культуры является тот исторический опыт, который мы приобретаем в качестве теоретического наследия. В такой исторической ретроспективе я бы хотела коснуться творчества П.И.Новгородцева, социального философа и правоведа конца XIX — начала XX в., которое уже по своему содержанию и значению является уникальным.

Все творчество Новгородцева было посвящено философскому анализу права и истории развития правовых идей от античности до начала XIX в. По существу теоретическое наследие мыслителя являет собой проект осмысления наиболее значимых для социального преобразования моментов совмещения индивидуальных и общественных интересов.

Философско-правовая рефлексия Новгородцева строилась на принципах либерализма и, соответственно, вписывается в общефилософскую проблематику теории правового государства. Для мыслителя как теоретика философии права идея правового государства являлась директивной. Поэтому он в своем творчестве исследовал эволюцию государственности, ее трансформации и связи с современными ему процессами жизни. Так,

он, в частности, считал, что отрицание и элиминация государства означает возрождение господства частных интересов, их непреодолимой борьбы и вражды, утрату цивилизованных форм культуры. Поэтому как сторонник либерально-демократических принципов он неизменно подчеркивал, что идеал правового государства надо рассматривать в развитии. Государство фактом своего бытия и функционирования преодолевает многообразие частных интересов и создает почву для утверждения цивилизованных форм культуры.

Исторически именно правовое государство было задумано как наиболее адекватная форма социального устройства, ориентированная на сохранение за индивидом определенного объема естественной свободы. Общее благо (или общая польза) этого типа государственного устройства как раз и связано с охраной этой свободы.

Социально-политический кризис, который исследовал Новгородцев, прежде всего связан был с кризисом политических и общественных идей, с разочарованием и более всего с крушением несбывшихся надежд относительно ожиданий, связанных с идеей правового государства. Социально-политический опыт продемонстрировал общественности ошибочность и несбыточность социально-политических идеалов, и иллюзорность отождествления реальной социальной жизни с каким бы то ни было конкретным принципом или социальной нормой. Правовое государство не принесло «с собой совершенства жизни и полного удовлетворения»¹ и не стало венцом истории как «последний идеал нравственной жизни». Вследствие чего Новгородцев приходит к выводу, что утверждения «одних отвлеченных начал равенства и свободы» недостаточно для установления общественной гармонии («общественных форм»)², потому что никакая новая общественная форма или какое-либо общественное преобразование не может иметь значения абсолютного рубежа, или абсолютного предела, знаменующего наступление новой эры для человечества. Так, в книге «Введение в философию права. Кризис современного правосознания» Новгородцев утверждает, что абсолютизм относительных исторических идеалов имеет временный характер, отражая те или иные принципы и представления о возможности создания социального совершенства.

Между тем, по мнению Новгородцева, «крушение веры в *совершенное* правовое государство» «есть только крушение утопии, с отпадением которой остается, однако, в полной силе настоящее историческое призвание правового государства в его практических стремлениях и реальных достижениях»³. В рамках *правового* государства осуществляется практика организации политической власти и реализация обеспечения прав и свобод человека. Общее значение кризиса мыслитель выразил в тезисе: «Крушение идеи земного рая». При этом он признавал, что общим выходом из кризиса может стать лишь осознание иллюзии абсолютизации исторических идеалов и обращение мысли «к подлинным законам и задачам исторического развития», условием которого может послужить неизбежная замена «конечного совершенства началом бесконечного совершенствования»⁴.

Новгородцев вообще был убежден, что нет «такого средства в политике, которое раз и навсегда обеспечило бы людям неизменное совершенство жизни». Наступившее разочарование в политических учреждениях повлекло разочарование и в праве как таковом, что в конечном итоге определило «новую стадию в развитии правового государства», в стремлении утвердить принцип равенства в направлении уравнивания социальных условий жизни.

Новый подход в оценке социальных реформ и кризиса правосознания связан был с неолиберальными течениями конца XIX — начала XX в., частным аспектом которых была разработка и интерпретация «идеи взаимных прав и обязанностей между человеком и государством»⁵. Неолиберализм отстаивал идею правового государства, признавая приоритет правозаконности над политикой. В этом направлении также активно и плодотворно работал и Новгородцев, исследуя проблемы, связанные с теорией правового государства: признание самоценности личности и ее свободы, признание приоритета законности, принципа равенства в истолковании собственности и др.

В историческом процессе государство имеет важное значение, представляя собой союз народа, связанного законом в одно юридическое целое. В этой связи важным аспектом государства (правового) является обоснование правовой реальности, ког-

да объективное содержание права задается всей системой общественных отношений, а его субъективный аспект выражается в государственной правовой политике.

В принципе, пытаясь определить подлинную роль государства и права в общественной жизни, Новгородцев определил четкие контуры государства — это институт, осуществляющий «благородную миссию общественного служения», оказывающий незаменимые услуги обществу, охраняя личность и ее права. Государство имеет «задачу простую и ясную», а именно достижение равенства и свободы, которые являются «основами справедливой жизни». Согласно Новгородцеву, государство олицетворяется центральной властью, которая в свою очередь является условием властвования, дисциплины и узды внешнего закона. Между тем государство также обеспечивает безопасность и осуществляет нравственный порядок, защищая для общего блага права и свободы граждан. Политическая власть, выступая главным регулятором в общественной жизни и определяя основы законности, равенства и свободы, может существенно меняться в зависимости от расклада политических сил и от формулируемых целей и задач, поставленных перед государством. Поэтому, считал Новгородцев, без *публичной власти* общество неизбежно распадается на составные элементы. Публичная власть практически обеспечивает государству возможность примиряющего регулирования между классами, группами, слоями, т.к. наряду с обеспечением классовых интересов, она обладает частичной независимостью, соответственно, именно она способна принимать решения, не отвечающие интересам господствующего класса.

Исследование феномена кризиса правосознания подвели мыслителя и к выводу о том, что кризис является фундаментальной характеристикой современного юридического, а также социально-политического и социально-философского *сознания*. Поэтому, исследуя социально-политический опыт, Новгородцев пришел к конкретному выводу, что основная критическая идея времени по отношению к праву связана, скорее, с *недостатком правовой культуры*⁶. И вполне справедливо обратил свой интерес на проблему кризиса правосознания, пытаясь обосновать и защитить правовую идею от искаженных

представлений о значении и задачах права как социального феномена. Согласно Новгородцеву, «недостаточно издания новых законов и преобразования существующего права»⁷ условиях, когда правовые учреждения сами по себе не в силах преобразовать общественную действительность, а современное государство не в силах осуществить стоящие перед ним сложные задачи одними лишь политическими средствами. По мнению Новгородцева, в политике вообще нельзя избавиться от затруднений, а тем более достигнуть совершенства.

Основная трудность, с которой сталкивается государство в осуществлении реформ, заключается **в конкретном человеке**, в существе его духовного мира, в его устоявшихся взглядах и убеждениях. В данном случае главная проблема времени должна сводиться к проблеме воспитания, к необходимости подготовить людей к новым формам жизни, сформировать у них новое сознание в духе новых общественных идей. В принципе, все рассуждения Новгородцева сводятся к тому, что современное развитие государства и права немислимо без их взаимодействия с этическими идеалами. Для него вполне очевидно, что без возрождения нравственных ценностей невозможно решение сложных задач, стоящих перед государством и обществом. Общество, не спаянное крепкими нравственными узами, обречено на режим деспотичный и разлагающий, или режим анархичный, направляющий на революцию. Нравственность является необходимым условием для преодоления раскола в обществе, и именно она способствует примирению противостояния политических сил, которые таят в себе угрозу нормальному общественному развитию.

Согласно Новгородцеву, лишь путем укрепления нравственных основ общества возможно предотвратить осложнения общественной жизни, которые могут оказаться тем более опасными, чем более они будут неожиданными. Нравственное сознание, охватывая оценочные отношения по всей системе политических и правовых учреждений и институтов, способствует их совершенствованию. В связи с этим он подчеркивал, что только через глубокий анализ роли и сущности права в новых социальных условиях и только через нравственную критику правовых институтов и учреждений возможно осуществление социальных реформ.

Тема формирования уважения к праву являлась для Новгородцева фундаментальной, и он в своем творчестве уделяет ей много внимания. В частности, ценность права он считал незыблемой (была и остается), несмотря на то, что у ряда теоретиков она сводится лишь к «нравственному минимуму» (В. Соловьев) или к части целого нравственного порядка (Л. Толстой). Не подлежит сомнению верная мысль Новгородцева о том, что право в своей идее служит добру и является элементом общего этического порядка, поэтому «устранение права, вытекающее из доктрины непротivления злу», способно сделать «самую жизнь в обществе невозможной»⁸. Однако из этого, считал мыслитель, не должно следовать, что *нравственные ценности и право как ценность тождественны или взаимозаменяемы*.

Особое внимание Новгородцев обращает на существо проблемы взаимодействия морали и права в общественной жизни и, соответственно, настаивает на возрождении естественно-правовой проблематики как *особой социальной теории*.

В своем творчестве мыслитель задавался серьезной проблемой найти такую форму общественной организации, которая могла бы сочетать политический, культурный и религиозный плюрализм, при этом сохраняя единство в обществе. Для этого, он считал, необходимо признать всеми политическими партиями и религиозными группами *данного государства* как значимого общественного достояния и почитания государственного дела, как дела Божия.

Идейная эволюция мировоззрения Новгородцева прошла путь от философии нравственного идеализма к религиозной философии. Собственно, в период эмиграции Новгородцев под сильным влиянием «мысли об особых судьбах России, о непригодности к нам европейских мерок» радикально пересмотрел свои убеждения, но при этом он не отказался от идеи правового государства. Он, скорее всего, стремился к синтезу православного христианства и либерализма, к так называемому христианскому либерализму (социальному). По существу, в этот – второй период творческой деятельности, т.е. в эмиграции, – духовная эволюция русского мыслителя соотносится с его идейным переходом от концепции автономной морали к теонормной морали. От своеобразной религии нравствен-

ности — «религии в пределах только разума», мыслитель перешел к традиционной вере, к традиционной религии — к православному христианству.

Именно в контексте религиозных исканий мыслителя была весьма характерна и существенна тема духовного, общественно-го и исторического кризиса — кризиса правосознания, кризиса демократии, революционного кризиса в России 1917 г. Новгородцев постепенно пришел к убеждению, что преодоление глубокого и многостороннего кризиса современной жизни возможно лишь на почве христианства, и если говорить о русской жизни, то на почве православного христианства. Таким образом, в общем плане творчество мыслителя представляет своеобразный синтез либерально-правовых и христианских ценностей.

Примечания

- ¹ *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М., 1991. С. 17.
- ² *Новгородцев П.И.* Введение в философию права. Кризис современного правосознания. М., 1996. С. 17.
- ³ *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. Там же.
- ⁴ *Новгородцев П.И.* Там же.
- ⁵ *Новикова Л.И., Сиземская И.Н.* О слабоизученном «новом либерализме» // Либерализм в России. М., 1996. С. 294.
- ⁶ *Новгородцев П.И.* Введение в философию права. Кризис современного правосознания. С. 20.
- ⁷ Там же. С. 241.
- ⁸ *Новгородцев П.И.* Идея права в философии Соловьева // *Вопр. философии и психологии.* Кн. 56. М., 1901. С. 127–128.

Н.И. Киященко

Есть ли в современной России перспектива становления гражданского общества

Проблема формирования гражданского общества в России представляет собой не только актуальную, но и кричаще злободневную проблему, поскольку процесс формирования такого общества может осуществляться только в условиях сложившихся в обществе демократических отношений между всеми властными структурами и всеми слоями населения. Причем такого рода демократические отношения реально могут складываться или вырабатываться только в процессе выработки практически у всего взрослого населения социума политической культуры и хотя бы обозначения в социуме такого правового пространства жизни, в котором абсолютно каждый член социума естественно оказывается равным перед законом. При любом нарушении такого правового императива говорить, упоминать о возможности существования гражданского общества ни у кого нет и быть не может никаких оснований.

Теперь можно начать разговор о таких процессах формирования отношений в обществе, которые в обычной мировой практике называются демократическими еще со времен Древней Греции, когда все взрослое население каждого города-государства созывалось на агору (так называлась гора перед Акрополем), как в Афинах, для решения всех общих вопросов жизни граждан, которые непосредственно принимали участие в голосовании. Именно с тех пор пошло название каждого жителя города «гражданин». Тогда еще и в помине не было так на-

зываемых ныне двойных стандартов в любых отношениях социумов и граждан внутри социумов — все имели равные права и пользовались ими с полной ответственностью и осознанностью.

Давайте все вместе зададимся сейчас вопросом: как далеки или близки мы все вместе и каждый взрослый житель России к такому осознанному участию в решении всех вопросов жизни нашего государства как целого и всех регионов, округов, районов, поселковых и любых других властных образований нашей страны? Думаю, что все вы согласитесь с тем, что сегодня о близости к каким-либо формам участия каждого из нас в жизни любого социального образования современной России даже заикаться не стоит. Для этого достаточно взглянуть на недавно принятый Государственной Думой закон, отменяющий какие-либо обязательные критерии или пределы явки на голосование при выборах руководящих органов любого уровня. Такого мировая практика демократического формирования руководящих органов любого социума еще не знала и никогда не узнает.

У нас уже есть факты, когда на выборы местных органов власти пришли всего два человека (претендент на председательский пост и его друг), и выборы посчитали состоявшимися. Это такая абсурдная ситуация, которую, как мне представляется, не смог бы описать ни нобелевский лауреат литературной премии Альбер Камю, ни даже такой абсурдист как Франц Кафка. Согласно этому закону жители России, считающиеся гражданами России по ст. 1 Конституции Российской Федерации, вообще могут не являться на выборы любых властных органов России и, совершенно естественно, становиться равнодушными к судьбам страны и ее будущему, а выборы будут признаваться состоявшимися. Никакой реакции на закон со стороны президента страны, его администрации, Совета Федерации, Верховного и Конституционного судов России не последовало. Самое поразительное в этом событии — это реальный факт инициативы разработки этого закона и его принятия так называемой партией власти, именующей себя «Единая Россия». Если действительно существует Бог, он должен уберечь нас от такой «партии власти». Но наш терпеливый и все испытывавший в своей жизни народ сначала молча проглотил эту горчайшую пилюлю рву-

щейся к власти так называемой «политической элиты России», а когда после некоторых размышлений попытался организовать акции протеста, то наткнулся на бастионы ОМОНа, особенно в Санкт-Петербурге.

Процедура назначения губернаторов, а теперь и мэров городов президентом — чистейшей воды беспардонное лишение населения губерний и городов избирательного права, чему наше население не высказало никакого осуждения. Судите сами, если захотите это сделать, имеет ли все это какое-либо отношение к рождению гражданского общества в нашей многострадальной от тоталитаризма и авторитаризма России, соответствует ли это каким-либо представлениям о демократии?

Второе, на что я хотел бы обратить внимание, — это проблема формирования у всего населения России политической культуры, без которой мечтать о становлении, формировании из каждого россиянина гражданина принципиально невозможно. Совершенно ясно и очевидно, что при тоталитарном советском режиме об этом не могло быть и речи: тогда мощное идеологическое давление вынуждало всех подчиняться постановлениям и решениям всяких партийных органов, а всякое малейшее инакомыслие заканчивалось санкциями вплоть до концлагерей, первый из которых еще в октябре 1918 г. был создан по личному распоряжению В.И.Ленина, и назывался он СЛОН — Соловецкий лагерь особого назначения, через который прошла тяжкий путь к смерти не одна сотня тысяч наших лучших соотечественников.

Но теперь Россия начала, вроде бы, путь драматического движения к демократическому строю государственной и общественной жизни. Почему она в лице всех властных структур никак не осмелится взять подлинно действенный курс на формирование из каждого россиянина гражданина своей страны. Выходит власть не знает, что гражданин — это активное политическое и социокультурное существо, равнодушное ко всему тому, что происходит в его стране, государстве. Именно гражданин самостоятельно и осознанно выбирает и определяет свою жизненную позицию и благодаря этому становится истинным и обязательно активным субъектом, потому что он, став гражданином, не только существует лишь в родной стране, а бытий-

ствуем в ней и вообще в мире, преобразуя его в соответствии со своими жизненными ценностными ориентациями, стремлениями, желаниями и идеалами.

Наша современная система образования практически ничего не предпринимает для того, чтобы политически образовывать новые поколения россиян, т.е. формировать у них то, что называется политической культурой личности и общества. Даже на политологических факультетах университетов сегодня не читаются курсы «Политическая культура общества» и «Политическая культура личности». И я понимаю, почему наша власть столь анемична и неопределенна в своей позиции: человек, обладающий политической культурой не будет равнодушно созерцать, как президент и все властные структуры страны чисто-чисто «выбрасывают» и системой голосования и системой назначения губернаторов, мэров, представителей регионов в Совете Федерации мельчайшие ростки демократии в нашей стране. А на всякие протестные, даже самые мирные несогласия власти обрушивают, не боясь гнева народного, омовские дубины, арестовывают самые спокойные протестные акции жителей города, как это чаще всего делается в Санкт-Петербурге.

Теперь настало время обратиться к проблемам правового обеспечения процессов рождения, становления гражданского общества в России. Для России эта проблема во все периоды ее исторического движения была жизненно злободневной: Россия никогда еще не жила в таком правовом пространстве, когда каждый ее житель был бы равен перед законом, даже после принятия конституций. Всякий раз после принятия конституций властные структуры России забывали о том, что для выполнения отдельным членом общества и социумом в целом всех положений Конституции требуется соответствующая система правового обеспечения. Конституция гарантирует равенство всех перед законом, с чем пока жители России еще не сталкивались. Поскольку они и не пришли еще в состояние подлинного гражданства, потому и не чувствуют и даже еще не могут чувствовать ответственности за следование в своей жизни и деятельности всем требованиям Конституции и системе законов, принимаемых всеми властными структурами и органами. Разве в нашей школе хотя бы в старших классах знакомят ребят с

зачатками правовой культуры, наличие которой обязательно для всех граждан страны? В Англии, например, всей системой отношений в обществе и всей системой образования в каждом индивиде воспитывается глубочайшее уважение к закону. Там давно выработался такой нравственный императив — пока закон обсуждается в парламенте, любой гражданин может высказываться о его проекте. Но как только закон утвержден парламентом, каждый обязан выполнять его неуклонно. Но там гражданское общество существует уже не одно столетие. А у нас только делаются первые робкие попытки движения к нему, но, к сожалению, не через систему образования.

В сфере правовой жизни и правовых отношений, так же как и в сфере политической жизни и политических отношений, ситуация улучшается по мере формирования у всего населения правовой культуры личности, т.е. каждого гражданина или члена социума, и правовой культуры общества как целостного социального образования. Мне известно, что во многих странах формированию и воспитанию правовой культуры общества и каждого гражданина уделяется в системах образования достаточно серьезное внимание (Англия, Бельгия, Германия, Голландия, Дания, Норвегия, Финляндия, Франция). Наша система образования, включая высшее, затрагивает проблемы правовой культуры только в процессах формирования специалистов сферы правовых отношений, а не правовой жизни общества и каждого его гражданина.

Таким образом, мы вправе сделать вывод о том, что у современной России наличествуют призрачные перспективы становления и формирования гражданского общества, тем более что Министерство образования и науки сегодняшней России сводит почти «на нет» гуманитарную составляющую образовательного процесса. Но это уже тема другого разговора.

Квалификация нормы: традиционная культура и гражданский порядок

В теории права сама возможность правового порядка обосновывается нахождением в его основании системы правовых *норм*. Предлагая в качестве источников права систему обычаев, традиций и норм, принятых в обществе, в правовой теории норма права трактуется как результат и продукт логической дескрипции, исходящей из системы права. Таким образом норма для юриста предстает уже в своей «превращенной» форме как феномен не общественного или исторического, но властного правотворчества. Между системой «обычаев и традиций» и «гражданским правом» остается «зазор», не позволяющий понять, каким образом, когда и при каких условиях обычай трансформируется в правовую норму.

1. Именно этот «проблематичный» аспект фиксирует в своей работе «Введение в философию права» В.Бибихин. Отказываясь от общепринятого в теории права «перескока», он ставит вопрос об источнике правовой нормы как таковой, каким он представляется в отечественной традиции: «В нашем обществе стабильно закрепление человека и его статуса задним числом в рамках ситуативно сложившегося вокруг него и в отношении его права. Например, рождение и место жительства человека случайно, но как только он записан в паспортном столе, место жительства жестко закрепляется за ним. Стабилен не закон, который течет [...], а инерция записи о лице и вещи. Для этой черты правовой реальности есть старое слово: крепость. Час-

тый в старом русском языке, эпитет *крепкий* потом заменяется словами *сильный*, *крутой*. Крепость, или крепь, в смысле жесткого закрепления, удостоверения — так назывался документ, например: “*на ту землю крепость*” (1534). Крепостное или крепостное право создавалось в ситуации, опять же, законодательной неопределенности и исправляло текучесть, неясность закона *жесткостью вводимого порядка...*¹.

Фиксированной норме («сверху») В.Бибихин противопоставляет исторически обусловленную топику «человеческих обстоятельств» или «ситуаций» (ср. Кьеркегор: «Человек — это его обстоятельства»), задающих не менее жесткие рамки допустимого в обществе, своего рода «нормативный порядок снизу». К такому порядку относится и русское крепостное право, явление в первую очередь историческое, а уже во вторую — правовое. «Правительство не велело ввести крепостное право, — пишет В.Бибихин, — а пошло на поводу начавшейся почему-то тенденции крестьян идти в полную личную зависимость от хозяев земли. По Ключевскому, крепостное право произошло не от законодательства, а от заметно участвовавших актов гражданского права. [...] Аналогично тому напрасно было бы искать в указах и постановлениях о коллективизации 1929 г. распоряжение о запрете для крестьян выезжать из своей деревни, села... Сильнее недействительного, слишком идеального писанного права была, однако, **норма прикрепления человека к его ситуации**. Закона о закреплении крестьян по месту жительства не было, и если бы он был, то соблюдался бы не строже других законов. Здесь действовала другая **жесткая норма, норма крепости** для фиксации сложившегося положения дел»². Не сложно уловить, что «норма крепости» — это не норма в юридическом смысле.

2. Весь материал римского права исходит из требования предельной институциональной формализации и кодификации правовых норм, выстроен на языке точных описаний и логических дескрипций. Норма римского права подразумевает письменный источник, четкую проработку системы санкций, тщательную таксономию обуславливающих обстоятельств. Но и в римском праве система аргументации предполагала опору на властный авторитет принципсов, институциональные функции преторов и т.д., допускала практику цитаций (цитирования мне-

ний выдающихся юристов), апелляции к религиозным и нравственным понятиям и старым обычаям, ссылки на моральные авторитеты и т.п.

Не случайно и современное право в квалификации нормы права выделяет три образующих ее аспекта (гипотеза—диспозиция—санкция). В определенном смысле, несмотря на все стремление к точности фиксации правовой нормы, можно говорить как минимум о проблематичности и как максимум о невозможности определения понятия «норма» средствами положительного права или строго права (*juris stricti*), использующих формально-логические методы, алетическую логику (однозначность истины) или язык концептуальных дескрипций. И не только потому, что язык логических абстракций недоступен естественным языкам жизненных ситуаций, но в силу сложности самой проблематики, выходящей за рамки собственно правовой сферы.

3. Свою роль играет здесь и понимание специфики востребуемых правовой практикой истинностных суждений. При характеристике языковых высказываний исследователь сталкивается с принципиально различными трактовками понятий «истинности» и «нормы» в различных типах языковых выражений. Можно говорить о различии дескриптивной (истинностной или алетической — от греч. *алетейя* — истина) и деонтической (этической, оценочной) языковых стратегий.

Рассматривая «взаимодействие истины и этики в структуре суждения», Н.Д.Арутюнова отмечает: «Текст, повествующий о делах людских, не может быть только дескриптивным. В нем так или иначе выражается отношение к норме, а следовательно, этическая оценка. В большинстве тех суждений, которые выносятся о жизни и поведении человека, истинностная оценка совмещена с этической или утилитарной [...] Норма — общее деонтическое суждение — обычно формулируется как отрицание аномалии. Это отличает деонтические нормы от указов и инструкций, регламентирующих практическое действие и социальное поведение людей. Почти все заповеди отрицательны: “...да не будет у тебя других Богов перед лицом Моим; Не сотвори себе кумира...; Не производи имени Господа всеу; Не убивай; Не прелюбодействуй; Не кради; Не производи ложного свидетельства; Не желай дома и жены ближнего твоего. то запреты; ...”» (Исх. 23, 1–2) и т.д.

Суждения о человеческих поступках соотносятся и с действительностью, и с формулой заповеди. Истинностная и этическая оценки могут как совпадать, так и не совпадать. Если действие соответствует норме (не нарушает запрета) и суждение о нем истинно, то выстраивается следующий ряд: не убил (действие) – «“не убил” (истинностное суждение о действии) – “не убей” (этическая норма, запрет). Сквозь весь ряд проходит отрицание. Оно может быть внутренним: соблюдать заповеди (права человека, закон, правила) – значит их “не нарушать”, прийти вовремя – значит “не опоздать”. Не преступая правил и заповедей в условиях нормальной жизни, не совершают поступка. С языковой точки зрения норма не продуктивна. О недействии не судят, поскольку не судят за недействие.

О нем обычно и не сообщают. Оно часто лишено прямого обозначения. Недействие не имеет ни способов обозначения, ни мотивов, ни целей. Высказывание о нем с трудом разворачивается в текст. [...] Соблюдение норм удовлетворяет требованиям слабой этики»³.

Следование норме не подразумевает выхода в текст. В лучшем случае это может быть констатация аналогии, тождественности, повторяемости, акционального воспроизведения, статической неподвижности. В остальном – это зона умолчания. Разговор, имеющий потенцию разворачивания в текст, начинается тогда, когда фиксируются отличия, которые всегда – вне нормы, как минимум помимо нормы, как максимум – вопреки норме.

Множество ненормативных действий в сообщении распадается на подмножества. Акт суждения (констатация факта) оборачивается актом таксономии. Отрицание соответствия действия норме осуществляется через утверждение его принадлежности определенному виду аномалий.

4. В структурной лингвистике проблематика «нормы» и «нормального» была введена Сэпиром при изучении характеристик *параметрических* прилагательных. Норма квалифицировалась им как условная «срединная» точка в шкале сопряженных с ней предикативных значений. По мнению Сэпира, норма имеет слабый выход в лексику. [...] Стандарт не возбуждает ни интереса, ни эмоций. О том, что не отходит от нормы, обычно не делается сообщений⁴.

Стремление давать собственные наименования не столько «срединным концептам», сколько свойствам, занимающим крайние положения на шкале добродетелей и пороков — пример разлада этических и философских доктрин с обыденным языком.

По-другому обстоит дело в области аксиологических понятий. Здесь норма лежит не в срединной части шкалы, а совпадает скорее с ее позитивным краем. А. Вержбицка отмечала, что «хороший» означает «соответствующий норме», а не ее превышающий⁵. Таким образом, употребление оценочных предикатов, ...организовано отношением «норма-ненорма / отклонение от нормы». Именно эти значения воспринимаются как поляризованные. Соответствие аксиологической норме скорее представляет собой должное, чем действительное.

5. В различных событийных контекстах в условиях определенных хронотопов (конкретных ситуаций) разворачивается то аксиологический (этический), то истинностный модуляторы нормы. В первом случае норму продуцирует нравственное представление о должном и правильном (правильность — не в смысле следования правилу, но как соответствия требованиям справедливости). Во втором случае норма обосновывается ссылкой на круг обстоятельств (т.е. образуется совокупностью истинностных суждений, задающих «срединную» топику «нормального»). Соприсутствие обоих планов в структуре языковых выражений затрудняет их различение в акте повседневной коммуникации. Тем более, эта квалификация невозможна в условиях жизнедеятельности традиционных обществ и социальных групп, живущих традиционным укладом, вроде крестьянской общины.

Однако конструирование ситуаций «разворачивания» нормы в нравственно-этический и формально-правовой контексты представляются необходимым условием жизнедеятельности любого сообщества. В случае конфликта традиционная социальность стремится стихийно установить связь или даже соединить оба типа порядков, она моделирует в качестве идеальной конструкции и такие коммуникативные формы, в которых регулярно устанавливается их взаимная корреляция. Вне действия гражданского права и режима правового процесса крестьянские общины, как показала в своем блестящем исследо-

вании А. Н. Кушкова, выработали собственный способ разрешения конфликтных ситуаций посредством общедеревенских ссор⁶. Феноменология крестьянской ссоры показывает и то, каким образом «преобразуется», точнее, осуществляется инверсия нормативного в пространстве нравственно-правового.

Именно в ссоре (в суггестивном потоке «словоизвержения») реализуется стремление совместить разные способы аргументации и артикуляции задающих их нормативных контекстов. При необходимости деревенским миром воспроизводится ситуация коммуницирования, которая легко перетекает в ситуацию коллективного обсуждения и практически неизбежно принимает модель конфликта (его сопровождает разгорающийся спор, склока, гневная инвектива, пересуды): подключаются и третья, и четвертая, и пятая и т.д. стороны. В систему аргументации включается весь крестьянский мир, а за ним и мир природы, и космоса. Итогом данного коммуникативного «взрыва» становится встряска всего общества, имеющая целью уравнять в конфликтном бесчинстве «низких» и «высоких», и только в этом новом качестве имеет смысл возвращение в ситуацию стабильности из рассеянного состояния. В этом случае ситуация не может рассматриваться просто как попытка прибегнуть к авторитету общества, но прежде всего должна трактоваться как стремление выявить круг аргументов, используя самые различные языки, для полного пересмотра (ревизии) наличного арсенала культурных средств. В этом смысле конфликт в крестьянском мире — это космогоническая драма, аналогичная ритуалу жертвоприношения с расчленением, рассеиванием и смешением всех частей тела ритуальной жертвы и ее новым собиранием в очищенном и освященном (ритуалом) состоянии. Таковым жертвенным телом становится тело социальности, общество как таковое. Субъекты конфликта демонстрируют, что готовы все общество представить в качестве залога собственной правоты, и само общество демонстрирует готовность послужить жертвой истине. Ср. «гротескное тело» в феноменологии карнавала М. Бахтина.

6. В разрешении конфликта важно не формальное установление правоты той или иной стороны (хотя правая сторона должна получить удовлетворение), но тот факт, что никто не должен быть обижен, ибо главное — целостность и согласие

мира. Основной целью при этом становится не просто ликвидация возникшего рассогласования, но восстановление в обществе-мире утраченного равновесия. Понятие «обида» — здесь важнейшее понятие. Обида, т.е. приносящая беду (согласно народной этимологии), не может быть допущена в рамки социального мира. Обида-ущерб для одного из элементов (части) социального целого потенциально заключает в себе угрозу обществу как Целому. Увеличение беды на одном из полюсов социальной действительности непременно приведет к разбалансированию и утрате социальной устойчивости, а в будущем к ее накоплению, к росту социальной напряженности, чреватой угрозой нового еще более глобального взрыва.

Никакие формальные свидетельства правоты сторон не возымеют своего действия, если при этом они угрожают разрушением общества или эта тенденция будет зафиксирована как потенциальная. Так, будет отвергнута даже разделяемая всеми членами сообщества норма или правило, согласно которого одна из сторон в реально сложившейся ситуации должна лишиться средств к существованию. Долг никогда не будет возмещен в полном объеме, если расплата по нему приведет к разорению должника, а выплата по нему будет непременно отсрочена или часть его будет с него сложена. Договор будет расторгнут или скорректирован, если объективные условия и негативные обстоятельства препятствуют его выполнению и т.п. Значение здесь приобретает не наличие формальной нормы, способной автоматически отрегулировать положение (хотя и подобная норма не исключена). Основным условием выживаемости коллектива выступает сама возможность коммуникации с возможностью реализовывать наличные ресурсы социального взаимодействия. Любая формальная норма с этих позиций будет непременно отвергнута, а в споре будет обсуждаться не сама норма, а социальная перспектива, из нее вытекающая.

В определенном смысле само общество как целое, общество как таковое (социальное тело) выступает в роли того самого посредника — высшего мерила и даже некоего субъекта проективной деятельности. И это действительно так, от властного авторитета городского посредника-судьи его отличает то, что авторитет общества, крестьянского мира не трансцендентен, но

имманентен субъекту. Общество не представляет собой характера выделенной, обособленной (от сторон конфликта) и, в силу этого, формализованной в своем статусе реальности. Субъект (т.е. крестьянин) не выделен из общества, он его часть и, в определенном смысле, сам есть общество, благо которого всегда обернется благом и для него.

Для традиционного сознания социальная норма (как элемент традиции) не представляет собой «внемирное» (абсолютное, формализованное) установление. Норма — лишь элемент общей связи, ее подвижное звено в цепи изменчивых социальных отношений, живой импульс органической ткани традиции, стягивающей общество в единое социальное тело, общественный организм. Норма не рассматривается как заданная извне, она имманентна обществу, находящемуся в постоянном изменении, и вместе с ним изменчива, даже в том случае, когда ее создателем представляется великий предок, отец-основатель и т.п. Традиция является живой и подвижной именно потому, что сам предок мыслится как обращаемый в вечном круге «живые и мертвые». Его слово — это не норма в привычном нам современном понимании, а завещание (живое слово), в котором важна не механика действия, а содержательная представленность (*performance*) идеи общности, живое свидетельство переживания единения. Норма — само общество, социальное тело, облачающее человека.

Конфликт рассматривается как нарушение космического порядка, т.е. затрагивающий всех и потому нуждающийся в коллективном участии. Вовлечение даже в частный конфликт максимума членов коллектива — это и есть восстановление нового порядка путем всеобщего пробуждения и собирания всех в точке конфликта, а также возбуждения и «запуска» заново наличных в обществе сил, их перегруппировка. В основе традиционного права, таким образом, не нормотворческая, а миротворческая — креативная функция. Норма, подлежащая сценическому разыгрыванию пред Оком всемогущего Космоса, нуждающаяся в периодическом представлении, в общественном спектакле, в буйстве карнавальных страстей и т.п. — это не та норма, которая преподносится в качестве правовой, законодательной и т.п. формальной нормы, включающей рецепцию наказания. Ведь

по существу превращения спора двух сторон в коллективное действие есть представление, призванное вовлечь всех членов коллектива в состояние участия. Жертвой конфликта в определенном смысле становятся все. Сверх-идея инициируемого конфликтом «взаимодействия всех» – восстановление единства коллектива и живое переживание этого единства.

Примечания

- ¹ *Бибихин В.В.* Введение в философию права. М., 2005. С. 121.
- ² Там же. С. 122–123.
- ³ *Арутюнова Н.Д.* Истина и этика // Логический анализ языка. Истина и истинность в культуре и языке. М., 1995. С. 20–21.
- ⁴ *Николаева Т.М.* Функция частиц в высказывании. М., 1985. С. 90. Цит. по: *Арутюнова Н.Д.* Язык и мир человека. М., 1999. С. 65.
- ⁵ Цит. по: *Арутюнова Н.Д.* Язык и мир человека. С. 66.
- ⁶ *Кушкова А.Н.* О некоторых коммуникативных аспектах крестьянской ссоры второй половины XIX в. // Проблемы социального и гуманитарного знания. Вып. II. СПб., 2000. С. 305–322.

Проблемы становления российской идентичности

В политической науке к настоящему времени сформировались три традиции истолкования возникшего в раннесовременную эпоху понятия «гражданское общество». В первой, ведущей свое происхождение от контрактивистских теорий, гражданское общество понимается буквально как «сообщество граждан», порождающее в конечном итоге государство¹. Вторая, несколько более поздняя традиция, наполняет понятие прямо противоположным содержанием, гражданское общество здесь — частная сфера, бюргерское общество, самоорганизующиеся элементы которого способны регулировать свою деятельность путем гражданской инициативы, самостоятельно, без государственного вмешательства, решать многие возникающие проблемы². Третья трактовка возникла совсем недавно и неразрывно связана с процессами демократизации тоталитарных и авторитарных режимов, понятиям «гражданское общество» и «государство» в ней присущ определенный антагонизм³. Выбор позиции определяет и структуру описываемого феномена.

При внимательном рассмотрении легко заметить, что третья трактовка, в которой гражданское общество аккумулирует активных борцов с тотальным государством, в пределе стремится к первому определению, ибо участники гражданского сопротивления стремятся к разрушению административно-командного монстра ради установления подлинно народной демократии участия.

Незавершенность процесса демократизации, а также то, что гражданское общество в России и сегодня существует в отрыве от собственности и публичной сферы⁴, существенно затрудняет анализ понятия применительно к нашей стране. В российском случае ситуация усложняется еще и тем, что частная собственность отсутствовала у нас на протяжении длительного исторического периода, а «государство» и «гражданское общество» являлись невзаимодействующими множествами. Вот почему различные авторы относят с определенными натяжками к гражданскому обществу и советского цеховика-теневика (как «борца с системой»), и российского этнопредпринимателя романтической демократизации начала 1990-х (не принимая во внимание неполное тождество понятий «этнос» и «демос»).

I. Говоря о проблемах, с которыми приходится сегодня сталкиваться в России на пути формирования единой гражданской идентичности, мы вынуждены констатировать, что **длительная практика спонсирования этничности** является в их ряду одной из главных и по-прежнему ведет к расколу общества по «этническим линиям». Общеизвестно, что в Советском Союзе «народы» конструировались с помощью различных мер государственной поддержки, начиная от изобретения письменности для каждой из «национальностей» и доходя до абсурда в виде учреждения академий наук во всех советских республиках или озвучивания мультфильма «Ну, погоди!», например, на узбекском языке. Этнические квоты при поступлении в вуз также были изобретены в СССР, а не в США.

Этническая подмена гражданского понятия «народ» привела к беспомощности перед «парадом суверенитетов», к неспособности противопоставить ему альтернативный вариант государственного устройства. Как политикам, так и ученым казалось, что «самоопределение народов» — единственно правильный шаг на пути преодоления тоталитарного прошлого⁵.

После распада СССР ученые и политики в России заговорили — нет, не о «временных мерах» для компенсации или преодоления социально-структурного неравенства, но о «восстановлении исторической справедливости». Так, Р.С.Хакимов (Казань) писал в 2000 г.: «Только при наличии законов, гарантирующих защиту этнических прав, и возможно гражданское

общество. (Однако отличительной чертой гражданского общества является как раз то, что его члены способны сохранять и развивать свою культуру путем гражданской инициативы без помощи государства. — С.И.). Люди изначально равны, следовательно, каждый вправе получать образование на родном языке, развивать свою культуру, соблюдать традиции и требовать удовлетворения этих потребностей от государства. Этнические права — неотъемлемая часть прав человека»⁶.

Как результат, сегодня внутри Российской Федерации налицо диктат меньшинств, являющихся доминирующим большинством на отдельно взятых территориях, имеющих определенную степень суверенитета. Однако говорить об этом вслух почему-то считается неpolitкорректным. «Некоренные» жители «национальных» республик отчуждены от политики, бизнеса и системы высшего образования. В течение полутора десятков лет, например, свыше 90% студентов Калмыцкого государственного университета имеют калмыцкую этническую принадлежность, хотя в общей численности населения доля калмыков колеблется около 47%. И хотя сама по себе статистика является лишь настораживающим фактором и совсем необязательно свидетельствует о наличии каких-то барьеров для представителей нетитульных этнических групп при поступлении в КГУ (вполне возможно, что свою роль играют коррупция, родственные связи, традиционно более крепкие среди калмыков, общий имидж университета или другие причины), однако аргумент, который привел мне один из представителей калмыцкой интеллигенции в личной беседе: «Но ведь это *калмыцкий* университет!» — не оставляет сомнений в том, что даже среди наиболее просвещенной части жителей республики *Калмыцкий* государственный университет (т.е. университет Республики Калмыкия, в которой проживают граждане, идентифицирующие себя с различными этническими группами) воспринимается в качестве *калмыцкого* государственного университета (т.е. университета калмыков). Что характерно, подобные рассуждения их приверженцы, как правило, никогда не доводят до логического предела (т.е. вузы, находящиеся вне территории республик, не воспринимаются ими в качестве «русских»), и абитуриенты из Калмыкии независимо от этнической принадлежности с успехом обучаются в Астраха-

ни, Волгограде, Ростове, Москве и других городах. Более того, многие из представителей нынешней политической элиты Калмыкии поступали в престижные московские вузы по этническим квотам. Так, президент РК К.Н.Илюмжинов и его брат Вячеслав Николаевич были приняты в МГИМО в качестве «национальных кадров» по республиканской квоте КАССР.

Результаты проводимой в течение последнего двадцатилетия политики избирательной терпимости к «пострадавшим от советской ассимиляции народам» привели не к ослаблению, а к укреплению этноцентричного сознания. И во время одного из своих визитов в Калмыкию я имела возможность убедиться в этом лично. 22–23 августа 2003 г. в Элисте состоялось традиционное августовское совещание педагогов Республики Калмыкия, завершившееся речью министра образования РК Бадмы Салаева, которая была произнесена на калмыцком языке и не сопровождалась переводом на русский. Министр был награжден аплодисментами всего зала, включая его русскоязычную половину (привычную к нарушению собственных прав), аплодировали также и не понявшие ни слова, но приученные к однобокой толерантности московские и волгоградские гости. Такое поведение высокого чиновника никого не возмутило, хотя не менее 30% присутствующих имели славянскую внешность (да и не все калмыки свободно владеют родным языком), название одного из круглых столов конференции звучало как «Формирование культуры мира и толерантности через создание системы гражданского образования», а Республика Калмыкия является субъектом Российской Федерации.

Разрушительная для государства советская практика спонсирования этничности, между тем, продолжается и сегодня. Едва закончилась вторая война с самопровозглашенной «независимой Ичкерией», как федеральным бюджетом было профинансировано издательство обширной и подробнейшей «Истории чеченского народа», содержательно являющейся «историей 400-летнего сопротивления чеченского народа русским империалистам».

II. Вторым серьезным препятствием на пути формирования единой гражданской нации является **отношение к культурному и социальному статусу, каковым является этничность, как к биологическому феномену.**

Гибкой природе культурной и этнической идентичности в условиях поздней современности, когда она становится результатом само-рефлексии и само-актуализации индивида, посвящено множество исследований⁷, в которых доказано, что индивид не только рождается с готовой идентичностью, но и формирует ее в течение своего жизненного пути. Ценности и установки, социальные ожидания, стремления у членов культурных групп со временем изменяются. Человек путем свободного выбора вполне способен совершить эволюцию от представителя статистически доминирующей в государстве культуры к члену культурного меньшинства или наоборот. Помимо процессов культурной ассимиляции, нередки «возвращения к корням», к идентичности одного из своих предков⁸. Поэтому культурные и этнические группы являются чрезвычайно подвижными и текучими, а автоматическое причисление к той или иной группе на формальных основаниях (например, характерной фамилии или внешности) невозможно. Идентичность, как всякая типизация, имеет два проявления: внутреннее и внешнее. Субъективно переживаемая индивидом принадлежность к одной из групп может существенно отличаться от приписываемой ему на основании внешних маркеров принадлежности.

В отечественной же науке превалирует примордиалистский подход, интерпретирующий «этничность как изначально присущее человеку свойство, черту, восходящую в конечном итоге к его биологическому происхождению»⁹. Сторонники этого подхода реифицируют этническую принадлежность, выдавая феномены, существующие в социальных отношениях, за объективно существующие, придавая социальным характеристикам онтологический статус.

Примордиалисты считают, что этносы — некие независимые от субъективного восприятия объективные общности с присущими им чертами в виде территории, языка, осознаваемого членства и общего психического склада. В рассуждениях примордиалистов (самым видным из которых был академик Бромлей) присутствует некая предопределенность. Они считают, что развитие этноса должно в итоге завершиться созданием nation-state (нации-государства) на базе определенной этнической культуры. Таким образом, «высокоразвитый этнос» для них

не что иное, как «протонация», необходимая предпосылка возникновения нации и государства¹⁰. Из позиций примордиализма исходила вся советская этнология¹¹, поэтому советский человек не был свободен иметь или не иметь этническую идентичность, он был *обязан* выбрать себе «национальность» одного из родителей: с 1934 г. в стране была введена практика социального расизма, когда граждане определяли свою национальность по одному из родителей, т.е. по кровному принципу, а государство фиксировало ее в паспорте. Феномен навязанной этничности противоречит ее гибкой природе, и, тем не менее, отмена «пятого пункта» в российских паспортах вызвала бурные дискуссии, особенно среди представителей «малочисленных народов», которые увидели в этом угрозу существованию своей группы.

Оппоненты примордиалистов — инструменталисты — считают, что этническая идентичность открыта «для манипулирования со стороны так называемых “этнических предпринимателей”, т.е. людей, наживающих политический капитал на акцентировании и эксплуатации межгрупповых отличий и противоречий, которые формулируются в этнических терминах»¹². Слабым местом этой теории является фиктивность этничности¹³.

С точки зрения социального конструктивизма, который получает все большее распространение в российских научных кругах, «человеческие институты, которые представляются внешними обстоятельствами человеческой деятельности, на самом деле являются ее продуктом»¹⁴. Конструктивисты говорят о том, что нация — это не врожденное человеческое свойство, нация конструируется усилиями интеллектуалов и государственной политической волей. Этот подход предполагает особое внимание к роли создания языка как ключевого символа, вокруг которого кристаллизуется осознание этнической отличительности. В его рамках считается, что многочисленные национальные энциклопедии и культурологические исследования нередко имеют мало общего с истинной историей народа, а являются результатом «внешних предписаний».

Наивный примордиализм советской этнографии пока удалось преодолеть лишь в рамках научного сообщества, но не на бытовом уровне. Да и отмена «пятой графы» в российском паспорте немного изменила в восприятии феномена этнично-

сти. «Национальность» российские граждане теперь могут указывать «по желанию» в свидетельствах о браке или о рождении своих детей. Правда, для заполнения данной графы им необходимо представить в органы ЗАГС... документ, подтверждающий «национальность», т.е. собственное, еще советское свидетельство о рождении, где обозначено этническое происхождение их родителей.

Примечания

- ¹ Теории «общественного договора» Б.Спинозы, Т.Гоббса, Дж.Локка, Ж.-Ж.Руссо, И.Канта, А.Фергюсона и др.
- ² Ее придерживались А. де Токвиль, Дж. Ст. Милль и др.
- ³ *Коэн Д. Л., Арато Э.* Гражданское общество и политическая теория. Пер. с англ. / Общ. ред. И.И.Мюрберг. М., 2003. С. 36–48.
- ⁴ *Козлов Д.В.* «Нецивильное» гражданское общество, Или о том, как поссорились защитники Байкала с «Транснефтью» // Полис. 2007. № 4. С. 136–145.
- ⁵ *Малахов В.С.* Символическое производство этничности и конфликт // Язык и этнический конфликт. М., 2001. С. 129–130.
- ⁶ *Хакимов Р.С.* Об основах асимметричности Российской Федерации // Асимметричная федерация: Взгляд из центра, республик и областей /Под ред. Л.М.Дробижевой. М., 2000. С. 42, 43.
- ⁷ *Giddens A.* Modernity and Self-Identity. Cornwall, 1994. P. 74–80.
- ⁸ *Marcus G.* Past, present and emergent identities: requirements for ethnographies of late twentieth-century modernity worldwide // Modernity & identity /Ed. by Scott Lash & Jonathan Friedman. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1992. P. 315–319.
- ⁹ *Малахов В.С.* Скромное обаяние расизма. М., 2001. С. 107.
- ¹⁰ *Хакимов Р.* Этнос—народ—нация: движение к государственности // Этнос и политика. Хрестоматия /Автор-сост. А.А.Празаускас. М., 2000. С. 177–178.
- ¹¹ *Тишков В.* Этничность, национализм и государство в посткоммунистическом обществе // Вопр. социологии. 1993. № 1–2. С. 4.
- ¹² *Коротеева В.В.* Теории национализма в зарубежных социальных науках. М., 1999. С. 13.
- ¹³ *Здравомыслов А.Г.* Межнациональные конфликты в постсоветском пространстве. М., 1999. С. 42.
- ¹⁴ *Коротеева В.В.* Теории национализма в зарубежных социальных науках. М., 1999. С. 12.

Интеллигенция как индикатор становления гражданского общества в современной России

Социальные и политические изменения, произошедшие в 80-х – начале 90-х гг. XX в. в России, способствовали созданию условий для становления такого сложного социального феномена как гражданское общество. Его эффективным индикатором на протяжении 15-летия осуществления преобразований является интеллигенция. Ее функции в формировании гражданского общества проявляются в экономических, политических и социокультурных измерениях.

Одним из важнейших признаков гражданского общества является владение и распоряжение собственностью. В этих целях в начале 1990-х гг. проводилась экономическая модернизация страны (приватизация), которая, по замыслу, должна была обеспечить каждому россиянину доступ к общему благу. Однако в результате приватизации основные ресурсы страны стали достоянием не более 1% населения. От приватизации государственной собственности в наибольшем выигрыше оказались теневые дельцы, высшая бюрократия, мафия вне России, представители иностранного капитала, старая номенклатура.

В то же время подавляющая часть населения, в том числе и интеллигенция, ничего не получила от раздела государственной собственности, она оказалась отстраненной от распоряжения достоянием общества, от участия в совместном решении его проблем. В значительной своей части интеллигенция связывает результаты приватизации с отсутствием права на достой-

ное существование, самоидентификацией себя в качестве бесправных наемных работников. Есть основания считать, что такая приватизация оказала дестабилизирующее влияние на социальную ситуацию в стране и ослабила возможность продвижения на пути к гражданскому обществу.

В России преобразования сопряжены с большими издержками, а цена, заплаченная за вхождение в рынок, оказалась тяжелой для большинства граждан, в том числе и интеллигенции. Реформы в обществе осуществлялись не для улучшения жизни людей, а преимущественно за их счет. И никакой ценностной переориентации в сторону человека не произошло. Реорганизации в обществе отвечали интересам узкой группы людей. Это говорит о том, что ныне существующее у нас общество не является в полной мере гражданским. Об этом свидетельствуют результаты, полученные специалистами¹. В большинстве своем интеллигенция сомневается в гражданской направленности реформ, которые не имеют широкой социальной базы.

Радикальные реформы привели к снижению уровня доверия граждан, в том числе и интеллигенции, к важнейшим властным институтам². Ибо они не выполняют своих основных функций перед гражданами в плане сохранения их основных социальных завоеваний — социальной справедливости, прав человека, личной безопасности. Властные структуры полагаются на рыночные силы, находятся в состоянии отчуждения к проблемам простых граждан, игнорируют их элементарные интересы и запросы. К тому же власть ограничивает возможности людей для социального самовыражения, самоорганизации. Снять накопившиеся противоречия между властью и обществом, его различными социальными группами может только гражданское общество.

Традиция отчуждения граждан от власти появилась не сейчас, она унаследована нами от советских времен. Однако ныне социальная пропасть между властью и гражданами стала намного глубже, чем прежде. Самым низким уровнем доверия людей пользуются политические партии и движения, появившиеся в России на рубеже 1980-х — 1990-х гг.

В значительной степени это можно объяснить тем, что несмотря на их огромное количество, у нас не сложилась развитая и устойчивая многопартийная система с партиями, имею-

щими определенные программы общенационального значения, ориентированными на идеалы и ценности, принятые обществом, и осознающими свою ответственность перед людьми. В нашей стране отсутствуют политические объединения, которые призваны выражать интересы больших социальных групп общества, нет и реальной политической оппозиции, только зарождаются институты гражданского общества.

За прошедшее более чем 15-летие в России сделан демократический выбор, который стал фактом общественной жизни. Политическую систему современной России считают демократической. Ей присущи основные ценности и институты демократии. Это гражданские свободы (свобода слова, творчества, особенно важные для интеллигенции, свобода печати, вероисповедания, разделение властей, альтернативные выборы, многопартийность, плюрализм мнений). Эти принципы демократического устройства общества высоко оцениваются интеллигенцией, пользуются у нее значительной поддержкой.

Однако ошибки либерал-реформаторов в течение всего периода преобразований в обществе привели к разочарованию интеллигенции, как и подавляющего большинства граждан в идеях демократии. Ибо демократические ценности, признаваемые ими в принципе, почти не воспринимаются на уровне обыденного сознания в качестве реального инструмента решения стоящих перед обществом проблем. Более того, в общественном сознании существует враждебное отношение к ценностям свободы и демократии, поскольку они являются в массовом восприятии синонимами воровства и коррупции, которые сегодня достигли у нас невероятных размеров и представляют собой одну из главных опасностей для страны.

Важнейшим условием формирования гражданского общества в нынешней России является участие граждан в политической жизни страны. Между тем у нас интеллигенция политикой не интересуется, проявляя демонстративный абсентеизм. Сопричастность к различным политическим процессам, происходящим в стране, у интеллигенции находится на одном из последних мест. Лишь малая ее часть лично участвует в политической деятельности. А потому интеллигенция лишена возможности оказывать влияние на формирование гражданского общества в России.

В связи с этим отметим, что в период радикальной переделки экономических, социальных, политических и духовных структур общества часть интеллигенции, вышедшая на политическую сцену, вместе с другими группами разбудила общественное сознание, преодолела социальное безразличие, участвовала в трансформации прежней общественной системы.

Однако жизнь показала, что интеллигенция оказалась не готовой к конструктивной деятельности по становлению в России гражданского общества, не способной реализовать лозунги демократии и свободы, за которые она страстно боролась.

Конечно, существует и политически активная часть интеллигенции, которая составила правящий российский класс или интеллектуально обслуживает его. Среди нее есть немало людей, которые способствуют формированию демократических норм жизни и создают условия для реального продвижения России к гражданскому обществу. Вместе с тем нельзя отрицать и того, что многие представители интеллигенции, оказавшиеся во власти, руководствуются корпоративными, а чаще всего личными, целями, властью ради власти.

Самоустраненность большинства интеллигенции от участия в политической жизни страны, отсутствие у нее гражданской активности в огромной степени вызваны тем, что интеллигенция понимает: не она определяет политику, у нее есть лишь некоторая возможность выступать с той или иной инициативой, принимать или не принимать решения власти. Но влиять на власть, как и контролировать ее, интеллигенция не может. Ибо ныне функцию контроля за властью у нас осуществляет сама эта власть³. По степени общественной, политической активности интеллигенции современное российское общество нельзя идентифицировать как реально гражданское общество.

Становление гражданского общества в России сдерживает резкое социальное и материальное расслоение интеллигенции на два неравноценных полюса. На одном полюсе — элитарная часть интеллигенции, которая резко выделяется уровнем своих доходов и высокими потребительскими стандартами. Речь идет о незначительной доле интеллигенции в обществе, которая сегодня влияет на различные сферы жизни общества. На другом полюсе — подавляющее большинство

массовой интеллигенции, которая в условиях современного капитализма не приобрела устойчивого благосостояния. Еще недавно она принадлежала к сравнительно обеспеченным слоям, имела довольно высокий социальный статус. Ныне профессиональные знания и умения этих групп интеллигенции оцениваются так низко, что не обеспечивают им соответствующее социальное положение.

Усиление социальной дифференциации интеллигенции, неудовлетворенность ее сложившимся ныне имущественным неравенством приближает российское общество к такому рубежу, который ведет к волнениям, социальному взрыву. В целях отстаивания собственных интересов определенная часть интеллигенции участвует в протестных действиях, которые являются одной из наиболее действенных форм реализации ее гражданской активности.

Особенно активный социальный протест россиян, в том числе и интеллигенции, пришелся на тот период, когда они выступили против новой волны социальных реформ, касающихся вопросов социальной защиты граждан, образования, здравоохранения, жилья. Однако надо признать, что в протестных действиях принимает участие лишь ничтожно малое число граждан⁴. Тем не менее стоит учитывать то, что по мере нарастания социальной энергии недовольства граждан ее результаты могут вызвать социальные катаклизмы.

Что касается интеллигенции, то в значительной своей части она отвергает коллективные формы социального протеста. Пока на всем протяжении преобразований не только социальных взрывов интеллигенции, но и ее хорошо организованных массовых акций социального протеста не было. Это можно объяснить рядом причин.

Хотя в основной своей массе интеллигенция и пострадала от реформ, но ценой огромных жертв и усилий более или менее приспособилась к новым социальным условиям жизни, научилась свободно действовать, проявлять личную инициативу, самостоятельно определять собственную судьбу.

Среди интеллигенции широко распространена социальная апатия. Кроме того, интеллигенция разобщена, у нее отсутствует навык солидарных действий, осознание собственных ин-

тересов. Интеллигенция еще не научилась отстаивать их как интересы единой корпоративной группы, она не обладает и потенциалом самоорганизации.

Необходимо учитывать и своеобразие норм и ценностей, которые составляют основу российской культуры. А именно, ориентация главным образом на пассивные ценности, такие как жертвенность, самоограничение, являющиеся «архетипами» православного сознания.

Отсутствие коллективных форм социального протеста интеллигенции связано и с разнородностью ее социокультурных и политических предпочтений, с противоречивостью сознания интеллигенции, отсутствием у нее однозначного представления о том, в каком обществе она хотела бы жить.

И, наконец, неучастие интеллигенции в акциях протеста связано со слабостью действий профсоюзов, не способных отстаивать права и свободы наемного работника, отвечать на новые вызовы и угрозы.

Раскол современной российской интеллигенции на отдельные социальные группы, имеющие различную перспективу развития, не понимающие интересов друг друга, отсутствие ценностей, объединяющих разные группы интеллигенции — солидарности, согласия по базовым основаниям общества, — не только не способствуют становлению гражданского общества, но и порождают социальные основы для авторитарного режима.

В общественном сознании на протяжении всего периода преобразований доминирует ориентация на «жесткую руку», которая была бы способна навести порядок и законность в стране. Ее сторонником наряду с другими социальными группами общества является и интеллигенция. Причем не только пострадавшая от радикальных перемен в обществе, но и та часть интеллигенции, которая адаптировалась к новым общественным реалиям.

Массовое обнищание граждан, в том числе и интеллигенции, отсутствие социальных гарантий на будущее, разгул преступности, воровство и коррупция не только не способствуют поддержанию демократии, но и создают возможность установления «жесткой руки» в стране. Ради наведения порядка, вклю-

чающего и права человека, немалая доля интеллигенции готова поступиться свободами. Это не приближает, а наоборот, отдаляет нас от становления гражданского общества.

Вне всякого сомнения, гражданское общество имеет перспективу в России. Однако сегодня наше общество не является в полной мере гражданским. Согласно исследованиям специалистов⁵, гражданское общество состоялось лишь для 10% россиян. Его становление в России в огромной степени зависит от общественной, политической активности интеллигенции, ее самоорганизации и умения влиять на власть с целью решения важных для всего общества проблем.

Примечания

- ¹ См.: *Левашов В.К.* Мера гражданственности в социоизмерении // Социол. исслед. 2007. № 1. С. 57.
- ² См.: *Беляева Л.А., Лапин Н.И.* Динамика базовых ценностей населения постсоветской России // Диалог культур в глобализирующемся мире. М., 2005. С. 344.
- ³ См.: *Туманов С.В.* Выступление на «круглом столе» «Состоялось ли гражданское общество в России» // Социол. исслед. 2007. № 1. С. 51.
- ⁴ См.: *Клейман К.* Вызов властным отношениям. Гражданские протестные движения в закрытой политической системе // Свободная мысль. 2007. № 1. С. 97.
- ⁵ См.: *Левашов В.К.* Указ. работа. С. 62.

Значение русского народничества в становлении гражданского общества

Социально-философские идеи русского народничества второй половины XIX в. были сердцевиной, сущностью того мощного социально-экономического подъема, который переживала Россия.

Выдвижение на первый план социально-философских проблем было обусловлено тем переходным временем, когда Россия, несколько отставая в своем социально-экономическом развитии от стран Западной Европы, стремительно входила в общеевропейское русло. В то же время Россия имела свои социально-экономические, политические и географические особенности. Все это создавало ту историческую ситуацию, которая порождало специфически русское явление – народничество. Сущностная черта народничества – глубокий, искренний патриотизм, стремление видеть свою Родину, свой народ процветающим и свободным, стремление «вписать» Россию в цивилизационный процесс, заимствовать у Европы все лучшее, но при этом сохранить характерные черты хозяйственной, политической и духовной жизни народа. Народничество есть выражение демократических стремлений русского общества, отражение той исторической ситуации, когда русское крестьянство, освобожденное от рабства, входило в социально-экономическую и общественную жизнь России, проблема народа, личности, ее прав и свобод – все это выходило на первый план в общественном сознании.

Социальные идеи русского народничества могут быть востребованы современным обществом. Народники разрабатывали идею нравственного долга интеллигенции перед народом, позже названную «народопоклонством». Этицизм, приоритет нравственно-этических исканий были характерными чертами русской культуры XIX в. В нравственных исканиях теоретиков народничества мы видим стремление к совершенному общественному идеалу, к совершенству личности, к нравственной чистоте и личной жизни «по природе и правде». В современном обществе во многом потеряны нравственные ориентиры, и нравственные факторы не берутся в расчет при проведении социально-экономических реформ. В такой ситуации становится необходимость «исторического идеализма» и «общественного утопизма» народников. Представители современной интеллигенции все чаще высказывают мысль о том, что предпосылкой возрождения экономического должно стать возрождение нравственное.

Социальная философия народничества идеологически подготавливала процесс становления гражданского общества в России второй половины XIX в. Поэтому она может способствовать продвижению современного российского общества по пути демократии и гуманистических ценностей.

Необходимо выявить место народнической традиции в рамках концепции истории русской философии, в более широком плане, в рамках концепции истории европейской философии. Социальные идеи европейского Просвещения подготовили становление гражданского общества. Подобную социальную функцию в России, с определенными историческими поправками, выполняла социальная философия народничества. Поэтому народничество есть отражение социальных процессов, происходивших не только в России, но и в Европе, в этом смысле оно есть составная часть, как русского, так и европейского историко-философского процесса. Если проводить параллели, то в рамках европейской философии гегелизм был теоретическим источником марксизма, а позитивизм выступил с отрицанием методологических принципов построения предшествующих концепций. В русской философии эту функцию критики, отрицания методологических принципов марксизма и гегелиз-

ма взяло на себя народничество, испытывавшее сильное влияние позитивизма. Позитивизм не был ими материалистически истолкован, как это утверждалось в советской философской литературе, но вел к отрицанию гегелизма и марксизма. Поэтому народники, вступив в полемику с марксизмом, показали его метафизичность, логически ведущую к догматизму, к превращению философии в идеологию, в систему однозначных вопросов и ответов. Таким образом, преодоление марксизма в русской философии было осуществлено народничеством, народничество в силу этого имело кардинальное влияние на последующее развитие русской социально-философской мысли.

Основоположником народничества является А.И.Герцен. Первое знакомство Герцена с Западом в 1847 г. развеяло несколько идеализированное представление о нем. В «Письмах из Франции и Италии» со всей очевидностью прослеживается критическое отношение к западной действительности. Критика Герценом буржуазных отношений, западного, по его терминологии, мещанства, на наш взгляд, особенно актуально в современном российском обществе. «*Мещанство*, последнее слово цивилизации, основанное на безусловном самодержавии собственности, — демократизация аристократии, аристократизация демократии; в этой среде Альмавива равен Фигаро: снизу все тянется в мещанство, сверху все само падает в него по невозможности удержаться»¹, — писал он. В критике мещанства Герцен блестяще раскрыл цинизм, нивелировку личности, превращение человека в товар в условиях капиталистических отношений, характерных для западного общества. Сильное влияние на Герцена оказало поражение революции во Франции в 1848 г. Это поражение он воспринял как умирание революционности в Европе вообще, как закат все европейской культуры и цивилизации.

Каково же отношение народничества к западной демократической традиции? Герцен выступал за синтез европейской демократии с особенностями русского народного общинного быта. В решении этой проблемы поземельная община выступает только как основа, условие. «Одна лишь мощная мысль Запада, к которой примыкает длинная история его, в состоянии оплодотворить зародыши, дремлющие в патриархальном

быту славянском... Но эти краеугольные камни. Все же камни... и без западной мысли наш будущий собор остался бы при одном фундаменте»². Трансформируя эту идею в конкретно-историческую плоскость, Герцен носителем западной демократической мысли считал дворянство. Отсюда его революционная роль; позже пропагандистом, агитатором народа стала разночинная интеллигенция. В силу такого решения проблемы Герцен в русской философии числился западником, хотя это не совсем точно.

Близок к народничеству был Н.Г.Чернышевский, поскольку в обосновании общественного идеала также опирался на крестьянскую поземельную общину, хотя его аргументация отличалась от герценовской. Если Герцен для обоснования общественного идеала опирался на идею цикличности развития, идею «старых» и «молодых» народов, то Чернышевский решал эту проблему с иных методологических позиций. Реализацию общественного идеала он мыслил как естественноисторический процесс, развивающийся по законам диалектики. Однако при этом он полагал, что «общинное владение есть первобытная форма, и надобно думать, что высшему периоду развития поземельных отношений нельзя обойтись без этой формы»³. К обоснованию необходимости общинного владения Чернышевский обращался во многих своих работах – «О поземельной собственности» (1857), «Славянофилы и вопрос об общине» (1857), «Экономическая деятельность и законодательство» (1859) и др. Мыслитель доказывал, опираясь на обширный фактический материал, тезис о том, что «общинное владение представляется нужным не только для благосостояния земледельческого класса, но и для успехов самого земледелия; оно оказывается единственным разумным и полным средством соединить выгоду земледельца с улучшением земли»⁴. Запад, по мнению мыслителя, уже вступил в этот период, характерными чертами которого являются общественное владение и общественное производство. Вступит в этот период и Россия, поэтому необходимо сохранить общинное владение, существующее в крестьянской поземельной общине. Эта идея позволяет сделать вывод о близости мыслителя к народнической социальной философии.

Крупнейшими теоретиками русского народничества, создателями теоретически оформленных социально-философских концепций были М.А.Бакунин (1814—1876), П.Н.Ткачев (1844—1886), П.Л.Лавров (1823—1900) и Н.К.Михайловский (1842—1904). Их практическая деятельность и социально-философские идеи, конечно, различны. Если Бакунин, Ткачев и Лавров преследовались русским правительством и работали в эмиграции, то Михайловский жил и работал в России, издавая свои труды в легальной русской прессе. Если Бакунин был анархистом, то Ткачев государственнымником, если Бакунин и Ткачев призывали к немедленной, радикальной революции, то Лавров и Михайловский были больше склонны к просветительской работе. Однако при всем различии их объединяла народническая философия, народнические социальные идеи. Общее в мировоззрении, в общественном идеале, различное — в средствах и способах реализации мировоззрения, реализации народнического общественного идеала.

Таким образом, народничество — это теоретическое мировоззрение, социально-философская концепция, базирующаяся на определенных методологических постулатах, и одновременно широкое общественно-политическое движение, оказавшее непосредственное влияние на жизнь русского общества второй половины XIX — начала XX в. Некоторые идеи, постулаты народничества, пройдя определенную трансформацию, существовали в советской идеологии. Народ — основная движущая сила общественного развития, народ всегда прав, апелляция к народу советских вождей как к последней инстанции в полемике еще в памяти моего поколения.

Общее, характерное для народнической философии и для вышеназванных, мыслителей — эта антиметафизичность, которая противостояла классической метафизике. В том числе гегелевской и марксистской. Народническая философия, под влиянием позитивизма, в рамках русской традиции, выступила с критикой метафизических, как идеалистических, так и материалистических, систем. Если теоретическим источником марксизма и русского марксизма в том числе была гегелевская метафизическая философия, то теоретическим источником народнической философии явился позитивизм. Не случайно

В.В.Зеньковский в «Истории русской философии» называет народников полупозитивистами, а Н.О.Лосский уже в своей «Истории русской философии» называет их позитивистами. На наш взгляд, опора народнических теоретиков на позитивизм имела как в теоретическом, так и в историческом плане прогрессивное значение. В теоретическом плане народническая философия развивалась в авангарде европейской философской традиции, в историческом плане, в рамках русской философии, народники подвергли аргументированной и вполне состоятельной критике метафизичность марксизма. В этом заключается их огромная теоретическая заслуга и огромная историческая значимость. Правда, в историю советской философской науки преодоление народниками метафизичности марксизма вошло совершенно в иной интерпретации, а точнее, «как разгром народников В.И.Лениным».

Другая характерная черта, объединяющая народнических теоретиков – ярко выраженный антропологизм, антропоцентрическое мировоззрение. Главным мотивом творчества Бакунина выступал идея свободы личности, приоритет личности по отношению к обществу и государству. Лавров – создатель теории критически-мыслящей личности, мечтавший о том, чтобы в будущем обществе до уровня критически мыслящей личности поднялся бы весь народ. Михайловский в своей теории борьбы за индивидуальность яростно защищал личность от одностороннего развития, которое происходит в результате экономического разделения труда. Антропологизм народников продолжил европейскую просветительскую традицию в условиях России XIX в. Именно ярко выраженным антропоцентризмом народничество подготавливало становление гражданского общества, способствовало пробуждению гражданского сознания.

Примечания

¹ Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. Т. 16. М., 1954–1965. С. 137.

² Там же. Т. 9. С. 149–150.

³ Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч.: В 15 т. Т. 5. М., 1930–1950. С. 390.

⁴ Там же. С. 378.

К.С.Аксаков о взаимодействии общества и государства

В 2007 г. исполняется 190 лет со дня рождения выдающегося мыслителя, представителя старшего поколения славянофилов К.С.Аксакова (1817–1860), которого известный русский философ В.В.Зеньковский назвал «очень вдумчивым и оригинальным мыслителем»¹. В настоящее время идеи мыслителя об историческом значении русского народа, самобытном пути развития России звучат особенно актуально. Разрабатывая преимущественно социально-философские вопросы, К.С.Аксаков, главный среди славянофилов «специалист» по вопросу о государстве², большое внимание уделял анализу взаимодействия общества и государства. Именно эта проблема занимает центральное место в его теоретическом наследии.

Основываясь на славянофильской идее различия путей исторического развития Запада и России, К.Аксаков утверждал, что Запад пошел по пути «внешней правды», путем государства, принудительного закона. Что же касается славянских племен, «племен бытовых», то они «жили под условиями быта; община, так устроенная, носит простое название земли», при этом под «землей» русский мыслитель понимал вообще сферу социального целого, народ, страну в целом³. Основываясь на «норманнской теории», Аксаков полагал, что для защиты себя от вражеских нашествий «земля» добровольно призывает на защиту государство. В результате «Земля и государство не смешались, а раздель-

но стали в союз друг с другом» на основании взаимной доверенности⁴, их отношение «легло в основание русской истории»⁵. Это две действующие «долго дружественно» союзные силы.

При таких обстоятельствах народ смотрит на власть как на «власть, которая не покорила, но призвана им добровольно, которую потому он обязан хранить и чтить, ибо он сам пожелал ее: народ в таком случае есть первый страж власти». Поэтому власть должна смотреть на народ, «как на народ, который не покорен ею, но который сам призвал ее, почувствовав ее необходимость, который, следовательно, не есть ее униженный раб, втайне мечтающий о бунте, но свободный подданный, благодарный за ее труды и друг неизменный. С обеих же сторон, так как не было принуждения, а было свободное соглашение, должна быть полная доверенность»⁶. Таким образом, разделение «земли» и государства является основным социальным законом, характеризующим самобытность российской истории.

Государство выполняет в основном внешние функции, а также охраняет свободу общественного мнения, «земля» же регулирует те отношения, в которые не должно вмешиваться государство: производство, быт, нравственность. По справедливому замечанию Г.Флоровского, “земля”... в этой схеме есть этическая категория»⁷. Таким образом, «Россия нашла истинные начала, никогда не изменяла им, и святая взаимная доверенность власти и народа, легшая в основу ее, долго неизменно в ней сохранялась»⁸. Аксаков полагал, что «правительство обращается к народу в трудные минуты и делится с ним сочувствием к общему делу. ...Совещательное начало было в высшей степени распространено в России, и на него сильно опиралось правительство»⁹.

Что же касается европейских государств, то они «основаны завоеванием. Вражда есть начало их. Власть явилась там неприязненной и вооруженной, и насильственно утвердилась у покоренных народов»¹⁰. Напротив, «русская история совершенно отличается от западной европейской и от всякой другой истории»¹¹. В основании русского государства лежат добровольность, свобода и мир. При этом большое значение Аксаков придает различию в религии: России был дан истинный путь веры — православие, а Западу — ложный путь, католицизм. Как отмечал В.В.Зеньков-

ский, «славянофилы находили в Православии вечный образ духовной целостности и гармонии духовных сил»¹². Под словами «святая Русь», писал Аксаков, «русский народ понимает веру православную... Я скажу даже, что чувство Отечества мало является в нашей истории сравнительно с чувством веры... Единство веры — вот главное... Народ русский... поставил христианскую веру главным основанием всего в жизни...»¹³.

Для К.Аксакова было характерно резко отрицательное отношение к Петровским реформам. По его мнению, эти реформы привели к разрушению союза «земли» и государства, они были чуждыми духу русского народа. По свидетельству А.И.Герцена, вся жизнь Аксакова была «безусловным протестом против петровской Руси, против петербургского периода во имя непризнанной, подавленной жизни русского народа»¹⁴. Петербургский период явился периодом «отчуждения от самих себя», подражательности всему иностранному, когда «Россия вошла в сферу чистого отрицания своей национальности»¹⁵. Русский мыслитель считал, что Петр «стал все принимать от иностранцев, не только полезное и общечеловеческое, но частное и национальное, самую жизнь иностранную, со всеми случайными ее подробностями... Переломлен был весь строй русской жизни, переменена была самая система. Таким образом, даже самое полезное, что принимали в России и до Петра, непременно стало не свободным заимствованием, а рабским подражанием. К этому присоединилось еще... насилие, неотъемлемая принадлежность действий Петра»¹⁶. Государство стало настойчиво вмешиваться во внутреннюю жизнь народа. В результате произошел разрыв между низшими и высшими классами, а история России, в конечном счете, получила ложное направление.

Свидетельством этого являлась сложившаяся в России кризисная общественно-политическая ситуация, которую ярко охарактеризовал К.Аксаков в своей записке «О внутреннем состоянии России», представленной Александру II (1855 г.). К.Аксаков подчеркивает, «что правительство существует для народа, а не народ для правительства». Поэтому оно не должно посягать «на самостоятельность народной жизни и народного духа...». В современной же России господствует «внутренний разлад, прикрываемый бессовестною ложью. Правительство, а

с ним и верхние классы, отделилось от народа и стало ему чужим». Интересы народа и правительства не совпадают. «Взяточничество и чиновный организованный грабеж — страшны... Это сделалось уже не личным грехом, а общественным; здесь является безнравственность самого... внутреннего устройства...». Аксаков подчеркивает, что «все зло происходит главнейшим образом от угнетательной системы нашего правительства... Такая система, пагубно действуя на ум, на дарования, на все нравственные силы, на нравственное достоинство человека, порождает внутреннее неудовольствие и уныние... Лишенный нравственных сил, человек становится бездушен... Нужно, чтоб правительство поняло вновь свои коренные отношения к народу, древние отношения государства и земли, и восстановило их...»¹⁷.

Русский мыслитель приходит к отрицательному отношению к государству вообще, что свидетельствует о его анархической позиции, повлиявшей на формирование анархизма М.А.Бакунина. Аксаков считал, что государство как принцип является злом, оно чуждо внутренней жизни личности. Сам принцип государственности основан на лжи. Но человек зачастую склонен верить в государство, которое есть его собственное создание, стремится «учреждениями заменить все нравственные начала... Такое ошибочное стремление заменить совесть и нравственную свободу, связь народную, общественную, и самую Веру — законом и политическими правами, опустошает душу человека и делает его неспособным к свободе и нравственной жизни...»¹⁸.

Теоретик славянофильства утверждал, что государство, вмешиваясь постоянно в жизнь народа, внося даже в домашнюю жизнь «свой государственный порядок, оно вносит государственный дух. Народ еще держится и хранит, как может, свои народные кровные общинные предания, но если уступив... проникнется он сам государственным духом, если захочет сам быть наконец Государством, тогда... погибнет внутреннее начало свободы»¹⁹. Подчеркивая различия в обязанностях правительства и народа, Аксаков писал: «Правительству — неограниченная свобода правления, исключительно ему принадлежащая, народу — полная свобода жизни и внешней и внутренней, которую охраняет правительство. Правительству — право действия и, следовательно, закона; народу — право мнения и, следовательно, слова»²⁰.

Мыслитель приходит к выводу, что русский народ — вообще народ не государственный. «Русский народ есть народ не государственный, то есть не стремящийся к государственной власти, не желающий для себя политических прав, не имеющий в себе даже зародыша народного властолюбия»²¹. По мнению К.Аксакова, «русская земля есть изначала... наиболее семейная и наиболее общественная (именно общинная) земля»²². Подлинные интересы русского народа находятся в духовно-религиозной сфере. Только народ может обладать единственно верной истиной, поскольку он представляет собой «единодушное содружество лиц, сплоченных единой верой...»²³. Христианское учение, лежащее в основании народной жизни, обусловило его смирение, которое превосходило своей силой западные народы. Если «Запад весь проникнут ложью внутренней, фразой и эффектом... постоянно хлопочет о красивой позе, картинном положении»²⁴, то смирение, по К.Аксакову, это несравненно большая и высшая сила духа, чем всякая бесстрашная доблесть. «В русском мире нет ничего гордого, ничего блестящего, ни единого эффекта... Здесь высшая духовная красота...». Русский народ — народ христианский в настоящем смысле этого слова²⁵. Однако это не означает его пассивности. Для русского народа характерны трудолюбие, активная деятельность в сфере сельского хозяйства, ремесла и торговли, забота о семье.

К.С.Аксаков призывал к обеспечению полной свободы слова, печати и собраний, периодическому созыву Земского собора. Именно таким путем можно восстановить союз земли и государства. Вполне современно звучат призывы К.С.Аксакова о необходимости возвращения к истокам родной земли, о том, что «русским надо быть русскими», русский народ имеет право на «самостоятельное воззрение»²⁶, постыдно подражание Западу, а потому надо идти своим путем, освободиться от влияния Запада и возвратиться к святым началам русской жизни.

Примечания

- ¹ *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 2. Л., 1991. С. 36.
- ² *Левандовский А.А.* Т.Н.Грановский в русском общественном движении. М., 1989. С. 133.

- ³ Аксаков К.С. Полн. собр. соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1861. С. 3.
- ⁴ Там же. С. 4.
- ⁵ Там же. С. 10.
- ⁶ Там же. С. 9.
- ⁷ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Минск, 2006. С. 248.
- ⁸ Аксаков К.С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 15.
- ⁹ Там же. С. 172.
- ¹⁰ Там же. С. 8.
- ¹¹ Там же. С. 17.
- ¹² Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М., 2005. С. 48.
- ¹³ Аксаков К.С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 20.
- ¹⁴ Герцен А.И. Соч.: В 9 т. Т. 5. М., 1956. С. 163.
- ¹⁵ Аксаков К.С. Полн. собр. соч.: В 3 т. Т. II. Ч. I. М., 1875. С. 68.
- ¹⁶ Аксаков К.С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 41, 42.
- ¹⁷ Ранние славянофилы. М., 1910. С. 80–96.
- ¹⁸ Аксаков К.С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 53.
- ¹⁹ Там же. С. 58.
- ²⁰ Ранние славянофилы. С. 96.
- ²¹ Там же. С. 69.
- ²² Аксаков К.С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 124.
- ²³ Шукин В.Г. «Семейная разладица» или непримиримая распря? Западничество и славянофильство в культурологической перспективе // Вопр. философии. 2003. № 5. С. 116.
- ²⁴ Аксаков К.С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 22.
- ²⁵ Там же. С. 19.
- ²⁶ Аксаков К.С. Еще несколько слов о русском воззрении // Русская идея. М., 1992. С. 115.

Культурное измерение человека (антропология Л.Витгенштейна)

Существует древнее представление о природе людей, которое сегодня часто остается без внимания. Оно сводится к определению людей как «артефактов культуры», следующих в своем поведении социально установленным нормам и привычкам, руководствующихся культурными моделями и исторически сложившимися системами значений. Отталкиваясь от философской перспективы, заключенной в данном представлении, можно утверждать, что постижение человеческой природы неразрывно связано с пониманием особенностей бытия культуры и наоборот. В наше время – время доминирования духа научной рациональности – стремление к пониманию отдельных культур и реальных индивидов зачастую подменяется поисками всеобъемлющей теории объяснения, в которой живой человек представлен абстрактным метафизическим субъектом, а сами культуры лишены своих конкретных форм. Разум и интеллект рассматриваются как основание языковых и культурных практик, всех культурных достижений человеческих личностей.

В новейшей философии стремление внести в концепцию человека культурное измерение и выразить те стороны человеческого опыта, которые замалчивались или отвергались просветительским духом воинствующего рационализма, предпринял Л.Витгенштейн. Я постараюсь разобрать его антропологические размышления, направленные на переосмысление просвещенческого образа человека и ограничение притязаний

человеческого разума и интеллекта в обосновании генезиса культурного поведения. Усилия Витгенштейна были обращены на формирование концепции, в которой человек представлен культурным творением, а само понятие культуры оказывается генетически связанным с его естественной природой, а не рациональным дискурсом.

Основная идея Витгенштейна заключается в том, что человеческая жизнь начинается с *действия*, а не с размышления. «В начале было дело», — одобрительно цитирует Витгенштейн слова И. Гёте. «Язык, — добавляет он, — это нечто усовершенствованное»¹. Дело (делание) есть действие. Оно составляет значительную часть нашего социального поведения. Дело формирует незабываемую основу нашего существования. Оно создает прочный фундамент, твердое ядро нашей жизни в природе и в культуре. Действие есть то общее, что человеческие индивиды разделяют с другими живыми существами, обитающими на Земле.

Акцентируя внимание на действиях, а не размышлениях, на реакциях, а не причинах, на описаниях, а не объяснениях, на отношении и навыках, а не мнениях и оправданиях, Витгенштейн тем самым стремится *натурализовать* концепцию культуры.

В результате предпринятого Витгенштейном методологического маневра водораздел между культурой и природой начинает исчезать. Культура, как и природа, теперь может рассматриваться как способ бытия, основанный на «делах», на выражениях жизни через действие. Проявляющиеся могучие силы в естественной (формах) жизни, оказываются теми же самыми, что обнаруживаются в культурной (формах) жизни людей. Культура уже не чужда природе. Скорее, культура есть расширение границ естества.

Витгенштейн постарался обосновать представление о человеке, которое возвращает нас к его *естественным* истокам. Для этого он берет на себя смелость развенчать философский миф относительно категорий *правилоустановленное поведение* и *формирование понятий*. Витгенштейн стремится уверить нас в том, что не существует скрытых сущностей вещей за предела-

¹ Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М., 1994. С. 440.

ми явлений, которые невозможно воспринимать естественным взором. К тому же интеллект, считает он, не выполняет функцию абстрагирования при образовании понятий. Коль нет скрытых сущностей за пределами явлений, то нет необходимости прибегать к такой уникальной способности, как интеллект, чтобы воспринимать эти сущности после того, как мы овладели понятиями. Способность людей формировать и усваивать понятия описывается Витгенштейном так же, что и способность обучаться реагировать на различные обстоятельства в социально установленной манере. Это предстает у него в виде способности видеть и находить *общее* в вещах (Витгенштейн называет *общее* — «семейным сходством»), и в то же время воспринимаемые нами вещи не обладают универсальной сущностью. Следовательно, способность людей усваивать и принимать разделяемые ответы, а также формировать общие суждения (относительно того, что принимать за «то же самое») позволяет им овладевать понятиями.

Правила, в отличие от описывающих естественные регулярности законов, устанавливают, какие именно потребности и в какой форме должны быть реализованы. Правила носят предписывающий, нормативный характер. Они легитимируют то, как должно регламентироваться поведение. Это достигается через использование модальных операторов («необходимо», «возможно» и др.), которые обязывают нас или запрещают нам действовать определенным образом. Сами правила определяемы и артикулируемы. Признание в правилах уникальной природы этой необходимости, по-видимому, явилось отправной точкой для формирования в эпоху античности понятия *nomos*, которое греки использовали для объяснения специфического характера культурных практик и обычаев. С самого начала философия склонялась к признанию в социальных правилах воплощение той необходимости, которая проявляется в законах природы. К тому же я считаю, что правила требуют для своего применения и регулирования особой способности, отличной от той, что обнаруживается в естественной (формах) жизни. Правила поведения требуют при их использовании и соблюдении проявления «не-естественной» необходимости или деонтической модальности. Правила требуют от людей их понима-

ния и следования им. Казалось, что разум выступает в роли посредника, при помощи которого достигается понимание необходимости в правилах.

Согласно Витгенштейну, при таком подходе проявляется попытка сформулировать поспешный вывод по обсуждаемому вопросу до того, как сам вопрос будет глубоко и досконально изучен. Проблема заключается в том, что при отсутствии фундамента, обнаруживаемого в природных склонностях человека, без контроля и управления, обеспечиваемых появлением обыденных, общепринятых суждений, правила поведения просто лишены значения. Нет ничего априорного (или врожденного) в сформулированной форме *выражения* правила, которое предохраняло бы его от возможности различных *интерпретаций* (с помощью разума). Только в сфере разума любое поведение может быть интерпретировано в соответствии с выявленным правилом. Этот факт, в свою очередь, вынуждает нас заявлять, что без культуры, которая направляет разум, последний остался слепым, а правила неопределенными. Разум требует содействия со стороны участников языковых практик, чтобы быть способным обрести свой путь с помощью правил. А культура оказывается способом подобного *со-действия*. Она выступает способом усовершенствования естественного поведения людей в форме социально регулируемых практик. Такие практики признаются как обязательные с появлением всеобщих суждений в человеческом сообществе в рамках определенного вида деятельности. Попытки признать понятия «правила» и «разум» в качестве основания для объяснения языковых практик сообщества являются безнадежными. Именно существование таких практик (действий) объясняет возможность для формулирования правил и следования им.

Согласно Витгенштейну, так называемые лингвистические правила оказываются лишь *сформулированной абстракцией* усовершенствованных социальных практик, которые он относит к «языковым играм». В соответствии с данной мыслью Витгенштейна, языковые практики не должны восприниматься нами как результат сформулированных и интерпретированных в сфере разума правил, редуцируемых затем к логическим выводам в понимании и речи. Правила не служат метафизическим фун-

даментом для появления языковых игр. Фундамент «языковых игр» заключен в *действии* (шире — *социальных практиках*). На основе таких практик возникают и артикулируются правила при участии абстрактного мышления. Правила выступают просто абстрактным выражением социально регулируемых и усовершенствованных дел. Они являются сформулированными абстракциями определенных *культурных практик*.

Разбирая поставленный вопрос под таким углом зрения, можно утверждать, что язык есть постоянно расширяющийся и изменяющийся набор культурных практик. Такие практики являются по природе социально регулируемы и усовершенствованными делами. Они оказываются способами поведения, проистекающими на основе *творческих* усилий отдельных личностей. Правила поведения посредством общепринятых суждений тех, кто ими пользуется и соблюдает, превращаются в итоге в культурные практики. С этой точки зрения, культурная практика служит примером того, что Витгенштейн называет *человеческой* «формой жизни». Человеческая «форма жизни» обеспечивает способ формирования и превращения жизненных (естественных) ресурсов людей в их усовершенствованные дела, которые воплощаются в их культурном поведении. Являясь примером культурной практики, так называемое правилоустановленное поведение есть поведение, которому люди обучаются автоматически в процессе интерактивного опыта, до всякой рефлексии. Это есть принимаемый людьми способ поведения, который становится частью их природы. Правилоустановленное поведение есть способ делания вещей. Будучи однажды принятым, оно поддерживается сообществом и обеспечивает универсальный характер выражения человеческой природы.

Перспектива представленной таким образом феномена культуры, ее взаимосвязи с естественными формами жизни помогает нам понять и объяснить, почему *обретение* и *усвоение* лингвистических практик играет столь важную роль в размышлениях Витгенштейна. Способ, каким нас обучают признавать лингвистическую практику, тот же самый, каким нас вводят в базисный сегмент культуры. По мере нашего обучения выражать самих себя через следование практикам языкового сообщества формируется и совершенствуется наша человеческая

природа. Со временем это способствует укреплению проникающего в нас духа культурных практик. Но сами культурные практики не доставляются нам через разум, они простираются (проникают) в нашу органическую природу, при этом не подавляют, а совершенствуют, выражают нашу базисную (естественную) человеческую природу. То, что мы приобретаем через разнообразные культурные практики, является специфическим проявлением сущности человека.

Особый способ изложения Витгенштейном представления о человеке как культурном артефакте можно суммировать в итоге в двух взаимосвязанных утверждениях. Первое заключается в том, что культурное поведение возникает в результате совершенствования естественных форм жизни людей через их адаптацию к совместным практикам и общепринятым суждениям. Второе утверждение состоит в том, что совместные практики и общепринятые суждения обеспечивают нам условие для развития культурно детерминированных естественных форм жизни человека. Отсюда можно сделать вывод, что культура, по Витгенштейну, является *духовной связью* (между людьми), она обнаруживает себя как продукт соединения *органических* и *социальных* сил человечества.

Таким образом, в антропологии Витгенштейна преодолевается разрыв между природой и культурой, и возрождается, идущее от античности, представление о человеке как культурном феномене. Сочетая натуралистический подход к духовности человека и культурологический взгляд на человеческую натуру, жизненные формы людей, Витгенштейн сумел развенчать философский «миф» относительно правила установленного поведения, образования понятий, формирование языковых, культурных практик как продукте рациональной или интеллектуальной деятельности людей. Культурное поведение возникает в результате усовершенствования естественных жизненных форм через адаптацию к совместным практикам и общепринятым суждениям.

В.Н. Окатов, А.В. Окатов

Гражданское общество в региональном измерении

Проблема формирования гражданского общества в России вызывает сегодня пристальный интерес как у политиков, так и у исследователей экономической, политической, социальной и духовной жизни людей. Такое внимание к данной проблеме обусловлено прежде всего тем, что наша страна идет по пути социально-экономических реформ, которые меняют сами основы ее существования. Многие исследователи связывают ход социальных реформ с построением и развитием гражданского общества, считая его «отсутствие» главным тормозом на пути общественных преобразований в России.

В совместном монографическом исследовании известные американские ученые Дж. Коэн и Э.Арато определяют гражданское общество как «сферу социальной интеракции между экономикой и государством, состоящую, в первую очередь, из сфер наиболее близкого общения, объединений, социальных движений и различных форм публичной коммуникации»¹.

Структура гражданского общества характеризуется высокой степенью сложности. В нее включены добровольно, спонтанно сформировавшиеся первичные самоуправляющиеся общности людей (семья, кооперация, ассоциации, хозяйственные корпорации, общественные организации, профессиональные, творческие, спортивные, этнические, конфессиональные и другие объединения); негосударственные (неполитические), экономические, социальные, духовные, нравственные и другие

отношения; производственная и частная жизнь людей, их обычаи, традиции, нравы; сфера самоуправления свободных индивидов и их организаций, огражденная законом от прямого вмешательства в нее со стороны государственной власти и политики; элементы демократии, политический плюрализм, верховенство закона, уважение прав человека и гражданских свобод.

Большинство обществоведов сходятся во мнении, что ключевым институтом гражданского общества являются добровольные общественные организации. В настоящее время в нашей стране насчитывается более 600 тыс. общественных (некоммерческих) организаций, из них активно действуют не менее 70 тыс.² (для сравнения: в США – 1,2 млн общественных объединений).

В Тамбовской области действуют около 2000 общественных организаций (в том числе более половины профсоюзов). Они различаются статусом, принадлежностью к различным социальным группам, направлениями деятельности и ее масштабами, степенью социальной активности лидеров.

В течение последних пяти лет явно наблюдается тенденция к институционализации деятельности тамбовских общественных организаций, которые постепенно становятся оплотом формирующегося гражданского общества. Добровольные ассоциации, действующие в самых различных сферах, медленно, но верно, превращаются в важных социальных акторов.

Очевиден прогресс в работе добровольных ассоциаций середины 2000-х гг. по сравнению с началом и серединой 1990-х гг. Во-первых, они стали активнее играть роль посредника между региональными органами власти и общественностью. Во-вторых, как организованный субъект, приобретающий опыт оказания давления на властные структуры, данные объединения, как правило, добивались удовлетворения своих экономических и социальных запросов. Можно согласиться с мнением Т.И. Заславской, утверждающей, что в процессе трансформации современного российского общества эмпирическим референтом служит система общественных институтов³.

Эти изменения побудили нас заняться изучением проблем и различных аспектов деятельности общественных организаций, их взаимодействия между собой, с властью и бизнесом. Кроме того, нас интересовало отношение жителей Тамбовской

области к общественным организациям, а также перспективы развития региональных общественных объединений направленности. Данные вопросы не раз рассматривались на многочисленных областных, межрегиональных и всероссийских научных конференциях и семинарах, отмечались региональной элитой, изучались на теоретическом уровне. Однако эмпирических исследований в этом направлении не проводилось. Восполняя этот пробел, мы провели серию социологических исследований с использованием разнообразных методик (фокусированное групповое интервью, экспертный опрос и массовый анкетный опрос).

В первом исследовании (фокус-группа⁴) мы изучили повседневную деятельность тамбовских добровольных ассоциаций, их проблемы и задачи, которые они ставят перед собой. В числе своих основных трудностей тамбовские активисты чаще всего называли экономические проблемы (трудности с арендой помещения для проведения собраний и заседаний членов добровольных ассоциаций, недостаточной объем финансовых средств); юридические проблемы, связанные с регистрацией и перерегистрацией добровольных обществ, с низким правосознанием членов общественных организаций; кадровые проблемы (недостаточное количество активистов, добровольных помощников организации); недостаточное информационное обеспечение деятельности гражданских ассоциаций; проблемы организационного характера (организация различного рода мероприятий, встреч, собраний, планирование деятельности организации); недоверие со стороны общества, власти и бизнеса.

Решение этих проблем, по общему мнению, возможно только при системном подходе к ним. Так, например, устранив недоверие к общественным организациям, можно тем самым повысить уровень общественной самодеятельности, что, в свою очередь, может привлечь больший поток финансовых средств, разумно распорядившись которыми можно значительно улучшить организацию деятельности и повысить эффективность работы общественного объединения.

На основании результатов данного исследования можно сделать вывод о том, что определение целей общественной организации зависит от понимания природы, сути добровольно-

го объединения. Те, кто понимает под общественной организацией объединение граждан, созданное для защиты их целей и интересов, полагают, что цели добровольных обществ связаны с целями их членов. Те же, кто определяет общественную организацию как способ улучшения общества, средство его совершенствования, убеждены в том, что гражданские ассоциации должны помогать окружающим, делать их жизнь лучше, решать социально значимые проблемы. Сторонники широкого понимания сути общественной организации считают, что наилучший вариант функционирования добровольного объединения — это сочетание личных целей членов организации с общественно значимыми целями.

Второе исследование (экспертный опрос⁵) было посвящено рассмотрению перспектив, основных тенденций развития общественной самодеятельности в Тамбове и области в ближайшие пять лет и выявлению региональных факторов-детерминант этого процесса.

Результаты опроса показали, что, по мнению экспертов, назрела объективная необходимость в совершенствовании системы взаимоотношений «региональная власть — общественный сектор», в формировании новых подходов к сотрудничеству общественного и государственного секторов, выработке механизмов такого сотрудничества. Эксперты полагают, что следует определить концептуальные основы политики исполнительных органов власти региона, на которых строится их взаимодействие с общественными объединениями, выработать эффективные механизмы поддержки органами власти деятельности добровольных организаций по реализации ими социокультурных программ и проектов, создать институты взаимодействия (инфраструктуру) органов власти и общественных организаций.

Большинство экспертов отмечают, что развитие общественной самодеятельности укрепит доверие граждан к органам власти, сможет способствовать совершенствованию демократических форм управления, обеспечить социальную и политическую стабильность в регионе. Они считают, что развитие общественных организаций в регионе позволит более широко использовать интеллектуальный, научный и культурный потенциал жителей Тамбова и области.

Эксперты – представители властных структур успешную деятельность общественных организаций в будущем связывают во многом с повышением эффективности использования федеральных и местных средств, направляемых на социальные нужды и нужды культуры, с привлечением общественности к решению проблем обучения и переподготовки различных социально-профессиональных групп, помощи лицам с пониженной конкурентоспособностью на рынке труда (молодежь, женщины, граждане предпенсионного и пенсионного возраста, инвалиды и др.), поощрением благотворительности.

По мнению экспертов – представителей бизнеса, поле деятельности общественных организаций будет расширяться в таких направлениях, как стимулирование и использование общественных инициатив при разработке программ экономического роста, форм малого предпринимательства, поддержка общественных объединений (союзов и ассоциаций производителей и потребителей), содействующих развитию отечественного производства, хозяйственных структур с различными формами собственности, организуя работы по экономическому образованию и информированию населения с целью повышения его деловой активности и предприимчивости, создание условий для реализации коммерческих инициатив общественных объединений с целью самофинансирования. Эксперты, непосредственно работающие в общественных организациях, полагают, что основными направлениями их деятельности станут культуроохранное, культуротворческое, образовательное, просветительское, рекреативное, социально- и правозащитное.

Эксперты этой группы считают, что эффективность выделенных направлений деятельности общественных организаций станет выше, если внутри каждого из них будет присутствовать рекреативная составляющая, поскольку развлечения, игра, отдых выступают связующим звеном между просвещением, познанием и личностью участника общественного объединения.

Третье исследование (массовый анкетный опрос⁶) было посвящено изучению отношения жителей Тамбовской области к общественным организациям региона. Особый интерес при этом вызывает позиция молодежи – наиболее активной социальной группы, деятельность которой во многом определяет характер и перспективы развития общественной жизни региона.

Большинство опрошенных продемонстрировало адекватное понимание сути общественных организаций (18,9% респондентов полагают, что общественные организации – это объединения людей для достижения общих целей; 15,8% – объединения людей по интересам; 11,4% – объединения, участвующие в решении актуальных общественных проблем, 6,1% – организации, помогающие людям; 1,7% – объединения, созданные для защиты прав и свобод граждан), выделило их основные черты (общие интересы участников общественного объединения (77,4%); постоянная деятельность организации, осуществляемая без длительных перерывов (46,5%); удовлетворение потребностей своих членов (37,7%); наличие постоянно действующего руководящего органа (37,4%); некоммерческая направленность деятельности (34%); фиксированное членство в объединении (18,2%)), а также признало их необходимость в современной России.

Количество общественных организаций было практически единогласно (более 80% опрошенных) признано важным показателем мощи государства и уровня культурного развития региона. Это, несомненно, свидетельствует о положительном отношении респондентов к общественным организациям и о признании их существенной роли в жизни и развитии страны.

В ходе исследования выяснилось, что основная масса студентов считает, что общественные организации более эффективны на макроуровне, чем на уровне отдельной семьи. Возможно, это объясняется тем, что респонденты не ощущают позитивного воздействия общественных объединений на свои семьи и другие малые группы, с которыми они находятся в непосредственном общении. А когда речь идет об области или стране, опрошенные опираются не на личный опыт, а на средства массовой информации, которые довольно часто повествуют о продуктивной работе различных гражданских ассоциаций регионального или всероссийского значения.

Тамбовские студенты показали довольно низкую осведомленность о работе независимых общественных объединений. Лишь немногим более 25% опрошенных имеют хоть какое-то представление о деятельности общественных организаций. Об этих объединениях большинство респондентов (69,9% ответив-

ших на данный вопрос) узнало из различных средств массовой информации. Чаще всего упоминались такие организации, как «Green Peace», «Идущие вместе» и «Комитет солдатских матерей». О региональных общественных объединениях они практически никакого представления не имеют.

Большинство респондентов (62%) утверждает, что на Западе общественных организаций больше, чем в России. Местная власть при этом, по мнению участников опроса, не старается поддержать формирующийся «третий сектор». 44,8% студентов думают, что власти работают с общественными объединениями для отчетности, 20,5% высказывает мнение о безразличном отношении администрации к добровольным обществам, а 8,1% участников опроса и вовсе считают, что региональные органы управления стремятся ограничить активность общественных организаций. Таким образом, студенты убеждены в том, что отношение тамбовских властей к общественным организациям если не отрицательное, то по крайней мере безразличное.

Мы выяснили мнение респондентов о наиболее необходимых, с их точки зрения, видах общественных организаций в нашем регионе. Так, самыми нужными общественными организациями, по мнению тамбовского студенчества, являются молодежные и спортивные объединения (около половины опрошенных). Около четверти респондентов полагают, что высока потребность в правозащитных, культурно-просветительских, медицинских, научных, экологических, образовательных и благотворительных организациях. 5–10% участников опроса считают необходимыми детские, оборонные, патриотические объединения и профсоюзы. И менее 5% респондентах упомянули в своих ответах религиозные, краеведческие, технические объединения, организации национальных меньшинств (этнические), организации ветеранов и инвалидов.

Анализируя общие результаты проведенных исследований, можно сказать, что роль общественных организаций в развитии региона неоднозначна. Когда для большинства групп населения актуальны прежде всего проблемы материального характера, в регионах доминируют благотворительные общества. А когда эти проблемы отходят на второй план, появляются общественные организации, сосредоточенные на удовлетворении

потребностей высшего порядка. Тамбовский «третий сектор» в настоящее время находится в переходном состоянии, когда организации, удовлетворяющие духовные потребности людей, постепенно занимают свою «нишу» в структуре общественной самодеятельности.

Между тем обобщение результатов, полученных в процессе данного исследования, подводит нас к следующему выводу: деятельность общественных организаций может быть реализована на трех основных уровнях общественной жизни.

На первом уровне общественные объединения действуют как досуговые институты, выполняющие гражданскую функцию и функцию межкультурного взаимодействия с входящими в нее культурно-познавательными, пропагандистскими, рекреационно-оздоровительными и консолидирующими аспектами. По своей деятельности они включаются в структурный комплекс духовной сферы, охватывая ее основные направления.

На втором уровне общественные организации выступают как способ и условие структурирования их членов в социокультурную общность, осуществляющую необходимые для ее жизнедеятельности следующие функции:

- функция расширения количественного объема организации и поддержания ее членов, реализуемая через сохранение и развитие культурных традиций (история, быт и нравы региона, изучение языка и фольклора и др.);
- функция социализации и ресоциализации, которая предполагает трансляцию социально и культурно значимых норм и ценностей (работа с детьми и подростками, изменение мировосприятия взрослых);
- мировоззренческая функция, реализация которой в деятельности организации помогает сформировать целостное представление о картине мира как компоненте мировоззрения и тем самым структурировать не только ценностно-нормативное сознание членов данной организации, но и саму организацию как духовную целостность;
- коммуникативно-познавательная функция, отвечающая за коммуникативные связи членов организации и проявляющая себя на уровнях вербальной и невербальной коммуника-

ции, которые регулируют поведенческие стереотипы личности. В результате происходит структурирование организации на основе функционирования общего поля коммуникативного взаимодействия;

- функция поддержания нравственно-психологической атмосферы, предполагающая освоение моральных постулатов, принятых организацией, психологическую релаксацию в процессе ее жизнедеятельности, что также способствует структурированию организации в духовную и структурную целостность.

Наконец, на третьем уровне добровольные объединения выступают как подсистема гражданского общества, обладающая, с одной стороны, определенной долей аномии, но с другой — образующая некий ценностный ряд, который не ассимилирует, а интегрирует организацию, консолидирует ее с обществом в качестве самостоятельного социокультурного образования, обладающего социальной структурируемостью и предсказуемостью в действиях.

Примечания

- ¹ Козн Дж. Л., Арато Э. Гражданское общество и политическая теория. М., 2003. С. 7.
- ² Российская газета. 2005. 6 дек. С. 11.
- ³ Заславская Т.И. Социетальная трансформация российского общества: деятельностьструктурная концепция. М., 2003. С. 446.
- ⁴ Фокус-группа проводилась в конце сентября 2005 г. Участники групповой дискуссии были отобраны случайным образом из заранее сформированных квот (рядовые члены и руководители общественных организаций). Обработка результатов исследования была в целом завершена в конце октября 2005 г.
- ⁵ В опросе, проводившемся в октябре—ноябре 2005 г., приняли участие 46 человек. Процедура формирования выборки состояла из двух этапов. На первом были сформированы квоты (руководители тамбовских общественных организаций, представители властных структур, представители бизнеса), а на втором внутри квот случайным образом были отобраны респонденты. Было опрошено 22 лидера тамбовских общественных организаций, 12 представителей властных структур и 12 представителей бизнеса. Опрос проводился с использованием полустандартизированного интервью.

⁶ Опрос на тему «Роль общественных организаций в жизни нашей области» проводился в ноябре 2005 – январе 2006 г. Величина выборочной совокупности – 453 человека (студенты очных отделений второго–пятого курса, обучающиеся в Тамбовском государственном университете имени Г.Р.Державина, Тамбовском государственном техническом университете и Тамбовском филиале Московского университета МВД России). Формирование выборочной совокупности происходило в соответствии с целями и задачами исследования в несколько этапов. На первом этапе (отбор высших учебных заведений области) использовалась гнездовая выборка, на втором (отбор факультетов внутри вузов) и третьем (отбор респондентов внутри факультетов) – простая.

«Человек культуры» Как социально-нравственная норма

«Человек культуры» как социально-нравственная ценность выступает сегодня в качестве такой модели личности, которая наиболее комфортно может существовать и развиваться в окружающем социокультурном пространстве. Сама культурогенность человека, т.е. его способность усваивать, созидать, транслировать ценности культуры — процесс совершенно закономерный, более того, каждый развивающийся человек с возрастом культурологизируется, т.е. в поле его зрения помимо чисто профессиональных и иных повседневных ценностей активно включаются ценности всего пласта культуры. Не случайно существует афоризм, что возраст человека — это сумма культуры.

Жизнеспособность «человека культуры» проистекает и подтверждается данными гуманитарных и естественнонаучных отраслей знания. Соединение их в культурологии как в интегральной сфере не только совершенно естественно, но и объяснимо, т.к. позволяет проанализировать множественные аспекты понимания разных моделей человека, его пребывания в культурной и природной средах. Последние буквально влиты друг в друга и образуют особую цельность. По мере развития цивилизации эта целостность становится все более явной, что, по мнению Максимова и многих других, позволяет говорить о том, что «природа избрала человека для своего развития»¹. Благодаря именно его деятельности она должна будет реализовать свою новую фазу существования. И это есть свидетельство направ-

ленности и целесообразности ее (природы) развития. Отсюда проистекает вполне обоснованный тезис о том, что, не создавая культуры, человек и человечество не могут ни сами подниматься в развитии, ни содействовать восхождению человечества и природы.

Это положение проходит по множеству работ философов и естественников. В частности, в одной из работ последних лет, посвященной кантовскому пониманию права и его проблемам в современную эпоху, С.С.Алексеев комментирует положения И.Канта о несводимости природы к вещественно-материальному, механическому миру и говорит о ее одухотворенности и заложенности в ней начал целесообразности. Он подчеркивает, что, согласно Канту, у природы имеется замысел, план, в ней выражено предвидение, а высшим выражением этой целесообразности является разум и его носитель – человек. Алексеев считает, что «начала целесообразности», о которых говорил Кант, это «то, что по привычным представлениям многих людей является Богом, а по взглядам ученых современности может выступать в качестве “информационного поля” или определяться как закономерная логика развития объективных процессов». По его мнению, это суть одно и то же. Таким образом, по Канту и Алексееву, наличие правовой нравственной целесообразности в природе и само право, понимается как звено замысла природы².

Это вполне укладывается в концептуальные позиции последнего времени о направленном характере мирового развития, что принципиальным образом отличается от концепции эволюционного развития сущего, которое сейчас подвергается множественной критике всех отраслей знания. Данный концепт подтверждает, что именно в этом ключе может развиваться любая высокоорганизованная система, содержа в себе схему дальнейшего развития. И именно таковыми видит наука сегодня Вселенную, биосферу, человечество, человека, культуру, «человека культуры» и т.д., которые должны содержать в себе информационную программу будущего.

В силу этого в развитии социума постоянно происходит процесс разработки людьми новых культурных программ или их вариантов по сравнению с теми, которые люди пытаются

реализовать. Однако в условиях реальности далеко не все то, что является программами, может быть материализовано. Поэтому одним из направлений культуры, как применительно к развитию общества в целом, так и применительно к его отдельным сферам и человеку, становится приобретение специальных способностей человека создавать и реализовывать реальные жизнеспособные программы, избегая прожектов.

Отсюда возникает и становится совершенно обоснованным положение о том, что человек есть человек культуры, созидающий ее, выступающий как ее создание, ее носитель, транслятор и хранитель.

Поэтому наличие и развитие способностей человека создавать проекты, программы и идеи чрезвычайно важны. Именно с их помощью он все лучше и лучше обустраивается в мире. Более того, проекты, и мыслеформы есть предпосылки и выражения культурогенного творческого процесса.

Особое место в этом ряду отводится ценностям культуры. Ее «вечные» или «доминантные ценности составляют в данном случае геном социальной жизни. По В.С.Стёпину, это ее генетический код, в соответствии с которым воспроизводятся основные социальные структуры, образ жизни, типы мышления и типы личностей». И поэтому все ценности выступают для людей как созидательно-регулятивное начало, выраженное в смысловых, нормативных, формообразующих аспектах. Мыслеформы, или идеальные образования, выступают в роли проектов как руководство к действию, в процессе которого и формируется цивилизация. В данном случае мыслеформы выступают как духовное средство и орудие социокультурного формообразования. Но культуросообразно не все то, что люди фактически возводят в идеальное. Созревание подлинности ценностей культуры, т.е. подлинно высоких образцов науки, искусства и религии, проявляются не сразу, в основном исторически, как правило, нелегким и противоречивым путем³.

Но они имеют для культуры генетическое значение как программирующее начало. И вот эта программированность признается практически всеми философами и культурологами. Так, согласно неокантианцам, соотнесение с ценностями и «возведение в ценность» входят и в само образование, и в само онто-

логию явлений культуры. То есть ценности наделяются формообразующим значением и обладают объективным «смыслом», с чем должны согласовываться впоследствии все объекты культуры. За ценностью фактически признается программирующее значение. Например, В. Виндельбанд рассматривает дуализм ценности и реальности как условие активности людей, цель которой он видит в воплощении в жизнь ценностей⁴. То есть основой культуры выступает продуктивная созидательная деятельность по опредмечиванию ценностей.

При этом созидательная деятельность «человека культуры» невозможна без того, чтобы люди не намечали заранее того, к чему они стремятся, что хотят создать, чего желают достичь, т.е. без разработки ими предметных и социальных программ, без выдвигания проектов и без постановки как общих, так и конкретных целей.

Именно через них, через цели, выраженные в мыслеформах, проектах, программных структурах, культура стимулирует человеческую деятельность и активность. Виды деятельности могут быть возвышенными — типа идеала, высоких целей, образцов героического и подвижнического поведения. А нормы, принципы как следствие обычно моделируют повседневную человеческую жизнь. Кроме табуированных норм и принципов, есть рекомендательные модели деятельности людей, так называемые деонтические, которые выступают в виде пожелания, социального совета. Тем не менее, исключая настоятельную требовательность, они создают желательное и ожидаемое общественное мнение, тот самый фон относительно направленности деятельности, который и становится с течением времени социальной нормой.

Виды деятельности реализуются на основе отражения, оценки, переживания, т.е., на основе усвоения людьми реальности, которая рождается из продуктивного воображения. Если принять мыслеформу за руководство, то она выступает в роли духовного основания создаваемого человеком социокультурного бытия. Одновременно в качестве реалий культура воплощается в создающем ее человеке, его продуктивной деятельности, в ее (деятельности), плодотворных результатах: деяниях и произведениях науки, искусства, религии, т.е. культуры.

В социуме более или менее адекватно реализуются программы, проекты, замыслы деятельности людей, хотя, разумеется, далеко не все то, что намечалось, оказывается реализованным. В самом процессе деятельности в мыслеформы и первоначальные замыслы достаточно часто вносятся коррективы. Основой для этого выступают социальная реальность, формы образа жизни, которые никто не задавал и не планировал: они возникают спонтанно. Спонтанные создания содержательно иногда оказываются ценностными находками, хотя и противоположными. Например, спонтанно созданы многие образцы повседневной культуры, во время работы над многими открытиями в науке совершались так называемые «второстепенные» открытия, приобретшие затем колоссальную самостоятельную ценность. Все это в совокупности обновляет жизнедеятельность, и, в свою очередь, являются питательной почвой для создания и обновления идеалов и мыслеформ.

Поэтому культура одновременно создается и как бытие, и как мир идеальных позиций. И в идеальном, и в реальном планах она развивается постоянно, хотя развитию одного плана не всегда одновременно сопутствует развитие другого. Здесь нужно отметить, что создание множественных понятий о культурных образцах, о ценностях человеческого бытия, само развитие представлений и культурных идеалов достаточно часто намного опережает их реализацию в качестве определенной предметности. В идеале, согласно Э.В.Ильенкову, прорывается полнота сущности в ее вечном становлении. Культура выполняет обустроивающую человека функцию, т.к. культураносная предметность различных ее видов служит удовлетворению многообразных человеческих потребностей: материальных, витальных, духовных, социальных. При этом часто чрезвычайно важен сам процесс, а не столько результат участия в культурогенной деятельности. Именно он может давать человеку чувство громадной самореализации, самодостаточности, самоосуществления, ощущения мастерства и свободы творчества⁵.

Отсюда в виде программ, проектов культура, с одной стороны, направляет человеческую деятельность. Она стимулирует, волнует и зовет людей к реализации перспективы, к материализации задуманных целей (программ). С другой стороны, с помо-

шью заданных моделей в предварительном порядке, она духовно-содержательно определяет, регламентирует, нормирует и контролирует человеческую деятельность во всех ее проявлениях.

Таким образом, постоянно осуществляемое человеком окультуривание действительности, помимо всего прочего, включает в себя выявление и производство новых возможностей для создания ценностей, для улучшения и облагораживания на этой основе условий человеческой жизни. В этом случае культура, как изначально заданный аспект существования человечества, «продиктована» и еще одним, чрезвычайно важным моментом: необходимостью блокирования антигуманных явлений.

Развитие «человека культуры» как социально-нравственной нормы и сама онтология культуры невозможна без обращения к взаимосвязи идеального и реального, т.е. без утверждения в определенной форме великого принципа платонизма. Он является одним из основ понимания культуры. При этом людьми обеспечивается то, чтобы реальное и идеальное взаимно друг друга обогащали, являясь при этом доминантой производства культуры. Поскольку человек есть деятель целеполагающий и проектирующий, постольку в процессах становления культуры постоянно разрешается противоречие между реальным и идеальным.

При этом идеальное придает ментальное содержание деятельности созидателей, и именно его они стремятся сделать явью. В обычной жизни это хорошо просматривается. Люди постоянно задумываются над тем, как должно быть «по идее», с одной стороны, и как добиться ее реализации, с другой. Художник стремится создать необыкновенные красочные эффекты, музыкант — воспроизвести «музыку сфер», водитель намерен стать ассом, а не просто средним извозчиком; хозяйка, готовя обед, стремится сделать его произведением искусства и др. Поэтому в определенном ментальный образ должен «узнать» себя. Но, узнавая, он узнает и внесенные в себя трансформации, другой набор элементов. Однако независимо от того, он стал предметным и функциональным и, хотя ментальный образец по отношению к нему сыграл направляющую роль, именно он — ментальный — трансформируется применительно к предметности, т.к. в процессе своего созидания создается и сам человек. По выражению Д.Марковича, человек «удваивает себя в деятельности», т.е. создавая

что-то, он создает в себе новые способности, способности «человека культуры»⁶, т.к. основой его деятельности выступало культурогенное творчество.

Это дает основания для глубокого усвоения наличных культуросообразных причинно-следственных связей, создания и прокладывания новых путей, в которых более выпукло выступают духовные смыслы как целостное гуманитарное содержание социальных процессов и предметности. То есть если рассуждать с точки зрения постоянно повышающихся человеческих потребностей, потребностей «человека культуры», эти позиции переходят в социально-нравственные нормативы и определяют дальнейшую человеческую жизнь. Таким образом личностная форма культуры постоянно перетекает и создает предметную, а новая предметная форма требует совершенствования личностной. Именно в этом процессе создается «человек культуры», через которого совершенствуется и социально нормируется вся окружающая среда.

Примечания

¹ *Максимов А.Н.* Философия ценностей. М., 1997. С. 124.

² *Алексеев С.С.* Теория права. М., 2004. С. 48.

³ *Стёпин В.С.* Культура // *Вопр. философии.* 2003. № 8. С. 48.

⁴ *Виндельбанд В.* От Канта до Ницше // *История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: В 2 т. Т. 2.* М., 2000. С. 116–120.

⁵ *Ильенков Э.М.* Идеальное // *Философия энциклопедия.* Т. 2. М., 1982. С. 64.

⁶ *Маркович Д.* Социология труда. М., 2006. С. 482.

О гендерной структуре российского общества

Структура гендерной реальности включает в себя **три основные половозрастные когорты**: детей, взрослых и пожилых людей¹. Особенности каждого возраста проявляются, прежде всего, во взаимоотношениях основных когорт. Для них характерно возрастное братство. Во многих случаях влияние своей возрастной когорты перевешивает влияние других социальных групп. Каждая из когорт обладает собственными эталонами «нормального» биологического и социального развития, которые вместе с тем могут меняться под воздействием общественных трансформаций. Возрастная дифференциация — универсальное явление. Само развитие общества представляет собой процесс последовательной смены и преемственности возрастных когорт (поколений). Каждый гендер состоит из нескольких *поколений*, близких, но не тождественных по своему возрасту. С ростом продолжительности жизни на планете число поколений в каждом из трех гендеров возрастает. Эта тенденция является ныне основной в мировом сообществе.

Дети — первая из когорт, имеющая относительно самостоятельный гендерный статус. Она вырабатывает специфические, отличные от других социальных групп возрастные ориентации, формирует своеобразную гендерную картину мира. Основная задача детской возрастной группы заключается в том, чтобы освоить общественно необходимое содержание требований маскулинности и феминности, соответствующих достигнутому индивидом возрасту.

Для всего мира характерна тенденция роста числа лет, которые ребенок должен посвятить учебе, чтобы получить необходимую специальность. Граница массовой учебы детей и юношества все дальше отодвигается за пределы 18 лет. Это приводит к тому, что взрослости в полной мере молодые люди достигают ныне значительно позднее, чем раньше. Учеба и отсутствие самостоятельного заработка — все это не делает молодых людей в полной мере взрослыми и самодостаточными. Фактически период детства как бы растягивается, а число поколений в детской возрастной группе увеличивается. Примечательно, что в ряде стран, несмотря на достижение молодыми людьми совершеннолетия (18 лет), продолжают существовать некоторые ограничения их дееспособности (чаще всего до 21 года). Они могут носить политический, экономический или иной характер.

Развитие земной цивилизации последнего столетия ученые характеризуют как «демографический взрыв». Однако по мере нарастания этой взрывной тенденций увеличение населения на Земле все больше стало происходить не столько за счет увеличения численности новых поколений людей, сколько за счет роста продолжительности жизни самих поколений! В результате повсеместно стало отмечаться нарастание перевеса численности пожилого населения по сравнению с молодежью.

Когорта **взрослых** людей (18–60 лет по российским меркам) является ведущей в общей гендерной структуре общества. Именно она определяет направление развития мировых гендерных тенденций. Полагают, что именно люди в возрасте 40–45 лет приняли наиболее активное участие в отечественной «перестройке» конца прошлого столетия. Она с достаточным на то основанием получила определение как «революция сорокалетних». Это поколение наиболее остро в данный период времени ощущало свою отчужденность от власти и практически было лишено (в тех конкретных условиях) возможности занять командные посты в обществе. На вершине власти продолжало находиться более старшее поколение. В результате оказалась нарушена социально-возрастная регуляция в системе, которая обеспечивала мужчинам именно этого возраста доминирующее положение².

Когорта взрослых людей располагается как бы в центре гендерной реальности, занимая в ней наиболее объемное социальное пространство. Она также включает в себя наибольшее число поколений — 42. При этом их количество по мере позитивного развития общества имеет тенденцию к увеличению.

Когорта взрослых на одном своем полюсе граничит с детской возрастной группой, а на другой — с пожилыми людьми. Это делает ее весьма сложным и неоднозначным социальным образованием. В рамках единой структуры во многом различным оказывается само содержание гендерной деятельности составляющих ее поколений людей, одни из которых примыкают к юношам, а другие к людям третьего возраста. И тем не менее поколения, входящие в состав взрослого гендера, имеют некоторые единые и при этом существенные черты, которые нуждаются в категориальной фиксации. *Основная задача данной когорты — достижение, с одной стороны, преемственности, а с другой — дальнейшего успешного развития сложившихся в обществе гендерных отношений, гендерных институтов и соответствующих им картин мира.* Иными словами, взрослые призваны обеспечить оптимальную взаимосвязь между социогендерной статикой и динамикой, гендерными отношениями и деятельностью.

То, что эта задача специфична именно для взрослой когорты, становится понятным при сравнении ее с двумя другими. Так, для младших поколений характерно в целом превалирование процессов гендерной динамики. Неслучайно постоянной заботой общества является стремление сбалансировать эту социальную динамику путем обеспечения необходимого уровня социализации детей и юношества, в основе чего лежат общественно признанные традиции и преемственность в развитии. Иная тенденция присуща людям старших возрастных групп: здесь превалируют ценностные ориентации, опирающиеся на социальную статику. Люди третьего возраста в первую очередь — носители исторической памяти и традиций социума. Юные поколения, по самой своей природе стремящиеся к обновлению существующего мира и его ценностей, достигая совершеннолетия, вливаются в когорту взрослых людей и вносят в нее мощный энергетический импульс. С этой стороны, гендерная динамика имеет несомненный и значительный перевес перед ген-

дерной статикой. Напротив, с противоположной стороны, взрослая когорта органически взаимосвязана и взаимодействует с людьми старших возрастов, где превалирует социальная взвешенность, умеренность и даже консерватизм. Важнейшая задача центральной когорты — уравновесить эти две противоположно направленные тенденции и «переплавить» их так, чтобы они отвечали именно ее гендерной природе.

Когорта людей зрелого возраста в России по своему количественному и качественному составу, по-видимому, значительно слабее аналогичных социальных групп во многих других странах мира. С одной стороны, как и в других государствах, в России постоянно росло число вузов и студентов очных отделений. Тем самым весьма значительная часть биологически взрослых людей в социальном плане примыкает скорее к детской, нежели к взрослой когорте. Впрочем, эта тенденция является общей у нашей страны с развитыми странами мира. С другой стороны, относительно низкая продолжительность жизни и связанный с этим более ранний переход взрослых членов в число людей третьего возраста «обрезают» когорту с противоположного конца. Эта черта является специфической особенностью уже российского социума. Ибо в более благополучных странах, напротив, наблюдается все более существенный рост когорты взрослых людей за счет того, что все большее число людей третьего возраста фактически пополняют группу зрелых людей и выполняют все те социобиологические функции, которые им присущи.

Для когорты **людей третьего возраста** характерно преобладание социогендерной статики над социогендерной динамикой. И это чрезвычайно важно для общества и его гендерной структуры, ведь именно люди этой возрастной категории в первую очередь обеспечивают устойчивость социальных процессов, эффективно препятствуют превращению социальной динамики в неуправляемый хаос, чреватый опасностью разрушения самих основ данной социальной системы. *Способность поддерживать устойчивость и стабильность общества — главная позитивная функция данной гендерной когорты.* Ее значение неоднозначно. Чрезмерное превалирование в социуме людей пожилого возраста в количественном и качественном

(степень общественного влияния) плане может привести к застою развитию. В то же время, если бы их влияние оказалось недостаточным, это повлекло бы нарастание в обществе (или его отдельных составных) динамики запредельного, т.е. хаотичного, типа.

Сегодня на место демографическому взрыву как основной тенденции мирового развития все более приходит тенденция постарения населения Земли. Эта тенденция является относительно новой: она наметилась около 30 лет назад и развивается нарастающими темпами. Нижняя возрастная граница старости (60 лет) во многих странах мира постоянно отодвигается вверх под влиянием различных социально-экономических, научно-практических и культурологических факторов. Ныне средняя ожидаемая продолжительность жизни людей в ряде стран и регионов приблизилась к 80 годам, а возможность дожить до преклонных лет стала массовой. Эта тенденция ведет к тому, что возрастающее число поколений в рамках третьего возраста начинает в ряде случаев перевешивать число поколений детской когорты. Нарастание скорости роста численности населения присуще всем возрастным группам, но наибольшие темпы присущи старшим возрастным группам. Относительная доля и абсолютное число престарелых граждан мирового сообщества стремительно растет и, следовательно, в общей гендерной структуре их вес увеличивается.

Серьезные количественные изменения в гендерной структуре неизбежно влекут за собой и все более значимые качественные трансформации. Тенденция постарения населения планеты в целом ведет к неоднозначным последствиям. Среди ученых и футурологов высказываются опасения, что инерция социальной статистики по сравнению с импульсами социальной динамики будет нарастать. Вместе с увеличением мощи социальной статистики будут усиливаться процессы, непосредственно с ней связанные: инертность существующих общественных и гендерных институтов, сопротивление социальным инновациям и в меньшей мере инновациям технико-технологическим и т.д. Сейчас обозначенная мировая тенденция еще только обозначается, но указанные выше явления уже начали проявлять себя в ряде стран и регионов.

Гендерная ситуация в России в целом развивается в русле общемировых тенденций, хотя и отличается рядом существенных особенностей. В стране наметился некоторый рост продолжительности жизни. (За последние 12 лет продолжительность жизни россиян увеличилась на полтора года.) Как и в других развитых странах, в России происходит процесс старения населения. Однако хотя удельный вес гендерной группы людей третьего возраста в РФ постоянно растет, этот рост происходит в контексте общего процесса депопуляции.

Последние переписи населения, проведенные в России, наглядно свидетельствуют об относительном уменьшении детской, а также молодежной группы в общем составе населения страны. По официальным данным, число детей за 2001–2005 гг. уменьшилось на 5 млн. Согласно данным Управления статистики населения Федеральной службы государственной статистики (Росстата), в России пенсионеров на 4,3 млн больше, чем детей и подростков³.

По существующим международным критериям население России считается «старым» еще с 60-х гг. прошлого столетия, когда доля россиян в возрасте 65 лет и старше превысила 7%⁴. Причем Россия, вписываясь в новые общемировые демографические тенденции, опережает их по темпам развития процесса старения. Следует к тому же иметь в виду, что на деле «старики» в России в целом гораздо моложе, чем в более благополучных странах мира — странах с гораздо более высокой продолжительностью жизни (82 года в Гонконге, 80 — в Японии, Западной Европе).

Примечания

- ¹ Булычев И.И. Философские основы гендеристики (гендерологии). Ми-
чуринск—Наукоград РФ, 2007.
- ² Бочаров В.В. Антропология возраста. СПб., 2001. С. 185.
- ³ Детский род, единственное число // Труд-7. 2005. 16 июня.
- ⁴ Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 г. ТПМ, 1972. С. 16–17.

Т.С. Пронина

Религия и гражданское общество: несколько размышлений

Вся культура — из храма
Джеймс Фрезер

Религии считаются драгоценнейшим достоянием человечества. Они содержат бесценный опыт и мудрость многих поколений. Религии всегда были тесно переплетены со всеми сторонами человеческой жизни: наукой, философией, педагогикой, политикой, экономикой, бытовыми традициями. Мы живем в традиционно многонациональном обществе, и вряд ли сегодня кто-то будет спорить с той истиной, что важнейшей составляющей любого этноса является религия.

Можно сказать, существуют два принципиально различных понимания роли религии в обществе: первый — в ней видят источник общественного развития (так, к примеру, в последнее время часто говорят, что путь возрождения России — в возрождении православия, в котором вполне справедливо усматривают один из первоисточников российской культуры и государственности); второй исходит из понимания того, что религия есть сложное образование, включающее в себя помимо верования и моральных заповедей социальные структуры, которые и формирует само общество в процессе развития и вносит в них обновляющие факторы. При очевидной, на наш взгляд, верности второй позиции, следует обратить внимание еще и на то, что в первом случае почти неизбежно межконфессиональное соперничество в борьбе за определяющее влияние на общественную жизнь и государство. Во втором же случае речь идет

об участии религии как важного духовного фактора в развитии общества и совершенствовании взаимоотношений различных религий в ходе этого.

В религии как культурно-историческом феномене аккумулирован духовно-нравственный опыт человечества, тех или иных сообществ людей. Мораль составляет краеугольный камень всех религий. Любая религия содержит совокупность норм, посредством которых регулирует поведение людей. Достаточно обоснованной выглядит позиция, согласно которой религия генетически предшествует праву и оказывает серьезное влияние на его формирование. Правовые и религиозные нормы, регулируя одни и те же сферы отношений, бывают очень близкими и даже тождественными: например, когда речь идет о браке, семейных отношениях, преступлениях против личности; понятия «греховное» и «преступное» во многом совпадают. Более того, и сегодня в так называемых традиционных обществах (в основе которых лежит система традиционных, по природе религиозных, ценностей), например в исламских странах, религия является важнейшим фактором легитимации тех или иных социальных отношений, в том числе, и правовых норм.

Теоретические представления о гражданском обществе далеко неоднозначны. Несомненно, однако, то, что религия в системе культуры занимает существенное место, по-прежнему продолжает оказывать влияние на жизнь людей. А понятие права является важнейшим в интерпретации идеи гражданского общества; следовательно, взаимоотношения религии и права оказываются в центре внимания.

Философия права всегда выводит нас на понятие справедливости. Справедливость же может иметь лишь религиозный гарант. Ибо всеобщий нравственный закон, ту или иную формулировку которого мы встречаем практически во всех вероучительных доктринах: не делай другому того, чего бы ты не хотел, чтобы делали тебе, — в действительности исполняется далеко не всегда. А именно, не исполняется тогда, когда человек не опасается — не имеет страха перед наказанием. Страх перед наказанием является серьезным принуждением и регулятивным моментом. Внешнее принуждение к исполнению тех или иных норм, очевидно, не всегда осуществляется; челове-

ская справедливость оказывается порой условной и ограниченной — высшая же справедливость находит основание в абсолютном. А поскольку безликий «философский абсолют» не способен удовлетворить духовные запросы человека, то он предстает Божественным началом. Закон, читаем мы в Послании к Галатам ап. Павла (3, 19), был дан ради (по причине) преступлений, т.е. чтобы деяние было осознано именно как преступление уставленного Богом закона. Осознание этого открывает путь к раскаянию; раскаяние ведет к благодати, т.е. добровольному, осознанному исполнению того или иного предписания. Но что же это, как не формирование гражданского общества; значит, не может быть оно без веры в высшую справедливость и тем самым без религии.

Гегель, разрабатывая свое учение о гражданском обществе, также подчеркивал, что гарантом разумности законов и обеспечения их осуществления является дух или самосознание народа, под которым он понимал религию (Наука логики, параграф 540)¹. Государство, писал он, зиждется на нравственном образе мыслей, а этот последний — на религиозном². Религия есть форма самосознания абсолютной истины, а право и справедливость есть ее часть и из нее вытекают. Гегель отождествляет в некотором отношении религию и нравственность: не может быть, утверждает он, совести нравственной и религиозной как разных; иначе говоря, не может быть религиозное безнравственным. По форме нравственность, проявляющаяся в эмпирической действительности, получает санкцию через религию. Таким образом, нравственность имеет религиозное содержание, а сущность религиозного составляет нравственность; если же в реальности происходит дистанцирование, то определенное содержание пытаются облечь в несоответствующую ему форму.

Итак, религия есть сложное образование, в котором важнейшей составляющей является моральное учение. Но кроме этого, религия как социальная структура включена во всю совокупность социальных отношений: в экономические, правовые, политические и даже военные. Мы же часто отождествляем религию лишь с моральным учением, хотя, может быть, следует согласиться с Гегелем в том, что нравственность и составляет сущность религии. Кстати, именно последний под-

ход ставит нас на путь взаимопонимания и диалога в межрелигиозных отношениях в свете общечеловеческой этики. Все остальные составляющие религии требуют самого пристального изучения, но к сущности религиозного не имеют отношения, а являются социальным образованием, которые по природе своей конфликтны, в которых конфликт не есть признак очевидного распада самой системы, но ее самообновления. И в этой сфере, конечно, применяются нравственные критерии, но в подавляющем большинстве случаев руководствуются теми же социальными интересами, что вполне отвечает сущности социальных отношений.

Существует достаточно устойчивое мнение, что религиозные различия являются одной из наиболее частых причин политических конфликтов. Разумеется, политическая культура связана со всеми культурными ценностями, в том числе и религиозными. Так, аналитик Самюэль Хантингтон указывает на то, что особенности политической культуры существенным образом зависят от доктринальных и структурных аспектов религиозной традиции, религиозных норм и ценностей³.

Тенденции в современной политике обнаруживают повышенный интерес к изучению системы религиозных ценностей и их влияния на политические ориентации как отдельных личностей, так и социальных групп, политическую деятельность и поведение политической элиты, на общество в целом.

Так, к примеру, по мнению многих американских аналитиков, специфической чертой американского политического контекста является культурный конфликт, в основе которого лежит конфликт традиционных, религиозных по природе, и новых – демократических – ценностей. Религия рассматривается как реальная основа культурных различий, оказывающих серьезное влияние на политические процессы. При этом многие из них – Джон Грин, Джеймс Гут, Джеймс Дэвисон Хантер, Роберт Утнуо – отмечают такую особенность: с одной стороны, нивелирование традиционных религиозных различий, а с другой, назревание новых, политических разногласий, но в основе которых лежат те же религиозные различия. Проблема достаточно сложная и требует отдельного глубокого изучения, прежде всего характера, опять же, протестантской этики и ис-

тории утверждения и существования в Новом Свете протестантских церквей, в которых вероисповедание не играло почти никакой роли, определяющими же при приеме в общину были нравственные и социальные качества личности: порядочность, трудолюбие, благонадежность и т.п. Таким образом, различия в американском обществе, которые некоторые аналитики склонны идентифицировать как религиозные, изначально носили социальный: экономический и политический, характер, потому вполне понятно, что они конфликтны. И вместе с тем это не отменяет вывода, сделанного ранее: собственно религиозное — нравственное содержание становится как раз основой согласия и объединения.

Все вышесказанное поднимает еще одну проблему: необходимость активной деятельности по воспитанию толерантности. Понятие толерантность не тождественно понятию веротерпимость. Толерантность подразумевает не пассивное мирное сосуществование, а активный диалог, основанный на признании разнообразных мнений и знании иной культуры. Очевидно, что неспособность к диалогу очень часто проистекает из незнания. Существует насущная необходимость в просветительских программах, воспитании толерантности в светском и религиозном образовании.

Методологические позиции научного религиоведения, определенные уже в конце XIX — начале XX в., т.е. собственно с момента его возникновения, вполне отвечают выше сформулированным принципам: один из основателей современного религиоведения М.Мюллер, перефразируя Гёте, совершенно справедливо заметил: «Если ты знаешь одну религию, то ты не знаешь ни одной»; Ф.Ф.Зелинский — филолог, знаменитый исследователь античности, — призывал нас при изучении религиозных традиций, во-первых, постараться отказаться от «конфессионального изуверства», когда любое отличное от нашего мировоззрение отвергается как ложное, во-вторых, возжечь в себе «огонь интеллектуальной любви» (Спиноза), т.е. проявить заинтересованность в предмете исследования.

Однако, несмотря на то, что об этом уже давно и много говорят, сделано в этом направлении ничтожно мало. К мнению религиоведов по-прежнему не считают нужным прислушиваться

ся и на предложения об обязательном для всех курсе «Основ религиоведения» или «Истории религий» отвечают безразлично-недальновидным отказом. В этом смысле следует признать мудрость политической и интеллектуальной элиты Татарстана, республики, где воспитание толерантности и ведение межконфессионального диалога является насущной необходимостью и альтернативой конфликтам и неприязни. Здесь, не ограничившись словесными обещаниями, с 2007–2008 гг. вводится в школах курс «История религий».

Подлинная общечеловеческая общность, по словам религиоведа М.Бубера, не в общности содержания веры, искомого во всех религиях, а в общности ситуации, в которой пребывает ныне мир, раздираемый войнами, конфликтами, поставивший себя на грань экологической катастрофы и т.п.

Чужих меж нами нет!
Мы все друг другу братья
Под вишнями в цвету, —

писал средневековый дзэнский поэт Кобаяси Исса.

Примечания

- ¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М., 1975. С. 355.
- ² Там же. С. 373.
- ³ Huington S. Will More Countries Become Demokratic? // Political Science Quarterly. 1984. Vol. 99. № 2. С. 208–209.

Экология идей: смена парадигмы

Современное представление о разуме, материи и жизни связано с устранением картезианского разрыва между ними, от которого западная наука и философия страдали более трехсот лет. Новое системное видение жизни состоит в отказе от воззрений на разум как на вещь и достигается понимание того, что разум и сознание суть не вещи, но процессы. Эта новая концепция разума была разработана в 1960-е гг. Г.Бейтсоном (1904–1980), выдающимся англо-американским мыслителем, оставившим ярчайший след в целом ряде наук. Идеи Бейтсона во многом подготовили радикальный сдвиг теоретико-познавательной парадигмы. Речь идет о том, что взамен методологической модели механистического мировоззрения предлагается рассмотрение мира в качестве неразрывного холистического единства всех его частей. Современная эпистемология оперирует не вещами, а их отношениями.

Г.Бейтсон признается, что эта позиция открывает дверь для целостной картины вселенной, более мистической, чем картина вселенной, традиционная для внеморального материализма. Мистик «видит мир в одной песчинке», и видимый им мир эстетичен и морален. Или, как сказано русским поэтом-обериротом Д.И.Хармсом: «Растворю окно на своей башке!». Мир, по Бейтсону, состоит из сложной сети взаимоотношений, поэтому необходимы новые основания для расширения нашего сознания. Высокомерная позиция господства над природой долж-

на быть преодолена новым взглядом на то, что человек является лишь частью большой системы, которая не может контролировать целое. Достичь высшей мудрости можно только в перспективе системного взгляда на мир. С точки зрения Г.Бейтсона, кибернетическая эпистемология предлагает новую гуманистическую парадигму, в которой таятся возможности изменения философии власти для того, чтобы преодолеть собственную недальновидность.

Мыслитель убежден, что сегодня самая важная задача — научиться думать по-новому. Свой новый способ думать Г.Бейтсон называет «экологией разума» или «экологией идей», в котором развитие мысли проистекает из комбинации расплывчатого и строгого мышления. И это сочетание представляет самый драгоценный инструмент науки. По его личному признанию, именно от отца — У.Бэйтсона — известного генетика, ему передалась способность смутного мистического вчувствования во всепроникающее единство мировых феноменов. И что во всех областях можно обнаружить один и тот же вид процессов, что одни и те же законы присущи структуре кристалла и структуре общества; что процесс формирования базальтовых колонн сравним с сегментацией земляного червя. По смелому заявлению ученого, такие явления, как структурированная организация листьев растения, эскалация гонки вооружений, процесс ухаживания, природа игры, грамматика предложения, загадка биологической эволюции и современный кризис в отношениях человека с окружающей средой, могут быть поняты только в терминах предлагаемой им экологии идей.

«Если мы будем продолжать действовать, — указывает Бейтсон, — в духе картезианского дуализма “сознание против материи”, то, вероятно, мы будем продолжать воспринимать мир через термины: “Бог против человека”, “элита против народа”, “избранная раса против всех прочих”, “нация против нации”, “человек против окружающей среды”. Сомнительно, чтобы вид, имеющий одновременно и передовую технологию и этот странный взгляд на мир, смог бы выжить»¹. Именно новая методология исследования должна пролить свет на природу «порядка» (или «паттерна») во вселенной. Любые представления о мире, о вещах являются субъективными конструкциями, ре-

зультатом нашего воображения. Идея — это синоним слова «различие». Акт различения — это акт указания какого-либо объекта, предмета, выделение его из общего фона. Спецификация же объекта производится в зависимости от критерия различения. Если использовать принцип А.Кожибского (карта — это не территория), то можно утверждать, что карта — это и есть различие. Территория — это «вещь в себе». По утверждению Г.Бейтсона, ментальный мир — разум есть только карты, и так до бесконечности. И из этой бесконечности различений мы делаем выборку, которая и становится информацией. Ее синонимами можно считать такие слова, как «смысл», «паттерн», «избыточность», «предсказуемость». Мир сам по себе не содержит никакой информации. Познающий субъект создает описания окружающей среды, т.е. информацию о ней. Индивидуальный разум, с точки зрения Г.Бейтсона, имманентен, но не только телу, а также контурам и сообщениям вне тела. Существует также и «большой Разум, в котором индивидуальный разум — только подсистема. Этот большой Разум можно сравнить с Богом, и он, возможно, и есть то, что некоторые люди понимают под “Богом”, однако он по-прежнему имманентен совокупной взаимосвязанной социальной системе и планетной экологии»².

Разум в своей целостности есть интегрированная сеть, сознание же — это всего лишь ничтожная часть этой сети. Бейтсон указывает на опасность рассеяния цепей разума. Без корректирующей природы искусства, религии сознание как целенаправленная рациональность не в состоянии постичь системную природу разума, что и приводит к разрушению жизни.

Мыслитель напоминает, что «мир, в котором мы живем, — это мир петлевых структур, и любовь может выжить, если только ее эффективно поддержит мудрость (т.е. ощущение или осознание факта закольцованности)»³. Мудростью для него является знание о тотальной системности творения. Бог — это и есть системная мудрость, недостаток которой всегда наказывается.

Сетевая парадигма Г.Бейтсона направлена против самых глубинных оснований европейской трансценденталистской метафизики и соответствующей ей культуре. «Если вы помещаете Бога вовне, ставите его лицом к лицу с его творением и если при этом у вас есть идея, что вы созданы по его образу и

подобию, то вы естественно и логично станете видеть себя вне и против окружающих вещей. Если же вы самонадеянно приписываете весь разум самому себе, вы станете видеть окружающий мир как неразумный и, следовательно, не заслуживающий моральных или этических оценок. Окружающая среда станет казаться предназначенной для эксплуатации. Вашей единицей выживания станете вы сами, ваш народ или ваши сородичи, противопоставленные окружению других социальных единиц, других рас, зверей и овощей.

Если таковы ваши представления о ваших отношениях с природой и при этом вы имеете современную технологию, ваша вероятность выживания будет такой же, как у снежинки в аду. Вы погибнете либо от токсических отходов своей собственной ненависти, либо просто от перенаселения и сверхистощения почв»⁴. Бейтсон приходит к неутешительному выводу, что европейская культура характеризуется экологией дурных идей, где пренебрегают системной природой мира в пользу цели или здравого смысла. Но системная мудрость характеризуется высокой интенсивностью обратной связи в мире человеческих коммуникаций, она не допускает ни попустительства, ни мстительности и совершенно невозможно избежать неотвратимого возмездия. В связи с этим он цитирует суровое высказывание ап. Павла из обращения к Галатам: «Не обманывайтесь: Бог поругаем не бывает». Оно применимо и к отношениям между человеком и его экологией. Г.Бейтсон дает свою современную версию известного библейского мифа о грехопадении Адама и Евы, в котором долговременная мудрость и дальновидность приносятся в жертву целесообразности. Первые люди сумели изгнать Бога (системную мудрость) из Сада, что привело к разрушению экосистемы, к возникновению хаоса и дисбаланса. И в притче Адам, не понимая сути происходящего, по словам Бейтсона, говорит чепуху: «Я согрешил, а Бог мстителен».

Сетевая парадигма Г.Бэйтсона получила свое плодотворное развитие в работах У.Матураны и Ф.Варелы. У.Матурана (род. 1928) – известный чилийский ученый, осуществляющий в своих исследованиях синтез идей синергетики, нейробиологии и нейролингвистики, когнитивной психологии и эпистемологии. Совместно со своим убежденным последователем Ф.Варела

(1946–2001) они создают в 1970-е гг. теорию автопоэзиса (в переводе с греческого означает «самопроизводство», «самосозидание»), призванную объяснить сущность жизни. Ключевой идеей теории является отождествление процесса познания с процессом жизни. Первоначально возникнув в рамках биологической концепции, теория автопоэзиса органично влилась в русло синергетики как влиятельного междисциплинарного течения и широко применяется в эпистемологии, социологии и других социально-гуманитарных областях. Главная концептуальная идея автопоэзиса — это идея биологической укорененности человеческого знания, его ситуационная обусловленность.

Исходный тезис У.Матураны и Ф.Варелы гласит: мир не может быть охарактеризован посредством свойств, но он представляет набор возможностей, которые актуализируются лишь в когнитивном действии. С их точки зрения живая система «рождает мир», а «жить — значит познавать». Мир организма возникает вместе с его действием. Ф.Варела ввел в связи этим понятие «инактивированное познание», заключающее в себе глубокий конструктивистский смысл, близкий к другим употребляемым понятиям, как «воплощенное познание», «ситуационное познание». Когнитивная теория У.Матураны и Ф.Варелы внесла большой вклад в эпистемологию — раздел философии, изучающий природу знания о мире. Данная модель рассматривает познание как акт «сотворения мира». Отличительной ее особенностью является противоречие общепринятым представлениям о том, что мир предопределен и независим от наблюдателя, а познание есть ментальное отображение объективных особенностей этого мира. Познание есть не отображение независимого, предопределенного мира, но сотворение нового мира.

У.Матурана и Ф.Варела не говорят, что материальный мир не существует, а утверждают, что ни одна вещь не существует независимо от процесса познания. Нет объективно существующих структур, нет заданной территории, т.к. само составление карты порождает особенности территории. Концептуальный прорыв их теории заключается в том, что картезианское представление о разуме как о «мыслящей вещи» отвергается. Разум более не вещь, но процесс — процесс познания, отожде-

ствляемый с процессом жизнедеятельности. Мозг — это специфическая структура, через посредство которой протекает этот процесс. Связь между разумом и телом — это прежде всего связь между процессом и структурой. И мозг не является единственной структурой, т.к. в процессе познания участвует вся структура организма.

Подобно «экологии Разума», концепция автопозеизиса У.Матураны и Ф.Варелы определяет познание как смыслопорождающую способность жизни. Их сочетание открывает принципиально новые горизонты современной картины мира, этически напряженного поиска концептуальных основ постижения места человека в нем.

Примечания

- ¹ *Бэйтсон Г.* Экология разума. М., 2000. С. 358.
- ² Там же. С. 426.
- ³ Там же. С. 178.
- ⁴ Там же. С. 427.

А.В. Каримов

Свобода как феномен культуры

Культура, в широком смысле этого слова, представляет собой все созданное человечеством. Вместе с тем само это создание материальных и духовных ценностей было бы невозможно без наличия у действующего человека свободы. Свобода, таким образом, выступает и как явление культуры, и как необходимое условие ее возникновения. Но что же такое свобода? Вопрос этот чрезвычайно сложен, при том что в обыденной реальности каждый человек интуитивно представляет себе, о чем идет речь. Для раскрытия всех аспектов проблемы свободы требуется диалог ведущих философских направлений, который вполне возможен, ибо каждое из них обладает частичной истинностью.

Размышляя о свободе, едва ли стоит пытаться дать какое-то одно строгое, раз и навсегда законченное определение, поскольку оно не в силах охватить все грани этого сложного явления. На пути к постижению сущности свободы предстоит преодолеть еще немало трудностей. Следует обратить внимание и на противоречия в терминологии, которые затрудняют обнаружение подлинной сущности свободы. В истории философской мысли было немало примеров принципиально верного решения проблемы. Но акцентирование внимания на разных сторонах и аспектах свободы, употребление одних и тех же понятий в разном смысловом контексте чрезвычайно затрудняет работу по прояснению содержания понятия свободы.

Обозначая свободу как самостоятельность субъекта, следует отметить, что она является характеристикой только человеческого бытия. Свободой обладает и может обладать только субъект, имеющий разум и способность действовать. Свобода является специфической характеристикой социальной деятельности. К поведению животных этот термин в целом не применим. Главное отличие человека от животных состоит в наличии разума, что является неперенным условием свободного поведения. В отличие от других живых существ, степень свободы человека обусловлена историческими особенностями общества, к которому он принадлежит. Само общество выступает (в первую очередь по отношению к природе) коллективным субъектом свободы, определяющим параметры свободы индивида. Становление человека как свободного существа является длительным процессом, который начался с момента выделения его из мира животных. Большинство исследователей сходятся в том, что в начале человеческой истории степень свободы людей была невелика. Их деятельность непосредственно зависела от окружающей природы, была строго регламентирована системой норм и санкций, даже мышление их носило предельно стереотипный характер. «Одна из характерных черт древней цивилизации — это почти полное освобождение людей от тирании природы — сначала с эпохи неолита благодаря изобретению и усовершенствованию земледелия, затем путем перемещения людей в города...»¹.

По мере развития общества степень человеческой свободы в целом возрастала, хотя возникали и новые ограничения. Так, в современных западных странах, достигших достаточно высокого уровня политических свобод, многие мыслители отмечают очень большую степень несамостоятельности мышления людей, их подверженность влиянию извне, в первую очередь со стороны средств массовой информации. Между тем «человеческому обществу необходима интеллектуальная свобода — свобода получения и распространения информации, свобода непредвзятого и бесстрашного обсуждения, свобода от давления авторитета и предрассудков. Такая тройная свобода мысли — единственная гарантия от заражения народа массовыми мифами, которые в руках коварных лицемеров-демагогов легко превращаются в кровавую диктатуру»².

Для становления подлинной свободы необходима возможность действовать в соответствии с имеющимся знанием. Способность к действию не является просто возможностью реализации идеальных планов. Ведь без возможности действовать само приобретение знаний в конечном счете нереально. С другой стороны, неосмысленные действия не являются в полной мере человеческими. Поэтому только самостоятельные и разумные действия могут быть свободными.

На пути этих действий могут стоять различные преграды, как природные, так и социальные. С природой человек неразрывно связан, его зависимость от нее очевидна. Быть «свободным» от законов природы невозможно, однако возможно строить свои действия в соответствии с этими законами. Тем самым человек подчиняет себе неразумную внешнюю природу. Биологический организм человека выполняет определенные функции, поэтому вряд ли оправданно видеть ограничение свободы в отсутствии у человека возможности выполнять действия, присущие некоторым животным.

Пожалуй, самым сложным является вопрос о социальных причинах отсутствия подлинной свободы. Люди сами создают ограничения своей свободы, но, как правило, не осознают этого. Совместная деятельность людей в современных условиях позволяет реализовать лишь небольшую часть возможной социальной свободы (причем следует иметь в виду огромные различия между свободой в разных типах общества, зависимость ее от политико-правового устройства и экономики). Существующее ныне неравенство в отношениях и между людьми, и между государствами, постоянная борьба за господство и преобладание делают невозможным раскрытие всех потенций свободы. На первый взгляд, более могущественный субъект обладает и большей свободой. Но это не совсем верно: разве является истинной свободой «свобода» угнетать и диктовать свою волю? Примеров же позитивной свободы современное общество предоставляет не так уж много.

Поэтому вряд ли оправдано противопоставление свободы и ответственности, которое часто встречается в философской литературе. Ведь что означает свобода, противоположная ответственности? Она означает только произвол и вседозволен-

ность, насилие над другой личностью и неуважение к обществу. Разве такая «свобода» обладает какой-либо позитивной социальной значимостью? При таком понимании свобода противоречит своему общественному назначению. Как утверждал Гегель, «обыкновенный человек полагает, что он свободен, если ему дозволено действовать по своему произволу, между тем именно в произволе заключена причина его несвободы»³.

Свобода как чистая спонтанность, без учета социальных последствий самопроизвольного акта, не может быть признана свободой в подлинном смысле слова. Поэтому требуется выяснить, какие цели преследует субъект в своей деятельности и как эти цели реализуются на практике. Лишь позитивная, творческая, самостоятельная и ответственная деятельность может быть вполне свободной. Отсутствием разграничения позитивной и негативной сторон свободы объясняется тот факт, что многие мыслители склоняются к тотальному отрицанию ее ценности, считают ее разрушительной и требуют ограничения свободы, тогда как на самом деле в ограничении нуждается не свобода, а ее диалектическая противоположность. Но если философы все острее осознают необходимость уточнения понятия свободы и определения социальной направленности конкретной свободной деятельности, то обыденное сознание довольствуется весьма противоречивым образом свободы, который зачастую принимает откровенно негативную окраску. Именно по поводу такой свободы как вседозволенности современный британский мыслитель заметил: «Увеличение свободы ведет к рабству. Анархия достигает высшей точки в тирании»⁴.

Существует ли возможность достижения свободы всеми членами общества в одинаковой мере, чтобы творческий выбор одного не ущемлял свободы другого? Полагаем, что подобная возможность действительно существует, но необходимым условием при этом является реализация принципа социального равенства. Противопоставление свободы и равенства может быть оправдано только на определенных этапах развития общества и в определенном контексте. В том же смысле, который, на наш взгляд, наиболее близок к содержанию этих понятий в классическом требовании «свободы, равенства и братства», они

дополняют друг друга, немыслимы друг без друга. «Суть равенства — в свободе. Оно реализуется лишь через свободу, как и свобода укрепляется и дополняется равенством»⁵.

Достижение свободы и равенства возможно только всем человечеством как субъектом творческой позитивной деятельности, хотя нельзя отрицать и преимуществ некоторых регионов, которые быстрее других смогут осуществить самые насущные задачи свободного развития. Нельзя сказать, что мера свободы увеличится неизбежно, в силу внешних по отношению к людям законов. Только само человечество, каждый индивид смогут создать более свободное и справедливое общество, чем то, в котором они живут в настоящий момент. По мнению одного из авторитетных современных западных исследователей проблемы свободы Р.Невилла, когда люди будут желать добра и себе, и окружающим, то окажется верным понимание свободы в современном обыденном сознании как «возможности делать то, что хочется». Свободное общество сможет обеспечить удовлетворение материальных человеческих потребностей, удовлетворит стремление личности к получению образования, обеспечит соблюдение прав человека. «Сама общественная организация должна стать силой, утверждающей социальную свободу»⁶. Однако в настоящее время эти требования не выполняются в полной мере ни в одном государстве, идеал гражданского общества не воплощен в жизнь даже в наиболее развитых странах. Его построение является актуальной задачей всего человечества.

Любой прогресс на пути к свободе связан со стремлением индивида осознать сущность свободы, выяснить уже имеющиеся возможности свободных действий и предсказать перспективы развития зарождающихся форм самопроизвольной активности. При решении этих вопросов уровень обыденного сознания не всегда может удовлетворить познавательные потребности личности, и человек обращается к теоретическому мышлению, развитию которого должно способствовать общество.

Без благоприятного течения общегосударственных и глобальных процессов стремление индивида к свободе не получит своего адекватного воплощения. Ибо, говоря словами Г.Маркузе, «в государстве всеобщей несвободы свобода может быть

только видимостью свободного существования»⁷. Но не стоит, правда, забывать и о том, что, в конечном счете, крупномасштабные события складываются из мелких и средних, а значит, многое здесь зависит и от каждого из нас.

Основываясь на признании общечеловеческих идеалов свободы, равенства и братства, необходимо сделать вывод о принципиальной неразделимости данных ценностей в их истинном смысле. Противоречия же между свободой и равенством существуют только в определенных общественно-исторических условиях, поэтому неправомерно их абсолютизировать. В реальной жизни свобода, не ставшая подлинной свободой, и равенство, не достигшее своей оптимальной формы, неизбежно вступают между собой в конфликт. Однако в своем идеальном выражении эти ценности фактически характеризуют один и тот же способ социального бытия и являются в некотором роде тождественными.

Реализация человеком собственного творческого потенциала, достижение подлинного социального прогресса немислимо без совместных усилий всех представителей мирового сообщества, как на микро-, так и на макроуровне. Обращая особое внимание на роль индивидуального начала в становлении свободы, необходимо выделить ряд направлений формирования свободной личности и определить условия, которые должны быть выполнены социумом для достижения свободным субъектом возможности полной самореализации. Свободная личность возможна только в свободном обществе, а последнее формируется на основе свободы конкретных индивидов.

Примечания

- ¹ *Grimal P.* Les erreurs de la liberté. Paris. P. 8.
- ² *Сахаров А.Д.* Размышления о прогрессе, мирном сосуществовании и интеллектуальной свободе // *Вопр. философии.* 1990. № 42. С. 5.
- ³ *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М., 1990. С. 81.
- ⁴ *Gibbs B.* Freedom and liberation. L., 1976. P. 141.
- ⁵ *Коган Л.А.* Триединство свободы // *Вопр. философии.* 1997. № 5. С. 38.
- ⁶ *Neville R.C.* The Cosmology of Freedom. New Haven—L., 1974. P. 211.
- ⁷ *Marcuse H.* Negations: essays in critical theory. Boston, 1968. P. 137.

Институциональные изменения высшего образования в условиях гражданского общества

Рассматривая социально-исторические закономерности возникновения высшего образования и гражданского общества, можно увидеть, что эти два феномена на протяжении длительного времени находились в постоянной взаимосвязи, развиваясь под непосредственным влиянием и в рамках европейской культурной традиции. Последняя понимается как особая общность истоков, судеб и наследия, приведшая к формированию культурно-исторической общности с единым культурно-генетическим кодом, с характерным самоощущением и самосознанием европейцев¹. Ее формированию способствовали четыре фактора: превосходство юридической системы, начало которой дало римское право; социальная солидарность и понимание, основанные на христианском благочестии и гуманизме; демократизм, базирующийся на правах и свободе индивидуума; наконец, универсализм, начало которому положили космополитические принципы Просвещения². Моральный универсализм, объединяя либерализм и христианство, сегодня становится главным критерием отношения как к новым идеологическим течениям в Европе, так и к ценностям гражданского общества³.

Социально-исторические связи европейского гражданского общества и европейского высшего образования – диалектичны. С одной стороны – университеты в средневековой Европе возникли в условиях уникальной социокультурной ситуации, которая была обусловлена, в первую очередь, бурным ростом

средневековых городов, потребностями городской экономики, развитием денежной экономики, торговли, совершенствованием сельскохозяйственного производства, ростом благосостояния людей. Все эти факторы способствовали тому, что в средневековом обществе почти во всех его социальных слоях появился интерес к университету.

С другой стороны – возникнув под влиянием общества, университеты в свою очередь стали изменять структуру породившего их социума, обогащая и усложняя ее, влияя на развитие европейской науки, культуры и образования в целом. Несмотря на то, что первые университеты воспринимались современниками как светские монастыри, оторванные от реальной жизни, *alma mater* во все времена принимала активное участие в общественной жизни. Чаще всего первые университеты порождали вольнодумцев и возмутителей спокойствия, что было связано с их функциональными особенностями: в их стенах пересекались интересы самих интеллектуалов, императорской и папской власти, стремительно развивающихся городов, поэтому университеты часто выступали самостоятельными институтами средневековой культуры, не отказываясь и от тех привилегий, которые получали от светской и церковной властей. Постепенно в первых университетах сложилось особенное общественное сообщество, способствовавшее посредством своего образа жизни, интернациональных социокультурных взаимодействий дальнейшему развитию гражданской направленности культуры Европы, прежде всего посредством развития уникальных гражданских прав.

Академическая свобода, которая первоначально понималась как неподсудность членов университетского сообщества другим органам, кроме собственного суда; беспрепятственное передвижение студентов и преподавателей по территории Европы (право пилигримажа); право преподавания в любом университете своей или другой страны (право *ubique docendi*) – все эти права способствовали формированию таких ценностей европейского гражданского общества, как рациональность, индивидуализм, светская духовность, демократия.

Этап формирования национальных моделей высшего образования в начале XIX в. внес свои коррективы в отношения между властью, обществом и университетами. Государство ста-

ло оказывать значительное влияние на функционирование высшего образования — между властью и знанием сложилась договоренность. С одной стороны, со стороны ученых, желание иметь разрешенные государством беспрецедентные институциональные возможности, с другой, со стороны государства, требование к университетам поддерживать национальную культуру и помогать в формировании национальных символов, граждан своего государства. Если государство выступало гарантом независимости университетов от частного капитала, гарантом свободы, то университеты обеспечивали идеологию и этос государственной власти, формировали корпус подготовленных государственных чиновников: возникает ситуация параллельного развития высшего образования как института государственной власти и института гражданского общества. Последнее проявилось в усилении принципов автономности университетов в рамках немецких, британских, американских, и даже французских национальных моделей высшего образования.

Дихотомичность «государственное—общественное» в полной мере проявилась в дореволюционной системе отечественного высшего образования. Традиционно университеты в России имели статус «императорских», что позволяло рассматривать их как важнейший институт государства. Одновременно российская система высшего образования формировалась под сильным влиянием европейской традиции. Сама идея создания российских университетов прозвучала в проектах немецкого философа Лейбница, предложенных Петру I, который рассматривал учреждение российского высшего образования не в рамках потребностей народа на определенном этапе развития, а как средство преобразования России, изменения образа жизни людей⁴.

Приглашенные заграничные профессора, массовые стажировки и обучение студентов за границей способствовали формированию нового поколения отечественных ученых, приобщившихся к идеям европейского классического университета, которые и заложили основу национального характера российского высшего образования, создали первые российские научные школы, возвысили научную деятельность в университете до ранга общественного явления⁵.

Таким образом, высшее образование, устроенное по западной социокультурной модели, формировавшее европейскую образованность, воспитанность, открытость миру, патриотизм, человечность, должно было способствовать, в том числе, и формированию основ социальности, гражданского общества. Такие тенденции достаточно явно проявились в отечественной системе высшего образования XIX — начала XX в., когда в стенах российских высших учебных заведений стали складываться прообразы первых общественных организаций. Так, один из крупнейших отечественных социологов С.Н.Трубецкой выделил и проанализировал три типа студенческих общественных организаций: 1) землячества, или общества взаимопомощи; 2) кружки самообразования и научные кружки; 3) студенческие общесжития, само существование которых определялось как политическими процессами всего российского общества, так особенностями высшего образования как социокультурного феномена и социального института⁶. Поэтому студенческие общественные организации воспринимались одновременно как товарищеские кружки, сложившиеся естественным путем, и как нелегальные организации, в которых нарастают оппозиционные элементы. Постепенно развитие студенческих организаций стало носить социально-политический, а не общественный характер, что, помимо целого ряда других объективных причин, и привело к полной ликвидации студенческих общественных организаций в советской высшей школе.

Развитие отечественной системы высшего образования в последние десятилетия осуществляется по пути модернизации, которая предполагает среди прочих реформ, развитие этого социального института как общественной структуры. Одновременно в высшем образовании начинаются институциональные изменения, которые затрагивают организационные структуры высших учебных заведений и их связи с государством и обществом.

Современные рыночные отношения, проникая в традиционно социокультурные сферы общества, порождают новые институциональные структуры высшего образования: академический капитализм, университет рыночного типа, предпринимательский университет. Такие модели нарушают классическую культууроформирующую основу университетов, делая их актив-

ным субъектом современного неолиберализма, тенденций экономической глобализации, элементом инновационной экономики, что вызывает много споров об институциональной стабильности высшего образования в целом и университетского образования в частности. На наш взгляд, изменения современного социального института высшего образования носят комплексный характер и включают в себя следующие направления:

- институциональные изменения, предполагающие создание предпринимательских структур, как классического академического, так и инновационного типа; формирование динамической периферии; открытие новых специальностей, отделений;
- структурные изменения — формирование структур непрерывного и виртуального образования, создание единой социокультурной и социально-экономической системы обратной связи с регионом и региональной промышленностью;
- организационные изменения — создание надежной системы университетского менеджмента; формирование системы университетского антрепренерства; диверсификация финансирования;
- когнитивные изменения — формирование системы научно-исследовательских методик, складывающихся как в рамках фундаментального, так и прикладного знания;
- аксиологические изменения — интеграция классического университетского этоса с развитыми постакадемическими ценностями, создание и развитие ценностей целостной предпринимательской культуры преподавателей, студентов, представителей университетского менеджмента и обслуживающего персонала;
- интернациональные изменения — развитие стратегий развития университета не только на уровне окружающего социокультурного пространства, но и выход на уровень мирового образовательного пространства, развитие международных связей, участие в международных научно-исследовательских, инновационных и учебных программах.

Все эти изменения вносят существенный вклад во взаимоотношения высшего учебного заведения с обществом и государством, поскольку способствуют формированию их автономности, делают возможным существование высшего учебного

заведения, университета как независимого актора нового общества. В таких условиях перед высшим образованием стоит задача возрождения культуры образования, которая определяется личным и гражданским творчеством студентов, профессоров и университетских управленцев.

Сегодня, как и во всем российском обществе, в отечественной системе высшего образования наблюдается активизация общественных движений, прежде всего студенческих. Это свидетельствует и о возрождении отечественных традиций высшего образования, утраченных в советское время, и о выходе развития студенческой общественной жизни на качественно новый уровень. Кроме этого, необходимо возрождать общественные инициативы профессорско-предпринимательского состава, формировать интегрированные, включающие и студентов, и преподавателей, и университетских менеджеров, образовательные общественные организации и движения. На наш взгляд, такой процесс должен проходить в особенных социокультурных условиях.

Во-первых, возвращение высших учебных заведений, прежде всего университетов, к статусу гражданских институтов, объединений и движений невозможно без гражданской свободы во всех формах образовательной деятельности, которая способствует формированию у субъектов высшего образования креативных способностей.

Наличие только профессиональных качеств в условиях гражданского общества становится недостаточным. Фундаментальной основой успешной деятельности является творческая и инициативная деятельность самоактуализирующейся личности, способной развить свой творческий потенциал, свои задатки и тем самым обеспечить собственную деловую карьеру и, одновременно, развитие и процветание общества. Творчество сегодня рассматривается как инновационная деятельность, направленная на саморазвитие личности и обогащение социокультурного опыта человека и человечества. Поэтому творчеству, проявлением которого сегодня можно рассматривать и предпринимательство, нужно обучать в системе высшего образования.

Во-вторых, кроме гражданской свободы для высшего образования сегодня необходимо отсутствие жесткой регламента сверху форм, средств и способов образовательного процесса,

развитие университетской автономии. Последняя предполагает наличие разнообразных форм местного самоуправления, все представители которого сами, без ожидания приказов и распоряжений сверху, способны на проведение инновационных проектов, способствующих совершенствованию исследовательских, учебных, и даже предпринимательских практик своего высшего учебного заведения. Кроме того, необходимо определить взаимоотношения университетской автономии и государства, которое, вместе с формирующимися институтами гражданского общества, должно следить за гражданскими свободами и автономией в высшем образовании, исходя из общих принципов государственного и гражданского права.

Примечания

- ¹ Наринский М.М., Кареев В.М. Европейская культурная традиция // Культурология. XX в.: Энцикл.: В 2 т. Т. 2. СПб., 1998. С. 194.
- ² Amin A. Multi-ethnicity and the Idea of Europe // Theory, Culture & Society. 2004. Vol. 21. № 2. P. 1.
- ³ Зидентон Л. Демократизация в Европе /Пер. с англ. Под ред. В.Л.Иноземцева. М., 2004. С. XI.
- ⁴ Андреев А. «Национальная модель» университетского образования: возникновение и развитие // Высш. образование в России. 2005. № 1. С. 162.
- ⁵ Андреев А. «Национальная модель» университетского образования: возникновение и развитие (ч. 2) // Высш. образование в России. 2005. № 2. С. 113.
- ⁶ Трубецкой С.Н. Университет и общество // Антология русской классической социологии. М., 1995. С. 54.

Инструменталистский и аксиологический подход к природе человека и гражданское общество

Идея гражданского общества имеет длительную и сложную историю развития с разными подходами и ракурсами рассмотрения. Известно, что в последние десятилетия социокультурные и психологические, ценностные установки в обществе подверглись косвенному влиянию бурного роста наук о человеке в его социоприродном аспекте. Качественные достижения, масштабы и направленность открытий в биологии выявили новые перспективы. Биотехнологическая революция показала расхождение двух подходов к характеристике природы человека: социокультурного и социоприродного, аксиологического и сугубо технологического, инструментального. В связи с этим социальными теоретиками, в частности такими, как Ю.Хабермас, Ф.Фукуяма и др., поднимается ряд новых нравственных и политико-правовых проблем, в том числе тех, которыми призвано заниматься гражданское общество.

В социальных науках сложилось два подхода к идее гражданского общества: 1) как к исторической стадии в развитии государства (связанной с частной собственностью, демократической правовой системой, политически активным, равноправным, свободным индивидом, сознающим свои потребности и интересы); это ценностно-нагруженное представление о таком уровне развития цивилизации, который не гарантирован, а должен быть достигнут; 2) как к совокупности социальных структур в противовес государственным, противопоставляя частную

и государственную сферу жизни; отмечается особая роль неправительственных организаций, СМИ, профсоюзов и др. объединений граждан, не подменяемых государством, но контролирующих его. Нас будет интересовать именно эта трактовка гражданского общества, взятая в связи с ценностно-нормативными и инструментализирующими человеческий потенциал аспектами биополитики, так, как они рассматривались в идущих социально-философских и антропологических дискуссиях. Как отмечает немецкий исследователь Ю.Хабермас, «био-генетические исследования едины в своей заинтересованности с участниками этих исследований — и те, и другие стремятся вывести все, чем они занимаются, за рамки ценностного анализа, и развитие биотехнологии приобретает динамику, угрожающую положить конец каким-либо продолжительным процессам нормативного прояснения в публичной сфере»¹.

Невозможно, конечно, отрицать позитивных сторон развития биотехнологий (перспективы генной диагностики и лечения заболеваний, клонирования органов, использования стволовых клеток, рост сельскохозяйственного производства, снижение применения пестицидов как следствие прогресса в генной инженерии и мн.др.). Рассмотрим, кому предоставляется решающее слово в биополитике — государству в лице правительственных организаций или независимым группам (ученым как экспертному сообществу, религиозным объединениям, созданным по инициативе снизу организациям макро- и микроуровня, вплоть до репродуктивных решений, принимаемых родителями или регулируемых государственной политикой²). Приоритет ли это индивидуального решения или расчет на опеку государства?

Требование отделения интересов гражданского общества, его первичности по отношению к власти, свободы индивидуального выбора применительно к области биополитики (на разных ее уровнях) высвечивает две основополагающих тенденции.

1. С точки зрения первичности индивидуального выбора перед логикой действий власти существует необходимость защиты множества разнонаправленных эгоистических или альтруистических целей граждан от результирующих решений государства. Идея гражданского общества призывает отслеживать

этатистские и тоталитарные тенденции, конкретные социальные организации и группы призваны воплотить это в жизнь, выявить индивидуальные и групповые интересы, не попавшие в поле зрения государства. Также функции неправительственных организаций включают в себя защиту людей от государства, рассматривающего своих граждан в качестве ресурсного потенциала, препятствуют внедрению инструментализирующего взгляда. Хабермас показывает, как непоколебимая вера в науку и техническое развитие влияет на «оптику» либерального толкования гражданского общества. Эта традиция акцентирует, главным образом, угрозы для свободы, возникающие в вертикальном измерении отношений частных лиц к государственному насилию.

Аксиологический подход к природе человека обращает внимание на следующее: можно ли с полной уверенностью говорить о суверенности человеческой личности, индивидуальности характера, моральной ответственности индивида? Или эффективнее было бы восприятие его в качестве совокупного продукта разнообразных социальных и иных технологий? Человеческая жизнь прагматически инструментализируется, чтобы удовлетворить необходимые социальные потребности средствами научного прогресса. Со времен Ф.Бэкона стремление к научной истине считалось само по себе легитимным как деятельность, которая служит широким интересам человечества, однако сторонники индивидуализированного подхода оспаривают это.

Действия акторов гражданского общества принципиально разнородны и спонтанны, что в совокупности дает эффект его неподконтрольности. Это дает возможность анализа собственно морального аспекта: что дает право одному человеку предписывать, каким быть другому? Государство находится под влиянием лоббистов и групп интересов, наиболее полно выражать волю народа может лишь сама демократическая общественность в лице своих представителей. Так, исходя из этой точки зрения, к примеру, решения относительно строения генофонда детей не могут подвергаться никакому государственному регулированию, но отдаются целиком на усмотрение родителей. «Для подобной позиции характерно рассматривать открытое геными технологиями игровое пространство решений как

материальное продолжение свободы воспроизводства и права родителей, то есть как *продолжение основных прав индивида*, которые тот может сделать значимыми в своем противостоянии государству»³. Как отмечает Хабермас, десенсибилизация взгляда на человеческую природу, идущая рука об руку с привыканием к подобной практике, сделала бы путь к либеральной евгенике более ровным. Наряду с исследованием эмбрионов в потребительских целях внедряются технологии, которые, исходя из перспектив развития высоких коллективных благ (новые методы исцеления), крайне низко оценивают защиту личностной человеческой жизни.

Очевидно, что развитие либеральной экономики само по себе не означает прогресса гражданского общества, но предполагает рост социальной конкурентности. На индивидуальном уровне это выбор в пользу личностного роста, раскрытия модернизационного потенциала, перехода на следующий, более высокий уровень адаптации. Такова оптимистическая точка зрения, основанная на концепции А. Маслоу о самоактуализирующемся индивиде: не столько обычном человеке, которому что-то добавлено, а скорее обычном человеке, у которого природой ничто не отнято, — в то время как средний человек — это полноценное человеческое существо, но с заглушенными и подавленными способностями и проблематичной самореализацией. Как подсказывает опыт персональной модернизации в разных странах, это попытка быть адекватным современности, трансформация личностных характеристик с целью соответствовать новому сценарному образу человека. Хабермас отмечает, что акцент переносится с адаптации к природным условиям на соответствие новым требованиям социума, когда само воздействие технологий на селекционную практику более не осуществляется в рамках клинического модуса *адаптации к собственной динамике природы*. Переход от традиции к современности, делающий необходимой персональную модернизацию, может стать тормозящим фактором в становлении гражданского общества (которое предполагает инициативу свободных граждан, равноправность независимых объединений, центров социальной власти, ищущих консенсус и противящихся давлению государства). Селекция желаемых качеств жестко вписывает человека в рамки

определенного жизненного плана. В то же время экономический подъем и индустриализация, как известно из истории, могут требовать бесконечной мобилизованности человеческих ресурсов, такого уровня согласования социального и индивидуального, которые несовместимы с полноценным гражданским обществом. Модернизация увеличивает опасность технологического, манипулятивного взгляда, «механизации» человека.

Ценностно-нормативные основания либеральной, основанной на индивидуальных предпочтениях, концепции скрывают в себе ряд парадоксов. Исходя из теории коммуникативного действия, Хабермас показал, как подчинение нормативным представлениям, социальному согласию переводит эгоцентрическое поведение индивида в контекст *коммуникативного действия*. «Программирующие намерения честолюбивых, склонных к экспериментам или всего лишь заботливых родителей обладают статусом *одностороннего и неоспоримого ожидания*. Так, изменившие генную структуру ребенка родительские намерения проявляются в истории жизни человека, ставшего объектом такой трансформации, как нормальная составная часть интеракций; при этом они исключают условия взаимности коммуникативного общения. Родители сами решили без какого-либо консенсуса, а исходя из своих предпочтений все так, словно речь шла о какой-то вещи. Но поскольку эта самая вещь развивается в личность, эгоцентрическое вмешательство родителей приобретает смысл коммуникативного действия и может иметь для взрослеющей личности экзистенциальные последствия»⁴.

Инструменталистский подход отрицает, что идея улучшения человеческой природы носит элитаристский характер, предполагая псевдообъективный отбор приспособленных и отсеив социально неадаптированных индивидов. Он подчеркивает идею перевода неприспособленных индивидов на следующий, более высокий уровень адаптации. Хабермас показывает различие между старой авторитарной идеей улучшения человеческой природы и новой. «Тогда как старая авторитарная евгеника стремилась производить граждан по единому централизованно спроектированному шаблону, отличительным признаком новой либеральной евгеники является нейтральность по

отношению к государству... Сторонники авторитарной евгеники предпочитали сводить на нет *прокреативные свободы индивидов*. Либералы, наоборот, предлагают их радикальное расширение. ...Правда, эта программа будет сочетаться с основами политического либерализма лишь в том случае, если позитивные изменения не станут в отношении подвергавшейся таким вмешательствам личности ограничивать ни ее возможности автономной жизни, ни условия ее эгалитарных отношений с другими личностями»⁵. Нормативная бесспорность инструментального подхода к природе человека оправдывается также сравнением между улучшающей модификацией генных структур и социализирующей модификацией позиций и ожиданий: с точки зрения морали между евгеникой и воспитанием нет существенной разницы.

2. Противоположный подход отдает предпочтение централизованным формам контроля за всем, что относится к сфере изменения природы человека, т.к. это затрагивает все общество в целом. Генетические и биотехнологии принадлежат к сфере биополитики государства, касаясь задач обеспечения продовольствием, сохранения здоровья, улучшения качества жизни. Государство также гарантия от *тирании большинства*, т.к. нельзя всегда полагаться на добрую волю участников социального пространства, особенно в том, что касается объединения интересов бизнеса и государства, когда функция сбалансирования разнонаправленных интересов не срабатывает. Взгляд на возможное будущее человеческой природы приводит к мысли, что регулирование необходимо. Нормативные ограничения при обращении с новыми технологиями рождаются из позиции *морального сообщества личностей*, защищающегося от «пионеров самоинструментализации вида». Сторонники этого подхода видят в гражданском обществе и государстве взаимодополняющие, не враждебные структуры. Признается, что «первые лица» гражданского общества, даже не участвуя в публичной политике, отстаивают интересы не общего блага, но конкурирующих социальных, промышленных и т.п. групп и зачастую политически ангажированы. Это «вовлечение» регуляторной группы: структура, которой полагается надзирать за деятельностью отрасли, удерживая ее в цивилизационном поле, стано-

вится агентом этой отрасли⁶. Задача государства — установление и легитимизация правил взаимодействия, учитывая разнонаправленность нормативных, не только материальных, интересов людей. Сторонники усиления роли государства полагают также, что нет иной социальной силы, способной возразить интересам финансово-промышленных корпораций в области медицины и биотехнологий, призвать их к социальной и национальной ответственности. Так, Ф. Фукуяма показывает динамику смены действующих лиц и денежных потоков в биомедицинских и фармацевтических сообществах. Фармацевтическая промышленность, к примеру, в США, при разработанной, обширной системе правил, защищающих людей в научных экспериментах, не избежала биографически оплаченных трагедий. После этого демократическая общественность потребовала усиления правительственного контроля.

Технологическая «гонка вооружений» требует согласования на международном уровне, принимая во внимание позиции национальных комиссий или отдельных ученых, теологов, историков и специалистов по биоэтике. Эти консультации дают предварительный анализ этической составляющей и социальных последствий биомедицины. Ряд правительств отвергает принцип осторожности как стандарт риска на основе утверждения, что бремя доказательства должно лежать на тех, кто заявляет, будто существует вред для безопасности или экологии, а не на тех, кто говорит, что вреда нет. С другой стороны, практика показывает, что международные корпорации не отличаются способностью к добровольным самоограничениям, в то время как государство могло бы стать гарантом безопасности. Биотехнологические решения, управляемые интересами выгоды и предпочтениями спроса, подыгрывают индивидуальному выбору людей, анархическим желаниям заказчиков и клиентов в целом. Подходы к регламентации и госконтролю варьируют от саморегулирования отраслевой или научной общественностью с почти нулевым государственным надзором до контроля специальных ведомств.

Международный консенсус требует колоссальной работы. Одним из препятствий является мысль, что технологический прогресс законодательно регламентировать невозможно, и все

подобные попытки обречены на поражение. Это утверждение принадлежит энтузиастам конкретных исследований, тем, кто надеется получить от них прибыль, и пессимистично поддерживается теми, кто иначе рад был бы притормозить распространение потенциально опасных технологий. Конкуренция весьма остра, компании ищут наиболее благоприятный законодательный климат, многие биотехнологии могут разрабатываться небольшими и небогато финансируемыми лабораториями с невозможностью следить за их деятельностью. Государству сложно регулировать или запрещать технологические новшества, поскольку исследования и разработка просто перемещаются на территорию, находящуюся под другой юрисдикцией. Любая страна, которая введет у себя законодательные ограничения, дает преимущество другим, единственный путь — международные соглашения.

В мире существует непрерывный спектр взглядов на этичность разных типов биотехнологии (в частности, манипуляций с генами). Страны ищут свой рецепт соотношения глобализации и национально-культурной специфики, с учетом уникальности условий (геополитическое положение, ландшафт, биосфера, характеристики данного этноса и ближайшего окружения), этических, социальных и правовых факторов, религиозных традиций, особенностей национального менталитета и представлений об индивидуальных правах и свободах граждан. Ассоциируясь с идеями либеральной демократии, идеальная модель гражданского общества была связана с ходом естественноисторического развития западноевропейских стран и США. Не противопоставляя либеральный Запад авторитарному Востоку, Ф. Фукуяма, тем не менее, полагает, что если есть в мире регион, который готов ускользнуть от нарождающегося консенсуса относительно регулирования биотехнологий, то это Азия. Многие азиатские страны либо недемократичны, либо в них нет сильных внутренних движений, возражающих против определенных технологий из этических соображений. Азиатские страны вроде Сингапура или Южной Кореи обладают научной инфраструктурой, необходимой для конкуренции в биомедицине, и сильными экономическими стимулами отвоевать долю рынка в биотехнологии у Европы и Северной Америки».

Исследования и технологии, базирующиеся на требовании большей социальной адаптивности и в целом оптимизации человеческой природы, могут иметь потенциально негативные социальные последствия. Так, идея политического равенства основана на эмпирическом факте природного равенства людей, различающихся на индивидуальном уровне, но обладающих общей человеческой сущностью. Отказ несет в себе скрытую угрозу идеям либеральной демократии и самой политике (которая производна от концепций слабой регулируемости человеческой природы). Кроме того, автономия и независимость от *природной генетической лотереи* (Ф. Фукуяма) снижают степень эгалитаризма, тогда как сейчас каждый независимо от социального статуса, пола или этноса, так или иначе, в ней участвует. Оптимизация генов в среде социальных элит означает передачу следующим поколениям не только имущественных и т.п., но и врожденных преимуществ, позволяя существовать в социуме более эффективно и комфортабельно.

Есть трудность в том, чтобы определить, кто наделил разнородные, часто антагонистические структуры и группы гражданского общества, правами, и что это за права. Зачастую общественные организации фактически получают право вето по некоторым вопросам или легитимизируют, явно или неявно, ту или иную деятельность, что противоречит основному демократическому принципу «один человек — один голос». Такая перспектива отчасти перераспределяет в пользу государства обязанности по защите прав индивидов (как в случае защиты доличностной, эмбриональной жизни, неспособной самостоятельно отстаивать свои субъективные права). Заметим, что экспериментальное или потребительское использование эмбрионов в исследовательской лаборатории, не нацеленное на рождение, квалифицируется Хабермасом как пример размывания представлений о человеческой природе: это показывает, что человек может быть *интерпретирован как вещь*, для каких-то *других* целей. С позиции теории коммуникативного действия Хабермаса необходимо предвосхитительно относиться к эмбриону как ко *второму лицу*, которое, если оно будет рождено, станет участником отношений между людьми. Вмешательство в человеческую природу принимает форму технизации, т.к. объ-

ект не в состоянии дать согласие на манипуляции с его биологическими или генетическими структурами. Изменяющие характерные признаки вмешательства соответствуют содержанию позитивной евгеники в том случае, если они переступают границы, заданные «логикой целительства», т.е. логикой ликвидации зла, подчиненной межличностному консенсусу. В отличие от клинического вмешательства, это делается с позиции инструментально действующего лица, действующего в сфере *объектов* в соответствии с собственными желаемыми целями.

Примечания

- ¹ *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. М., 2002. С. 29.
- ² *Фукуяма Ф.* Наше постчеловеческое будущее. М., 2004. С. 262.
- ³ *Хабермас Ю.* Указ. соч. С. 90–91.
- ⁴ Там же. С. 64.
- ⁵ Там же. С. 61.
- ⁶ *Фукуяма Ф.* Указ. соч. С. 286.

Роль самоидентификации в построении гражданского общества

Исторически так сложилось, что отношение российского общества к Западу, его базовым ценностям, к общественному устройству стран западной демократии является одним из важнейших факторов динамики исторического развития самой России. Это отношение неразрывно связано с традиционной для России проблемой «выбора пути». Проблема эта неоднократно возникала в ее историческом прошлом. Вновь она резко обострилась в настоящее время. Важно понять, какое конкретное содержание вкладывают в понятие «западного пути» те россияне, которые готовы выбрать этот путь для себя.

Современное российское общество в определенном смысле может быть названо псевдогражданским. Его структуры и институты, обладая многими формальными признаками образований гражданского общества, выполняют противоположные функции.

Отношение россиян к Западу складывалось под воздействием необходимости решения актуальных проблем собственного общества, что вряд ли можно рассматривать только в качестве продукта современных социально-политических процессов. Скорее, речь идет о культурном феномене, отражающем как актуальный, так и прошлый опыт страны, который в той или иной мере и форме воспроизводит исторически сложившиеся архетипы национального сознания. В некотором смысле можно говорить о том, что определенное восприятие «другого», и прежде всего западного, мира образует структурный

компонент национального самосознания и неразрывно связанной с ним тип идентичности русского народа. Возможно, оно и отличается от «самодостаточного» самосознания многих народов Запада и Востока, которые выработали свою собственную идентичность без особой оглядки на «других».

Своеобразное ощущение себя частью государственной системы оказывает влияние на восприятие российским обществом западной экономической системы, И в связи с этим следует отметить, что принципы рыночной экономики проникают в российское сознание со значительно большим трудом, чем нормы западной политической демократии. В гражданском обществе люди связаны между собой преимущественно социальными, а не этническими или личными связями. Они видят друг в друге прежде всего сограждан, которых сплачивает единая цель — сохранение и приумножение личного и общественного достояния.

Намного сложнее стоит вопрос о том, как относятся россияне к основным ценностям западного образа жизни. На Западе элементы и ценности гражданского общества сложились уже в XIII в. Гражданское общество на Западе складывалось как система общественных институтов и отношений, обеспечивающая условия для осуществления частных и коллективных интересов и потребностей. Именно благодаря общественным объединениям, гражданское общество, взаимодействуя с государством, формировало его в соответствии со своими ценностями и интересами. Среди них главными структурообразующими стали личность и собственность. Ценностными компонентами мировоззрения в гражданском обществе являются свобода и ответственность. основополагающие ценности западного общества заключены в неразрывном единстве определения этого общества как общества «свободного и демократического». Для западного человека обе стороны этого определения не отделимы друг от друга. В современном российском обществе они соотносятся несколько иначе: свобода не отождествляется с демократией и ценится значительно выше. Разрыв между ценностями свободы и демократии коренится в традиционных особенностях русского менталитета. Слабость демократической традиции в русской политической культуре во многом определяет немалые труднос-

ти освоения демократических ценностей возможно еще и потому, что в их число приоритетных ценностей не входит важная для нашей ментальности социальная справедливость¹.

Пожалуй, самым трудным для русской ментальности оказывается освоение западного идеала отношений между личностью и обществом, государством и гражданином. Идея гражданского общества — это идея формирования общественного строя, при котором достигается соответствие политики государства с интересами его граждан. Самоуправление свободных людей составляет суть гражданского общества. Само понятие «гражданское общество» многозначно, оно наполнено богатым внутренним содержанием. Гражданское общество может быть рассмотрено как деятельность общностей людей, составляющих государственное образование. В этом смысле оно охватывает всю совокупность неполитических отношений и не подвластно. В таком случае гражданское общество представляет собой независимую от нас объективную реальность. В другом случае оно предстает перед нами в качестве некоего идеала, претворить в жизнь, который стремились многие прогрессивнее мыслящие люди в разные эпохи. Гражданское общество как реальность совпадает с гражданским обществом как идеалом только в правовом государстве, источником закона являясь само это гражданское общество. И в этом случае оно определяет государство, а не наоборот. В таком государстве личность имеет приоритет над обществом.

Россиянин же чаще всего внутренне убежден, что все проблемы страны должны решаться властью, и не склонен объединяться с другими людьми, чтобы участвовать в какой-либо социальной, коллективной деятельности в решении этих проблем. В этом отношении весьма характерно, что большинство, считающее необходимым развитие демократии, не придает должного значения формированию независимых от государства общественных организаций и объединений. Не укореняется пока на русской почве и другой важнейший компонент западного гражданского общества и гражданской культуры — уваже-

¹ Именно об этом писал в 1975 г. Фридрих фон Хайек: «Попытка осуществить социальную справедливость несовместима с обществом свободных людей».

ние к закону и признанным в обществе социальным нормам; признание их необходимым регулятором индивидуальной и коллективной деятельности граждан. При этом гражданское общество может возникнуть только в правовом государстве, в котором право носит универсальный характер, что подразумевает равенство всех граждан, независимо от их социального статуса, перед законом. Интересы граждан в гражданском обществе выражают и отстаивают независимые от государства социальные институты, в числе которых политические партии, профсоюзы и категория «неправительственных организаций», занимающиеся широким кругом вопросов развития этого общества, защиты окружающей среды и прав человека.

Россия традиционно принадлежит к тем странам, которые больше ориентированы на государство, чем на общество. Общество по традиции не достаточно автономно и независимо, а граждане оставлены на милость или немилость государства. Эту специфику отмечал А. Грамши, когда писал: «На Востоке (и в России) государство было всем, гражданское общество находилось в первичном, аморфном состоянии. На Западе между государством и гражданским обществом были упорядоченные взаимоотношения, и, если государство начинало шататься, тотчас выступала наружу прочная структура гражданского общества»².

Однако, пытаясь удовлетворить интересы граждан, не всегда удается выяснить, что собой представляют люди, каковы их идеологические установки и уровень самосознания.

Специфику общества следует искать прежде всего в культуре, которая организуется как дуальная оппозиция, как все более сложная система оппозиций: добро—зло, правда—кривда, мы—они и т.д.

Гражданское общество имеет определенные признаки, без которых оно не может функционировать. Наиболее общие признаки гражданского общества:

- универсальное правовое государство;
- возможность образования неофициальных социальных институтов, политических движений и течений;
- доминирование социальных связей над личностными;

² Грамши А. Избр. соч. Т. 3. М., 1957. С. 200.

- свобода и ответственность;
- личностное начало.

Европейские страны обладают уникальным опытом рационального устройства общества. В центре современной европейской модели общества стоит человек и его права. Гражданское общество — это социально-политический продукт развития западно-европейской цивилизации, двигавшейся по совершенно иной логике. Гражданское общество обеспечивает своих граждан необходимыми условиями для самореализации, что способствует развитию у людей самосознания, как личностей действующих на благо самих себя и общества в целом в гражданском обществе мировоззренческими основами самосознания личности выступают, в первую очередь рационализм, свободолюбие, патриотизм. Гражданское общество выступает как всеобщая взаимосвязь индивидов и их наилучшее взаимодействие для реализации своих частных и общественных интересов, что позволило Ю.Хабермасу охарактеризовать гражданское общество в качестве «коммуникативной рациональности».

Можно выделить субъективные факторы становления гражданского самосознания, которые определяются когнитивными, эмоционально-мотивационными и поведенческими аспектами социализации индивида.

Субъективные противоречия процесса становления гражданского самосознания личности. Основное противоречие заключается в том, что ценности демократии, гражданского общества, присвоенные личностью, вступают в постоянный конфликт с реальным опытом его жизнедеятельности как общественного индивида.

Концепция индивидуальной ответственности, представление о гражданине как атомарной личности, вынесенной из конкретной общинной или этноконфессиональной группы, а также наделение личности высшим правовым статусом прямо противоположны совершенно иной общинной, коллективной самоидентификации российского народа. Весь наш исторический опыт показывает, что эта коллективная идентичность сохранялась на всей протяженности российской государственности, трансформируясь на различных этапах ее исторического пути, но никогда не исчезала.

Внутренняя картина мира, лежащая в основе человеческой самоидентификации, неотделима от своей модели самопрезентации. Идентичность, рассматриваемая в качестве инструмента конструирования различий «я» — «не-я», «свой-чужой» и т.д. способствует также формированию своеобразия образа единства. Все это, в свою очередь, определяется типом культуры, лежащим в основе человеческого самосознания. В этом смысле можно говорить о наличии двух типов культур — коллективистской и индивидуалистической. Индивидуалистическая культура характеризуется тем, что общество в данной культуре словно распадается на отдельные индивиды-атомы. Сама культура фокусируется на «я»-идентичности. Человек становится автономен от ценностей коллективистской культуры. Самым пагубным следствием такой автономии является его свобода от морали, которая, будучи сугубо общественным явлением, перестает быть средством его жизнеобеспечения. Ценностными являются свобода выбора и возможность личностной автономии. Коллективистский тип культуры фокусируется не на «я», а на «мы»-идентичности. В таких культурах внутреннее «я» человека никогда не бывает свободным. Оно ограничено взаимными «я»-обязательствами. Самоценным при этом является взаимозависимость, взаимные обязательства, возможность быть «вместе». С самого раннего детства человек осознает подчиненность своих желаний интересам группы. В таком случае человек, осознавая себя частью неделимого целого, делегирует часть своих прав и свобод этому общему целому. Таким образом, человек достигает состояния истинного «я», находясь в состоянии «не-я», путем деперсонализации и частичного самоотречения.

Принимая за основу дальнейшего своего развития западную модель гражданского общества, человек коллективистской культуры невольно пытается построить в своем сознании некоего «кентавра» с нравственными коллективистскими ценностями внутри себя и с якобы возможными при этом внешними западными моделями поведения. Но это невозможно.

Поскольку идея гражданского общества стала в современной России в определенном смысле регулятивной идеей, определяющей возможное направление общественных реформ, любая попытка ее механического копирования или имитации бесплодна. Необходимо анализировать либеральную и социалистическую традиции, их взаимовлияние и возможный синтез.

Представления о прошлом в гражданском обществе*

Потребность обращения к прошлому – одна из черт, присущих социуму. Именно в коммуникации с прошлым проявляется социальное начало жизни. Не случайно Ю.М.Лотман рассматривал память не только с точки зрения когнитивных способностей психики, но придал ей универсальный характер, отмечая тождественность понятий «культура» и «память»¹. По мнению немецкого исследователя Я.Ассмана, «помнящая культура» является всеобщим феноменом, которая выстраивает смысловые и временные горизонты социума, обращаясь при этом к прошлому².

Изучение того, что общества помнят и как те или иные группы утверждаются «на поле битвы за власть и культуру», является центральной проблемой исторической памяти. Именно она позволяет понять, как конструируется прошлое. При этом реконструкция прошлого не может быть «правильной» или «неправильной», она происходит в соответствии с обстоятельствами культуры, системой ценностей.

Рефлексия относительно отличия прошлого от настоящего и границ между ними вошла в европейскую интеллектуальную традицию ещё со времени античности и средневековья³, однако с Новым временем связывается появление такого «чувства про-

* Статья подготовлена в рамках проекта, поддержанного РГНФ (№ 07-01-00126а).

шлого», которое свидетельствует о его удаленности от настоящего, «инаковости» и значительном многообразии. В европейской культуре «чувство прошлого» оформляется в XVIII–XIX вв., и вслед за этим выделяется специализированное знание о прошлом («история»), дополняя тем самым сложившиеся ранее другие типы знания о прошлой реальности — философию, религию, искусство, естественные и общественные науки. Различение прошлого и настоящего тесно связано с понятием «Другой»⁴.

Одновременная публикация в 1765 г. двух трудов — «Философии истории» Вольтера и «Опыта истории гражданского общества» А. Фергюсона, была, возможно, случайным совпадением⁵. Однако мысль Вольтера об извлечении «полезных истин» из прошлого и предложенные Фергюсоном новые названия исторических эпох выразили состояние «разрыва» с прошлым как с определённой социальной практикой, изменение его социальных функций.

Социальные функции прошлого в традиционном обществе — поддержание образцов жизнедеятельности, легитимация настоящего (и это проявляется в репродуктивном характере памяти, обычае, «повторяемости» прошлого)⁶. Э. Хобсбаум обращал внимание, что «господство прошлого», характерное для традиционных обществ, не означает социальной неподвижности, но при этом отсутствует идея непрерывного прогресса⁷. Что касается современности, то прошлое используется в качестве преобразования настоящего и прогнозирования будущего, и связь с ним специально культивируется. «Возвращение в прошлое» означает во многом требование перемен⁸. Так, для новоевропейской культуры XVIII в. это выразилось прежде всего в обращении к образцам античной гражданственности.

Вместе с тем, актуализация проблематики национального самосознания, складывание государственно-национальных образований в ряде европейских стран и России сопровождалось апологией мифологизированного исторического прошлого, апелляцией к его наиболее древним, «почвенным» пластам, в которых зарождалась культурная память народа.

Исторически гражданское общество формировалось в рамках национальной государственности. Наличие последней означало превалирование гражданского сознания над всеми при-

мордиальными ориентациями (семья, род, община, этнос, конфессия), появление независимого от сословной или классовой принадлежности чувства идентичности⁹. Данному процессу соответствовало не только понимание общности с прошлым, но и его осмысление на основе определенных идей, имеющих в свою очередь основание в истории.

Интерпретация этих оснований в отечественной культуре выразила характерную черту русской мысли, которую В.В.Зеньковский обозначил как «историософичность»¹⁰.

Н.М.Карамзин, предложив свой вариант «Историей Государства Российского» и, например, повестью «Марфа-Посадница, или Покорение Новгорода», видел в прошлом несомненную «пользу» для воспитания гражданских чувств, уважительного отношения народа к самому себе¹¹.

Мысль П.Я.Чаадаева об истории как ключе к пониманию народов была отправным пунктом полемики западников и славянофилов. Чаадаев среди оснований истории называл идеи долга, справедливости, права, порядка, которые, по его мнению, возникали как раз из образовавших общество событий прошлого¹². Эти идеи формировали и «исторический народ», и «историческую личность»: познание истины через историю равноценно преодолению «хаотического брожения в мире духовном», обретение самосознания¹³. А.С.Хомяков соглашался с П.Я.Чаадаевым относительно наследия истории («родословии народа»), заложенном в идее долга, закона, правды и порядка. Но, возражая Чаадаеву по поводу его видения отечественного прошлого, Хомяков именно в древнем прошлом России, в духовном «возвращении» к нему («очищающая старина») искал современные нравственные цели и основания жизни, где «силы каждого принадлежат всем и силы всех каждому»¹⁴.

Полемизируя с подобным видением прошлого, К.Д.Кавелин противопоставлял ему потребность «обновления», взращивания критической по своему характеру исторической памяти. Под последней он понимал «накопленный жизнью умственный запас», духовную, внутреннюю сторону жизни, присутствие мысли о человеке в гражданском быту, развитое глубокое чувство личности и сознания, олицетворением которых была для него культура в противовес природным наклонностям и ин-

стинктам¹⁵. Поэтому для Кавелина обновление отживших форм жизни — естественный ход истории (как для Запада, так и для России), а для возражающего ему Ю.Ф.Самарина точка соприкосновения отечественной и западной истории виделась в примирении личностного и общественного начала, в свободном и сознательном отречении личности от своего полновластия по примеру «русской старины»¹⁶. Но так или иначе, для оппозиционной русской общественной мысли критическая рефлексия по поводу истории была проявлением самосознания¹⁷. Не случайно и сам XIX в. видится философам и историкам культуры как век исторический.

Когда проблематика гражданского общества стала активно разрабатываться в России, философы либерального направления (Е.Н.Трубецкой, С.Л.Франк и др.) акцентируя на этом внимание, включали в предмет своих размышлений и память, рассматривая ее как феномен, который формирует единство нации («общность исторической судьбы», «единство исторической памяти»)¹⁸.

По мнению С.М.Соловьева, народ, чтобы называться таковым, должен стать «историческим», то есть иметь свою историю¹⁹. Для В.О.Ключевского несомненна связь между силами, развитыми в себе народом своим историческим воспитанием (мышлением) и уровнем гражданственности («мысль об общенациональном благе»), а гражданская (социальная) история есть выражение исторического преемства²⁰. Подобное умственное и нравственное развитие народа как исторической личности в ответ на вызов истории (культурная работа народа над природой страны и собственной природой) невозможны, с точки зрения Ключевского, без участия в этом процессе отдельной личности: «Каждый из нас должен быть хоть немного историком, чтобы стать сознательно и добросовестно действующим гражданином»²¹. Идею критически-этического отношения к прошлому (требование истины и правды) как выражение достоинства личности развивал в своих трудах Н.И.Кареев²².

Подобное накопление интеллектуальных ценностей через восприятие прошлого в предчувствии «века масс», «века толп» полагалось в качестве противовеса любому из видов произвола и забвения. Проблематика памяти и забвения актуализирова-

лась в ситуации угрозы историческому существованию человечества, вызванной социально-политическими катаклизмами начала XX в.²³.

Именно в противостоянии настроениям начать все «с чистого листа» прозвучал мотив ответственности человека за историю в «школе И.М.Гревса»²⁴. В поиске путей «образования ума и воспитания характера личности, ее гражданских способностей» И.М.Гревс обратился к «гуманитарному краеведению», нацеленному на утверждение «чувства родины» с помощью «всего поля культуры», то есть прошлого-настоящего-будущего²⁵.

Еще сильнее персональное чувство истории выражено у Н.А.Бердяева, для которого память суть «духовная активность» личности, то есть сознательно активный, творческий, преобразующий элемент «моего познания сегодняшнего дня», а историческая память — «духовное отношение к историческому в историческом же познании», когда уясняется внутренняя взаимосвязанность и Душа истории («связь с отцами и есть связь настоящего и будущего с прошлым»)²⁶.

Динамизма общественной жизни второй половины XX в., демографические и социальные изменения, урбанизация, демократизация, совершенствование средств коммуникации вновь обозначили ситуацию «разрыва с прошлым». Именно в этот период шло активное развитие таких направлений как гендерные исследования, социальная история, «устная» история, история повседневности, крестьяноведение. Эти направления отличал прежде всего интерес к «низовым», дискриминируемым группам населения. Представляется, что в этом интересе проявилась и социальная практика, связанная со становлением гражданского общества. Так, акцент на социальном и ментальном позволяли увидеть естественную среду политической демократии «снизу» — на индивидуальном и групповом уровнях.

Тогда же была осознана как научная проблема социальных функций прошлого, поставлен вопрос об особенностях восприятия прошлого в разных типах обществ, получила новый импульс и интеллектуальная традиция осмысления феномена памяти, понимания его символического значения с точки зрения

настоящего и будущего²⁷. Интересно, что в «Словаре нового мышления» статьи о памяти и истории соседствуют непосредственно со статьей о гражданском обществе²⁸.

В каждом обществе создаются воображаемые прошлые для настоящего. Со временем доминантный образец толкования прошлого может измениться, поскольку последующие поколения приобретают другие ценности и другой горизонт опыта. Поэтому прошлое и культурная память о нём подвержены многообразно обусловленным историческим изменениям, сознательным и бессознательным деформациям.

Для большинства европейских стран идеологизированное восприятие прошлого неизбежно, а в самом прошлом обнаруживается идейное и социально-политическое разнообразие²⁹. Прошлое всегда использовалось властью и политиками, но поскольку в культурной памяти откладывается весь противоречивый опыт той или иной социальной общности и оно обладает «неисчерпаемостью» (наблюдение Ю.М.Лотмана, что «из памяти культуры можно извлечь больше, чем в неё внесено»³⁰), любая идеология находит там для себя ресурсы.

В контексте «управления прошлым», взаимодействия власти и официальной памяти, памяти и забывания Д.А.Андреевым и Г.А.Бордюговым предложена модель пространства памяти, которая рассматривается как производная от пространства власти адресная, фокусирующая актуализация прошлого для нужд настоящего³¹. Поскольку власть проводит селекцию прошлого, управляет его интерпретацией и восприятием, проект памяти расчленяет прошлое на две части — актуализуемую (то есть «освещаемую») и игнорируемую (как правило, преднамеренно). В свою очередь, актуализуемая часть также неоднородна. Использование прошлого может происходить в форме репродукции прошлого, или «каталога»: из прошлого в данный момент извлекаются те или иные актуальные сюжеты. Это то, что Я.Ассман называл «ретроспективной памятью». Предложенное Ассманом понятие «проспективной памяти» у Андреева и Бордюгова носит определение «проект» (креативная функция памяти), такая память работает на конструирование государственно-национальной идентичности.

Управление и манипулирование коллективными образами прошлого (истории) через средства массовой информации, систему образования, искусство, различные общественные акции — неперенная составляющая функции памяти в условиях массового общества. При этом коммерциализация коснулась и коллективной памяти (или даже растущего числа памятней), превращая прошлое в товар для массового потребления³².

Гражданское общество отличает определённым образом сфокусированное внимание на прошлом. Попробуем в этом плане обозначить технологию «прочтения» прошлого и «работы» исторической памяти. Воспользуемся материалами продолжающейся полемики о Второй мировой и Великой Отечественной войнах³³.

Прежде всего гражданское общество отличает гуманистическое видение прошлого, в центре которого — человеческая личность и ее достоинство. Это позволяет персонализировать систему оценки прошлого в настоящем.

Обращение к прошлому в гражданском обществе носит характер «проработки» прошлого, или «преодоления прошлого». Причем, этот процесс представляет собой оформленную социальную практику. Само понятие возникло в Германии в середине 1950-х гг. в связи с обсуждением опыта нацистского прошлого. «Преодоление прошлого» — знак длительного многопланового процесса общенационального извлечения уроков из истории, призыв к моральному очищению, к восприятию и осмыслению правды о прошлом³⁴. Следует отметить сложность, противоречивость и многогранность процессов «проработки» прошлого. В каждой европейской стране (включая СССР/Россию) осмысление войны как «преодоление прошлого» (или как «политика прошлого») проходило совершенно по-разному, хотя не лишено основания мнение, что европейские страны отличаются более критическим отношением к своему прошлому по сравнению с Россией.

«Преодоление прошлого» — это не разрыв с прошлым и не его забвение, а прежде всего знание о нём, преодоление стереотипов, штампов и мифов в отношении прошлого, особенно официальных, рационализация представлений о нём, расширение пределов социальной памяти. При этом важно учи-

тывать, что память в форме традиционализма, ностальгии и веры в прогресс обладает не только «искажающим эффектом», но и выполняет определённые социокультурные и психологические функции, каждая из которых востребована в тот или иной мере либо всем обществом, либо отдельными социальными группами³⁵.

В контексте понимания взаимосвязи проблемы прошлого, исторической памяти и гражданского общества следует отметить, во-первых, рефлексию относительно прошлого, критическое отношение к нему, во-вторых, возможность публичной полемики по поводу национального прошлого, присутствие в культурно-информационном пространстве дискуссий по поводу тех или иных событий и процессов прошлого. Возможно также такое явление как общественное покаяние. Гипотетическая уместность подобной акции при переводе её в практическую плоскость обнажает конфликтные моменты «преодоления прошлого», ставит под сомнение возможность прямого, некритического копирования чужого опыта. Так, Г.Бордюгов обращает внимание, что «проведение параллелей между сталинским Советским Союзом и гитлеровской Германией, сравнение сходных тоталитарных режимов, способное много дать для понимания общества и воздействия идеологии на массы людей, завершается теперь полным отождествлением и призывом к всероссийскому покаянию по германскому образцу»³⁶.

Исследователями отмечается, что формы, в каких общество осмысливает прошлое и конструирует его образ, непосредственно связаны с типами политической культуры, системой ценностей и идентификационными представлениями. В частности, исследуя механизм действия памяти о прошлом на примере оказавшей наибольшее влияние на коллективную память советского общества памяти о сталинизме, М.Ферретти обозначила несколько форм мемориальной конструкции. Одна из таких форм, названная ею «переживание траура» означает, что общество примиряется с собственным прошлым, принимает прошлое, вписывая травматический опыт в память, не замалчивая и не забывая его. Именно он был характерен для периода перестройки, однако в дальней-

шем оказался прерванным. Коммеморация как «переживание траура» и конструирование демократической идентичности — взаимосвязанные явления. Другой формой мемориальной конструкции являются «вытеснение» и «меланхолия», то есть пассивное созерцание случившейся катастрофы, лишаящее человека чувства ответственности и выставляющее его жертвой, которая ищет покровительства сильной руки и авторитарной власти — основы любого национализма. Осмысление прошлого в России представляется исследовательнице «расстройством памяти» в связи с тем, что сталинизм, как главная травма российской истории XX в., был вытеснен из памяти, став феноменом «прошлого, которое не уходит в прошлое»³⁷. Первая из форм памяти имеет аналогию с тем, что обозначается понятием «преодоление прошлого». Вторая может отождествляться с ностальгией как механизмом социальной реставрации³⁸.

В понимании прошлого, в его пересемантизации взаимодействие памяти и забвения является ключевым. «Проработка прошлого» включает преодоление амнезии относительно «неудобных» его сторон и предусматривает публичное обсуждение запретных, табуированных тем, чтобы они стали фактом общественного сознания. Обратный процесс — это спекуляции с историческими фактами, намеренное их искажение или сокрытие в угоду политической конъюнктуре. Становление культуры критической памяти сопряжено с преодолением официального или группового сопротивления, поэтому её прочность и распространённость относительно.

Общая задача заключается в выработке «политики справедливой памяти» (термин П.Рикёра). Применительно к затронутой нами проблеме «политика справедливой памяти» — это совокупность общественно ангажированных действий, направленных на то, чтобы возратить в коллективную память сообщества представления о забытых жертвах и страданиях — и, с другой стороны, о преступлениях палачей, которые могут принадлежать к тому же сообществу³⁹.

Для гражданского общества важно не столько существование многих памятней (сословия и социальные группы тоже имеют собственную память), сколько наличие представлений о

многообразии исторического опыта, о взаимодействии разных пластов памяти (от официального до внутрисемейного и индивидуального), критическое восприятие официальных установок на единую версию истории. «Расприватизация» прошлого означает право индивида на суждения относительно этого прошлого с точки зрения собственного, отличного от официального, представления о нём.

Но одновременно в гражданском обществе складывается и другой характер отношений с прошлым. Последний предполагает этическое переосмысление прошлого, этическую переоценку прошлого и собственной причастности к нему, то есть понимание прошлого не как «чужой страны», как «чужого прошлого», а как своего.

Главное, что свидетельствует о зрелости гражданского общества с точки зрения затронутого нами аспекта, заключается в принятии обществом на себя ответственности за прошлое (опыт Германии, других европейских странах, а также России показывает, что это крайне болезненный и обратимый процесс). Применительно к российским реалиям речь идёт о связи вопроса моральной ответственности за прошлое с памятью о войне и шире — о сталинском времени и терроре.

Усилия по созданию «справедливой памяти» на национальном (коллективном) уровне предполагают непременно наличие другого уровня ответственности — индивидуального. При этом, как справедливо отметил М.Габович, она не может сводиться к индивидуальной «доле» в коллективной ответственности. Ведь коллективная ответственность не свободна от «ловушек», превращающих её в «круговую поруку памяти». Они создают возможность уйти от ответственности («если виноваты все, то можно не думать о степени персональной ответственности»). Существуют и идеологические ограничения индивидуальных актов переосмысления прошлого. Именно размытость различий между коллективной и индивидуальной ответственностью является «фактором риска» в становлении гражданского общества. Но именно и то, и другое формирует гражданское общество.

Примечания

- ¹ *Лотман Ю.М.* Семиосфера. СПб., 2000. С. 219, 488–489, 567, 579, 616, 676.
- ² *Ассман Я.* Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности /Пер. с нем. М., 2004.
- ³ В действительности речь шла о неразрывности временной триады «прошлое–настоящее–будущее». В частности, согласно Августину, нет прошлого, настоящего или будущего, а есть лишь настоящее прошедшее, настоящее и настоящее будущее, образующие разные ориентации человеческого ума: память, суждение и воображение (*Неретина С.С., Огурицов А.П.* Время культуры. СПб., 2000. С. 148). Ср.: «формула памяти» по А.Бергсону: «синтез прошлого и настоящего в виду будущего» (*Бергсон А.* Материя и память. СПб., 1911. С. 65, 107, 238, 240, 258).
- ⁴ *Савельева И.М., Полетаев А.В.* История и время: в поисках утраченного. М., 1997; *они же.* Знание о прошлом: теория и история: В 2 т. СПб., 2003–2005; *Хаттон П.* История как искусство памяти /Пер. с англ. СПб, 2003; *Репина Л.П.* Культурная память и проблемы историописания (историографические заметки). М., 2003; *Ассман Я.* Культурная память; *Лоуэнталь Д.* Прошлое – чужая страна /Пер с англ. СПб., 2004 и др.
- ⁵ См. об этом: *Савельева И.М., Полетаев А.В.* Типы знания о прошлом // Феномен прошлого /Отв. ред. И.М.Савельева, А.В.Полетаев. М., 2005. С. 36–42.
- ⁶ Наиболее ярко репродуктивный характер памяти находит выражение в крестьянской формуле «наши деды и прадеды жили, и мы так будем».
- ⁷ См.: *Ровный Б.И.* Инструменты исследования коллективной памяти: возможности и искушения // Век памяти, память века: Опыт обращения с прошлым в XX столетии. Челябинск, 2004. С. 38–39.
- ⁸ Об «архаической» и «современной» памяти см.: *Кознова И.Е.* Историческая память и основные тенденции её изучения // Социология власти. 2003. № 2. С. 23–32.
- ⁹ См.: Гражданское общество. Мировой опыт и проблемы России. М., 1998. С. 264–265.
- ¹⁰ *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. I. Ч. 1. С. 16.
- ¹¹ *Карамзин Н.М.* История Государства Российского. Кн. I. Т. 1–4. М., 1988. Репринт. воспроизв. 5 изд. с прилож. «Ключа» П.М.Строева. С. IX.
- ¹² *Чаадаев П.Я.* Философические письма. Письмо первое // *Чаадаев П.Я.* Статьи и письма. М., 1987. С. 39.
- ¹³ Там же. С. 42–45; *Он же.* Апология сумасшедшего // Там же. С. 137–139.
- ¹⁴ *Хомяков А.С.* Несколько слов о философическом письме(напечатанном в 15 книжке «Телескопа» (*Письмо к г-же Н.*) // *Хомяков А.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. Работы по историософии. М., 1994. С. 449–455; *он же.* О старом и новом // Там же. С. 456–470.

- 15 *Кавелин К.Д.* Взгляд на юридический быт древней России // *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй. М., 1989. С. 66–67; *он же.* Мысли и заметки о русской истории // Там же. С. 196–198.
- 16 *Самарин Ю.Ф.* О мнениях «Современника», исторических и литературных // *Самарин Ю.Ф.* Избр. произведения. М., 1996. С. 426–443.
- 17 См.: *Новикова Л.И., Сиземская И.Н.* Российские ритмы социальной истории. М., 2004. С. 63–66.
- 18 *Франк С.Л.* Духовные основы общества. М., 1992. С. 53–63; *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. М., 1994. С. 19–60.
- 19 См.: *Соловьев С.М.* Предисловие // *Соловьев С.М.* Соч. Кн. I. История России с древнейших времен. Т. 1–2. М., 1988. С. 51–55.
- 20 *Ключевский В.О.* Соч.: В 9 т. Т. I: Курс русской истории. Ч. I /Под ред. В.Л.Янина. М., 1987. С. 34–35, 60–62, 365; Т. VI: Спецкурсы. М., 1989. С. 23–24; Т. IX: Работы разных лет. М., 1990. С. 375.
- 21 *Ключевский В.О.* Соч. Т. I. Ч. I. С. 60.
- 22 *Кареев Н.И.* Историология. Пг., 1915. С. 133, 302–303; *он же.* Историка. Пг., 1916. С. 196–197, 231–232.
- 23 См. об этом: *Кознова И.Е.* Реплика о том, как действует прошлое // Пути России: существующие ограничения и возможные варианты: 11-й ежегод. симпоз. /Под общ. ред. Т.И.Заславской. М., 2004. С. 191–196.
- 24 *Неретина С.С., Огурицов А.П.* Время культуры. С. 126–127. По мнению авторов, этот мотив был едва ли не главным для «школы И.М.Гревса».
- 25 *Гревс И.М.* О культуре (Мысли при чтении «Переписки из двух углов Вячеслава Иванова и М.О.Гершензона». Пб., Альконот, 1921) // Мир историка: идеалы, традиции, творчество /Под ред. В.Г.Рыженко. Омск, 1999. С. 284–318. См. также: *Рыженко В.Г.* И.М.Гревс – культуролог, педагог, родиновед // Там же. С. 250–269.
- 26 *Бердяев Н.А.* Смысл истории (Опыт философии человеческой судьбы). М., 1990. С. 7; *он же.* Самопознание (Опыт филос. автобиогр.). М., 1991. С. 7–8, 10, 292.
- 27 См. подробнее: *Савельева И.М., Полетаев А.В.* История и время: в поисках утраченного. М., 1997; *Кознова И.Е.* XX век в исторической памяти русского крестьянства. М., 2000; *Репина Л.П.* Культурная память. М., 2004; Век памяти, память века: Опыт обращения с прошлым в XX столетии. Челябинск, 2004; *Брагина Н.Г.* Память в языке и культуре. М., 2007 и др.
- 28 50/50: Опыт словаря нового мышления /Под ред. М.Ферро и Ю.Афанасьева. М., 1989. С. 440–447.
- 29 *Савельева И.М., Полетаев А.В.* Типы знания о прошлом // Феномен прошлого. С. 44–51.
- 30 *Лотман Ю.М.* Семиосфера. С. 567.
- 31 *Андреев Д., Бордюгов Г.* Пространство власти от Владимира Святого до Владимира Путина. Краткий курс. М., СПб., 2004; *они же.* Пространство памяти: Великая Победа и власть // 60-летие окончания Второй мировой и Великой Отечественной: победители и побежденные в контексте политики, мифологии и памяти. М., 2005. С. 113–115.

- ³² См. об этом: *Володихин Д.М.* Феномен фольк-истории // Отеч. история. 2000. № 4. С. 16–24; *Зубкова Е., Куприянов А.* Возвращение к «русской идее»: кризис идентичности и национальная история // Национальные истории в советском и постсоветском государствах /Под. ред. К.Аймермахера, Г.Бордюгова. Пред. Ф.Бомсдорфа. М., 2003. С. 296–324; *Шмидт С.О.* «Феномен Фоменко» в контексте изучения современного общественного исторического сознания. М., 2005.
- ³³ 60-летие окончания Второй мировой и Великой Отечественной: победители и побежденные в контексте политики, мифологии и памяти: Материалы к Междунар. Форуму (Москва, сент. 2005) /Под ред. Ф.Бомсдорфа и Г.Бордюгова. М., 2005; Память о войне 60 лет спустя.: Россия, Германия, Европа. 2-е изд. /Ред. сост. М.Габович. М., 2005; *Хапаева Д.* Готическое общество // Критическая масса. 2006. № 1. С. 90–115; *она же.* Готическое общество: морфология кошмара. М., 2007; *Габович М.* Коллективная память и индивидуальная ответственность. Заметки по поводу статьи Дины Хапаевой // Неприкосновенный запас. 2006. № 6. С. 110–123; *Кукулин И.* Прокрустова этика // Там же. С. 124–135; *Хапаева Д.* О превращениях, или Ответ на статьи Михаила Габовича и Ильи Кукулина // Там же. С. 135–146.
- ³⁴ *Борозняк А.И.* Искупление. Нужен ли России германской опыт преодоления прошлого? М., 1999; Преодоление прошлого и новые ориентиры его переосмысления. Опыт России и Германии на рубеже веков. Международная конференция. Москва, 15 мая 2001 г. /Под ред. К.Аймермахера, Ф.Бомсдорфа, Г.Бордюгова. М., 2002; Копелевские чтения 2002. Россия и Германия: диалог культур. Липецк, 2002; Национальные истории в советском и постсоветских государства. /Под ред. К.Аймермахера, Г.Бордюгова. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2003.
- ³⁵ *Румянцева М.Ф.* Теория истории: Учебн. пособие. М., 2002. С. 12–15; *Репина Л.П.* Культурная память и проблемы историописания (историограф. заметки). М., 2003. С. 30–32.
- ³⁶ *Бордюгов Г.* Как остановить войну с памятью о войне? <http://www.rian.ru/analytics/20070504/64904643.html>
- ³⁷ *Ферретти М.* Расстройство памяти: Россия и сталинизм // Мониторинг общественного мнения: Эконом. и соц. перемены. 2002. № 5. С. 40–54.
- ³⁸ Я.Ассман выделяет две «опции» памяти – «холодную» и «горячую». Первая служит оправданию настоящего, его консервации; вторая, напротив, обосновывает перемены. Однако в отличие от К.Леви-Строса, для которого «холодное» синоним «примитивного» общества, а «горячее» – «цивилизованного», Я.Ассман склонен считать, что в каждом обществе существуют «холодные» и «горячие» элементы культуры воспоминания (*Ассман Я.* Культурная память. С. 50–69).
- ³⁹ *Рикёр П.* Память, история, забвение /Пер. с фр. И.И.Блауберг и др. М., 2004. С. 15.

Об авторах

Бульчев Игорь Ильич — доктор философских наук, Тамбовский государственный университет им. Г.Р.Державина, профессор

Воронина Ольга Александровна — доктор философских наук, Институт философии Российской академии наук, ведущий научный сотрудник

Власова Виктория Борисовна — кандидат философских наук, Институт философии Российской академии наук, старший научный сотрудник

Домников Сергей Дмитриевич — кандидат исторических наук, Институт философии Российской академии наук, старший научный сотрудник

Ильинская Светлана Геннадьевна — кандидат политических наук, Институт философии Российской академии наук, научный сотрудник

Каримов Александр Владиславович — кандидат философских наук, Тамбовский государственный университет им. Г.Р.Державина, доцент

Каримов Владимир Александрович — кандидат философских наук, Тамбовский государственный университет им. Г.Р.Державина, профессор

Кацапова Ирина Анатольевна — кандидат философских наук, Институт философии Российской академии наук, научный сотрудник

Киященко Николай Иванович — доктор философских наук, Институт философии Российской академии наук, главный научный сотрудник

Кознова Ирина Евгеньевна — доктор исторических наук, Институт философии Российской академии наук, ведущий научный сотрудник

Кривых Лидия Викторовна — Институт философии Российской академии наук, научный сотрудник

Лалин Николай Иванович — член-корреспондент РАН, Институт философии Российской академии наук, руководитель Центра

Медведев Николай Владимирович — кандидат философских наук, Тамбовский государственный университет им. Г.Р.Державина, доцент

Межуев Вадим Михайлович — доктор философских наук, Институт философии Российской академии наук, главный научный сотрудник

Мюрберг Ирина Игоревна — кандидат политических наук, Институт философии Российской академии наук, научный сотрудник

Налётова Ирина Владимировна — доктор философских наук, Тамбовский государственный университет им. Г.Р.Державина, профессор, проректор

Наумова Татьяна Владимировна — кандидат философских наук, Институт философии Российской академии наук, старший научный сотрудник

Неретина Светлана Сергеевна — доктор философских наук, Институт философии Российской академии наук, главный научный сотрудник

Никольский Сергей Анатольевич – доктор философских наук, Институт философии Российской академии наук, заведующий сектором, заместитель директора

Окатов Александр Владимирович – кандидат социологических наук, Тамбовский государственный университет им. Г.Р.Державина, старший преподаватель

Окатов Владимир Николаевич – кандидат философских наук, Тамбовский государственный университет им. Г.Р.Державина, профессор, проректор

Петренко Наталья Сергеевна – Институт философии Российской академии наук, научный сотрудник,

Пронина Татьяна Сергеевна – кандидат философских наук, Тамбовский государственный университет им. Г.Р.Державина, доцент

Ромах Ольга Викторовна – доктор философских наук, Тамбовский государственный университет им. Г.Р.Державина, Академия гуманитарно-социального образования, профессор, заведующая кафедрой

Сабуров Евгений Фёдорович – доктор экономических наук, Федеральный Институт развития образования, научный руководитель

Сиземская Ирина Николаевна – доктор философских наук, Институт философии Российской академии наук, ведущий научный сотрудник

Федотова Валентина Гавриловна – доктор философских наук, Институт философии Российской академии наук, заведующая сектором

Федотова Надежда Николаевна – кандидат социологических наук, Московский государственный институт международных отношений (Университет) при МИД РФ, доцент

Шаронова Алла Адольфовна – кандидат философских наук, Тамбовский государственный университет им. Г.Р.Державина, доцент

Шевченко Владимир Николаевич – доктор философских наук, Институт философии Российской академии наук, ведущий научный сотрудник, заведующий сектором

Юдин Александр Ильич – доктор философских наук, Тамбовский государственный университет им. Г.Р.Державина, профессор, заведующий кафедрой

Содержание

<i>В.М. Межуев</i>	
Гражданское общество и современная Россия	3
<i>Н.И. Лапин</i>	
Ценностный дискурс как предпосылка гражданского общества в России	14
<i>С.С. Неретина</i>	
Гражданское общество или общества по интересам	25
<i>С.А. Никольский</i>	
Ментальность и становление гражданского общества в России (По поводу недавних работ В.Кантора и А.Кончаловского)	37
<i>Е.Ф. Сабуров</i>	
Гражданское общество государства благосостояния	50
<i>И.Н. Сиземская</i>	
Национальное самосознание как фактор гражданского общества	61
<i>В.Н. Шевченко</i>	
Проблема идентичности современного Российского государства и тенденции развития гражданского общества	69
<i>И.И. Мюрберг</i>	
Культура и политика как категории политической философии	76
<i>В.Г. Федотова, Н.Н. Федотова</i>	
Российская культура и идентичность	83
<i>О.А. Воронина</i>	
Гражданское общество в условиях суверенной демократии	101
<i>В.Б. Власова</i>	
Национальное самосознание в зеркале культуры	108
<i>И.А. Кацапова</i>	
Гражданское общество или нравственно-правовые аспекты общественной жизни (П.И.Новгородцев)	114
<i>Н.И. Киященко</i>	
Есть ли в современной России перспектива становления гражданского общества	121
<i>С.Д. Домников</i>	
Квалификация нормы: традиционная культура и гражданский порядок	126
<i>С.Г. Ильинская</i>	
Проблемы становления российской идентичности	135
<i>Т.В. Наумова</i>	
Интеллигенция как индикатор становления гражданского общества в современной России	142

<i>А.И. Юдин</i>	
Значение русского народничества в становлении гражданского общества	149
<i>В.А. Каримов</i>	
К.С.Аксаков о взаимодействии общества и государства	155
<i>Н.В. Медведев</i>	
Культурное измерение человека (антропология Л.Витгенштейна)	161
<i>В.Н. Окатов, А.В. Окатов</i>	
Гражданское общество в региональном измерении	167
<i>О.В. Ромах</i>	
«Человек культуры» Как социально-нравственная норма	177
<i>И.И. Бульчев</i>	
О гендерной структуре российского общества	184
<i>Т.С. Пронина</i>	
Религия и гражданское общество: несколько размышлений	190
<i>А.А. Шаронова</i>	
Экология идей: смена парадигмы	196
<i>А.В. Каримов</i>	
Свобода как феномен культуры	202
<i>И.В. Налетова</i>	
Институциональные изменения высшего образования в условиях гражданского общества	208
<i>Н.С. Петренко</i>	
Инструменталистский и аксиологический подход к природе человека и гражданское общество	215
<i>Л.В. Кривых</i>	
Роль самоидентификации в построении гражданского общества	225
<i>И.Е. Кознова</i>	
Представления о прошлом в гражданском обществе	231
Об авторах	244

Научное издание

**Человек и культура в становлении гражданского общества
в России**
**Материалы 2-й Всероссийской конференции «Проблемы российского
самосохранения»**

*Утверждено к печати Дирекцией
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 25.03.08.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 15,5. Уч.-изд. л. 11,8. Тираж 500 экз. Заказ № 007.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:
iph.ras.ru