

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ВОЛГОГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

*НАУЧНЫЕ ШКОЛЫ
ВОЛГОГРАДСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
УНИВЕРСИТЕТА*

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Волгоград 2000

ББК 87.6я43

Н34

Редколлегия:

О.В. Иншаков, д.э.н., проф., акад. МАН ВШ (председатель);
Б.Н. Сиплиный, д.т.н., проф., акад. АИН (зам. председателя);
А.А. Воронин, д.ф.-м.н., проф., чл.-кор. МАИ; М.М. Загоруйко, д.э.н., проф., акад. МАН ВШ; Иванов А.Н., д.ф.-м.н.,
проф. чл.-кор. АИН; С.П. Лопушанская, д.филол.н., проф., акад. АГИ;
Д.С. Львов, д.э.н., проф., акад. РАН; В.Г. Костомаров, д.филол.н., проф., акад. РАО; В.М. Миклюков, д.ф.-м.н., проф.;
Н.В. Омельченко, д.ф.н., проф.; А.С. Скрипкин, д.и.н., проф., акад. АИП, АГИ; Д.И. Трубецков, д.ф.-м.н., проф.,
чл.-кор. РАН;
В.Е. Шукшунов, д.т.н., проф., акад. МАН ВШ; А.Л. Стризов, д.ф.н., проф.

Научные школы Волгоградского государственного университета. Социальная философия / Отв. редактор С.Э. Крапивенский. — Волгоград: Изд-во Волгоградского государственного университета, 2000. — 320 с.

ISBN 5-85534-374-X

Выпуск посвящен научной школе, основателем которой стал д-р филос. наук, проф., засл. деятель науки РФ С.Э. Крапивенский. Сложившаяся в ВолГУ школа социальной философии представлена работами преподавателей, докторантов и аспирантов, охватывающими все основные аспекты философского анализа общества: социальную онтологию, социальную диалектику, социальное познание. В этом издании отразились главные особенности школы: поисковый характер исследований, ориентация на формирование оптимальной методологии современного обществознания, гуманистическая направленность философского дискурса.

Книга будет интересна философам, социологам, политологам, специалистам по истории, студентам и аспирантам социально-гуманитарного профиля.

This document was created by Unregistered Version of Word to PDF Converter

ISBN 5-85534-374-X

О ЧЕМ МЫ ДУМАЕМ, О ЧЕМ СПОРИМ

Данная статья предвещает сборник, выходящий в серии «Научные школы Волгоградского государственного университета», и в связи с этим неизбежен и вполне закономерен вопрос: имеют ли право его авторы претендовать на такую, ко многому обязывающую, цельность? Положительный либо отрицательный ответ на этот вопрос может быть дан только в результате содержательного анализа того, что сделано авторами.

Но есть еще один, имеющий непосредственное отношение к возможному ответу, дискуссионный вопрос: «Что вообще может именоваться научной школой?» В одном из весьма авторитетных энциклопедических словарей мы встречаем такое определение: «Направление в науке, литературе, искусстве и т. п., связанное единством основных взглядов, общностью или преемственностью принципов и методов» (Советский энциклопедический словарь. М., 1979. С. 1529). Разумеется, это понятие должно применяться в строго определенных границах: здесь недопустимы ни чрезмерно суженный, ни чрезмерно расширенный варианты.

Как зарождаются и в дальнейшем развиваются школы? Здесь, очевидно, не может быть универсального сценария, какой-то единой схемы. Но если исходить из того, что науке в принципе противопоказано априорное развитие и становление школы должно опираться на последовательно накапливаемый материал, подлежащий исследованию, то наиболее вероятным в большинстве случаев должен оказываться вариант движения по пути расширения проблематики. Такое движение не следует смешивать с индукцией: индуктивный и дедуктивный методы применяются любым исследователем в любой школе на любом этапе ее развития, мы же сейчас ведем речь о расширении самой проблематики исследований, расширении до такого оптимума, который позволяет говорить о состоявшейся школе. Именно по такому варианту развивалась наша школа, которая без особых натяжек может быть представлена как школа социальной философии.

Отправным пунктом ее появления послужит, как сейчас представляется, осуществленный нами еще в шестидесятых — начале семидесятых годов социально-философский анализ категории «социальная революция». Этот анализ включал в себя вычленение наиболее характерных объективных черт социальных революций (закономерность, системность, кардинальность, всеобщность, поступательность, эпохальность), попытку типологии социальных революций в зависимости от специфики разрешаемого ими конфликта между производительными силами и производственными отношениями (в связи с этим были выделены революции характерные, уровневые и потребностные), уточнение структуры и роли субъективного фактора в революциях, постановку ряда сугубо методологических вопросов исследования социальных революций, в частности вопроса о «моделях» революции, интерпретацию толпы и народа как принципиально отличающихся друг от друга социально-психологических состояний общества.

Во всяком случае, когда перед молодой кафедрой философии Волгоградского университета встал вопрос о тематике первого сборника научных трудов, объединяющими большинство стали методологические и теоретические проблемы переходных межформационных эпох. Это стало возможным благодаря: а) особому месту переходных эпох в истории общества: ведь из трех крупномасштабных эпох, которые проходят в своем развитии каждая общественно-экономическая формация и каждая ступень цивилизации (эпоха генезиса, эпоха утверждения и нормального функционирования, эпоха нисходящего движения), две являются переходными; б) системному характеру социальных революций: каждая из них выводит на новую историческую горизонталь не какую-то одну подсистему общества (пусть даже и самую важную — экономическую), а всю общественную систему в целом. Таким образом, система коренных преобразований, по сути дела, «один к одному» воспроизводит структуру социума, отсюда — повышенный интерес к понятию «социальная революция» и у тех, кто исследует экономический базис, и у тех, кто занимается познанием политической надстройки, и у специалистов по проблемам духовной жизни общества; в) средоточию и чрезвычайно рельефному выражению в революциях наиболее острых социально-философских проблем (проблема прогрессивности и «цены» преобразований, проблема соотношения революции и морали, проблема сущности и роли так называемых культурных революций, проблема сопряжения технических и социальных революций, проблема активной роли субъективного фактора и т. д.).

Учитывая эти обстоятельства, можно с уверенностью сказать, что участие в сборнике помогло многим его участникам прояснить свои позиции под этим важным углом зрения и обогатить содержание своих докторских и кандидатских исследований.

В свою очередь, подключение «свежих голов» к исследованию ряда аспектов социальных революций стимулировало нашу персональную работу в этом направлении и во многом способствовало написанию монографии «Парадоксы социальных революций», попытавшейся ответить на возникшие в середине

восьмидесятых годов актуальные в теоретическом и практически-политическом отношении проблемы социального познания. Как известно, XX век был временем небывалых революционных ожиданий, но накануне XXI века в общественном сознании усиливается разочарование в социальных революциях. Почему большинство революций не достигло тех целей, ради которых они осуществлялись? Что произошло с идеалами Великого Октября? Есть ли альтернатива революциям? Является ли начавшаяся тогда «перестройка» советского общества социальной революцией и каковы ее возможные варианты? Отвечая на эти вопросы, автор вскрывал противоречия-парадоксы социальных революций (парадоксы вызревания, парадокс компенсации, парадокс несовпадения, парадокс цены, парадокс постепенности), обсуждал с читателями в контексте острой идеологической полемики тех лет возможности и пределы революции, их уроки и перспективы в панораме движения современной цивилизации.

Первым прорывом кафедры в направлении расширения проблематики можно считать переход к исследованию цивилизационного среза исторического процесса и сопряжения цивилизационного и формационного. Кафедра не осталась в стороне от шумных баталий по этим вопросам, прокатившимся в восьмидесятых — начале девяностых годов едва ли не по всем философским, экономическим и историческим журналам. При этом мы сумели занять взвешенную позицию, отвергли односторонний подход по принципу «или-или» (либо формационная парадигма, либо цивилизационная) и признали обе парадигмы дополняющими друг друга.

Каждая из рассматриваемых парадигм необходима и важна, но не достаточна сама по себе. Так, цивилизационный подход сам по себе не может объяснить причины и механизм перехода от одной общественно-экономической формации к другой. Подобная недостаточность обнаруживается и при попытках объяснить, почему присущие цивилизации интеграционные тенденции в прошлой истории тысячелетиями, начиная с рабовладельческого общества, прокладывали себе путь в дезинтеграционных формах. В свою очередь, «формационщикам» предстоит преодолеть односторонность в объяснении многих социальных феноменов, происхождение и сущность которых на поверку оказывается более тесно связанными скорее с цивилизационным, чем с формационным (социально-этнические общности, формы организации хозяйства). Сопряжение цивилизационного и формационного подходов позволяет сделать наше видение и исторической перспективы, и исторической ретроспективы более многомерным и панорамным.

Выработанная нами концепция сопряжения сыграла определяющую роль в выборе кафедрой темы коллективного исследования на 1993—1997 годы, которая была сформулирована так: «Цивилизационный подход к концепции человека и проблема гуманизации общественных отношений». В ее рамках мы попытались ответить на следующие вопросы:

1. Каким образом соотносится техника, технико-технологический базис цивилизации с человеком? Как выглядит в самом существенном их взаимодействии, учитывая «встречный» характер техники, встречу человеческого духа с природой? Превращается ли техника на определенном этапе с неизбежностью в злого демона, или техносфера может быть оптимизирована ее создателем (обществом) не на основе игнорирования техники и прекращения ее развития, а лишь благодаря осуществлению гигантских технических мероприятий?

2. Возможна ли (и по каким каналам) гуманизация политического бытия современного общества? Какую роль при этом играет интегрирующая функция цивилизации? Как эта роль коррелируется с ситуацией политического отчуждения личности? Как возможно преодоление страха «Я» перед разрушением социальной микросреды (и не только микро-) и, вместе с ней, укорененности в бытии как следствием неумолимого натиска политической власти, проникшей в мельчайшие клетки социальности?

3. Насколько велик цивилизующий, гуманистический потенциал права? Как отражается на человеке присутствие в праве формационного, цивилизационного и конкретно-исторического? Почему в России сложились такие способы деятельности в сфере права, которые не позволяют полностью реализовать его гуманистический потенциал, и каким образом они должны быть перестроены, чтобы с этой задачей справиться?

4. Если цель искусства — «тождество субъекта и объекта», то в чем специфика его гармонизирующего воздействия на отношения людей в обществе? Может ли художественная деятельность ответить на таящийся в ней вопрос, сформулированный в свое время Д. Лукачом: «Насколько этот мир действительно является миром человека, который он в состоянии принять как свой собственный, с его человечностью?»

5. Исчерпаны ли в современном мире цивилизующие, интегрирующие функции религии и прежде всего ее способность формировать тип поведения, в максимальной степени отвечающий стратегическим интересам выживания человечества в условиях сегодняшнего глобального социокультурного кризиса?

6. Способна ли философская антропология дать нужную и желаемую «унитарную концепцию человеческого», поскольку в различных религиях, философиях и идеологиях, в разных науках о человеке, а

порой внутри одной науки мы встречаем ужасающее многообразие? Может ли состояться жизненное самоопределение личности, учитывая заявленную Кантом идею онтологического разрыва между миром природы и миром свободы? Реализуема ли предполагаемая цивилизационным подходом приоритетность человеческого в системе «человек — общество»?

7. Каким образом можно воплотить предназначение философии в культуре: не только понять и описать загадочные глубины человеческого духа и его богатое многообразие, но и показать, каким он может и должен стать, каково его трансцендентное достоинство, каковы точки соприкосновения идеального и реального, ноуменального и феноменального, внешнего и внутреннего, вечного и преходящего?

8. Что цивилизационного в общественной дисциплине и каким образом эти цивилизационные черты связаны с экономическими, моральными, правовыми детерминантами личностного поведения? Каковы формационные, цивилизационные, а еще шире — социокультурные основания экономической деятельности человека? Каковы механизмы опосредования цивилизационной детерминантой этого поведения?

Насколько решенными оказались все эти вопросы, судить читателям нашей коллективной монографии «Цивилизационный подход к концепции человека...».

Если еще раз вспомнить, что социальная философия включает в себя три основных раздела: философию общества, философию истории и философию человека, — то обнаруживается, что именно философия человека вышла сегодня на передний план наших коллективных исследований. Выполняя тему, связанную с цивилизационным подходом к концепции человека и гуманизацией общественных отношений, мы с 1996 года принимаем также участие в федеральной программе «Проблемы ноосферы и устойчивого развития», в русле которой пытаемся разобраться в гуманитарных проблемах сегодняшнего глобального кризиса цивилизации. Я не случайно подчеркнул «гуманитарных», ибо в основном в этой федеральной программе заняты физики, биологи, геохимики, системщики, а из философов строгий конкурс прошли кафедры лишь двух университетов: Томского, одного из старейших в России, и Волгоградского, одного из самых молодых.

Наш исследовательский проект в этой программе называется «Философия человека и оптимизация ноосферы». Одним из важнейших его разделов является *социокультурный анализ* глобальных кризисов современности, который включает в себя:

1. Анализ духовной культуры общества, ее уровня, а также степени реализации ее основных принципов. Особое внимание будет обращено на принцип оптимальности как важнейший социокультурный принцип решения любой общественной проблемы. Как указывал еще Аристотель, «максимум не есть оптимум». Исторический опыт свидетельствует, что попытки выйти на максимум неизбежно чреваты если не крупными провалами, то, по крайней мере, минимальными успехами. «Максимизация» порождает стихийный по своей форме и аномальные по своему существу процессы в жизни общества, в том числе и в глобальном масштабе (кризис ноосферы, нарушение устойчивого развития человечества). Отсюда наш поиск оптимальной методологии анализа, избегающей как чрезмерного упрощения инструментария, соблазна простых ответов на сложные вопросы, так и неоправданного усложнения методов и процедур, когда сущностная сторона проблемы тонет в массе дополнительной, несущественной в данном отношении информации. Оптимальным должно быть и сочетание методов естественно-научного и социально-гуманитарного познания. Заимствование социально-философским анализом принципа дополнительности (сформулирован на материале теоретической физики), идей синергетики (разработаны в органической химии), понятий адаптации, дивергенции, конвергенции (используются в биологии), бесспорно, раздвигает границы теоретического описания современных социальных процессов. Вместе с тем такое заимствование ставит вопрос о совместности данных методологических новаций с традиционными приемами и ориентациями социального познания. Представляется, что, отражая тенденцию диалектизации естествознания, перечисленные выше принципы, идеи и понятия демонстрируют возможности построения единой методологии анализа ноосферы, в которой природа не противопоставлялась бы как внешний по отношению к человеку и обществу предмет.

2. Анализ общественного сознания под углом зрения возможностей выработки единого планетарного сознания, ибо ни отдельная проблема из разряда глобальных, ни тем более проблема оптимизации ноосферы в целом не могут быть решены без предварительного преодоления стихийности в развитии земной цивилизации, без перехода к согласованным и планомерным действиям в общепланетарном масштабе. Такое единое сознание сегодня стихийно формируется на психологическом уровне как первичное отражение новых для человечества характеристик социального бытия, но требует больших усилий для своего становления на более осознанном и (в этом смысле) идеологическом уровне.

Концепция нашего исследовательского проекта предусматривает и *философско-антропологический анализ* проблемы оптимизации ноосферы и включает в себя:

1. Углубление и расширение наших представлений о месте человека в космосе, поскольку человеческое бытие, помимо социальных, биологических и психологических, детерминируется и космическими процессами. Космическая сущность человека обусловлена тем, что он пребывает в космосе как целостном астрально-планетарном организме, где наличествуют механизмы долговременного и масштабного воздействия на жизненные судьбы людей. В свою очередь человек, названный Циолковским «лучистым человеком», определенным образом влияет на весь космический океан: либо просветляет, либо затемняет его. Таким образом, древняя идея о человеке как мере всего сущего обретает новый смысл. Идея ноосферы предполагает, что в процессе своей эволюции суперсистема «Вселенная» обретает с помощью человеческого разума (призванного по самой своей сущности служить дальнейшему наращиванию духовности мира) способность не только познавать самое себя, но и целенаправленно развиваться, устраняя всевозможные дестабилизирующие факторы. В связи с этим программа предусматривает исследование проблемы трансцендирования — выхода человека за пределы своей субъективности для выполнения демиургической функции достраивания космоса до антропологической целостности — ноосферы.

2. Уточнение и обогащение принципа гуманизма на основе анализа кризиса ноосферы. Если начало выхода из экологического кризиса видеть в создании метафизики уважения к природе, то преодоление кризиса человека логично увязывать с метафизикой уважения к человеку, то есть с гуманистической философской антропологией, исходящей из того, что вопреки идеологии Нового времени человек не является «царем природы»: он ее партнер, со-участник миротворения. Поскольку парадигма «человек — господин природы» явно устарела, можно предположить, что вечная оппозиция господина и раба в межличностных отношениях тоже скомпрометирует себя окончательно. Чтобы избавиться от перманентных кризисов и обрести устойчивое развитие, человеку следует перестать быть господином для другого человека. В условиях третьей волны цивилизации «грубость в процессе работы уже не является прибыльной — она непроизводительна» (О. Тоффлер). Соответственно, и идеологию господства должна заменить философия партнерства и творчества. Гуманистическая философия должна исходить из указанного выше принципа оптимума (закона меры): чтобы общественное развитие не прерывалось кризисами, принцип гуманизма не должен выступать в противоречие с законом меры (оптимального развития).

3. Усиление акцента на нравственные начала человеческой деятельности. Выдвигая концепцию ноосферы, В.И. Вернадский не связывал разумность исключительно с наукой, а дополнял эту характеристику духовностью, культурой и нравственностью. Разум нормально функционирует лишь в условиях нравственно безупречного общества. Экологический императив неразрывно связан с нравственным императивом, призванным помочь человеку преодолеть самого себя, по-иному воспринимать природу, мир. Решая эту проблему, мы в своих исследованиях обращаем особое внимание на богатый опыт древней, в частности восточной, философии. Так, даосизм был первым течением в истории культуры, поставившим вопрос о цене познания: достаточно ли человек нравственен, чтобы использовать свои знания для созидания, а не для разрушения. А ведь переживаемый сегодня экологический кризис является в значительной степени следствием замедленного нравственного развития человечества.

Выход философии человека на проблемы ноосферы ставит перед нами, исследователями, ряд непростых гносеологических проблем. В основном это связано с тем, что концепцию ноосферы нельзя рассматривать в качестве обычной научной теории: она есть миропонимание, основу которого не может составлять только наука. Это обусловлено тем, что учение о ноосфере имеет дело с уникальными объектами, а науки об уникальных, «штучных» объектах не существует. Поэтому в комплексе подходов к исследованию проблемы коэволюции человека и природы науке должно быть отведено важное, но не доминирующее по отношению к другим формам общественного сознания место.

В связи с этим нам предстоит «инвентаризация» по состоянию на сегодняшний день всего потенциала человеческого духа:

1. Разум. Речь идет о возможностях рационального, научного осмысления проблемы с последующим выходом на практические рекомендации. Переход человечества в эпоху ноосферы справедливо рассматривается как один из актов «приспособления», которые реализуют в силу своих возможностей все живые виды, но человечество включает в этот процесс присущее только ему — разум. Вместе с тем выдвинутый в свое время новоевропейский лозунг «Знание — сила» привел сегодня самоуверенное человечество к реальной возможности экологической катастрофы и поставил его на грань смерти. Уяснение того, что знание не дает нам права даже в пределе, в идеале превращать всю Вселенную в объект для манипулирования, поднимает сложный вопрос о роли незнания в ноосферном мировоззрении. Понимание того, что незнание влечет за собой ограничение возможностей выбора, способов решения проблем, прогноза последствий и т. п., является привычным для

нашего «онаученного» сознания и не нуждается в комментариях. Однако в практике многих культур, ориентированных на гармонию с космосом, незнанию приписывается оградительная функция: не все в мире является доступным для познающего субъекта, и эта «непрозрачность» мира и связанное с ним незнание как бы предохраняют человечество и природу от возможного — невольного или преднамеренного — вреда. Представляется, что новому мировоззрению, сциентистскому в своей основе, неизбежно придется мириться с необходимостью эзотерического знания, которое в некоторых случаях может оказаться единственно возможной формой знания. Следовательно, ноосферному мышлению вряд ли удастся сохранить научную «стерильность» и придется в той или иной форме иметь дело с религиозными, философскими и мифологическими учениями, что в гносеологическом плане будет выражаться в постоянном вторжении в научную картину мира иррациональных элементов.

2. Возможности иррационального познания. В связи с приведенными выше аргументами вопрос об этих возможностях приобретает актуальное значение. Пытаясь на него ответить, мы исходим из того, что иррациональным следует называть всякое познание, итоги которого не могут быть продемонстрированы как закономерный результат логических умозаключений или верифицированы в качестве результата нашего чувственного восприятия. В этом отличие иррационального познания от интуиции: открытия, полученные путем интуитивного озарения (как правило, *post factum*), могут быть доказаны ортодоксальными логическими средствами. Для признания иррациональных методов «легитимным» средством познания необходимо существенное пополнение понятийного аппарата современной философии. Очевидно, наиболее адекватными понятийными средствами являются термины, возникшие в одну эпоху с учением о ноосфере. Допущение возможности иррационального познания означает значительное расширение потенциала человеческого духа. Однако смещение акцентов, попытка представить иррациональное как наиболее имманентное, глубокое и истинное в человеческом познании, напротив, ведет к снижению познавательных возможностей человека, представляющих собой единство рациональных и иррациональных резервов.

В ходе дальнейших исследований должен быть сформулирован ряд принципов, имеющих как гносеологическое, так и методологическое значение для изучения ноосферы. Данные принципы могут быть рассмотрены, во-первых, как тенденции, присущие развитию самой ноосферы, во-вторых, как методологические принципы ее анализа, и, наконец, в-третьих, как ориентиры, достижение которых позволит значительно расширить потенциал человеческого разума. В своей гносеологической составляющей эти принципы касаются не столько содержания, сколько формы мышления: 1) перехода от векторного к сферическому мышлению; 2) тенденции к изменению мышления от кумулятивного к резонансному; 3) доминирования уровневого мышления над плоскостным; 4) рассмотрения мира как единого образования. Последняя задача всегда была целью науки, одновременно являясь наиболее оспариваемой концепцией. В XX веке из единства мира исходила не только концепция ноосферы. Принцип материального единства мира был одним из ведущих в диалектическом материализме. Однако в XX веке этот принцип чаще оспаривался, чем принимался. Частнонаучные концепции описывали мир как своеобразный коллаж, оставляя в стороне вопрос о соотношении частей. Но в последнюю очередь, благодаря ноосферному мировидению, концепция единства мира вновь начинает доминировать в науке. Одновременно зачастую на второй план уходит вопрос о природе этого единства: материальной, идеальной, комбинированной или иной. Кроме того, единство мира обосновывается не только онтологически, сколько гносеологически, как господство единых в своей основе «ноосферных» принципов познания.

Думаем, что эти принципы в дальнейшем будут применены участниками нашего творческого коллектива при методологическом анализе современной научно-естественной и философской литературы по проблемам ноосферы.

На основе философско-антропологического и социокультурного анализа планируется вполне возможная и целесообразная попытка синтеза всего позитивного в различных философских парадигмах и традициях (формационный и цивилизационный подходы, западная метафизика и восточная духовная традиция и т. п.).

В частности, сопряжение формационной и цивилизационной парадигм позволит глубже разобраться в истинных корнях как современного экологического кризиса, так и процессов дегуманизации культуры. При таком сопряжении, безусловно, обнаружится недостаточность формационной концепции, настаивающей на необходимости перехода к новому общественному строю как на неприменимом предварительном условии выхода их обоих кризисов. Между тем оба кризиса носят прежде всего цивилизационный характер, порождены всем ходом цивилизационного развития человечества. Безудержная механизация всех сфер общества повлекла за собой не только столь же безудержное потребление сил природы, но и гипертрофированный всплеск научно-технической культуры и сознания в ущерб гуманистической культуре и сознанию. Разумеется, не

должны сбрасываться со счетов и формационные составляющие каждого из этих кризисов (так в направлении вандализации культуры и дегуманизации личности действует пропагандистская машина любого эксплуататорского общества, любого тоталитарного режима). Разработка цивилизационного подхода в политике (в его сопряжении с формационным) позволяет по-новому взглянуть и на место человека в политическом космосе и обществе в целом.

Тщательному анализу должна быть подвергнута перспектива синтеза западной метафизики (как светской, так и религиозной) и восточной духовной традиции. Не абсолютизируя активную роль религии, не возводя ее в определяющий фактор общественного развития, подобно тому как это сделал в ряде своих работ М. Вебер, мы тем не менее обнаружим в восточной духовной традиции существенные рациональные моменты, которые могут быть использованы в деятельности человечества по оптимизации ноосферы. В качестве исходной точки такого исследования укажем на понимание человека и его деятельности в культурах Древнего Востока, где идеалом человеческого бытия выступает не столько реализация себя в предметной деятельности, в изменении человеком внешних обстоятельств, сколько нацеленность на вживание в сложившуюся среду и обращенность человеческой активности на свой внутренний мир. Даже отсеяв из этого духовного наследия то, что было позитивно преодолено западной мировоззренческой традицией, мы получаем солидную «дельту» к этой традиции, которая должна быть усвоена планетарным сознанием и претворяться в нашей практической деятельности.

Накопленный в результате целого ряда исследований теоретический и фактический материал позволил нам в последние годы выйти на такую не просто фундаментальную, но и интегрирующую и, как сейчас принято говорить, парадигмальную проблему, как социокультурная детерминация общественного развития. Известно, что вопрос о генеральной детерминанте развития общества наряду с вопросом о смысле истории всегда был приоритетным в социальной философии. Сегодня же его позиция на авансцене обществоведения и историсофских поисков подкрепляется целым рядом ситуационных обстоятельств.

Во-первых, конкретные исследования и европейского, и в особенности восточного исторического «материала» выявляют гораздо большую роль культуры (общественного сознания, менталитета и т. д.), чем это можно было предположить, исходя только из формационной парадигмы развития общества.

Во-вторых, не прекращаются попытки поставить вообще под вопрос объективное бытие социальной реальности, причем теперь уже не только общественно-экономических формаций (как повелось с легкой руки М. Вебера и его учения об «идеальных типах»), но и этносов, наций и т. д. Вполне понятно: раз отсутствует объективная социальная реальность как таковая, то бессмысленно рассуждать о каких бы то ни было объективных факторах, детерминирующих ее развитие.

В-третьих, продолжается бум исследовательского интереса к проблемам культуры, повышается научный статус самого понятия «культура». Лет двадцать пять назад, когда после длительного перерыва интерес к философской рефлексии культуры (равно как и деятельности) в отечественной литературе только начал пробуждаться, казалось, что это просто мода: вот заполнится вакуум, и мода пройдет. На поверку же оказалось, что дело отнюдь не в моде, а в поисках реальных детерминант общественного развития, ибо надежды на автоматическое (или хотя бы полуавтоматическое) действие «экономических законов социализма» не оправдались. Чем дальше мы заходили в тупик, тем яснее становилось, насколько успехи и неудачи общества зависят от нашей деятельности, причем не только от ее интенсивности, положительной либо отрицательной мотивации, но и от тех способов деятельности, которые нам готова предоставить культура социума и которой мы в силу своей личной культуры (нравственной, профессиональной, политической) способны распорядиться.

В своей взаимосвязи эти обстоятельства подготовили почву для активизации исследований детерминантной роли социокультурного, включающего в себя основания обоих важнейших срезов исторического процесса (формационного и цивилизационного), а также производное от них. Это особенно приходится подчеркивать в связи с частым противопоставлением социокультурного формационному, с одной стороны, и отождествлением социокультурного с цивилизационным — с другой.

Чтобы подойти сегодня к социокультурной парадигме объяснения истории, обществознанию пришлось пройти трудный и долгий путь.

На первом этапе (начиная с конца XVIII века) социокультурное осознается лишь как следствие исторического развития общества, как его продукт, а демиургическая функция культуры еще остается в тени. Именно в таком результативном контексте (культура как мир, сотворенный человеком) термин «культура» вошел в современный научный и обыденный оборот. Известно, что синхронно со становлением понятия культуры в его современном смысле и истории философии наблюдается всплеск субъективного идеализма как еще одного варианта рефлексии творческих успехов человека, но и в этой рефлексии детерминирующая роль культуры не была обозначена: человек опять же выступал односторонне — лишь как творец культуры, но

отнодь не как продукт, результат самой культуры.

На последующем этапе (вторая половина нашего века) активная роль культуры начинает все более фиксироваться общественным сознанием и привлекать к себе внимание специалистов различных отраслей социально-гуманитарного знания. Однако принципиально новое понимание места и роли культуры в функционировании и развитии социума формируется не одноактно. Оно тоже знает свои, сменяющие друг друга стадии становления.

На первой стадии был решен вопрос о придании культуре статуса одной из детерминант общественного развития. Так представлял себе до недавнего времени роль культуры автор этих строк. Уже сама по себе эта стадия имела большое методологическое значение для общественных и гуманитарных наук (в частности, для историографии), поскольку позволила по-новому, более основательно и всесторонне понять и мотивацию и форму многих исторических движений, процессов, метаморфоз.

И все же рассматриваемая стадия не обеспечила прорыв по широкому фронту, хотя так или иначе мысль о социокультурной детерминации общественного развития уже не просто висит в воздухе: на нынешней, второй стадии она упорно пробивает себе дорогу. Социокультурное, пусть и ограниченное сферой общественной психологии или духовностью в целом, выступает у ряда авторов как «детерминационно-императивный компонент человеческого бытия». Другие говорят об этом в несколько компромиссной форме, предлагая наряду с концепцией примата материального производства допустить и иную концепцию, постулирующую самостоятельность производства духовного. Но в этом случае социокультурное хотя и возвышает свой статус, но не может претендовать на роль генеральной детерминанты по отношению к недуховной сфере. В действительности же социокультурное может выступать и выступает в качестве генеральной (и генерализующей) детерминанты в системе казуальных связей общества в силу двух обстоятельств.

Во-первых, подавляющее большинство действующих в социальной системе казуальных факторов представляют собой внебиологические, специфически человеческие способы деятельности, то есть феномены культуры. Перефразируя спинозовское «*natura est causa sui*», можно сказать: «*Socium est causa sui*».

Во-вторых, все казуальные факторы, действующие в обществе или воздействующие на него (в том числе природные), даже в тех исторических ситуациях, когда они выходят на передний план, опосредуются таким социокультурным достоянием, как общественная психология.

Говоря о многосложности исторической причинности, мы отнодь не солидаризуемся с так называемой теорией факторов, исходящих из их равнозначности, равноценности. Во-первых, каждый из срезов исторического процесса (формационный, цивилизационный и т. д.) характеризуется своим ведущим, системообразующим фактором (соответственно, экономическим, технико-технологическим и т. д.). Во-вторых, в отдельных общественно-экономических формациях значимость того или иного фактора, входящего в социокультурный казуальный комплекс, может сильно гипертрофироваться. Мы называем именно буржуазное общество (по крайней мере, раннее) «обществом чистогана», потому что оно, в отличие от ранее существовавших или предполагаемых в будущем, гипертрофировало роль всеобщего эквивалента и олицетворяемой им рыночной экономики, все превратившей в товар.

В ходе исследования неизбежно встал вопрос: в каком отношении находится излагаемая нами социокультурная парадигма к марксовому материалистическому пониманию истории, где в качестве генеральной детерминанты общественного развития выступает экономика?

Прежде всего необходимо отметить, что в ряде случаев Маркс и Энгельс обозначали и культуру в качестве одной из детерминант социальных изменений. Не игнорировался классиками марксизма и такой важный компонент социокультурного, как общественная психология. Известно и предупреждение Маркса о несовпадении развития отдельных видов искусства с общим развитием общества, а следовательно, также и с развитием материальной основы последнего. И все же в целом все экономические составляющие формации, вся политическая и духовная надстройка, как правило, выводились непосредственно из экономического базиса. Казалось бы, известное замечание Энгельса, согласно которому экономика детерминирует все другие общественные явления и процессы только в «конечном свете», приоткрывало створку для более широкого понимания детерминации истории благодаря легитимизации принципа опосредования. Но здесь всплывает одно «но»: всегда ли за экономикой все же остается «конечный счет»? Нет ли таких общественных явлений, которые в своей казуальности не проистекают из экономики? Или проистекают не только из экономики, а являются следствием комплицированной причины? Таких явлений, как убеждают разнообразные исследования, чрезвычайно много.

Таким образом, социокультурная парадигма накладывает определенные ограничения на казалось бы универсальную концепцию экономического детерминизма. И все же нас не оставляет надежда, что сегодняшняя

критика марксистского понимания истории (зачастую разудалая, но далеко не всегда обоснованная) завершится так, как положено завершаться подобным «разборкам» в истории науки (вспомним «разборки», связанные с дарвинизмом в биологии, с появлением теории относительности в физике и т. п.), все ценное, непреходящее, что есть в так называемом историческом материализме, должно быть сохранено как частный, предельный случай новой парадигмы.

Заметим, что термин «частный случай» применен нами отнюдь не как сугубо оценочное понятие, а как дань науковедческой терминологии. Вспомним, как высоко ценили «экономический материализм» Маркса при всем его общефилософском и политическом неприятии М. Вебер, Н. Бердяев, Ф. Бродель, Ж.-П. Сартр, К. Поппер и др. Ценили вполне заслуженно: ведь именно благодаря гению Маркса и Энгельса был впервые научно объяснен важнейший и наиболее динамичный срез исторического процесса — формационный.

При таком подходе к марксистскому пониманию истории сохраняется в нем главное: материалистическое понимание истории, ибо социокультурная парадигма есть более широкий его вариант. В этом не может быть каких-либо сомнений, если, разумеется, помнить, что материя и применительно к обществу не тождественна веществу — она есть всякая объективная социальная действительность. Именно поэтому признание более широкой, чем экономическая, детерминации не отменяет материализм в общественном знании. Материалистическое понимание истории в таком случае не просто расширяется за счет подключения новых детерминирующих факторов: в понимании воздействия самой экономики вносится весьма существенная поправка в это воздействие и подготавливается и реализуется, опосредуясь всем социокультурным комплексом и прежде всего таким его компонентом, как общественная психология.

На 1998—2202 годы за кафедрой закреплена госбюджетная тема «Человек как субъект общественных изменений». Отрадно отметить, что для ее выполнения у нас имеется значительный задел: главы «Социальная революция и сознательная деятельность людей» и «Парадокс компенсаций» в книгах автора этих строк, разделы в кандидатских диссертациях М.Ю. Шевякова «Менталитет: сущность и особенности функционирования», С.Б. Токаревой «Проблема социальной рациональности и управление в общественных системах», В.А. Пилипенко ««Народ» как социально-философская категория», С.А. Егина «Идеологическая жизнь гражданского общества», В.А. Юткина «Об одной возможной модели этнического возрождения» и в подготавливаемых докторских диссертациях А.Л. Стризове «Общество и политика: механизмы взаимодействия» и Л.Н. Шадринной.

И здесь возникает отнюдь не праздный вопрос: насколько предопределен был этот выбор всей предыдущей творческой деятельностью нашего научного коллектива? Не подходим ли мы благодаря этой новой теме к более четкому очерчиванию границ и проблематики нашей школы, ее основного исследовательского интереса.

Человек как субъект общественных отношений нас интересует не только «здесь и теперь», он нас интересовал «везде и всегда»: и как субъект кардинальных изменений социальной системы (в ходе революционных преобразований); и как гражданин стабильного цивилизованного общества с его требованиями к этому обществу (в плане гуманизации общественных отношений) и обязанностями перед ним; и как природопользователь с точки зрения его возможностей и способностей в корне перестроить свое взаимодействие с природой (или точнее, перестроить на микро-, макро- и мегауровнях отношений между людьми по поводу их отношений к природе).

Итак, исторический и логический анализ подсказывает нам достоверный вывод: наш коллектив сложился и продолжает развиваться как школа исследования социальной активности личности. И если говорить об иерархии выдвигаемых и обсуждаемых нами идей, то все они носят подчиненный и прикладной по отношению к этой сверхзадаче и сверхидее характер:

а) нас интересуют все феномены человеческой духовности — от массового сознания и менталитета до нравственных императивов и научной рациональности с точки зрения потенциала социальной активности личности;

б) нас интересуют все сферы жизни общества, в которые оказывается вписанным человек и в каждой из которых его активность (или пассивность) специфическим образом проявляется;

в) нас интересуют сами формы и способы человеческой деятельности в том виде, как они задаются культурой общества, вытекают из всего контекста этой культуры, в том числе из особенностей данной стадии формационного и цивилизационного развития.

Достижение плодотворного результата исследования потребует дальнейшего уточнения структуры субъективного фактора. Как известно, этот вопрос не получил еще однозначного решения в философской и политологической литературе. В работах ряда авторов мы встречаем попытку трактовать структуру субъективного фактора расширительно за счет безоговорочного включения в нее

общественно-психологического компонента. Здесь, несомненно, предстоит еще большой разговор и серьезный философско-социологический анализ. И в частности, надо различать гносеологический и социально-политический аспекты рассматриваемой проблемы. В плане социально-философском и гносеологическом классовая психология со всей очевидностью принадлежит к области субъективного; в плане же социально-политическом психология (в особенности масс) является тем объективным фактором, с которым сталкиваются воздействующие на общественные отношения силы и который они не могут изменить по одному своему хотению. Далек не всегда учитывается весьма важное различие между субъективной стороной исторического процесса (т. е. сознанием людей вообще) и субъективным фактором — целеустремленной, сознательной деятельностью определенных общественных сил (масс, классов, политических партий, отдельных личностей), направленной на изменение, развитие или сохранение объективных условий общественного развития.

В ходе выполнения данного исследования будет продолжена разработка проблемы компенсаторной функции субъективного фактора, связанной с подвижностью границ между объективными условиями и субъективным фактором. Для уяснения этой функции важное методологическое значение имеют следующие три положения:

1. Относительность субъективного фактора, «перелив» субъективного в объективное и обратно в историческом процессе вообще и революционном процессе в частности.

2. Отсутствие закона жесткого соответствия между объективными условиями и субъективным фактором. Обращая ретроспективный взгляд на исторический процесс, мы вряд ли сможем, например, назвать такую социальную революцию, в которой обнаружилось бы полное соответствие между зрелостью объективных условий со зрелостью субъективного фактора.

3. Деятельностная сторона человеческого существования как основа компенсаторной функции субъективного фактора. Компенсаторная функция субъективного фактора призвана либо возместить незрелость объективных условий (вариант 1), либо преодолеть последствия их перезрелости (вариант 2). Именно так движется общество к своим реальным (а то и мнимым) целям. Именно так оно выбирается из очередного порочного круга. Итак, впереди новое, большое и не просто исследование. Значит, опять есть о чем думать и о чем спорить. Проведенная в сентябре 1998 г. на базе нашей кафедры международная научная конференция «Человек в современных философских концепциях» позволила нам выверить ориентиры дальнейшего продвижения вперед по избранному пути.

СОЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ

Л.Н. Шадрина

СОВРЕМЕННЫЕ КОНЦЕПЦИИ МАКРОСОЦИАЛЬНОГО И ИХ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ

Любая концепция макросоциального, обосновывая свои варианты решения проблемы взаимосвязи личности и общества, имеет в качестве своего глубинного основания определенную философскую идею человека. Эта исходная антропология относится к онтологическому фундаменту, на котором строится та или иная макросоциальная конструкция. Выявление ее является теоретически оправданным, так как она определяет субстанциональное наполнение концепций макросоциального и задает поле методологических подходов в решении проблемы общества. Выявление антропологических оснований различных концепций макросоциального помогает обнаружить истоки тех тупиков и неразрешимых противоречий, в круге которых вращается современная социальная теория.

Начнем с рассмотрения атомистских концепций макросоциального, предварительно отметив один важный для нашего исследования момент. В рамках данного подхода к прояснению природы общества и процессов, протекающих в нем, имеются существенно различающиеся варианты. Атомистские концепции различаются прежде всего в зависимости от того, из какого антропологического принципа они исходят: трактуется ли человек с эссенциалистских или экзистенциалистских позиций.

С позиции эссенциалистского принципа природа человека понимается натуралистически и априористски. С одной стороны, она отождествляется с естественными законами психологической конституции человека, с другой стороны, утверждается, что природе человека предан разум. В эссенциализме индивидуализм выводится из существования жесткой внутренней структуры человеческого Я. Эта структура самодостаточна, монадообразна, она не нуждается во внешней детерминации. При этом личность человека не является подлинной субстанцией. Человек — это лишь индивидуальная форма, в которую случайно вылилась природная субстанция. И. Зиммель обоснованно называет такой тип индивидуализма формальным или количественным¹, а Г. Марсель подсказывает удачное, на наш взгляд, определение для таким образом понимаемого индивида — «пустой»². Строгий порядок ценностей, принципов и норм, вся разумность, присущая индивиду, все, что есть в человеке закономерного, сущностного, имеет, по сути, внешнее по отношению к нему отношение. Все это как бы заполняет собой ту полую структурную форму, которая и представляет собой индивидуальное Я. Понятие «индивид» означает то общее, что человек разделяет со всеми. Эссенциалистский образ человека раскрывается структурно как отношение в системе «один — многие», в рамках которой единицы-атомы являются полностью взаимозаменяемыми, фиксированными в размере и связанными только внешне.

Такое понимание человека, получившее развитие главным образом в английской и французской рационалистической философии XVIII века, выливается затем в концепцию *laissez faire, laissez passer*. Если во всех людях содержится одна и та же сущностная природа, «человек вообще», если предполагается ничем не сдерживаемое развитие влитой в формы человеческой индивидуальности субстанции, то и не требуется никакого регулирующего вмешательства в человеческие отношения. Природная гармония проявляет себя в игре сил отдельных человеческих волей.

Эссенциалистский индивидуализм кладет в обоснование понятия свободы идею естественного равенства индивидов. Отсюда выводятся идеи «естественного права» и «общественного договора», представляющие собой фундамент атомистских концепций социального.

На эссенциалистском антропологическом основании выстраивают свои концепции макросоциального (можно даже сказать концепцию, так как они в основном совпадают) такие известные социальные теоретики, как К. Поппер и Ф. Хайек. (Небезынтересно в свете вышесказанного отметить, что в своей работе «Нищета историцизма» К. Поппер высказывает критическое отношение к методологическому эссенциализму, который он не без основания связывает с холистской интерпретацией общества³.)

В данном случае мы сталкиваемся с неотрефлексированным, «ночным» эссенциализмом. Концепция социального, которую отстаивает К. Поппер, как, впрочем, и любая другая концепция социального, необходимо имплицитно определяет определенным образом понимаемую сущность человека. А иначе просто закрывается теоретическая возможность для создания какой-либо положительной концепции общества.

Существенно отметить, что принятие эссенциалистской точки зрения необходимо влечет за собой и признание глубинных метафизических оснований концепции макросоциального, что, конечно же, неприемлемо для неопозитивиста К. Поппера. Сущность, по определению, существует по ту сторону явления; она

сверхэмпирична.

Реконструкция антропологического основания, на котором К. Поппер и Ф. Хайек строят свою модель общества⁴, показывает, что человеческое Я понимается этими теоретиками как конечное эмпирическое бытие, как «его», руководствующее инстинктом самосохранения, ищущее удовольствия и избегающее страдания. Разум трактуется как всецело опирающийся на эмпирический опыт. Он функционирует в качестве инструмента выживания и освобождения человека от внешней зависимости. Этот объективирующий разум сосредоточен на рефлексии первой ступени, то есть на том, что находится вне человека. Он исчисляет, анкетировывает, протоколирует, контролирует, верифицирует и ищет критерии, занимая по отношению к действительности позицию извне. Человек у К. Поппера и Ф. Хайека — это преимущественно практический, «научный» или «экономический» человек, но никак не целостная личность. Он производит, покупает или продает, а также исследует, делая все это с единственной целью — получить результат. Такой человек приближается к идеалу абсолютной объективности. Он лишен способности интуитивного понимания, его глубинное сокровенное Я «сливается с шумом вещей», как пишет В. Виндельбанд.

И у К. Поппера, и у Ф. Хайека речь идет о «моральном человеке», в том смысле, который вкладывает в это понятие И. Кант. Мораль как формальный закон предполагает послушание срединно-общему универсальному закону, и тем самым она выполняет свою регулятивно-нормативную функцию в обществе. Из поля зрения К. Поппера и Ф. Хайека выпадает категория нравственности, которая обращена, в отличие от морали, к внутренним, субъективным чувствам человека. Она предполагает свободный выбор между добром и злом, а значит, и ответственность. Средоточие нравственности — «со-весть», то есть совместная весть о благе, которое, конечно, не улавливается эмпирически, но тем не менее существует. Понятию «совесть» К. Поппер предпочитает понятие справедливости, под которой понимает «**беспристрастную** (выделено нами. — Л.Ш.) оценку несогласованных потребностей отдельных лиц»⁵.

Игнорирование нравственного аспекта бытия человека, предопределяющее позитивистскую методологию социального теоретизирования, закрывает теоретическую возможность для включения в исследовательскую парадигму понятия положительной свободы — «свободы для». Последняя прямо связана с идеей общего блага, которую К. Поппер решительно не приемлет⁶. У К. Поппера и Ф. Хайека свобода редуцируется к ее отрицательному аспекту, то есть это «свобода от». Она понимается как возможность выбора. Причем речь идет не о выборе как таковом, ибо последний предполагает ценностную ориентацию и признание критериев различения добра и зла. Имеется в виду скорее подбор, который определяется эгоистическими желаниями индивида, утилитаристски трактуемой пользой. Выбирает человек, лишенный, по существу, нравственной глубины и принимающий во внимание только то, что он хочет, а не то, кем он является. Прогресс свободы однозначно связывается с возрастанием количества альтернатив. Это внешняя, частичная свобода, неминуемо влекущая за собой зависимость. И видимо, неслучайно К. Поппер выдвигает идею о необходимости планирования и контролирования свободы⁷.

Теперь обратимся собственно к концепции макросоциального, которая выстраивается К. Поппером и Ф. Хайеком на вышеописанном антропологическом основании. Прежде всего укажем на то, что идея общества как целостности категорически отвергается К. Поппером и Ф. Хайеком. Общество как целостность, так же как и любая другая целостность, не может быть объектом деятельности человека, ни научной, ни любой другой, утверждают они. У человека нет возможности наблюдать и описывать общество, оно сверхэмпирично. Сознание не способно схватить конкретную структуру социальной реальности в ее целостности. Принятие холистского подхода уводит в область метафизики, что неприемлемо с позиции критического рационализма, отстаиваемого К. Поппером. Единственная возможность научного объяснения общества, как считает К. Поппер, это истолковывать его в терминах свойств индивидов, фактичность существования которых не подлежит сомнению⁸.

Как уже было отмечено выше, К. Поппер отказывается от холистской по своей сути идеи общего блага как общей цели. Общее благо понимается им как конвергентное благо, представляющее собой сложение благ отдельных индивидов, не связанных общим делом или судьбой.

У К. Поппера и Ф. Хайека общество представляет собой функциональное единство, коллективный инструмент, который создан индивидами для получения тех благ, которые можно получить только сообща.

Общество, организуемое по такому принципу, В. Виндельбанд остроумно сравнил со страховой компанией⁹. В таком «страховом обществе» взаимосвязь между людьми находится в прямой зависимости от взаимных интересов. Здесь долг понимается как взнос, а благо — как дивиденд. В совместном созидании общего блага нет необходимости, считают К. Поппер и Ф. Хайек. Оно по самой своей природе несотворимо, а нацеленность на него приводит к тоталитаризму и лишает социальный прогресс его движущей силы —

человеческой свободы¹⁰. Общее благо — это побочный продукт целерациональной деятельности индивидов¹¹. В основании «расширенного порядка человеческого сотрудничества» (Ф. Хайек) или «открытого общества» (К. Поппер) лежат первичные способы поведения людей. Общество — это «спонтанный порядок». Оно не терпит организованного вмешательства и отвечает на него стагнацией¹². Единственная оправданная функция государства — обеспечение и охрана индивидуальной свободы.

Вышеописанная атомистская концепция общества являет собой пример довольно-таки строгого логического соответствия атомистской модели общества и номиналистской, индивидуалистской методологии. Исходная эссенциалистская антропология с характерной для нее количественной трактовкой человека задает количественную же методологию макросоциального теоретизирования и, соответственно, количественное понимание проблемы социума.

Общеметодологическая платформа попперовского теоретизирования также уходит своими корнями во вдохновляющую его Я-идею. Редукция человеческого Я к его эмпирической стороне и неразрывно связанная с этим идея конечности человеческого разума¹³ (равнозначного рассудку) приводит К. Поппера к релятивизации методов и результатов познания. Конечному сознанию человека недоступен метод, открывающий сущность, целое, сверхэмпирическую истину.

Когда же исчезает истина как мера, как нечто всеобщее, единственное, как ценность, познание превращается не более чем в «приключение человеческого духа», и выдвигаемая К. Поппером «теория науки как прожектора»¹⁴ является тому примером.

Острый ум Ж.-П. Сартра, его точный и яркий язык обнаруживает самый нерв попперовской философии: «Униженная “подчиненность фактам” эмпиризма скрывает самый горделивый из интеллектуализмов... Амбициозная логика раскрывается как оборотная сторона подчиненности чувственным данным...»¹⁵.

К числу теоретиков атомистской ориентации принадлежит также и Дж. Ролз, творчество которого привлекает в настоящее время к себе внимание как на Западе, так и у нас в стране. Его концепция макросоциального¹⁶ отходит от односторонности классического атомизма, трактующего человеческое Я с сугубо эмпирических и утилитаристских позиций. Дж. Ролз пытается преодолеть теоретические слабости эмпиризма, включая в антропологическое основание своей теории элементы метафизической антропологии Канта, в частности его учение об интеллигибельном Я. В соответствии с этим учением человеческая личность представляет собой как бы двухуровневое единство: нижний уровень — эмпирическое Я и верхний — ноуменальное, трансцендентальное Я. «Чистому», то есть лишенному нравственного содержания Я, как бы парящему над миром, предана формальная идея справедливости. На этой идее основывается регулятивный принцип права, делающий возможным согласие, без которого не может существовать никакая социальная организация. Что же касается эмпирического Я, то эта часть личности у Канта практически совпадает с тем, как понимается человек в классической эссенциалистской антропологии. Это «экономический человек», эгоист, руководствующийся в своих поступках практической рациональностью и воспринимающий других людей лишь сквозь призму тех возможностей, которые существенны для реализации его целей.

Именно индивидуальное эмпирическое Я создает свою систему ценностей, свое представление о благе, ставит перед собой цели и вырабатывает представление о достойном образе жизни. Однако все эти индивидуализированные (хотя не проясняется вопрос о том, как же возникает эта индивидуализация), содержательно сформулированные индивидами идеи блага ограничиваются и регулируются со стороны «чистого» ноуменального Я. Формальное право имеет приоритет по отношению к благу, устанавливая его пределы. На таком антропологическом фундаменте Дж. Ролз разрабатывает свою плюралистическую концепцию общества¹⁷. Индивиды-атомы, каждый из которых имеет свое представление о благе, о смысле жизни и ставит перед собой в соответствии с этим свои индивидуальные цели, находятся во внешней формальной связи друг с другом. Они не связаны общей целью, не соучаствуют в создании общего блага. По Ролзу, социальное единство выступает только в своем политико-правовом аспекте. Оно воплощается в государстве, которое призвано регулировать отношения между конкурирующими индивидами, иначе ценностный плюрализм породит «войну всех против всех». Государство же, соответственно, должно оставаться ценностно нейтральным и процедурным, то есть обеспечивающим легитимирующую справедливую процедуру для разрешения конфликтов между противоборствующими сторонами.

Однако холистская по своей сути идея общего блага, солидарного, а не конвергентного, все-таки обнаруживается в концепции «хорошо организованного общества» Дж. Ролза. Хотя и теоретически не эксплицированная, находящаяся в противоречии с антропологическим фундаментом его концепции общества. Имеется в виду так называемый принцип дифференциации, играющий важную роль в разработке идеи «хорошо организованного общества». Этот принцип раскрывает позицию Ролза относительно условий справедливости,

необходимых для поддержания жизнеспособности общества.

Ролз обращает внимание на моральную уязвимость идеи равных возможностей и предлагает таким образом обустроить основную структуру общества, чтобы неизбежные природные и социальные случайности, влияющие на распределение способностей и социальных положений в обществе (коэффициент умственного развития, принадлежность к определенному классу, расе и т. д.) работали на благо наименее удачливых. Принцип дифференциации Ролза утверждает, что нравственный долг каждого члена общества рассматривать свои таланты и случайные выгоды как часть совместного блага, то есть блага, в котором должны соучаствовать все.

Совершенно ясно, что в данном случае речь идет не об ассоциированном атомизированном благе, а о едином и целостном.

Телеологическая подоплека принципа дифференциации бесспорна. А как известно, телеологизм логически неразрывно связан с холизмом. Таким образом, мы вправе утверждать, что в концепции макросоциального Дж. Ролза содержится неотрефлексированный самим теоретиком холистский момент. Перефразируя Ж.-П. Сартра, можно сказать, что отсутствие коммуналистской идеи образует дыру в антропологии Дж. Ролза, через которую происходит утечка газа — его холизм.

Можно сказать, что неприятие холистского принципа возможно лишь на поверхности теоретизирования. В глубине его оно невозможно. Об этом свидетельствует наличие неявного, неотрефлексированного холизма у К. Поппера, Ф. Хайека и Дж. Ролза.

Теперь обратимся к экзистенциалистской индивидуалистской антропологии и рассмотрим идею общества, основывающуюся на ней. Если в эссенциалистской антропологии человек предстает как представитель рода, то с позиции экзистенциалистской антропологии человеческой природы как некоей вневременной сущности не существует, а «человек вообще» — не более чем гносеологическая фикция. Человек трактуется как существо незавершенное, самостановящееся, уникальное. Он свободно творит себя как структуру, выделяя себя из иррационального континуума бытия посредством акта самоконституирования. Человек — это свой собственный «проект». Это так называемый качественный индивидуализм. Он сложился в антропологических воззрениях немецкого романтизма (Шлейермахер, Новалис, Шлегель). Экзистенциалистский индивидуализм — это индивидуализм единственности, а не единичности. В центре его внимания — отличительность, особенность и незаменимость человеческого Я, которое живет своей внутренней жизнью. Человек понимается как субстанция, развертывающая вовне свои творческие потенции. Не рассудок человека, тем более не преданный ему сверхличностный разум, а его экзистенция определяют в конечном счете его связь с «другим». Будучи уникальным и единственным, он обречен на одиночество. «Другой» существует лишь для того, чтобы быть тем безличным фоном, на котором проявляется неповторимая индивидуальность. Он — мера этой индивидуальности. Существует точка зрения, что экзистенциалистская антропология также является в своей глубине натуралистичной. Но это натурализм иного рода, чем тот, который питает эссенциалистский индивидуализм. Это волюнтаристский романтический натурализм¹⁸.

Сведение сущности человека к его существованию в экзистенциализме неизбежно ведет к отказу от принципа всеобщности. Последний рассматривается как источник несвободы и растворения личности. Игнорирование же принципа всеобщности, неприятие всего объективного как репрессивного по отношению к индивидуальности неизбежно влечет за собой этический субъективизм. Субъект, лишенный внешних ограничений, сам себе задает форму и норму, конституирует устойчивые нравственные структуры, делающие возможным его бытие в социальном мире. Но тогда каким же образом взаимосогласуются эти внутренние, субъективные порядки? Каков переход от плюрализма этих порядков к общей и значимой для всех индивидуальных субъектов социальной организации? Дать теоретически убедительное решение этой проблемы с позиции последовательного экзистенциализма невозможно в принципе.

Экзистенциалисты пытаются приглушить субъективизм в трактовке норм и ценностей, вводя учение об обете (Марсель) или прибегая к понятию обязательства (Сартр), или обращаясь к идее коммуникации (Ясперс). Но такой ход мысли представляет собой уступку трансцендентализму. Тем самым экзистенциализм поступает своими принципами, разрушает свою теоретическую целостность. В своей последней работе «Идиот в семье» Ж.-П. Сартр справедливо определяет буржуазный индивидуализм как «одиночество равных атомов», а его теоретическое обоснование довольно резко характеризует как монолитную и лишенную внутреннего конфликта глупость¹⁹. Но сам он создает также противоречивый индивидуалистический образ человека, хотя эта противоречивость и этот индивидуализм иного рода.

Экзистенциализм неонтизирует бытие в целом, включая и человеческое «бытие-в-себе». А это ведет к обожествлению человеческого Я. Божественная свобода, которой наделяется человек в экзистенциальной

философии, предполагает и божественное же одиночество. Хотя с не меньшим основанием подобная бесосновная и безлюбовная свобода может быть определена как демоническая, считает П.П. Гайденко²⁰.

Радикально-индивидуалистическая антропология экзистенциализма, представленная наиболее последовательно и ярко в творчестве Сартра, **антисоциологична** по своей сути. Дедуцировать положительный образ общества из погруженного внутрь себя индивидуального человеческого Я невозможно. Исходя из экзистирующего, самодвижущегося Я, нельзя сущностно отрефлексировать общество, представить его как самодвижущееся целое. Последовательный экзистенциальный метод не совместим с какой-либо структуризацией общества. Общество концептуализируется в экзистенциализме как результат искажающего сущность Я овнешнения, то есть объективации.

И эссенциалистский индивидуализм, и экзистенциалистский приводят к плюралистическому образу общества. Однако признавая, что свободные (отрицательная свобода) индивиды являются единственными реальными деятелями в обществе, они диаметрально различаются во взглядах на характер и глубину воздействия разнообразных форм активности индивидов на движение макросоциума. Атомистский, эссенциалистский индивидуализм в значительной мере тяготеет к традиционной для консервативного либерализма философии амелиоризма (то есть постепенного улучшения жизни), предполагающей умеренный активизм, «поэлементарную социальную инженерию» в терминологии К. Поппера. Свобода индивидуальных решений и действий, как это ни парадоксально звучит, сочетается у Поппера и Хайека с конформностью. Эта конформность проистекает из единой естественно-рациональной природы индивидов. Эта глубинная конформность, не противоречащая целерациональности и свободе индивида, и дает основание для совпадения индивидуального и общественного блага. Автономный индивид, прагматичный, меркантильный (особенно у Хайека), не ставящий перед собой социально значимых целей, стремящийся к осуществлению высоких социальных идеалов, и является субъективным фактором самоорганизации макросоциальных процессов.

В отличие от атомистского индивидуализма, неонтизирующему индивидуализму экзистенциалистского толка присуща четко выраженная активистская направленность. Если антропология сущности примиряет человека с самим собой и с окружающим его миром, то антропология существования бунтует против объективированного и объективирующего мира, превращающего человека в вещь, в пустое пространство. Она отвергает мир, несущий в себе нечто такое, чем сама по себе личность не является. Человек не звено, включенное в каузально-механистические закономерности объективных порядков, не медиум. Он «бытие-для-себя», актом своей воли выбирающее свой проект социального мира. В условиях «смерти Бога» он структурирует социальную среду, исходя из своих собственных критериев добра и зла. Соответственно, источником спонтанности и непредсказуемости социальных процессов является имманентная самому человеку творческая свобода.

Методология социального теоретизирования в экзистенциализме является феноменологической. Феноменология обращена к миру «жизненной веры» человека и настаивает на безусловном доверии к внутреннему субъективному, чувственному опыту человека. Совершенно очевидно, что в экзистенциализме качественное (на что мы обращали внимание выше) антропологическое «что» определяет феноменологическое социально-методологическое качественное «как».

Применительно к экзистенциалистской концепции общества также подтверждается наше предположение о программирующем влиянии глубинного антропологического ядра на ее содержательную сторону и методологическое оснащение.

Прежде чем подвести черту под рассмотрением индивидуалистических антропологических оснований концепций макросоциального, уделим внимание еще разновидности индивидуализма, сочетающей в себе парадоксальным образом черты как экзистенциалистских, так и эссенциалистских воззрений на человека. Речь пойдет об индивидуализме постмодернистского толка. На такой антропологической основе строит свою концепцию общества Роберт Нозик, в настоящем один из наиболее известных проводников постмодернистской идеи в социальном познании.

В постмодернистской философии (М. Фуко, Ж. Делез, Ж. Бодрийар, П. Слотдайк) отвергается представление о человеке как о ноуменальном существе. Человек понимается как общественный, исторический и языковой артефакт. Он являет собой «чистое существование». А если так, то любая из альтернатив, встающих перед свободно выбирающим человеком, безразлична к его сущности уже в силу того, что таковой просто не существует. Человеку не пробиться к «первозабытой» реальности, в глубинах которой теряется его сущность. Вместо истины он имеет лишь игру видимостей, опрокидывающую все системы смысла, разрушающую его традиционную позитивную ориентацию, которая дает возможность различать добро и зло. Читаем у Нозика: «Визионеры и помешанные, маньяки и святые, монахи и распутники, капиталисты, коммунисты и демократы,

защитники фаланг (Фурье), дворцов труда (Флора Тристан), общинных деревень, коопераций (Оуэн), коммун взаимопомощи (Прудон), временных распределителей (Исайя Уорен), киббуционизма, ашрам кундалини йоги и т. д. — все имеют право на попытку осуществить свою мечту и внести в мир соблазнительный пример»²¹.

Формальная, абсолютная, отрицательная свобода (свобода безразличия) является, по Нозике, единственным способом самореализации человека в мире. Но как возможно в обществе реализовать такой идеал свободы? Как такая свобода сочетается со свободой «другого»? Как организуется необходимое социальное пространство для взаимодействия индивидуальных свобод? Да и как в принципе, исходя из таких антропологических оснований, возможно концептуализировать само общество, хотя бы как минимальный социальный порядок? Дать теоретически убедительный ответ на эти вопросы с позиции постмодернистской антропологии невозможно.

Подводя черту под рассмотрением атомистских концепций макросоциального, укажем на то, что объединяет их все. Они несут на себе печать антропологического дуализма со всеми вытекающими отсюда гносеологическими и методологическими последствиями.

То, что это утверждение справедливо по отношению к классическим атомистическим концепциям (К. Поппер), мы попытались показать выше. Что же касается экзистенциалистской концепции, то в этом случае прояснить вопрос нам поможет М. Хайдеггер. Анализируя учение о человеке Ф. Ницше, он справедливо характеризует его как перевернутое картезианство. М. Хайдеггер констатирует, что мир разума, воздвигнутый над чувственностью и становлением, то есть метафизический мир Декарта, Ницше объявляет неистинным, а мир чувственности выдвигает в качестве единственной реальности, то есть собственно истинного мира. Но над этим миром, как пишет философ, продолжает парить и хозяйничать сверхчувственное волевое начало. М. Хайдеггер доказывает, что в учении Ницше о человеке Декарт празднует свой высший триумф²².

Этот перевернутый дуализм проникает вместе с ядром ницшеанской антропологии в философию экзистенциализма.

Антропология Ницше является также питательной средой и для постмодернистских макросоциальных построений. Здесь мы можем сослаться на авторитетное мнение Ю. Хабермаса. «Приняв модернистскую позу, — пишет Хабермас о философах постмодернистах, — они формулируют непримиримый антимодернизм. Спонтанные силы воображения, опыт самопостижения, сферу эмоций они переносят в далекие архаические времена и по-манихейски противопоставляют инструментальному разуму доступный разве что заклинаниям принцип, будь то воля к власти или суверенитет, бытие или дионисийская сила поэтического начала». Над всеми постмодернистами, утверждает Ю. Хабермас, «парит дух воскресшего в 70-х гг. Ницше»²³.

Теперь обратимся к холистским концепциям макросоциального. Холистский взгляд на общество имеет богатую традицию. Истоки холистской интерпретации общества уходят в столицу европейской философской мысли, начиная с Платона, Аристотеля и Плотина с их пониманием государства как целостного нравственного организма. Корни современного социально-философского холизма обнаруживаются и в средневековом реализме, настаивающем на объективном существовании целостностей. В нововременной философии наиболее развитое холистское учение о государстве как нравственно-правовой целостности, реализующей в форме наличного бытия идеи разума, свободы и права, мы находим у Гегеля.

В своих классических формах, относящихся к немецкой философии конца XVIII — первой половины XIX века, холистское понимание общества опирается на эссенциализм, трактующий сущность человека с объективно-идеалистических позиций. Сущность человека рассматривается как промежуточный момент развертывания всеобщих идей. Такой взгляд получает свое развитие у Фихте, Шеллинга и переходит затем в антропологию Гегеля, у которого он получает свое наивысшее проявление.

У Гегеля, чье влияние на современный холизм является решающим, трансцендентальный субъект Канта отодвигается на второй план, а конкретная человеческая личность в значительной степени утрачивает свою социальную значимость. Общее развитие абсолютного духа идет «сквозь человека». Только в частности индивид имеет относительную свободу. Он бессилен перед властью общих объективных форм.

Анализ современного социально-философского холизма позволяет выделить два типа холистских концепций. Первый тип не порывает полностью с традициями нововременной европейской метафизики (в том смысле этого слова, которое вкладывает в него М. Хайдеггер) или с традициями Просвещения (как понимают их теоретики Франкфуртской школы). Второй — ориентируется на современную онтологическую философию (у истоков которой стоит М. Хайдеггер) и сложившийся в ее рамках образ человека. Холисты первого типа, оспаривая основную антропологическую предпосылку атомизма — индивидуализм, выдвигают в качестве отправного момента своего теоретизирования коммуналистическую концепцию человека. В их понимании человек как индивид конституируется путем социализации в качестве участника intersubъективной формы

общения. Человеческие индивиды в самой своей индивидуальности социально обусловлены, то есть они принадлежат к определенной культурной среде, формируются под воздействием социальных традиций, а их самоидентификация в большей степени определяется институциональной структурой общества, к которому они принадлежат. С позиции холизма этого типа индивидуальная свобода коренится в коллективной практике социального целого. К числу теоретиков данной ориентации принадлежат Ч. Тейлор, М.Дж. Сэндел, А. Мак-Интайр²⁴. Обращаясь в основном к аргументации Гегеля против Канта, они настаивают, что отказ от понятий общих ценностей, общего блага, общей цели и общего образца добродетельной жизни разрушает идею общества и лишает его необходимой основы — гражданской идентификации. Свободное общество, как они справедливо полагают, нуждается в сильной внутренней привязанности со стороны своих членов, иначе оно будет рыхлым и нежизнеспособным. Те, кто поддерживает общество лишь постольку, поскольку оно обеспечивает им безопасность и процветание, являются друзьями лишь в хорошие времена, отмечает Ч. Тейлор; они покидают вас тотчас же, как только от них потребуется поступиться своим частным интересом²⁵.

Социальный индивид, с точки зрения вышеуказанных теоретиков, обладает неинструментальным, надфункциональным социальным интересом. Его социальность предполагает глубинную интимную связь с другими. И эта интимная связь с другими должна учитываться на институциональном уровне²⁶.

Цели, ценности и блага — это не просто предметы произвольного выбора чистого, деонтологизированного Я Канта. Существуют приверженности и убеждения, моральная сила которых состоит в том, что жизнь в согласии с ними неотделима от личностной самоидентификации. Они значат больше, убеждает М.Дж. Сэндел, чем ценности, которые выбираются исключительно на основе предпочтений. (Вспомним атомизированные ценности у К. Поппера, Ф. Хайека, Дж. Ролза.) Эти ценности выходят за рамки добровольно взятых на себя обязательств и «естественных обязанностей», которые человек выполняет в отношении людей как таковых. Они значат больше, чем те цели, которым я служу в данный момент времени. Такие приверженности, цели, обязательства составляют устойчивую часть характера человека. Они ядро личности, с которым человек соотносит выбираемые им цели. Такое понимание Я, по мнению М.Дж. Сэндела, помогает предотвратить теоретическое сползание в произвол. Цели, погрязнувшие в случайностях, не имеют значения с моральной точки зрения²⁷, справедливо указывает американский теоретик.

Сторонники этого направления социально-теоретической мысли, следуя Гегелю, исходят из эссенциалистского антропологического принципа. Всеобщий, объективный и абстрактный принцип общения, согласно их позиции, и есть сущность человеческой личности.

У Ч. Тейлора, М.Дж. Сэндела и других эссенциалистское антропологическое основание (явное, то есть теоретически отрефлексированное) вполне последовательно развивается в объективно-идеалистическую холистскую интерпретацию общества и методологический коммунизм).

Подобно своему предтече, Гегелю, теоретики пытаются снять противоположность между индивидуализмом и коммунизмом. Они утверждают, что коммунизм не противостоит индивидуализму, а включает его в себя. Но одно дело — заявить об этом, и совсем другое — теоретически обосновать.

На наш взгляд, попытка достичь желаемого синтеза двух подходов на деле оказалась лишь благим намерением. Индивидуальное, качественно несравнимое Я все-таки заслоняется обобщенным и обезличенным Мы. Личность, по меткому выражению Г. Шпета, «распускается как кусок масла на сковороде».

К холистам, чьи концепции общества находятся в родстве с современным философским наследием, относится Ю. Хабермас.

В отличие от Ч. Тейлора и М.Дж. Сэндела, стоящих на позициях «неоаристотелизма», Ю. Хабермас не связывает социальное целое с идеей общего блага. Подобно Дж. Ролзу он плюрализирует ценности — истины, рассеивая их среди различных культурных дискурсов²⁸. Идею же социального целого и солидарности он «спасает», обращаясь к нормативным, общезначимым и универсальным метапринципам рационального дискурса. Рациональный дискурс предполагает коммуникацию между индивидами, строящуюся на определенных общезначимых нормах интеллектуальной деятельности (фактически — языковых нормах). Нормы коммуникативного взаимопонимания являются, по Хабермасу, одновременно и intersubjectively признанными этическими нормами. Институты современного общества и принципы конституционного демократического государства представляют собой, согласно Хабермасу, объективации коммуникативного взаимодействия²⁹.

Коллективную свободу он напрямую связывает с коллективной (то есть дискурсивной) рациональностью. Коллективная воля народа воплощается не в «отдельных головах ассоциированных членов», а в «бессубъектных формах коммуникации». Последние же так управляют потоком дискурсивного образования мнений и волю, что в них, несмотря на всевозможные отклонения и ошибки, все же улавливается общая направленность

практического разума³⁰. Суверенитет народа Ю. Хабермас сводит к возможности демократических процедур, а солидарность основывает не на том, **что** выбирают люди, а на том, **как** они выбирают³¹.

Ю. Хабермас, как и Дж. Ролз, выстраивает модель процедурного сообщества. Обоих теоретиков объединяют общие кантовские корни. И атомист Ролз, и холист Хабермас ведут речь об обществе как о формально-правовом консенсусе.

Модель общества Ю. Хабермаса имеет два уровня. Нижний уровень — социокультурный «жизненный мир человека» (в том смысле, который придавал этому понятию В. Дильтей), центральным пунктом которого является повседневная языковая коммуникативная практика. Жизненный мир человека характеризуется господством коммуникативного типа поведения, то есть поведенческая мотивация нацелена на достижение intersubjectивного понимания. В качестве символических средств обмена здесь выступают взаимопонимание и солидарность. В границах жизненного мира, как считает Ю. Хабермас, складывается упорядоченная нормативная среда, устойчивые легитимированные intersubjectивные связи. Здесь формируется устойчивая личностная структура и создается возможность для ее творческой самореализации.

Верхний уровень представляет собой собственно социальную систему, структурные элементы которой суть институционально закрепленные нормы коммуникации, среди которых важнейшими и определяющими являются экономика и общественное управление. Здесь преобладает так называемое стратегическое, целерациональное поведение, а символическими средствами обмена являются деньги и власть³².

Круговороты денег и власти, будучи не отделены от сферы частной жизни, перекрывают жизненный мир своими, вносящими диссонанс формами экономической и бюрократической рациональности. Система осуществляет тем самым насилие над жизненным миром человека, колонизирует его³³. Она вступает в конфликт с жизненным миром человека, который не только поддается экономическому и административному вмешательству, но в экстремальных случаях реагирует на него оборонительными сражениями, а то и революциями³⁴.

Нейтрализовать эти нежелательные последствия могут спонтанно формирующиеся неинституционализованные открытые коммуникативные структуры, то есть добровольные ассоциации общественности. В процессе свободной коммуникативной практики вырабатывается политическая культура, призванная защищать границы жизненного мира и его императивы. Коммуникативная политическая культура не создается партиями, вовлеченными в дела государства, а берет начало в «понимающих» ресурсах жизненного мира. Она в принципе неорганизуема и представляет собой спонтанно складывающийся процесс спокойного проникновения демократических убеждений в умы и сердца людей³⁵.

Свести антропологическое основание концепции макросоциального Ю. Хабермаса к какой-либо одной определенной Я-идее невозможно. Я, вдохновляющее его социально-теоретическую мысль, оказывается довольно-таки многоликим, что является далеко не случайным. Дело в том, что Хабермас сознательно ставит перед собой задачу преодолеть границы между философскими направлениями и школами и аккумулировать в своей социальной теории различные философские дискурсы³⁶, дабы избежать, как он выразился, «монистических коротких замыканий».

Социальная теория Ю. Хабермаса имплицитно и бессубъектно Я структуриализма, растворенное в институционализованных структурах коммуникации. Опираясь на него, Ю. Хабермас возводит верхний этаж своей концепции макросоциального. Это и «понимающее» Я герменевтики, отталкиваясь от которого, Хабермас строит нижний этаж своей модели общества. Это и отчужденное, «колонизированное» Я неомарксизма; это и рациональное (в смысле коммуникативной рациональности) Я, развертывающее свой творческий потенциал в социальном пространстве-времени, заставляющее нас вспомнить о М. Вебере. Я — концепция символического интеракционизма, редуцирующая личность к ее социальным ролям, а взаимосвязь между людьми к обмену символическими ресурсами также является составной частью антропологического основания данной концепции макросоциального.

Но все-таки среди этих Я-образов главенствует рациональное Я. И далеко не случайно одно из сочинений Ю. Хабермаса называется «Единство разума во всех его проявлениях». Это Я определяет главным образом специфику холистской интерпретации общества Ю. Хабермаса.

В отличие от Ч. Тейлора и М. Дж. Сэндела, Ю. Хабермас, отталкиваясь от Канта, выводит практический разум из ценностно-нейтральных норм языковой коммуникации (то есть мыслит в духе так называемой этики дискурса, одним из основоположников которой является К. Апель). Он в противоположность «неоаристотелианскому» холизму занимает позицию ценностного плюрализма.

Коммунализм Хабермаса сочетается с количественным индивидуализмом. Х.А. Веллмер прав, указывая, что Хабермас не оставляет места волюнтаризму и отказывает человеку в праве расходиться во мнении и

действовать как инакомыслящий³⁷. Качественному индивидуализму не находится места в теоретизировании Ю. Хабермаса. Он ничего не говорит о праве индивидуума быть иррациональным, в его теории не уделяется внимания произволу, как необходимому моменту отрицательной свободы, без которого любая всеобщность проявляет себя как внешняя по отношению к человеку власть, внешняя необходимость подчиняться. Гегелевская тема «свободной особенности», или «самостоятельной индивидуальности»³⁸, не находит отражения в творчестве Хабермаса.

У Ю. Хабермаса обнаруживается нарушение привычного сочетания позиции холизм — методологический коммунизм. Вспомним, что ранее, анализируя концепцию общества Дж. Ролза, мы столкнулись с аналогичным сбоем. Только там речь шла о сочетании атомизма с элементами коммунистической методологии. Объяснение этому лежит, как нам видится, в плоской глубинной антропологии. Редуцированная Я-концепция делает равно шаткими и холистскую конструкцию Хабермаса, и атомистское построение Дж. Ролза. Индивидуализм у первого и коммунизм у второго представляют собой попытку подставить методологические костыли под однобокое содержательное наполнение их концепции общества.

Среди холистских концепций макросоциального, которые опираются в своих положениях на современную онтологическую философию, одной из наиболее репрезентативных является концепция, развиваемая английскими философами У. Аутвейтом и Р. Бхаскаром³⁹. Строя свою модель общества, эти теоретики исходят из разрабатываемой ими философской «метaparаdигмы», которую У. Аутвейт квалифицирует как «трансцендентальный реализм». «Трансцендентальный реализм», по мнению его авторов, представляет собой попытку найти «золотую середину» между эмпиризмом и трансцендентальным идеализмом. Опираясь на онтологизм, присущий, как они полагают, марксовской концепции макросоциального, и на онтологические решения, характерные для современной философской герменевтики, У. Аутвейт и Р. Бхаскар стремятся избежать «фундаментального заблуждения эмпиризма и трансцендентального идеализма — сведения онтологии к гносеологии. У. Аутвейт и Р. Бхаскар ставят также задачу уйти от крайностей холизма, состоящих в абсолютизации социальной структуры и растворении в ней субъектов, «деятелей», так что они выступают всего лишь носителями структурных свойств. В решении этой теоретической задачи они обращаются к разработанной английским социологом Э. Гидденсом «теории структуризации», главным образом к ее основному понятию «дуальности структуры»⁴⁰. Суть этого понятия заключается в том, что субъект, то есть физическое лицо, способное к действию, и объект, то есть общество, рассматриваются как причина и как следствие, взаимно формирующие друг друга в процессе социальной практики.

Согласно У. Аутвейту и Р. Бхаскару, деятельность людей, вносящая в мир вольные и невольные изменения, является также источником изменения, трансформации (не порождения!) социальной системы. Практика выступает как сознательное производство и одновременно как бессознательное воспроизводство условий производства, то есть общества. Специальные структуры не просто налагают ограничения на человеческую деятельность, но и обеспечивают ее возможность, оформляют ее, при этом общество всегда предшествует субъектам-деятелям, оно всегда «уже есть» по отношению к их деятельности, так как последняя выражает и использует ту или иную социальную форму. Это предсуществование и полагает автономию общества. А причиняющая способность заставляет признать его реальность, утверждают английские философы.

По их мнению, хотя общество существует только посредством человеческого действия, а само человеческое действие принимает ту или иную социальную форму, ни общество, ни действие (или действователей) нельзя отождествлять или сводить друг к другу, объявлять или реконструировать друг из друга. Имеется определенный онтологический разрыв между обществом и человеком. Они принадлежат к разным слоям бытия. Социальное целое, согласно «трансцендентальному реализму», принадлежит к наиболее глубокому онтологическому слою. Его бытие относится к сфере трансцендентальной реальности. Общество представляет собой эмпирически нефиксируемую сущность. Существовать для него не значит быть воспринимаемым.

Постулирование бытия социального целого выводится английскими теоретиками из его причиняющей по отношению к определенным социальным феноменам силы. К материальным проявлениям макросоциального воздействия относятся, как считают они, изменения в людях и изменения, произведенные людьми в материальных вещах, природных и культурных объектах.

У. Аутвейт убежден, что такой онтологический подход к проблеме макросоциального позволяет по-новому взглянуть на противостояние холизма и атомизма. Центральные положения и того и другого верны. Они не могут ни противоречить друг другу, ни взаимодополнять друг друга, так как относятся к различным слоям бытия. Кстати сказать, идея о слоистости бытия не принадлежит У. Аутвейту. Ее выдвинул и построил на ней свою онтологически фундированную теорию познания Н. Гартман⁴¹. Но у Н. Гартмана, в отличие от

У. Аутвейта, эта идея не имеет такого чисто трансценденталистского наполнения. Гартман привержен гносеологическому оптимизму Гегеля. Для него глубинные слои бытия не являются областью веры, как у У. Аутвейта и Р. Бхаскара. Он считает, что человеческий разум способен постичь сверхпредметную сущность онтологического фундамента Вселенной.

Идея человека, подразумеваемая «трансцендентальными реалистами», прямо восходит к фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, то есть к его «онтологической аналитике конечного человеческого существа», как ее квалифицировал Э. Кассирер⁴². То, как У. Аутвейт и Р. Бхаскар рассматривают отношение целостного макросоциального бытия к специфическому бытию человека как сущего, как они понимают познавательный аспект этого отношения, не позволяет сомневаться в этом. Человек, имплицитный в социальной теории У. Аутвейта и Р. Бхаскара, это «тут-бытие», то есть бытие, вылившееся в конечную форму «присутствия в качестве сущего». В полном соответствии с тезисом М. Хайдеггера об отсутствии перехода между немислимым (синоним бытия как такового у М. Хайдеггера) и мыслью человека находится утверждение английских теоретиков о том, что целостное бытие общества может быть только предметом веры, но не объектом рационального познания. Положение о том, что бытие социального целого проявляет себя в человеческом действии, также совпадает с мыслью Хайдеггера о «про-явленности» Абсолютного, безусловного в конечном и условном.

М. Хайдеггер не достигает искомого монизма в концептуализации человека. По сути дела, его фундаментальная онтология представляет собой модифицированный субъективизм. Предпринимаемая им попытка преодоления метафизической традиции в понимании человека все-таки остается в рамках той же традиции трансцендентного⁴³. Как справедливо считает Ортега, Хайдеггер, несмотря на его гениальный замысел, свою задачу не осуществляет. Ему не удается снять противопоставленность между сознанием и бытием (миром). Человек предстает в философии Хайдеггера как бытие сознания в мире, как существо, пребывающее в состоянии философствования⁴⁴.

Принятие «новыми реалистами» хайдеггерианской антропологии в качестве отправной точки теоретизирования ставит теорию социального перед серьезными трудностями. Социальная теория, будучи невосприимчивой к гносеологической проблематике, попадает в скрытую зависимость от нее, что и происходит с трансцендентальными реалистами. На деле трансцендентальный реализм применяет неотрефлексируемую некритическую натуралистическую познавательную установку, суть которой заключается в постулировании прямой направленности познания вовне, на предмет. Но такая познавательная установка является саморазрушительной для трансцендентализма. Вместе с отбрасыванием всей проблематики, связанной со «строящей работой сознания», упускается из виду сама проблема трансцендентального, как справедливо указывал Н. Гартман⁴⁵. Утверждение «новых реалистов» о том, что общество как целое стоит за пределами познавательных возможностей, вступает в явное противоречие с их скрытым познавательным натурализмом, напрямую связывающим социальное познание и общество.

Перефразируя слова М. Хайдеггера, можно сказать, что в трансцендентальном реализме макросоциальное целое — это такое место мысли об обществе, которое является местом всех возможных мест мысли о нем. Как считает У. Аутвейт, постулирование реальности макросоциального целого (реальности, относящейся, как мы помним, к самому глубинному и недостижимому для познания слою бытия) поощряет, в отличие от конвенционализма и прагматизма, научный поиск в области социального познания тем, что обеспечивает ему, с одной стороны, онтологическое основание, а с другой — оставляет за каждой научной точкой зрения свободу выбора адекватного метода⁴⁶.

Трансцендентальный реализм, как убеждены его авторы, предлагая философскую метатеорию для науки, создает тем самым возможность для рациональной дискуссии относительно целесообразности различных методов. Проблема методологической редукции с позиции трансцендентального реализма принимает, как считают английские философы, характер вопроса о целесообразности того или иного уровня абстракции относительно определенного онтологического основания (слоя бытия).

У. Аутвейт выражает уверенность, что трансцендентальный реализм указывает путь интеграции различных методов и подходов в исследовании общества⁴⁷. На деле же, расслаивая бытие, новые реалисты, как нам видится, пытаются дать метафизическое обоснование методологическому плюрализму. Все методы познания оказываются едиными только в одном отношении — они одинаково не работают применительно к познанию единого и целостного социального бытия.

В отличие от М. Хайдеггера, которого «тоска по целому» приводит к идее «чувствующего мышления» или к «мифопоэтическому мышлению», приоткрывающему-де тайну бытия, У. Аутвейт и Р. Бхаскар отказываются следовать в область запредельного опыта. Они апеллируют к различным научным дискурсам, имеющим отношение к посягательствам на неприкосновенную для человеческого познания причину. И в этом

отношении их позиция, как нам представляется, сближается с неорационализмом, особенно в том его процедурном варианте, который отстаивается Ю. Хабермасом.

В целом насколько возможно судить по имеющимся в нашем распоряжении текстам, для приверженцев трансцендентального реализма характерны методологическая «разноголосица», делающая их теоретические выводы шаткими. Так, структурализм сочетается у них с этнометодологическими положениями, а метафизический подход неожиданно приобретает конвенционалистское звучание или «подкрепляется» прагматистскими доводами.

Анализ холистских концепций макросоциального показывает, что гносеологические тупики и методологические противоречия, в которые попадает современный холизм, вся его концептуальная непоследовательность в конечном счете имеет одну причину — фрагментарное, расколотое на части Я, лежащее в основании идеи общества.

Дуализм Я-концепции не позволяет ни холистам, ни атомистам дать теоретически убедительное решение проблемы общества. Идея социального целого или отбрасывается на основании того, что нет адекватных методов постижения целостности как таковой; или относится к области научной веры, что равнозначно утверждению о невозможности таких методов в принципе; или принимается как внешняя по отношению к сущности человека причина.

Частичное, редуцированное к той или иной стороне своей сущности Я, лежащее в основе соперничающих взглядов на общество, порождает концептуальную непоследовательность и методологический синкретизм. Холистские включения и атомистские вкрапления в определенную концептуальную ткань представляют собой восполнения «отсеченной» части Я-сущности на макросоциологическом уровне теоретизирования.

На наш взгляд, теоретически последовательно и убедительно отрефлексировать бытие социального целого возможно только исходя из онтологически фундированного, целостного представления о человеке.

Как нам представляется, такая возможность открывается на пути освоения и развития идейного богатства, содержащегося в русской религиозной философии середины XIX — начала XX века.

Социальная проблематика в русской религиозной философии⁴⁸ рассматривается с общефилософской позиции объективного идеализма. Однако не-дуалистическая Я-концепция, унаследованная русскими философами от православной христианской мысли⁴⁹, открывает путь к преодолению разъединенности различных подходов в познании общества и построению такой концепции макросоциального, где бы сохранялось единство онтологии, аксиологии и эпистемологии.

Социальная жизнь в русской религиозной философии ставится в зависимость от социальной идеи, которая есть идеал целостного и гармоничного социального бытия. Будучи практически, с обыденной точки зрения, неосуществимой, социальная идея тем не менее реальна по своему воздействию на человека. Она является причиной «саморазмыкания» человека, то есть его выхода за пределы непосредственно достижимого. Она, если воспользоваться словами Л. Толстого, заставляет человека «рулить» выше того места, куда ему нужно, куда указывает практическая необходимость, с тем чтобы не снесло в область одномерного, прагматически усеченного существования.

Социальное понимается русскими философами (П. Юркевичем, Вл. Соловьевым, Л. Карсавиным, С. Франком, А. Лосевым и др.) как органическое следствие внутренней целесообразности мира, как продолжение этой целесообразности, а не как нечто самостоятельное и самодовлеющее. Оно дано в первоосновах самого бытия.

Такое понимание социального противоположно идее социального как результата общественного договора, который есть изобретение прагматичного человеческого разума и обращен исключительно к нему же.

У русских философов социальная идея воплощается не в каких-либо внешних формах, например в государстве. Нет никаких опосредующих внешних форм между социальной идеей и человеком.

Социальная идея обладает абсолютным внутренним характером по отношению к сущности человека, понимаемой как та или иная степень соответствия изначальной целостности изначальному единству. При этом человек не медиум целостного бытия. Абсолют как первоисточник всякого общего, социального не диктует человеку свою волю, а сопричастует его опыту. Взаимосвязь Божественного первобытия и бытия человека представляет собой встречный процесс нисхождения-восхождения. Открывая в себе свое подлинное, глубинное Я, человек воссоединяет, «собирает», гармонизирует несовершенные разрозненные социальные связи, восстанавливая изначальную целостность.

У П. Юркевича, Вл. Соловьева, Л. Карсавина, С. Франка, А. Лосева социальное целое не относится исключительно к области веры. Оно — место встречи мышления и бытия. Философы настаивают на неслиянности и нераздельности разума и опыта веры. Человек сопричастует Абсолютному бытию чувством,

разумом и духовно. В русской религиозной философии моральное предстает как неразрывно связанное с социальным. Оно производно от социального, в котором осуществляется изначальное единство, олицетворяемое Благим Абсолютом. В силу того что социальное дано в самих первоосновах жизни, моральное не является чем-то внешним для человеческого бытия. Человеческие взаимоотношения гармонизируются как бы изнутри. А идеалы честности, справедливости, благородства не являются внешними и формальными по отношению к сущности человека обязательствами.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Зиммель Г. Гете // Избранное. М., 1996. Т. 1. С. 278.
- ² Марсель Г. Трагическая мудрость философии. М., 1995. С. 75.
- ³ Поппер К. Ницета историцизма // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 64—68.
- ⁴ См.: Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 1, 2; Хайек Ф.А. Дорога к рабству // Вопросы философии. 1990. № 10, 11, 12.
- ⁵ Поппер К. Открытое общество... Т. 1. С. 144.
- ⁶ Там же. Т. 2. С. 320.
- ⁷ Там же. Т. 2. С. 276.
- ⁸ Поппер К. Ницета историцизма // Вопросы философии. 1992. № 9. С. 24; № 10. С. 45.
- ⁹ Виндельбанд В. О принципе морали // Избранное. Дух и история. М., 1995. С. 246.
- ¹⁰ Хайек Ф.А. Дорога к рабству // Вопросы философии. 1990. № 10. С. 143—151; Поппер К. Открытое общество... Т. 1. С. 353—354.
- ¹¹ Поппер К. Указ. соч. Т. 2. С. 320—322.
- ¹² Хайек Ф.А. Дорога к рабству // Вопросы философии. 1990. № 11. С. 123—127; Поппер К. Указ. соч. Т. 1. С. 199—211.
- ¹³ Поппер К. Указ. соч. Т. 2. С. 301.
- ¹⁴ Там же. С. 300.
- ¹⁵ Сартр Ж.-П. Идиот в семье. СПб., 1998. С. 468.
- ¹⁶ Ролз Дж. Идеи блага и приоритет права // Современный либерализм. М., 1998. С. 77—107.
- ¹⁷ О плюралистическом характере концепции общества см.: Там же. С. 85.
- ¹⁸ См.: Тиллих П. Мужество быть // Избранное. М., 1993. С. 85—87.
- ¹⁹ Сартр Ж.-П. Указ. соч. С. 333, 639.
- ²⁰ Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентальному. М., 1887. С. 464, 465, 471.
- ²¹ Nozick R. Anarchy, State and Utopia. N.Y., 1974. P. 312.
- ²² Хайдеггер М. Статьи и выступления // Время и бытие. М., 1993. С. 78—91.
- ²³ Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 50—51.
- ²⁴ См.: работы Ч. Тейлора, М.Дж. Сэндела, А. Мак-Интайра в кн.: Современный либерализм. М., 1998.
- ²⁵ Там же. С. 239.
- ²⁶ Там же. С. 213—218, 228—233.
- ²⁷ Там же. С. 213.
- ²⁸ Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. М., 1995. С. 80.
- ²⁹ Там же. С. 65—95.
- ³⁰ Там же. С. 74.
- ³¹ Уточним, что Ю. Хабермас ведет речь о так называемом посттрадиционном обществе, где первичная солидарность, державшаяся на рутине обычаев, утрачена. Он размышляет о восстановленной солидарности современного плюралистического общества.
- ³² Там же. С. 90, 95.
- ³³ Там же. С. 89, 95.
- ³⁴ Там же. С. 90.
- ³⁵ Там же. С. 39, 41, 95.
- ³⁶ Там же. С. 104.
- ³⁷ Веллмер А. Модели свободы в современном мире // Социо-логос. 1991. Вып. 1. С. 30.
- ³⁸ Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 153, 228.
- ³⁹ См.: Аутвейт У. Реализм и социальная наука // Социо-логос. 1991. Вып. 1; Он же. Действие, структура и философия реализма // Там же; Бхаскар Р. Общества // Там же.
- ⁴⁰ См.: История теоретической социологии. М., 1998. С. 316—318.
- ⁴¹ См.: Гартман Н. Познание в свете онтологии // Западная философия: Итоги тысячелетия. Екатеринбург, 1997. С. 463—540.
- ⁴² Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб., 1997. С. 380.
- ⁴³ См. об этом: Михайлов А.А. Проблема «субъективности» в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера // Проблема сознания в современной западной философии. М., 1989. С. 137—156; Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентальному. М., 1997. С. 352.
- ⁴⁴ См.: Зыкова А.Б. Концепция «жизненного разума» Ортеги-и-Гассета // Проблема сознания в современной западной философии. М., 1989. С. 35.

⁴⁵ Гартман Н. Указ. соч. С. 482—483.

⁴⁶ Аутвейт У. Реализм и социальная наука // Социо-логос. 1991. Вып. 1. С. 156.

⁴⁷ Аутвейт У. Действие, структура и философия реализма // Там же. С. 164—165.

⁴⁸ См.: Жуков В.Н. Социальная идея в религиозной философии России. М., 1995.

⁴⁹ См.: Хоружий С.С. Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 26—61.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ОБЩЕСТВЕННОЙ ДИСЦИПЛИНЫ

Преобразования общественных отношений на различных этапах истории всегда включали в себя изменение содержания и состояния дисциплины в обществе. Этот факт свидетельствует о том, что задача формирования дисциплины, наиболее соответствующей содержанию данных общественных отношений, относится к числу «вечных» и «вечно» обновляющихся задач общества, а сама проблема соотношения дисциплины и общества — к числу «вечно» актуальных теоретических проблем. Общественная дисциплина является объектом исследования целого ряда наук об обществе, что свидетельствует о ее многоаспектности. Многоаспектна она и в свете социальной философии, что обусловлено самой спецификой общественного развития, практикой построения демократического общества. В условиях демократического общества дисциплина предполагает не только соблюдение правил общественного порядка, но и деятельное правосознание, гражданскую ответственность, профессиональную этику, патриотическое чувство. Успешное решение проблем, которые ставит перед нами современная практика реформирования экономической системы и политической организации, использование возможностей, которыми мы располагаем, во многом зависят от уровня политической, хозяйственной и духовной культуры нашего общества.

Проблемы становления российской демократии не только свидетельствуют, в ряде случаев, о кризисе общественной дисциплины и призывают к порядку и организованности, но и проливают свет на некоторые существенные стороны самого феномена дисциплины. В частности, на закономерную (но ранее не достаточно учитывавшуюся в общественной науке) связь общественной дисциплины с утилитарным отношением как одним из фундаментальных общественных отношений.

В нормальном, стабильном режиме существования технологически развитого общества для обычного человека просто незаметна внутренняя дисциплина тех конкретных промышленных, транспортных, торговых, коммунальных, информационных, правоохранительных и других организаций, с результатами или теми, или иными сторонами функционирования которых, он каждодневно сталкивается. В своей широко известной работе Г. Эмерсон так иллюстрирует этот факт: «Пассажиры даже не замечают никаких правил, никаких приказов. Пассажир не видит семафорных огней, управляющих движением поезда, тем паче не видит он телеграмм, рассылаемых диспетчерами по сигнальным башням, он ничего не знает и о нарядах, выдаваемых обер-кондуктору и машинисту. Здесь царствует дисциплина...»¹. Во время социальных потрясений в случаях, когда организационная структура общества в каких-то звеньях нарушается, дисциплина негативным образом напоминает всем о своем существовании и выявляется как фактор первой же жизненной необходимости. «...При малейшем ослаблении организации результаты многовекового прогресса гибнут, словно при землетрясении, в один год, в одну минуту, и кто отстал, тому спасения нет. Неустойчивые наши человеческие организации... держатся дисциплиной»². Но именно тогда, когда проблема дисциплины встает как вопрос самого существования культуры и цивилизации, это явление и обнаруживает свою истинную природу. Дисциплина есть форма утилитарного отношения, на котором основывается та или иная специфическая деятельность, создающая ценности культуры; мера этого отношения полезности, его внутренняя норма.

Те же явления кризиса дисциплины могут способствовать пониманию и другой существенной ее стороны. Практика показывает, что при всей жизненной необходимости в укреплении дисциплины трудно добиться этого лишь попыткой восстановить статус-кво в локальной сфере профессиональной дисциплины. Видимо, такого рода попытки вообще безуспешны тогда, когда ослабление групповой профессиональной дисциплины является прямым или косвенным результатом значительных изменений организации всего общества как целого. Норма дисциплины, являясь, по сути, нормой конкретного утилитарного отношения, вместе с тем коррелятивна идеалам и высшим ценностям общества. Поэтому необходимым условием укрепления дисциплины в любой сфере общественного производства (материального и духовного) является достижение добровольного согласия и сотрудничества всех (или подавляющего большинства) членов общества на основе определенной социальной, патриотической либо религиозной идеи.

В этой связи привлекательность демократической идеи для нашего народа сомнений не вызывает. Однако организующей, дисциплинирующей силой она еще не стала в полной мере. Разумеется, главный путь повышения действенности демократической идеи — это ее практическая конкретизация, соединение с реальными жизненными интересами людей. Таким образом, дело зависит от глубины, последовательности и социальной справедливости самих реформ в сферах собственности и власти. Но свое место, пусть скромное, в этом процессе занимает и общественная наука. Ставшая общепризнанной, действенной, организующей, дисциплинирующей, идея уже не принадлежит теории, не является теоретической по форме. Но прежде чем

стать таковой, она на известном этапе своего становления должна быть осмыслена и научным сообществом. Именно поэтому теоретический анализ вопросов общественной дисциплины имеет практическое значение.

Исследованием проблем дисциплины занимались многие отечественные и зарубежные теоретики. Но определенную трудность представляет тот факт, что за последние годы, когда происходит глубокое реформирование нашего общества, не появилось заметных публикаций на эту тему. Правда, эти годы отмечены и изданием в России классических трудов С. Булгакова, М. Вебера, Э. Дюркгейма, И. Ильина, К. Леви-Стросса, П. Новгородцева, П. Сорокина, Ф. Тейлора, А. Файоля, Г. Форда, Э. Фромма, Г. Эмерсона и др. — работ, в целом или частично посвященных данной теме³. Но они не могут заменить анализа проблем современной российской действительности, среди которых не последнее место занимают проблемы общественной дисциплины.

Работы отечественных исследователей, изданные в 70—80-е годы, с позиций сегодняшнего дня обнаруживают некоторые очевидные недостатки. Многие положения авторов этих работ не нашли подтверждения на практике. Другие — не приемлемы в силу абсолютизации отдельных сторон дисциплины. Мы не считаем необходимым критиковать эти недостатки. Важнее другое. Немалая часть этой литературы сохраняет и научную ценность, и актуальность.

Наиболее фундаментальными, обобщающими большой и разнообразный теоретический материал являются исследования В.С. Манешина⁴. Ученый выделяет три основные функции дисциплины в системе общественных отношений: форма общественной связи, форма организации (организованность) как «единство воли и действия», соблюдение общественного порядка. Это именно системные, интегральные социальные функции дисциплины, определяемые природой общества как целого. В.С. Манешин делает справедливый вывод, что в этом отношении родовым признаком дисциплины является общественная связь, в то время как единство воли и действия и соблюдение общественного порядка — видовые отличия. Кроме того, в полемике с некоторыми работами юристов ученый делает важные уточнения, что государственную дисциплину следует рассматривать не как определенный порядок, а как его соблюдение. Делая этот акцент, В.С. Манешин указывает, по существу, на то, что правовой аспект дисциплины заключается в большей степени в общественном правосознании, чем в правовой регламентации. Ученый считает наиболее существенной обусловленность реальной дисциплины общества его правовой культурой, а в более широком плане — уровнем массовой культуры вообще. Нам представляется важным также и то, что В.С. Манешин соотносит дисциплину с организованностью. Он вычленяет, таким образом, некий более абстрактный аспект организации, не связанный необходимо с материальным содержанием определенной общественной организации, тем не менее имеющий самостоятельное практическое значение для бытия этих организаций почти во всех случаях, и именно этот собственно дисциплинарный аспект общественной организации Манешин обозначает как «единство воли и действия».

Наиболее современным звучанием отличается точка зрения С.Э. Крапивенского, который выдвигает единую систему общественной дисциплины труда, подразделяемую на две подсистемы: дисциплину работника и дисциплину собственника, и с учетом всего спектра ценностных ориентаций человека дает разграничение на дисциплину труда и дисциплину потребления⁵. В аспекте нашего исследования важны два момента. Во-первых, вычленив систему дисциплины потребления, С.Э. Крапивенский тем самым определенно указывает на существенную связь феномена дисциплины с утилитарным отношением. Во-вторых, он отмечает, что нормальное функционирование общественной дисциплины труда является одним из важнейших критериев зрелости данной системы производственных отношений в целом. Здесь заключена более широкая мысль: обозначается, по существу, корреляция основных дисциплинарных норм с целостным образом жизни данного общества. Эта особенность дисциплины выделялась западными философами и русскими философами-эмигрантами. Так, по И.А. Ильину, дисциплина есть средоточие духовного (религиозного, как он считал) опыта народа⁶. Похожая трактовка («дисциплина — энергия религиозной мотивации») содержится у персоналиста Э. Мунье и социолога религии Р.Н. Бэлла⁷. Исследуя проблемы дисциплины личности, Э. Фромм также делал акцент на том, что в оптимальном своем состоянии дисциплина — это не «просто дисциплина», а дисциплина всей жизни человека, а последнюю он связывал с «трансценденцией», то есть с приобщением личности к всемирно-историческому смыслу своей деятельности⁸. Человек, способный к «трансценденции», и лишь при этом условии действительно дисциплинированный, это и есть «зрелый» (по терминологии С.Э. Крапивенского) человек, но мы в дальнейшем, так же как и С.Э. Крапивенский, будем рассматривать не проблемы дисциплины личности, а вопросы социальной дисциплины большой общественной группы и общества в целом.

В рассматриваемом отношении также содержательными представляются работы В.И. Носач и Е.А.

Котеленц, которые доказывают, что дисциплина как историческое явление определяется прежде всего экономическим строем и политической организацией общества, а также такими общественными явлениями, как национальные особенности народов, исторически сложившиеся черты быта⁹; исследование В.Н. Куницыной и А.И. Ходакова, которые вводят понятие дисциплинированности как сложного комплекса социально-психологических качеств личности¹⁰. Однако дисциплинированность как форма нередуцируема к результатам воспитательной работы, она сама есть фактор, определяющий эффективность этой работы. Дисциплинированность, по логике авторов, есть критерий зрелости правосознания общества. Рассматривая проблему дисциплинарной морали, в числе прочих аспектов дисциплины Ю.А. Соколов и Н.Ф. Покровский выделяют категорию ответственности как главную для этой формы морали¹¹. По мнению А.А. Абрамовой, которая выделяет «объективную и субъективную» стороны дисциплины, объективная сторона — это нормы (правовые нормы), а субъективная — фактическое поведение, охватываемое правовым воздействием¹². Заметим, что в основе этого деления лежит в некоторых отношениях реальное расхождение между нормами деятельности и деятельностью как таковой. Но на наш взгляд, противоположность «субъективное — объективное» здесь совершенно ни при чем. Если отвлечься от самого этого надуманного деления, то в данном исследовании можно увидеть постановку проблемы о разных формах правосознания («нормирующей», «исполняющей» и «судящей»), о возможных противоречиях между ними и, главное, о том, какая из этих форм является собственно дисциплинарной. Раскрывая связь дисциплины с нормированием и научной организацией производства, труда и управления, методами использования рабочего времени, М.Я. Сонин рассматривает полезную основу общественной деятельности¹³. Источник происхождения дисциплинарных норм автор видит в деятельности, направленной на повышение эффективности труда, создающего материальные и духовные ценности.

В этом отношении исследование М.Я. Сонины близко к концепции дисциплины у А. Файоля, Г. Эмерсона и Ф. Тейлора. Исследуя проблематику управления, связанную с более общими принципами организации, А. Файоль истолковывает дисциплину как «соблюдение соглашений, имеющих предметом послушание, усердие, деятельность и внешние знаки уважения»¹⁴. Г. Эмерсон, рассматривая дисциплину в единой системе двенадцати принципов производительности, заключает: «Автоматическая дисциплина, заслуживающая включения в число принципов производительности, есть не что иное, как подчинение всем прочим одиннадцати принципам и строжайшее их соблюдение так, чтобы принципы эти ни в коем случае не стали двенадцатью отдельными, ничем не связанными правилами»¹⁵. Согласно Ф. Тейлору, в дисциплине главное место принадлежит организации целой системы поощрений и наказаний, достаточно полной и широкой, с тем «чтобы охватить все разнообразие характеров и темпераментов, которые можно встретить среди заводских рабочих»¹⁶.

В этом отношении все три названных автора рассматривают дисциплину прежде всего как «принцип производительности». Отсюда может сложиться впечатление, что дисциплина есть непосредственный инструмент для достижения главной цели специфической деятельности (и сами авторы отчасти дают повод к такому толкованию). Но это не так. У тех же авторов можно различить и понимание дисциплины как организации полезной основы специфической деятельности. В этом смысле дисциплинарная норма выражает оптимальное отношение между основными, специфическими и вспомогательными, утилитарными целями трудовой деятельности. И как следствие этого — нормальное (с точки зрения социальной) отношение между более и менее квалифицированными работниками в совместном труде¹⁷. Данное отношение выражается, в частности, и в подчинении, повиновении. С этой точки зрения очень удачным выглядит определение дисциплины, данное М. Вебером: «Дисциплина означает шанс найти быстрое автоматическое и схематическое послушание у данного множества людей, которое совершается в силу оказываемого влияния»¹⁸. Дисциплина есть система условностей, содержанием которой является подчинение, послушание, повиновение. Так, В.С. Манешин обобщает взгляды названных и близких к ним теоретиков¹⁹. Примем это обобщение как абстрактное определение дисциплины.

Какова же специфика дисциплины как общественного отношения в нашем понимании?

Дисциплина всегда так или иначе рассматривалась в контексте ограничения своеволия человека и человеческого рода вообще. Уже в греческом мире дисциплина есть укрощение дерзости, нарушающей меру²⁰. Своеволие, произвол есть нарушение меры утилитарного отношения, необходимо присущего любому действию. Что мы имеем в виду под «утилитарным отношением», то есть отношением полезности? В «Словаре по этике» польза определяется как «характеристика средств, годных для достижения заданной цели»²¹. Однако в истории философии такое понимание пользы вовсе не обязательно. Мы придерживаемся той точки зрения, что в непосредственном целеполагании средство не есть только «полезное» для достижения цели. По Гегелю, «цель через средство соединяется с объективностью и в последней с самой собой»²². Целесообразная деятельность человека есть объективный процесс, вытекающий из законов природы и общества. Цели сначала кажутся людям

чуждыми по отношению к природе, но в действительности они также отражают ее. Разница лишь в том, что сознание здесь не сразу, не просто совпадает с объективностью, а нуждается в посредствующем звене — применении практических средств или орудий. Зато в практической деятельности совпадение более реально. Как писал Гегель: «В своих орудиях человек обладает властью над внешней природой, тогда как в своих целях он скорее подчинен ей»²³.

Таким образом, именно в адекватном средстве цель становится конкретной, становится «самой собой»; в этом отношении средство не есть «полезное» для цели. Это справедливо для всех видов деятельности: материальной и духовной. Достижение цели и поиск или производство придающей ей в полной мере объективность средства — это один и тот же процесс. Он требует усилий и времени и, кроме того, материальных или духовных средств для поддержания своего существования. Здесь именно и образуется «утилитарное отношение», которое мы имеем в виду. Мы бы сказали, что польза есть характеристика средств, годных для поддержания существования целенаправленной деятельности. Утилитарное отношение такого рода реализуется или в побочной по отношению к первичной целенаправленной деятельности, или же в ней самой как некоторый ее аспект. «...Деятельность, преследующая утилитарные цели, иначе сказать, деятельность, необходимая для поддержания жизни отдельных лиц и всего общества»²⁴. Это вполне традиционное понимание: аналогичные формулировки мы встретим у О. Конта, Г. Спенсера, И. Тэна, Ч. Дарвина²⁵. Утилитарное отношение фигурально можно представить примерно так. Природа и общество как бы выдает деятельности субъекта (отдельного лица или социальной группы) своеобразный «кредит» на время, необходимое для достижения общественно ценной цели. Но «кредит» этот не беспределен. Кроме того, полезные (утилитарные) средства не совсем посторонни, «безличны» к средствам, объективирующим цель; те и другие каким-то сложно опосредованным образом реально («онтологически») взаимосвязаны. Иначе говоря, существует мера или норма утилитарного отношения в каждом конкретном случае. По нашему мнению, проявлением этой скрытой меры является дисциплинарная норма целенаправленной деятельности.

Существуют две основные причины нарушения нормы утилитарного отношения внутри определенного рода деятельности:

1. Игнорирование утилитарного плана деятельности.

2. Смешение, неправомерное отождествление главных, специфических целей деятельности с утилитарными («вспомогательными»).

Обратимся сначала к анализу второй типичной причины. Утилитарное, полезное вообще есть форма бытия, присущая только части природы, отдельному природному роду (природа в целом «соображениями» самосохранения не «озабочена»). Специфика человеческого мира (и человеческого рода) состоит в том, что границы его в природе подвижны: в труде человек «осваивает» природу во все большем объеме. «...Хозяйство есть борьба человечества со стихийными силами природы в целях защиты и расширения жизни, покорения и очеловечивания природы, превращения ее в потенциальный человеческий организм»²⁶. Поэтому тождество человеческого существования самому себе — то, что выражает собственно утилитарное отношение, — следует измерять не только суммой наличного «овеществления» трудовой деятельности, но и ее ближайшим потенциалом, уже присутствующим реально в трудовых способностях людей. Утилитарная цель отражает, таким образом, не только то, что уже есть, но и то, что еще становится. Употребляя известное философское понятие, можно сказать, что утилитарная цель отражает «реальную возможность». При этом кажется очевидным, что масштабы реальных возможностей общества в каждый данный момент времени зависят от достигнутой величины совокупной производительной силы общества: чем более развиты производительные силы, тем шире возможности. И, казалось бы, именно при широком диапазоне и глубине «реальных возможностей» возникают самые большие проблемы с определением полезного, утилитарного: существует, в частности, опасность неучета, недооценки некоторых возможностей и узкого недостаточного представления общества о насущно полезном для него, что в конечном счете может привести к кризису существования общества. Ведь так, на первый взгляд, и случилось с «застойным» советским обществом.

Однако на деле закономерность здесь совершенно другая. Чем выше уровень производительных сил и реального обобществления производства, тем в большей степени общество проявляет реализм, точно определяя актуально-возможное для себя, и, следовательно, полезное. И мы имеем в виду под «реализмом» не благоприобретенное свойство общественного сознания, а определенное объективное отношение, интегральную характеристику системы общественных отношений. Этого-то реализма не достаёт примитивным обществам. Хотя, казалось бы, возможности ближайшего «прогресса» всего общества, заключенные в трудовых способностях массового работника, не велики. И если ими нельзя вообще пренебречь при определении общественно полезного, то, во всяком случае, они легко учитываются. На самом деле это не так. Если в

количественном отношении разница между «готовыми» (опредмеченными, вещественными) и потенциальными формами в трудовой деятельности не столь значительна, то с точки зрения качества она проявляется резко. Мир «готовых» форм, на котором, как на основании, держится общество, еще во многом непосредственно-природный. В то же время «возможные» формы как «чистые», еще не опредмеченные формы трудовой деятельности, уже полностью социальны. Как бы ни были слабы структуры труда и, следовательно, социальности вообще, но человек (как своеобразный «симптом» кризиса чисто природного существования) в своей борьбе за жизнь сделал выбор в их пользу, «поставил» на них²⁷. Именно для члена примитивного общества полезным, утилитарным является не столько «сущее», сколько «возможное», не столько «вещь», сколько «форма деятельности». Этот «дикарь», этот «примитив» на своем уровне гораздо больше ценит социальность как таковую, «цивилизованность», чем современный человек. Но дело именно в том, что «социальность» для него существует по преимуществу в потенциальной, чисто деятельностной форме. Поскольку таким образом трудовая деятельность, взятая с ее прогрессивной, творческой стороны, является для него главной утилитарной ценностью, то таким же смыслом «полезности» наполняются и ее идеальные, «духовные» моменты: научно-теоретические, этические, эстетические, религиозные. Истина, Добро, Красота, Бог непосредственно полезны.

Как оценить этот исторический факт? Несомненно, он заключает в себе острое противоречие. То, что идеальное вообще представляет высокую, «абсолютную» ценность для человека — это положительная сторона данного противоречия. А в чем же отрицательная сторона?

Универсальные идеальные формы (истина, добро и пр.) осуществляют связь человеческого мира со всем бесконечным мирозданием. «...Понять мышление можно только через исследование способа его действия в системе: мыслящее тело — природа в целом (у Спинозы она же “субстанция”, она же “бог”)²⁸». Утилитарное же, как говорилось, реально существует лишь в границах отдельного рода, части природы. Заключение в воображении идеальное в рамки утилитарного отношения — это означает весьма расширить «претензии» человека, связанные с его пользой, частной выгодой его рода. Смещение идеального с утилитарным, как хорошо известно, лежит в основе всех форм фетишизма. Как следствие отождествления духовного с непосредственно-полезным, область «реально-возможного» в воображении и практике общества фантастически преувеличивается.

В этом смысле примитивному обществу не хватает «реализма». Преувеличивается, следовательно, и значение «полезного» вообще. Наряду с реальным утилитарным отношением возникает и широкий круг «символически-полезного». Примером последнего может служить первобытная магия. Дж. Фрезер справедливо подчеркивает, что «первобытный колдун знает магию только с ее практической стороны»²⁹. И магия, и другие формы «символически-полезного», в сущности, культивируют гипертрофированную целесообразность, самый настоящий произвол (хотя и мнимо «организованный») в отношении к природе как предмету труда. Таким образом, как раз вследствие парадоксального синтеза волевого начала с разумным (идеальным) в деятельности общественного человека возникает «своеволие». Это отклонение от разумности в утилитарных целях человека возникает из движения к ней. «Своеволие» само есть «обратная форма» разумности человеческой деятельности в типичных исторических ситуациях. Дисциплина и есть средство преодоления «своеволия» такого рода.

Практическое «своеволие» человека в отношении к природе как предмету труда вызывает обратную реакцию со стороны природы, как бы ее собственное «своеволие», ее собственную неадекватную форму разумности. «Его поступок, совершенный с самыми невинными и добрыми намерениями, преломившись через призму уже не зависящих от него обстоятельств, возвращается к нему в неожиданно-нежеланном и подчас очень грозном образе»³⁰. Это природное «возражение» явлено прежде всего в первых подобию экологических катастроф уже в древнейшие времена. Природа как бы демонстрирует человеку, что разум тоже должен существовать в разумной форме, а попытки просто использовать, «потребить» разум приводят к тому, что будет «потреблен» или просто уничтожен более сильной стихией сам человеческий мир. «Зло “отчуждения” — это всегда возмездие»³¹. Зло наказывается большим злом, и лестница этого стихийного возмездия бесконечна. Так у древних рождается представление о Нимезиде, богине возмездия. Позднее и материалист Н.Г. Чернышевский писал, что зло господствует не вследствие присущей ему неистребимой силы, а потому, что находит незаметную, но очень существенную поддержку со стороны «обыкновенной деятельности, обыкновенных слабостей массы недурных людей»³², т. е. «человеческие» слабости, достигая некоторой «критической массы», рожают цепную реакцию расширяющегося зла. Но если в истории есть лестница зла, наказывающая меньшее преступление еще большим, то из этого закона кары вытекает и обратное следствие — недолговечность всякой насмешки над «критерием чести и совести» (Н.Г. Чернышевский). Грубый, нерасчетливый эгоизм, направленный в конечном счете и против сплоченности людей, их общественных

интересов, возвышающий одних над другими и подчиняющий их в конце концов неограниченной власти какого-нибудь Чингисхана, есть коренное проклятие человеческой истории, ведущее ее от катастрофы к катастрофе. Выйти из этого порочного круга можно только благодаря тому, чтобы все-таки признать «критерий чести и совести», признать духовные ценности-нормы как таковые, без соображений выгоды.

Но возможна ли устойчивая, достаточно длительная связь между людьми на основе такого «признания»? История являет ее примеры — образцы общественной дисциплины такого рода. Упомянем, к примеру, общественный порядок золотого века Афин, организацию различных христианских общин и даже дисциплину повседневной, обыденной жизни общества современных США.

Примечательно, что во всех этих случаях прообразом, матрицей дисциплинарных норм, писанных и неписанных, являются некоторые черты уже ушедшей в историческое прошлое жизни этих народов. Конечно, их можно назвать традиционными, но речь тут может идти только о духовной традиции. По отношению к материальной сфере бытия этих сообществ дисциплинарные нормы, несомненно действенные и эффективные, выглядят вместе с тем явным анахронизмом, как бы искусственной, «условной» надстройкой. Говоря определеннее, дисциплинарные правила в более абстрактном, «разреженном» виде имитируют чувственные формы жизни «героических периодов» в истории этих народов и общностей, схематично «подражают» временам, когда имело место непосредственное сплочение людей вокруг ценностей духовного порядка.

Ведь уже и Афины далеко ушли по пути цивилизации и классового государства от гомеровской эпохи, когда «Ахиллес занимается делом, которое больше пристало мяснику, чем царю: он сам рубит мясо и жарит его для гостей. Лучший кусок за столом — обычная дань уважения, которую с гордостью принимают герои Троянской войны»³³. Героический век был варварским, но и полным поэтического обаяния, непосредственной справедливости, живого ума. Такая естественная демократическая связь между людьми была уже невозможна во времена Сократа и Платона. Общество уже извело и противоположность частных интересов, и борьбу политических партий. Тем не менее за известной гранью эти потенциально центробежные тенденции безропотно подчинялись общественной дисциплине, идеальному образу демократического единства. Точно так же на заре Нового времени экономическое бытие набожного протестантского бюргерства разительно, конечно, отличалось от коммунистического хозяйствования первых христианских общин. Но прежде всего именно в своих экономических предпочтениях лютеране искренне, ничуть не лицемерно следовали заветам Христа и его апостолов.

Сравнивая рыночную культуру в современной России и в США, философ В. Арсланов напоминает о скандальной истории с нашими эмигрантами, «придумавшими то, что не приходило в голову ни одному американцу»: покупать большими партиями бензин в одном штате и продавать его в другом, где цена несколько выше. Дельце обернулось многомиллионными прибылями и... тюрьмой для хитроумных предпринимателей из Одессы. В чем же промахнулись эти наиболее «цивилизованные» представители нашего общества? Объясняя причины их неудачи, В. Арсланов пишет: «Если говорить об американском капитализме, то естественным для него был не отпущенный на волю спекулянт, а прежде всего свободный фермер, объединенный и организованный, способный с помощью институтов демократической власти до известной степени контролировать и спекулянта»³⁴. Несомненно, что речь здесь идет о рыночной, экономической дисциплине, закрепленной в соответствующих юридических законах, но вместе с тем естественной как воздух, вошедшей в привычку людей так, что подавляющему большинству агентов рыночной экономики США действительно просто «не приходит в голову» ее нарушить. И эти дисциплинарные нормы по-своему имитируют нравы «отцов нации» — свободных фермеров времени Войны за независимость и Войны Севера и Юга. Хотя, разумеется, в современной экономике США фермер уже давно не является ключевой фигурой. Таким образом, народные общности навсегда сохраняют верность «первичному переживанию», следующему из некоего чувственного явления истины исторической жизни, «откровенности бытия» (М. Хайдеггер). Это Uerlebnis задает «вечную форму» их практической деятельности³⁵. Проявления этой формы многообразны: эстетические, нравственные, философские, религиозные, политические. Своеобразной модификацией этой формы в утилитарных отношениях является и дисциплинарный регламент, хотя, казалось бы, он далек от духовных впечатлений бытия. Так, в общих чертах, можно охарактеризовать тенденцию становления общественной дисциплины на основе широкого народного признания тех или иных явлений смысла исторического бытия.

Обратимся к рассмотрению другой противоположной тенденции формирования дисциплины. Эта линия развития дисциплины связана с внутренней мерой утилитарного отношения человека к природе, образующейся на определенном этапе истории. Появление этой «меры полезности» знаменует переход общества как системы с преобладанием естественной детерминации в систему с преобладанием социально-исторической детерминации. Как писал В.П. Кузьмин: «Общество возникает на некоем природном базисе, и в этом смысле его история есть

история развития человечества от состояния по преимуществу природного к состоянию по преимуществу социальному»³⁶. В.П. Кузьмин отмечал, что существенной особенностью натурального хозяйства, тысячелетия остающегося самой распространенной формой производства, является само специфическое отношение между человеком и природой. Это такое отношение, которое еще покоится на природной основе и которое в самом себе еще не несет потребности в универсальной общественной связи.

Идущий на смену феодальному строю капитализм предполагает полную революцию в развитии материального производства. Натуральное, обусловленное исключительно природой, производство распадается. Отныне все отношения выступают как обусловленные обществом, а не как определенные природой. И это коренное изменение самого материального базиса общественного производства, «это ускользание природной почвы из-под всякой отрасли хозяйственной деятельности и перенесение условий ее производства в находящуюся вне этой отрасли всеобщую связь... есть тенденция капитала. Всеобщей основой всех отраслей производства становится сам всеобщий обмен, мировой рынок, а потому и совокупность деятельностей, общений, потребностей и т. д., из которых состоит обмен»³⁷. Такое состояние общественного мира приводит к тому, что различие между вещественными его формами и «чисто» процессуально-деятельностными («реально-возможными») теряет тот характер противоположности «непосредственно-природного» и «социального», о котором говорилось выше. Тождество общественного мира как особенного самому себе, вообще определяемое как совокупность «готовой» и ближайшим образом «становящейся» общественной предметности, также теперь выступает как социальное тождество. Реальные заботы «самосохранения» общества в природе (источник утилитарного отношения) теперь также по существу становится проблемой внутреннего единства, оптимальной организованности общественного мира, а не его практического отношения к природе. Ибо капиталистическое разделение и кооперация, специализация, интеграция труда «оформляют» практическое отношение человека к природе таким образом, что полезное в природе в принципе может «изыматься» из ее естественного круга, потребляться человеком без риска, создавать напряжение, конфликтные ситуации на границе социального и природного миров. Технологическое обобществление труда как бы создает «априорную» форму утилитарного отношения к природе, под которой вещи и процессы природы могут потребляться без нарушения ее внутреннего равновесия.

Правда, к сказанному напрашиваются возражения. Еще во времена Шиллера и романтиков было открыто калечащее, уродующее человеческую целостность воздействие капиталистического разделения труда на массового работника. «Вечно прикованный к отдельному малому обрывку целого, человек сам становится обрывком; слыша вечно однообразный шум колеса, которое он приводит в движение, человек не способен развить гармонию своего существа, и вместо того, чтобы выразить человечность своей природы, он становится лишь отпечатком своего занятия, своей науки...»³⁸. Применение «капиталистической» технологии вызвало экологические кризисы невиданных масштабов.

Наконец, и Маркс указывал на безмерность как специфическую черту капиталистического производства: откуда же здесь взяться утилитарной «мере», тем более в современном западном обществе с его «гонкой потребления»? Факты, лежащие в основе этих и других возможных возражений, бесспорны. Эти возражения, будь они сделаны, свидетельствовали бы о противоречивости общественного прогресса в капиталистической форме. Капиталистической цивилизации присуще «развитие производительных сил человечества, то есть развитие богатства человеческой природы как самоцель»³⁹. Этот прогресс осуществлялся не без противоречий: универсальное развитие всего общества совершалось за счет всестороннего развития отдельных его членов. Богатство отдельной личности (денежное, имущественное, интеллектуальное) односторонне. Однако потребность в обогащении, сколь бы односторонним последнее не выступало, не есть утилитарная потребность. Это есть стремление именно к развитию. Как раз на почве всеобщей склонности к развитию своей индивидуальности люди капиталистического общества, частные собственники, не могли найти согласие и вступали в конфликты друг с другом (во всяком случае, во времена К. Маркса и В.И. Ленина). Плохо это или хорошо — мы не будем здесь судить.

Однако не естественно ли умозаключение, что в качестве общественно признанной, массовой, практической, «материальной» именно в точном марксистском значении этого слова, потребность в развитии отдельной личности может выступать только в таком обществе, где давление непосредственной нужды, полезности как таковой уже в принципе может быть снято? И первичная тяжесть этой экзистенциальной «заботы» может быть снята потому, что существует — хотя бы только «в себе» — норма, «мера» этого утилитарного отношения. Да, «цивилизованное» общество часто переступает через «меру полезности», что приводит к кризису самого его существования, но и это может быть только потому, что уже незримо присутствует сама эта «норма». Суть в том, что капиталистическое общество производит само утилитарное

отношение. И создаваемая им «система полезности» представлена прежде всего в формах технологического обобществления труда. Скажем, в такой простой форме, как разделение труда. Однако капиталистическая форма прогресса является не только необходимым условием «системы полезности», но и источником ее нестабильности. На это по-своему указал Маркс. Конкретно речь у него идет об отношении между «необходимым трудом» и «прибавочным трудом». «Устранение капиталистической формы производства, — пишет Маркс, — позволит ограничить рабочий день необходимым трудом.

Однако необходимый труд, при прочих равных условиях, должен все же расширить свои рамки. С одной стороны, потому что условия жизни рабочего должны стать богаче, его жизненные потребности должны возрасти. С другой — пришлось бы причислить к необходимому труду часть теперешнего прибавочного труда, именно тот труд, который требуется для образования общественного фонда резервов и общественного фонда накопления»⁴⁰. Здесь Маркс, по существу, утверждает, что при капитализме рамки «необходимого труда» слишком узки. Для нормального существования общества к нему должны быть добавлена и часть «прибавочного труда», то есть того труда, который при капитализме приращивает богатство, идет «на прогресс». Но это собственно означает, что в «цивилизованном обществе» существуют формы «квазиприбавочного труда», который на самом деле является трудом «необходимым».

Этот необходимый характер труда проявляется и в сфере духовного производства. Ученый, художник и вообще творческий работник в своей профессии испытывает нужду, утилитарную потребность именно в этом, а не в каком другом предмете, ибо только в отношении к нему он может проявить свою творческую способность. Мы имеем дело с утилитарным отношением, возникшим внутри самой духовной (творческой), по общему характеру, деятельности. Но оно, это новое вещественное отношение, возникшее не на природном, а уже на социальном уровне, имеет и свои особенности. У творческого человека имеет место не просто «нужда» в отношении к его предмету, но, так сказать, «нужда-любовь», «нужда-страсть». Недаром в современной социологической литературе бытует такое понятие, как «технический эрос». Субъект творческой деятельности не просто нуждается в частном существовании предмета, но и стремится придать ему универсальное существование в общественном бытии. Последнее имеет и простую прозаическую сторону: работник должен продать свой товар на рынке, для чего тот должен быть «признан» другими производителями. Но в любом случае можно фиксировать тот факт, что утилитарное отношение к предмету в творческом (трудоём) процессе переходит в форму утилитарного общественного отношения между людьми, в форму социальной связи по поводу этого предмета. Так или иначе, «творческий человек» вмешивается в экономику и политику: или прямо как собственник и член политической партии, или более опосредованно — как участник борьбы «партий» в науке, в духовной деятельности вообще.

Как бы ни скомпрометировало себя слово «партийность», существование «партий» в науке, философии, искусстве, религии отрицать невозможно. Скажем, борьба различных школ в науке — это не просто спор «теорий как таковых», она касается существования этих «теорий» в их предметном воплощении в общественном производстве. (Речь тут, понятно, идет не о «материальном интересе» ученых.) Вообще, реальные «партии» духовного производства по своему характеру весьма близки идеальной модели «партии» у И.А. Ильина. «Политические партии, — пишет философ, — не должны делиться по принципу личного, группового или классового интереса. Они призваны служить не лицам, не группам и не классам, а родине, народу, государству... Они не смеют расходиться друг с другом на том, чьи интересы они «защищают»; ибо они призваны защищать общие интересы. Расхождение их может касаться лишь того, какие интересы суть солидарные, общие, всенародные, государственные, сверхклассовые и какая система органического равновесия спасительная для страны»⁴¹. Беда, однако, в том, что эта «партийная» борьба может выплескиваться прямо в политику. Примером того, какие мощные заряды «партийности» таятся в спокойной на первый взгляд обители духовной деятельности, может служить современная российская действительность. На самых радикальных флангах противоборствующих политических движений с начала «перестройки» стояли и поныне стоят первоклассные интеллектуалы. По отношению к реальным экономическим, политическим мотивам и возможностям «партий», к которым они примыкают, эти фигуры, как правило, занимают позиции «святое папы». И это, конечно, практически имеет огромную отрицательную сторону, ибо своим моральным авторитетом они поддерживают разрушительную деятельность радикалов всех «мастей» уже без всяких достоинств. Однако ставить знак равенства между теми и другими все же нельзя.

Что касается политической запальчивости названных талантов, то здесь, видимо, сказывается та черта, которую один современник Ф.М. Достоевского назвал «общественным безумием» великого писателя⁴². Прямые политические выражения утилитарного отношения, внутреннего для конкретно-предметной творческой деятельности, как правило, и бывают нереалистическими, утопическими, безумными. Но странная вещь:

реальные обстоятельства и логика политической борьбы обычно приводят к тому, что волонтеры из числа видных представителей духовного производства перестают играть в политике всякую роль. Верх берут более «реалистические» или «умеренные» силы. Однако и «реалистическая» политика заходит в тупик.

Исторический опыт всех социальных революций, больших и малых, учит тому, что конфликт различных частей общества (классов или других социальных «страт») никогда не получает удовлетворительного разрешения на почве политики и даже экономических интересов как таковых. В частности, никогда нельзя сказать без оговорок, что дело заканчивается победой более «прогрессивного» класса. Скорее, имеет место лишь некий итоговый компромисс разнородных социальных сил, означающий как бы общее у всех неверие в собственный успех. «Их совокупную оценку всего происходящего можно выразить словами: «Дальше так жить невозможно, нужен порядок, порядок любой ценой»⁴³. Найти положительную форму единства — это единственный шанс и объективная потребность всего общества. И в то же время трудно ожидать, что воля к реализации этой потребности может исходить из сферы «классовой борьбы» и «экономической конкуренции» как таковой, ибо состояние, в котором оказываются все частные общественные образования, и есть следствие ее естественного развития. И хотя область духовного производства связана с этой «материальной» сферой, но в достаточной степени условным, «фантастическим» образом, что дает о себе знать, к примеру, в «нереалистической» политике ее представителей во время классовых войн. Не представляет ли «духовное производство» более благоприятную почву для конструктивного общественного согласия? Не может ли интеллигенция указать пример обществу в этом направлении? Могут ли найти взаимопонимание «специалисты», «профессионалы»? Демонстрируя крах марксистских пророчеств, А. Камю писал: «Столь дорогой Ленину идеал общества, в котором инженер будет в то же время чернорабочим, не выдержал испытания фактами. Главный из этих фактов состоит в том, что наука и техника до такой степени усложнились, что один человек более не в силах овладеть совокупностью их принципов и практических приемов. Вряд ли представимо, например, что современный физик имел всеобъемлющие познания в биологии»⁴⁴. Итак, нет никакой надежды, что «физик» поймет «биолога». Однако дело не так безнадежно, как представляется А. Камю.

Конкретные науки в данный момент времени все в большей степени превращаются в отрасли деятельности, производящие информацию для нужд общественного производства. А «информация» по самому ее характеру и должна быть в принципе «считываемой» любым общественным индивидом. То есть современная информатика умеет приводить к общему знаменателю то содержание «специальных» наук, которое и на самом деле является «общим» (всеобщим), а это, по сути, основное их содержание. «...Ведущая роль управления и информатики на новом витке кооперации всех видов труда не требует особых доказательств»⁴⁵. Разумеется, здесь есть свои проблемы, в том числе и философские. Но если говорить об онтологическом статусе теории информации, то последняя, видимо, представляет собой не просто формализацию конкретных знаний, а отражение объективных идеальных отношений действительности, природной и социальной. «...Современная теория информации заставила механический толчок и прямое действие других физических реальностей, именуемых силами или полями, несколько потесниться в пользу сигнального, то есть символического действия. Функция сигнала опирается на более широкие связи и отношения как таковые, то есть формы материального бытия, а не само вещество»⁴⁶.

Таким образом, задача «взаимопонимания» принята творческой агентцией духовного производства и практически исполняется при массовом сочувствии, поддержке и соучастии. Если угодно, то общественную дисциплину современных «цивилизованных» обществ (если рассматривать ее под углом зрения именно практической ценности, необходимости и эффективности) можно определить как форму соучастия широких масс в этом движении к общественной солидарности, в движении, импульс которого исходит от общественной инстанции духа.

Исторически тупиковая ситуация сложилась в России в конце 1920-х годов вместе с поражением прогрессивных претензий рабочего класса — последней оставшейся к тому времени активной социальной силы — и установлением сталинской диктатуры. Тот же «тупик» вырисовывался для всех классов и «прослоек», побежденных в последней войне Германии и Японии. Но во всех случаях великие народы, имеющие за плечами опыт и традиции высокой культуры, нашли выход из тупика. Тому свидетельство — «экономическое чудо» в России 1930—50-х гг. и, может быть, более исторически убедительные современные его варианты в Германии и Японии. Народы нашли выход в сплочении вокруг творческих сил науки и технологии, избравших курс на «внутреннее обобществление» своей сферы деятельности. По-своему на эту «парадигму» в истории русского народа указывал Н.А. Бердяев: «Русский народ из периода теллургического, когда он жил под мистической властью земли, перешел в период технический, когда он поверил во всемогущество машины и по старому инстинкту стал относиться к машине как к тотему. Такие переключения возможны в душе народа»⁴⁷.

О том, что «парадигме» сплочения вокруг социализирующей науки и технического творчества подчинялось развитие всех названных трех стран в соответствующие периоды истории, говорит ряд примет. Укажем лишь на одну: крутой подъем народного образования, в частности высшего образования. Конечно, здесь можно отметить и тенденцию узкой специализации. Но это только относительная тенденция. Ведь следует иметь в виду, что образование получают большие массы людей из социальных слоев, ранее отчужденных в целом от теоретического знания. Естественно, что в какое-то время они уступают в органичности и свободе навыков научной и инженерной деятельности «потомственным интеллигентам», и, видимо, здесь именно залегает конкретная причина их «узости», а не в специализации как таковой. Но даже этот недостаток с социальной точки зрения обращается в достоинство при условии, что сохраняется общий пафос «консолидации» работников в производстве⁴⁸. «Искусный» работник должен найти «общий язык» с «сырым» работником. Для этого ему нужно схематизировать свою, несущую оттенок творческой спонтанности деятельность, вычленив ее общезначимые моменты. Деятельность формализуется с точки зрения различия ее простых и более сложных моментов, а это находит отражение в технологических формах труда и технологических ролях работника. Казалось бы, таким образом только растет «узкая специализация». Но это не так. При общей установке на «взаимопонимание» имеет место дифференциация деятельности не только под углом зрения ее абстрактных сторон, но и в аспекте последовательных шагов «освоения» ее целостным человеком. Уже сама направленность на снятие противоположности между «искусным» и «сырым» работником (а это общественные в данной исторической ситуации, а не только «профессиональные» определения) выходит за рамки «специальности». «Творческие» профессии становятся менее эзотерическими, более доступными, но это сопряжено не только с упрощением, но и обогащением содержания специального труда. Не говоря уже о том, что содержание простейших форм специальности намного сложнее, чем это было при простом мануфактурном и фабричном разделении труда. Так или иначе, общая тенденция такова, что фундаментальная и прикладная наука небезуспешно старается найти новые источники и импульсы развития за счет своеобразной «демократизации» своей сферы: приобщение более широкого круга людей к своему делу и признание относительной правомерности их исходного, житейски «целостного» взгляда на вещи. И сложно специализированная наука современности делает, таким образом, шаг именно к естественным отношениям с действительностью, повседневной жизнью. Добытый в научной и научно-технической сфере опыт «взаимопонимания» людей цементирует аналогичные процессы в повседневной жизни, во всем общественном производстве.

Вообще говоря, сегодня дисциплинарный порядок труда (а в известной мере и всей общественной жизни) по своей внешней форме весьма близок формам технологической организации труда. Последняя представляет собой в современном обществе, может, наиболее прогрессивную и объективно-ценную социальную структуру. И этот факт сознательно или инстинктивно осознается широкими слоями общества. Насыщенная ценностным содержанием социальная структура сама по себе оказывает дисциплинирующее влияние на массы и избирается в качестве «модели» для дисциплинарной нормы в других социальных сферах.

В исследовании теоретических основ общественной дисциплины мы исходили из ее связи с одним из фундаментальных общественных отношений — отношением утилитарным. Поскольку, как нам представляется, именно от раскрытия существа этого социального отношения зависит и понимание дисциплины как объекта социально-философского исследования. В обыденном сознании понятия пользы, полезности, отношения полезности неразрывно связаны с представлением о выгоде. Именно в таком смысле утилитарное отношение и его теоретическое дитя — утилитаризм были очень часто объектом пренебрежительной критики. Мы не вполне согласны и с представлением о пользе как характеристике средств, годных для достижения заданной цели. Польза есть своеобразное посредствующее звено любой целенаправленной деятельности. В связи с этим утилитарное отношение, кажущееся чем-то побочным, второстепенным по отношению к основному виду деятельности, в действительности оказывается необходимым условием достижения поставленной цели. В свою очередь утилитарное отношение регулируется обществом. Дисциплина и есть своеобразный регулятор, мера или норма утилитарного отношения. При этом дисциплина, которая, конечно, включает в себя подчинение, повиновение, послушание, отнюдь не сводится только к ним. Выступая в политической, правовой, нравственной, эстетической, технической форме, дисциплина оказывается в роли универсального механизма, обеспечивающего сохранение определенной деятельности и достижение целей этой деятельности. Разумеется, такой подход к исследованию связи дисциплины, утилитарного отношения и деятельности не единственно возможный. Но полностью оправдав себя при исследовании многих социальных явлений и процессов, он оправдывает себя и здесь, расширяя и углубляя наши знания о природе, сущности и специфике общественной дисциплины.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Эмерсон Г. Двенадцать принципов производительности. М., 1992. С. 80.
- ² Там же. С. 80.
- ³ См., напр.: Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1990; Вебер М. Избранные произведения. М., 1990; Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991; Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992; Управление как наука и искусство / А. Файоль, Г. Эмерсон, Ф. Тейлор, Г. Форд. М., 1992; Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1989; Эмерсон Г. Двенадцать принципов производительности. М., 1992.
- ⁴ См. следующие работы: Манешин В.С. Демократия и дисциплина. М., 1977; Он же. Дисциплина и общество (социально-философский аспект). М., 1984; Он же. Дисциплина как предмет социально-философского исследования: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 1985.
- ⁵ Крапивенский С.Э. Место общественной дисциплины труда в системе социальных отношений // Социальные отношения и социальные институты. Горький, 1983.
- ⁶ Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 153, 326.
- ⁷ См.: Американская социология. Перспективы, проблемы, методы. М., 1972. С. 274, 276—277.
- ⁸ См.: Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С.165—167; Фромм Э., Хирау Р. Предисловие к антологии «Природа человека» // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990. С. 162.
- ⁹ Носач В.И., Котеленц Е.А. В.И. Ленин и становление социалистической дисциплины труда. М., 1982.
- ¹⁰ Куницына В.Н., Ходаков А.И. Эффективность воспитательной и пропагандистской работы на производстве. Л., 1982.
- ¹¹ См.: Покровский Н.Ф. Научная организация труда и укрепление трудовой дисциплины // Правовые основы научной организации труда. М., 1967; Соколов Ю.А. Социалистическая дисциплина и общественный порядок // Советское государство и право. 1966. № 12.
- ¹² См.: Абрамова А.А. Дисциплина труда в СССР. М., 1969. С. 13—14.
- ¹³ Сонин М.Я. Социалистическая дисциплина труда. (Проблемы формирования). М., 1977.
- ¹⁴ Файоль А. Общее и промышленное управление // Управление — это наука и искусство. М., 1992. С. 24.
- ¹⁵ Эмерсон Г. Указ. соч. С. 87.
- ¹⁶ Тейлор Ф. Научная организация труда // Управление — это наука... С. 303.
- ¹⁷ Эту сторону дела подчеркивает Г. Форд. См.: Форд Г. Моя жизнь, мои достижения // Там же. С. 316—322.
- ¹⁸ Вебер М. Хозяйство и общество. Берлин, 1964. С. 338.
- ¹⁹ Манешин В.С. Дисциплина и общество... С. 18.
- ²⁰ См.: Боннар А. Греческая цивилизация. М., 1992. Т. 1. С. 213.
- ²¹ Словарь по этике. М., 1989. С. 257.
- ²² Гегель. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 397.
- ²³ Там же. С. 398.
- ²⁴ Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. Т. 5. С. 338.
- ²⁵ Правда, следует иметь в виду и общий их всех (включая Г.В. Плеханова) недостаток: они склонны были отождествлять с утилитарной деятельностью и материальную деятельность вообще; а это, как должно быть понятно из вышесказанного, не одно и то же. Даже простейшая материальная потребность, например в пище, сама по себе не является утилитарной. Вообще же, любая деятельность в отношении какой-то другой может выступать как полезная, утилитарная. Универсальное взаимоотношение между всеми деятельностями по поводу их полезностей образуется при капитализме, «обществе всеобщей полезности».
- ²⁶ Булгаков С.Н. Философия хозяйства... С. 39.
- ²⁷ О концепции «человек — симптом действительности» см.: Из автобиографии идей: Беседы М.А. Лифшица. Контекст-1987. М., 1988. С. 305.
- ²⁸ Ильенков Э.В. Диалектическая логика. М., 1984. С. 42.
- ²⁹ Фрезер Дж.Дж. Золотая ветвь. М., 1980. С. 60.
- ³⁰ Ильенков Э.В. Философия и культура. М., 1991. С. 171.
- ³¹ Там же. С. 171.
- ³² Чернышевский Н.Г. Собрание сочинений: В 15 т. М., 1949. Т. 14. С. 645.
- ³³ Лифшиц М.А. Мифология древняя и современная. М., 1980. С. 12.
- ³⁴ Арсланов В.Г. На свободе // Октябрь. 1991. № 6. С. 207.
- ³⁵ См.: Из автобиографии идей... С. 270.
- ³⁶ Кузьмин В.П. Принцип системности в теории и методологии К. Маркса. М., 1986. С. 128.
- ³⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 2. С. 19.
- ³⁸ Шиллер Ф. Статьи по эстетике. М.; Л., 1935. С. 202.
- ³⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26. Ч. 2. С. 123.
- ⁴⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Т. 23. С. 539.
- ⁴¹ Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 269.
- ⁴² См. об этом: Карякин Ю.Ф. Достоевский и канун XXI века. М., 1989. С. 218—221.
- ⁴³ Сорокин П.А. Революция и социология // Человек. Цивилизация. Общество... С. 293.
- ⁴⁴ Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 285.
- ⁴⁵ Михайлов Ф.Т. Об историческом фундаменте философской рефлексии // Философское сознание: драматизм

обновления. М., 1991. С. 339.

⁴⁶ Лифшиц М.А. Мифология древняя и современная... С. 94.

⁴⁷ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 102.

⁴⁸ Мы говорим об общественном объединении, в основе которого лежит организация профессиональной группы, или «корпорация». «Но сказать, что страна, чтобы осознать себя как целое, должна группироваться по профессиям, не значит ли признать, что профессиональная организация, или корпорация, должна стать важнейшим органом общественной жизни» (Дюркгейм Э. О разделении общественного труда... С. 31).

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ АДАПТАЦИИ В АНОМИЧЕСКОМ ОБЩЕСТВЕ

1. Адаптационные процессы в свете некоторых новых концепций и подходов

Крушение официальной коммунистической идеологии в нашем отечестве привело к распаду сформировавшегося десятилетиями образа социального мира, что не могло не повлечь за собой массовую дезориентацию, утрату идентификации как на индивидуальном уровне, так и на уровне общества в целом. Укоренившиеся за годы социализма стиль жизни и отношение к государству, система коллективных аксиологических моделей вошли в противоречие с либеральной системой ценностей, лежащей в основе идеологии проводимых сегодня реформ. Ценностный конфликт, являющийся обязательным и неизбежным компонентом радикальной трансформации структуры общественного сознания, сопровождается изменением менталитета современного российского общества, что напрямую связано с процессом социальной адаптации в новых условиях. Вместе с тем переход к обновленному обществу в значительной мере затруднен многочисленными негативными явлениями, которые накапливались в течение длительного времени и оказались сегодня на поверхности российской действительности, в результате чего стали чаще проявляться апатия и нигилизм, безответственность и агрессивность, цинизм и индивидуализм, отчужденное отношение к государству.

Выход из системного кризиса, очевидно, потребует значительно большего времени, чем предполагалось инициаторами российских глобальных социальных преобразований.

Современное российское общество, находящееся в состоянии аномии, которая представляет собой результат конфликта или рассогласования между «культурной» и «социальной» структурами, выражающаяся, прежде всего, в невозможности достичь «определяемых культурой целей» нормальными, законными, установленными обществом средствами и побуждении к поиску иных — девиантных — способов удовлетворения потребностей, мучительно ищет пути адаптации к сложившейся ситуации. Необходимость философского анализа проблем адаптации в условиях социальной аномии связана с тем, что прогрессирующая неудовлетворенность огромной части общества существующим ныне положением и отсутствие консенсуса в отношении программы реформ среди политических сил могут привести к новым социальным потрясениям.

Проблемы аномического состояния общества не ограничиваются эмпирически фиксируемыми проявлениями, они затрагивают основополагающие, фундаментальные пласты социальной жизни, а именно: субстанциональные проблемы взаимоотношений меняющегося социума и личности, самоидентификационные процессы адаптирующегося индивидуального сознания, проблемы социализации личности в условиях разрушающегося этоса, формы и методы преодоления индивидом аномического отчуждения. Проблема аномии общества носит комплексный, макросоциальный характер, обусловленный особым, специфическим типом взаимоотношений личности и общества в этих условиях, и таит в себе не столько социологические, сколько социально-философские, антропологические вопросы. Более того, проблемы аномии имеют гносеологические аспекты. Последний заключается в необходимости рационализации социального хаоса, осмыслении глубинных процессов, происходящих как на уровне микрокосма, так и на уровне макрокосма. Такая рационализация аномии выступает в качестве предварительной процедуры, без и помимо которой невозможен ни разработка стратегии социального управления аномичным обществом, ни какая-либо политика в нем.

Необходимо заметить, что суть аномии не нашла пока достаточно рационального, философского освещения. Преобладающее социологическое (в большей степени) осмысление этого общественного феномена на современном этапе развития наук о социуме представляется недостаточным еще и потому, что существующие концепции аномии носят описательный характер, нередко даже догматический, и не уделяют, на наш взгляд, должного внимания субстанциональным и гносеологическим аспектам этого сложного социального явления.

Для выхода из сложившейся социальной ситуации необходимо адекватное ее восприятие, которое в свою очередь невозможно без всестороннего изучения и анализа полученного эмпирического материала. Необходимость философского анализа данной проблемы определяется также тем, что социальная адаптация к условиям аномии — процесс болезненный, сложный и противоречивый, многофакторный.

Понимая под адаптацией процесс и результат взаимодействия индивида (группы) с кардинально меняющейся средой, в ходе которого постепенно согласуются требования и ожидания обеих сторон, так что индивид получает возможность выживания (и не только, но еще и процветания), а макросреда — воспроизведения и вступления в иную, восходящую стадию. Путем анализа и коррекции социальной политики на основе этого понимания субъекты управления могут переломить неблагоприятные тенденции, нарастающие в

российском социуме, приостановить деструктивные социальные процессы.

Успешность реформирования современного российского общества в значительной мере зависит от того, насколько безболезненно населению удастся адаптироваться к условиям аномии.

Отечественная социальная философия, как правило, выстраивает свой категориальный ряд в рамках «истматовской» парадигмы, с отражением по преимуществу линейно-эволюционных закономерных связей. Парадоксально, но теория общественного развития, рассматривавшая в качестве главного источника прогресса крайнюю форму проявления социального конфликта — классовую борьбу, демонстрирует в лице своих сторонников бессилие дать разумное теоретическое объяснение вспышке разнообразнейших конфликтов, а тем более оценить их в качестве современного источника прогресса¹. Сегодня становится очевидным, что понять и осмыслить современный чрезвычайно сложный и многообразный мир социальных взаимоотношений в категориях конца XIX — начала XX века представляется весьма затруднительным. На фоне событий последнего десятилетия обнаруживаемые в ходе исследований методологические накладки нередко становились стимулом к полному отказу от марксистской концепции исторического развития и, прежде всего от принципа экономической детерминированности, лежащего в основе учения об общественно-экономических формациях². Разумеется, что такой «полный отказ» от всего наработанного марксизмом также является крайностью.

Несмотря на солидарность с известным принципом, согласно которому нет необходимости вводить новые гипотезы, пока есть возможность без них обойтись, представляется необходимым вновь обратиться к проблеме социальной адаптации, используя современные социально-философские идеи. Необходимо заметить, что дело не столько в ограниченности старых парадигм, сколько в особенностях современных адаптационных процессов, а также в сложности и феноменальном многообразии открывшихся в настоящее время вариантах приспособления индивидов к условиям современного аномического общества.

В разные времена те или иные контексты рассмотрения адаптационных процессов имели разное значение для формирования информационного поля, в котором было целесообразно проводить эффективный анализ разворачивающихся социальных преобразований и предсказывать различные возможные (или вероятные) повороты социальных изменений. Представляется уместным вспомнить знаменитые слова Н. Бора о том, что никакое сложное явление нельзя описать с помощью одного языка (то есть с помощью какой-либо одной интерпретации или на основе одной парадигмы). Истинное понимание может дать только голограмма, т. е. рассмотрение явления в разных ракурсах, его описание с помощью различных интерпретаций³.

С точки зрения сегодняшнего дня феномен адаптации нуждается в иной трактовке, нежели в моделях функциональной социологии от Г. Спенсера до Э. Дюркгейма, Т. Парсонса и других авторов.

Обращаясь к вопросу о методах и средствах изучения проблемы адаптации, следует расширить границы традиционной методологии, в том числе и путем привлечения открытий и закономерностей, выявленных естественными науками. В этом плане особое внимание привлекают новые идеи, возникшие в рамках универсальной теории изменений, в основе которой лежат законы самоорганизации развивающейся материи.

Социальная система приспособляется не столько к спонтанно изменяющимся условиям среды (такие ситуации менее интересны и относительно тривиальны), сколько к собственным растущим возможностям и последствиям человеческой деятельности. Это одно из принципиальных отличий социальной модели, построенной на синергетической концепции устойчивого неравновесия. В версии функционалистов социальные изменения считаются следствиями внешних возмущений, выводящих систему из равновесного состояния и ее более или менее успешного стремления вернуться к исходному равновесию. Представляется возможным сделать акцент на имманентном характере противоречий между обществом и индивидами, временная стабилизация отношений между которыми обеспечивается, прежде всего, балансом параметров культурного развития и систематически нарушается активностью как самого общества, так и его «содержательного наполнения» — более или менее автономных личностей.

При такой смене акцентов в сферу внимания исследователя попадают преимущественно социальные (антропогенные) кризисы, наиболее продуктивные с эволюционной точки зрения и наиболее многочисленные в наше время. В целом же новая модель, будучи дополнительной к равновесным социально-философским моделям, способна служить связующим звеном между ними и «диалектической» концепцией (ориентированной на социальные конфликты как движущую силу развития), либо основой для органичного синтеза конкурирующих традиций социально-философской мысли.

Рассматривая социальную адаптацию как процесс активного приспособления индивида или группы к изменившейся среде с помощью различных социальных средств, исследователь, несомненно, сталкивается с необходимостью анализа не только изменившейся среды, но и изменений самого индивида или группы в процессе адаптации. Активное или пассивное приспособление выбрано индивидом для «вживания» —

принципиальной роли это не играет, поскольку процесс взаимодействия индивида (группы) с социальной средой изначально носит характер субъект-объектных отношений.

Классическое истолкование Дюркгеймом самоубийства, как ответа на потерю привычного образа жизни, невозможности приспособиться (адаптироваться) к новым социальным условиям — аномии, социальной дезорганизации — не потеряло актуальности и сегодня, однако требует некоторого переосмысления. Принимая во внимание подход экзистенциальной философии к самоубийству, можно истолковать его и как своеобразную форму адаптации в изменившихся условиях — традиция решения проблемы путем ухода от решения всех проблем «посредством меча» практиковалась, по мнению А. Камю, еще со времен античного рабства⁴.

«Перерождение, ведущее к деградации, социальный регресс» — характеристики аномического состояния общества не только времен Э. Дюркгейма. Как отмечают ведущие ученые, объединившиеся в фонде «Реформа», «Россия вступает в новую фазу кризиса, которая характеризуется необратимостью многих разрушительных процессов»⁵.

По мнению Дюркгейма, «в момент общественной дезорганизации — будет ли она происходить в силу болезненного кризиса или, наоборот, в период благоприятных, но слишком внезапных социальных преобразований — общество оказывается временно неспособным проявлять нужное воздействие на человека, и в этом мы находим объяснение тех резких повышений кривой самоубийств»⁶. Следует, на наш взгляд, признать, что самоубийство — не столько фиксирующий неспособность индивида к адаптации акт, сколько факт, констатирующий неспособность общества прийти на помощь отчужденному индивиду в необходимый момент, в определенном месте и в нужном варианте социального воздействия. Кроме того, индивид, совершивший самоубийство, не просто отрицает факт неприятия изменившегося мира, «не вписавшегося» в привычные для самоубийцы рамки. «Человек — единственное существо, которое отказывается быть тем, что оно есть»⁷. Он, индивид, своеобразно демонстрирует тем самым собственную закрытость, личное нежелание, а вернее — неспособность к приятию разрушенных архетипов как коллективного, так и индивидуального сознания, являя тем самым полную неспособность к самоорганизации в новых социальных реалиях. Акт самоубийства — это не столько акт девиантного поведения, сколько акт «очищения» социального организма, болезненно «сбрасывающего кожу» старой ментальности, прорывающегося сквозь хаос «обрушившихся» прежних ценностей к маячащим на горизонте новым моральным ориентирам. Как не кощунственно это звучит, но самоорганизующееся общество как бы отторгает, таким образом, тех, кто не смог принять новые реалии, не приспособился (в той или иной форме) к принципиально изменившимся условиям. Происходящая деформация ценностных ориентаций, «гибель старых богов», крушение идеалов, утрата основных «антиэнтропийных» механизмов, девальвация системы ценностей, потеря исторической памяти — трагедия только для носителей этих ценностей и этой памяти. С точки зрения носителей нарождающейся ментальности, «трагедия» только в том, что новые порядки, новые ценности, новые институты зарождаются слишком медленно («мертвые слишком активно цепляются за живых»). По данным исследований, проведенных Всероссийским центром исследования общественного мнения в 1997 году, 42 % респондентов в возрасте до 29 лет отдали предпочтение происшедшим переменам (41,9 % — «ни за, ни против»), 31,6 % представителей возрастной группы 30—49 лет солидарны с ними, в то же время 45,8 % их соотечественников 50 лет и старше отдают свои голоса за «прежние порядки»⁸.

Исследования (в частности, Р. Рывкиной и Ю. Симагина) показывают, что в молодежной среде преобладают существенно иные установки, оценки жизненных ситуаций и нормы поведения, чем среди людей старших поколений⁹. На наш взгляд, уместно вспомнить замечание Х. Ортега-и-Гассета о том, что в одно и то же «астрономическое время» поколения современников живут в разное «ментальное время».

Необходимо заметить, что в парадигме современного естествознания время — исходное и неопределяемое понятие, однако нам представляется важным обратиться к проблеме межпоколенческих отношений именно во «временных» рамках.

Предприняв попытку экспликации времени, мы приходим к расщеплению его на две ипостаси: «предвремя» — как обозначение существующего в мире феномена изменчивости и «параметрическое» время — способ количественного описания изменчивости с помощью эталонного объекта. Оставив второе истолкование на откуп естествоиспытателям, обратимся к времени как динамической изменчивости мира. Исследователи отмечают пробуждающийся интерес человечества к проблемам времени, вызванный резким ускорением социальных процессов, которое приводит к «шоку от столкновения с будущим»¹⁰. Нас интересует «социальное» время¹¹ как время протекания различных процессов, собственной изменчивости и скорости развития социальных систем. «Истинный» возраст социальной системы, как и темп времени изменений, может быть измерен не в астрономической, а лишь в шкале собственного времени системы. Но для этого «собственная

шкала» должна быть обоснована и сконструирована. Нам представляется необходимым обратиться к идее контемпоральности социальных процессов при осмыслении феноменов их протекания в тех или иных социальных общностях, в той или иной генерации. Являются ли современниками представители разных поколений? Почему так велики различия восприятия одного и того же «переживаемого» временного отрезка?

Основной проблемой несоответствия адаптаций разных поколений, живущих в одно и то же астрономическое время, является несовпадение этих шкал — измерителей. Разные поколения применяют разные «маркеры», что предопределено возрастными восприятиями скорости течения социального времени, его ритмики, длительности, последовательности, направленности.

На заре нашей эры греческие философы Антифонт и Критолай признавали «время мыслью или мерой, а не объективной субстанцией»¹². Августин Аврелий считал, что «время есть не что иное, как некое протяжение, но протяжение чего именно — я не знаю с достоверностью, хотя маловероятно, чтобы оно было чем-то иным, нежели протяжением самого духа»¹³. Напомним, что для Канта время — априори заданная форма чувственного созерцания.

Сейчас мы можем сказать, что время — конденсированный тысячелетиями опыт взаимодействия человека с Миром¹⁴. Это образ, позволяющий обращаться к числовой мере при сравнении различных циклических систем, находящихся в разных условиях. Наше собственное, личностно ощущаемое время в одних ситуациях ускоряется, в других замедляется, пределом этого замедления является смерть¹⁵. Далеко не все в этом мире укладывается в привычные временные рамки, позволяющие описывать наблюдаемые явления на языке причинно-следственных связей. Популярная сейчас теория катастроф в силу своей механистичности вряд ли сможет объяснить природу спонтанного. Спонтанность — это явление надвременное (метавременное). Спонтанность процессов, происходящих в индивидуальном сознании — предмет рассуждений не одного поколения философов.

Представляется очевидным, что сегодня мы осознаем не само время, а идею о нем и умеем подбирать числовую меру, соответствующую этой идее. Ритмика, последовательность, динамика социальных преобразований, происходящих как внутри социальной общности, так и в социуме, ее окружающем, могут быть определены только внутри этой общности. Определение «маркеров», самой шкалы измерения — заслуга некоего гипотетического «общественного» наблюдателя, роль которого, на наш взгляд, играет некое общественное представление о времени протекания («переживания») социальных процессов, базирующееся на традиционных для этой общности или генерации представлениях о том, как «должно жить». Вряд ли можно найти универсального наблюдателя, имеющего представление не только о времени, но и нераскрывшейся нам еще идее надвременности.

Известно, что более или менее радикальное обновление ценностей и норм, переход к принципиально иным, чем прежде (или «теперь»), представлениям о должном и правильном, к новым эталонам поведения, складывание новых привычек и традиций происходят — или могут произойти — главным образом на стадии базовой социализации новых поколений людей. А она охватывает, как правило, лишь начальные этапы жизненного цикла человека (детство, отрочество и юность, молодость), тогда как в зрелом или тем более пожилом возрасте качественные изменения в социально-психологическом базисе личности случаются, скорее, как исключения. Соответственно, вступая в периоды активного участия в социальном производстве и воспроизводстве, эти новые поколения не просто замещают в общественной жизни предшествующие генерации людей, но и привносят в нее новые идеи и ценности, иногда существенно отличающиеся от тех, что служили основой бытия прежних поколений. Необходимо учитывать, что переходный период от одной общественной системы к принципиально иной, в том числе и время всеохватывающих общественно-политических перемен (подобных тем, что переживает сейчас наша страна), протекает в масштабах социального времени. А основной единицей его измерения являются не годы, но периоды жизни поколений, кратные десятилетиям. Точно также рубежи таких перемен обозначаются не конкретными датами, но более или менее широкими временными полосами.

Отсюда следует, что для складывания социокультурных предпосылок принципиально нового общественно-политического устройства необходимо вступление в активную общественную жизнь, по крайней мере, одного нового поколения — в тех случаях, когда и те новации, которые оно привнесет в общество, в его культуру, обеспечат существенный «задел» перемен. Обычно же такого рода радикальные преобразования базируются на изменениях, которые происходят в составе и структуре установок, ценностей, идеологических и поведенческих ориентиров нескольких поколений, каждое из которых вносит свою лепту в накопление критической массы предпосылок радикального обновления всего общественного строя. Это обусловлено, в конечном счете, сочетанием и взаимодействием разных социально-исторических факторов. Одни из них могут

ускорять и облегчать его, тогда как другие — затруднять и замедлять. Однако каждый раз они происходят в генерационном масштабе времени, и их надо рассматривать, чтобы избежать как иллюзий, так и разочарований именно в этом масштабе.

Вместе с тем необходимо отметить, что происходящие сегодня социальные трансформации носят революционный характер. В нашей стране происходит нечто большее, чем смена парадигм общественного развития или «тихая» революция¹⁶. «Можно принять и оценку происходящих в сфере сознания процессов как цивилизационный шок. Пропагандистская замена социалистического мифа о всеобщем равенстве на миф о капитализме как обществе всеобщего благоденствия породила своеобразный посткоммунистический синдром, воплощающийся в попытках понять происходящее на основе несовместимых идеалов либерализма и коммунизма. Поэтому немалая часть общества, не привыкшая к конкуренции и плюрализму, воспринимает происходящее как нарастающий хаос и анархию»¹⁷. Исследователи говорят о наличии общего фона фрустрационных настроений и социальной напряженности во всех странах экс-социалистического лагеря¹⁸.

Подобного рода динамика социальных изменений типична для открытых социальных систем, способных усваивать как внутренние, так и внешние воздействия. Интенсивный обмен информацией, крайне неустойчивые, нелинейные отношения, состояние постоянной изменчивости — типичные характеристики социума, находящегося в состоянии неравновесности, причем неравновесности, ведущей не только к порядку и беспорядку, но открывающей также возможность для возникновения уникальных событий, ибо спектр возможных способов существования объектов в этом случае значительно расширяется (в сравнении с образом равновесного мира)¹⁹.

Необходимо признать, что переживаемые нами времена, нередко воспринимаемые как хаос, анархия и неопределенность, есть определенный этап единого организационного процесса, когда в разнообразии тенденций создается «банк» возможностей и перспектив развивающегося социума. Открытое противостояние, конфликт — знак внутреннего динамизма. Хаос, сопровождающий такой социальный рост, есть условие рождения нового социального порядка.

Самоорганизация современной социальной структуры осуществляется при адаптации новой генерации в принципиально иных условиях, нежели в условиях «вхождения в жизнь» «старой генерации». Современному молодому поколению пришлось проходить социализацию в условиях отторжения поколением «отцов» морали «дедов». На смену революционным романтикам, «умеющим разрушать», пришло поколение «строителей коммунизма», которых, в свою очередь, сменяет поколение прагматичных бизнесменов, «умеющих жить»²⁰.

Сегодня представляется уместным вновь обратиться к философии прагматизма, но не с целью разгрома «апологетов буржуазного общества индивидуалистов-прагматиков», а только лишь с попыткой рассмотреть рациональные основания для самоидентификации и адаптации входящей в жизнь новой генерации. В самом деле, даже названия статей, опубликованных в 1878 году Ч.С. Пирсом, «Закрепление верования» и «Как сделать наши идеи ясными» в условиях современного аномического общества кажутся весьма привлекательными. Необходимо заметить, что даже страстные приверженцы К. Маркса и В.И. Ленина сегодня ведут себя в соответствии с пирсоновской «прагматической максимой»: если рассмотреть, какие практические последствия, по мнению исследователя, могут быть произведены объектом познания, то понятие обо всех этих следствиях и будет полным понятием объекта. Однако нам хотелось бы обратиться к Р. Рорти, одному из современных представителей прагматизма. «Мы всегда пытаемся изменить мир, ибо все наши убеждения и желания составляют часть попытки придать такую форму окружающей среде, которая соответствовала нашим потребностям», — пишет он в предисловии к русскому изданию своей работы «Случайность, ирония и солидарность»²¹. Большая часть рассогласований в оценках современного социума разными поколениями своими корнями уходит в нежелание мириться с изменениями, уже ставшими реальностью. Желание переделать, вернуть, сделать все так, «как было», т. е. изменить измененное, базируется на нежелании принять социальные реалии. Основа этого неприятия — несоответствие реалий представлениям о том, как «должно быть», вернее, как было во времена социализации старой генерации. Объективно разные потребности разных поколений диктуют объективно разное восприятие социального континуума, а следовательно, и объективно разные условия и формы адаптации к одним и тем же условиям. На наш взгляд, все это усугубляется нежеланием осознать всю парадоксальность сложившейся ситуации: желание изменить положение направлено не на реально изменяемое (т. е. отображение в сознании индивида современного социума), а на то, что уже изменить нельзя (сам изменившийся социум). Более того, добиваясь изменения социума, индивид пойдет по своеобразной непрерывной «социальной ленте Мебиуса», так как, изменяя изменившийся мир, подстраивая его под свое старое «мировосприятие», он никогда не достигнет желаемого результата — адекватности социума сознанию индивида, поскольку, во-первых, это просто невозможно; во-вторых, потому, что в процессе

«подстраивания» он видоизменяет и самого себя. Острота этой проблемы состоит еще и в том, что в отличие от стран Западной Европы российская молодежь уступает пальму первенства участия в социально-политической жизни поколению, чья социoadaptация приходилась на 40—50-е годы. Это значит, что генерация, чья социальная активность не должна препятствовать объективным нововведениям (поскольку для этого поколения наступает объективное время «социального покоя»), нередко препятствует новой генерации в преобразовании общего социального континуума.

Вместе с тем необходимо отметить, что адаптационные процессы и внутри поколений отнюдь не однородны. Можно с полной уверенностью говорить о разнице в формах адаптации молодежи, проживающей в мегаполисах и на периферии²². Нам представляется возможным утверждать, что и в городах-миллионерах молодые представители разных социальных слоев адаптируются к современным условиям по-разному.

Не имея возможности подробно остановиться на всех проблемах адаптации молодежи в условиях социальной аномии, обратимся лишь к одной из наиболее важных социализационных составляющих, а именно — молодежной культуре.

В современных условиях чрезвычайной подвижности всех социальных процессов в российском обществе культуру молодежи следует рассматривать в нескольких плоскостях, равно обуславливающих уровень и направленность культурной самореализации, которая понимается нами как содержательная сторона культурной деятельности молодого человека, воплощение в предметных действиях мотивов, потребностей, умений культурного характера. Системный кризис, переоценка традиционных ценностей, конкуренция на уровне массового сознания советских, национальных и так называемых западных ценностей не могли не привести общество в состояние «социальной аномии и фрустрации, которое непосредственным образом повлияло на ценностный мир молодежи, крайне противоречивый и хаотичный. Поиск своего пути в новых социально-экономических условиях, ориентация на ускоренное статусное продвижение и в то же время прогрессирующая социальная неадаптированность — все это обусловило специфический характер культурной самореализации молодого человека²³. Помимо постепенного скатывания от нормативных некогда эталонов культурного наследия к усредненным образцам денационализированной массовой культуры, ухода гуманитарного воспитания в сторону рекреативно-развлекательной самореализации, специфических возрастных особенностей молодежи, выраженных в особом эмоционально чувственном восприятии действительности, необходимо отметить некий субкультурный феномен, отчетливо проявляющийся во все времена и у всех народов. «Под молодежной субкультурой понимается культура определенного молодого поколения, обладающего общностью стиля поведения, групповых стереотипов и самореализации»²⁴.

Государство, школа, семья, религиозные организации, политические лидеры, средства массовой информации, различные иные субкультуры рекламируют весьма разнообразные и отличные друг от друга ценности. Поиски человеком самого себя, своей индивидуальности и социального статуса в современных индустриальных обществах осложняются избытком выбора, сочетающегося с эфемерностью, динамизмом и новизной.

Как специфическое явление молодежная культура возникает также в связи с тем, что физиологическая акселерация молодых людей сопровождается резким возрастанием длительности периода их социализации (порой до 30 лет), что вызвано необходимостью увеличения времени на образование и профессиональную подготовку, соответствующую требованиям современной эпохи. Сегодня юноша рано перестает быть ребенком (по своему психофизиологическому развитию), но по социальному статусу он еще долгое время не принадлежит миру взрослых. Юношеский возраст — это время, когда экономическая активность и самостоятельность еще не достигнуты в полном объеме.

В смысле насыщения знаниями человек созревает гораздо быстрее, чем раньше, но в смысле положения в обществе, возможности сказать свое слово зрелость его отодвигается. «Молодежь» как феномен и категория, рожденная индустриальным обществом, характеризуется психологической зрелостью при отсутствии весомого участия в институтах взрослых.

Сегодня адаптация новой генерации характеризуется, скорее, не столько усвоением навыков и традиций предшествующих поколений, сколько созданием принципиально иных условий социальной жизни. Как показывают данные социологических исследований, чем масштабнее социальные преобразования, тем сильнее тенденция к образованию неформальных молодежных групп, продуцированию ими субкультур и тем вероятнее конфликт поколений, когда «дети» отрицают всякие авторитеты. Семья в такие эпохи частично или полностью утрачивает свою функцию как инстанция социализации личности, поскольку темпы изменений социальной жизни приводят к тому, что условия и образ жизни, верования и ценности, нормы поведения и знания тех, кто проходил социализацию 20—30 лет назад (родители), и молодежи настолько различны, что уже сами по себе

несут потенциальные возможности конфликта. Кроме того, с возрастом уменьшаются способности к адаптации, новое не принимается и не усваивается взрослыми так быстро, как молодежью. Поэтому для старших характерно постоянное отставание от бурного темпа жизни, приводящее к тому, что в зрелом возрасте человек как бы возвращается к привычкам, позициям и убеждениям, сложившимся в молодые годы. Это порождает историческое несоответствие старшего поколения изменившимся задачам нового времени. Чем быстрее темп социальных изменений, чем они радикальнее и масштабнее, тем глубже эти различия.

Сегодня адаптация молодых представляет собой выбор не столько новых моральных ориентиров, сколько выбор принципиально новой нормативной политической системы существования будущего российского общества. На наш взгляд, уместно провести параллель с Октябрем 1917 года, вспомнив, что основная масса «низвергателей буржуазных устоев» была относительно молода. Однако в отличие от послеоктябрьских лет, изменения в сознании сегодняшнего молодого поколения осуществляются при отсутствии какого-либо государственного воздействия (речь не идет о необходимости унификации, идеологизации, культивирования одинаковых подходов, формирования нового единого мышления). Необходимо признать, что в условиях демократического «хаоса перестроечных изменений», социальной нестабильности, динамичного, неустойчивого, нередко непредсказуемого становления новой социальной системы отсутствие провозглашаемых на государственном уровне общероссийских базовых ценностей гипертрофированно расширяет непредсказуемость выбора молодым поколением новых аксиологических моделей. Говоря словами М. Гершензона, «настает время, когда юноше на пороге жизни уже не встретить готовый идеал, а каждому придется самому определять для себя смысл и направление своей жизни, когда каждый будет чувствовать себя ответственным за все, что он делает, и за все, чего он не делает»²⁵. Добавим, что от выбора молодым поколением новых базовых ценностей зависит не просто модернизация нормативной системы российского общества. По сути дела, этот выбор должен предопределить дальнейший путь нашего социального развития. Ценностная система, которая складывается в молодежной среде сегодня, через какой-нибудь десяток лет может стать основой ориентации российского общества в целом, ядром его культуры.

В подобных условиях, казалось бы, простая смена поколений должна завершиться полной адаптацией населения (или его подавляющей части) к системе новых отношений и новой жизненной обстановке. Сложность, однако, в том, что общественное развитие и, в частности адаптационные процессы, разворачиваются так противоречиво, что народного терпения может не хватить на период смены поколений.

Такой переломный момент возможной непредсказуемости выбора вариантов социокультурного идеала (в конечном итоге выбор всего эволюционного пути общества) вполне может быть охарактеризован как момент нахождения нашего общества в точке бифуркации. Зона точки бифуркации характеризуется принципиальной непредсказуемостью — неизвестно, станет ли развитие системы хаотическим или родится новая, более упорядоченная структура, называемая диссипативной. Возможность спонтанного возникновения таких структур (порядка) из хаоса — важнейший момент процесса самоорганизации системы²⁶.

Необходимо отметить, что выбор социокультурного идеала — тяжелейшая работа ума и души. Отнюдь не все люди оказываются способными проделать эту работу и найти свой, а не предначертанный кем-то или чем-то путь. Отсюда и стремление к объединениям (особенно у молодежи), которое заметил в свое время Вебер, конформизм, о котором так много сказано в социологии и философии. Легче присоединиться к какой-то группе и существовать по ее правилам и идеалам, чем самому определяться, выбирать, брать на себя ответственность. Возникает ситуация, которую Э. Фромм охарактеризовал как «бегство от свободы». «Свобода принесла человеку независимость и рациональность его существования, но в то же время изолировала его, побудила в нем чувство бессилия и тревоги. Эта изоляция непереносима, и человек оказывается перед выбором: либо избавиться от свободы с помощью новой зависимости, нового подчинения, либо дорасти до полной реализации позитивной свободы, основанной на неповторимости и индивидуальности каждого»²⁷. Очевидно, не потеря свободы, а ее обретение, демократизация общества явились истинной причиной духовного и нравственного кризиса огромного числа людей. «Обретение» свободы для многих индивидов ассоциировалось с потерей прежних традиционных жизненных качеств, свобода стала ассоциироваться с вседозволенностью, деструктивными процессами, хаосом социальной жизни. Будучи не в состоянии самоорганизоваться, адаптироваться к новым условиям, не только отдельные индивиды, но и целые социальные общности мечтают вернуться к прежнему, «пусть тоталитарному, но упорядоченному общественному строю». Такой высокой ценой платит личность за обретение нового качества. Это новое качество формируется, видимо, на протяжении жизни многих поколений. Назовем его условно «работой души» или неконформизмом, способностью выбирать свой путь и смысл и брать ответственность за его выбор на себя.

Именно от того, удастся или нет индивиду выбрать подходящий нравственный ориентир-идеал, зависит

возможность и степень адаптированности личности в новых условиях. В случае рассогласования, несовпадения между институционализированным и личным идеалом, или же невозможности достичь определяемых культурой целей нормальными, законными, установленными обществом средствами, возникает глубокий духовный кризис личности.

2. Субъективный мир человека как основа индивидуальной адаптации

В обретении новых нравственных идеалов, в готовности принять новые социокультурные реалии огромное значение имеет феномен самоидентификации личности. Адаптация как вид взаимодействия личности (либо группы) с общественной средой, в ходе которого согласовываются требования и ожидания его участников, во многом зависит от определяемого индивидом первоначального, самоидентифицированного положения в системе общественной иерархии. Вдвойне сложно сделать моральный выбор в условиях крайней неустойчивости современного общества как на уровне процессов, происходящих в социальных группах и между ними, так и на уровне осознания личностью своего места в стремительно меняющемся социуме. На наш взгляд, от самоидентификации личности, от того, какой выбор сделает индивид, зависит в какую сторону качнется маятник общественного развития. Повторимся — выбор этот судьбоносен не столько для каждого отдельно взятого индивида, сколько для всего общества в целом. Предсказать этот выбор, по сути, невозможно, ибо, по мнению С. Кьеркегора, «духовное крещение воли человека в купели этики... происходит в условиях соединения несоединимого, средоточия противоположностей, переплетения противоречивого в парадоксальное единство»²⁸. Процесс выбора — духовное таинство, происходящее в глубинах человеческой души, вне и помимо социального контроля. Обществу явлен лишь результат выбора. В акте выбора происходит самореализация человеческой личности, ее актуализация. Выбор осуществляется в соответствии с самоопределением личности, с сопоставлением себя и изменившейся социальной среды.

Отношение личности к себе как к общественному феномену, включенному в различные ячейки социального организма, наиболее сложная и наиболее специфическая особенность для исследования²⁹. В наше время, когда происходит нарушение традиционного уклада, потребность самоопределения в совокупности социальных связей актуализируется. Человек вынужден волей-неволей адаптироваться к изменениям не только экономической жизни, но искать и находить свое место в прочих сферах жизнедеятельности. Ему предстоит найти ответы на вопросы: какие группы и слои он признает своими? что важно для него в социальных характеристиках этих общностей? каковы, собственно, его интересы? И на многие другие. Безусловно, содержание самоидентификации детерминируется, прежде всего, господствующими в обществе социальными отношениями, уровнем их стабильности и интегрированностью субъектов этих отношений, наличием или отсутствием этих отношений, наличием или отсутствием единой системы ценностей. Вместе с тем самоидентификация носит подчас и глубокий иррациональный, непредсказуемый (вернее — индетерминантный) характер.

С точки зрения ряда исследователей, идентичность человека формируется сегодня по следующим направлениям: 1) преодоление инерционности субъективных характеристик социально-структурных процессов, их подверженности влиянию многолетних идеологических стереотипов; 2) отказ от унификации форм идентичности; 3) переход к более самостоятельному субъективному суждению; 4) высокий динамизм оценочных суждений, связанных непосредственно с динамичностью ситуации в целом; 5) мультипликация этих суждений, определяемая как факторами социально-статусных позиций индивида, его социальной и конфессиональной принадлежностью, так и формирующейся новой системой социальной иерархии³⁰.

Набор этих направлений может быть и разнообразнее, но в одном они едины: трансформация социально-экономических условий жизни постсоциалистического общества приводит к качественному изменению социальных идентичностей, в которых начинают отражаться реально занимаемые индивидами и группами позиции в обновившейся социальной структуре. Вместе с тем это происходит в условиях, когда система стратификации теряет свою былую жесткость и однозначность: «размываются границы между группами и слоями, возникает множество промежуточных, трудно идентифицируемых групп»³¹, что в свою очередь создает новые трудности для самоидентификации индивида.

Необходимо предварить изложение субъективных аспектов самоидентификации индивида краткой характеристикой социальной среды, в которой происходят процессы самоопределения человека. Самоидентификация, несмотря на всю «сокрытость» от внешнего наблюдателя, во многом детерминирована этосом. Этос в переводе с греческого — это обычай, нрав, характер. Это общественные волеизъявления, выраженные в форме социальных норм и ролевых функций, это обобщенная характеристика культуры данной социальной общности, выраженная в системе господствующих ценностей, норм поведения, в целом — в

особенностях социальной организации и образа жизни основной массы проживающих здесь индивидов³². Составляющие этос ценности и нормы (в отличие от научно зафиксированных в общественном сознании) — наиболее функционально необходимые для жизнедеятельности данной общности, находящие конкретное выражение в речи, творчестве, переживании, борьбе, страдании, отношении человека к природе, обществу, институтам власти, к прошлому, настоящему и будущему своему и своего народа и пр. Этос — это «живая» структура жизни, самоорганизованная в результате длительного исторического развития. В античной философии этос — термин, обозначающий внутренний характер какого-либо лица или явления, в экзистенциальной философии — термин, отражающий духовную сущность человека, доминирующие черты в ней. В социальном этосе концентрируются этнические, историко-культурные, экономические, политические и идеологические ценности и нормы, которые, будучи определенное и необходимое время доминирующими, составили специфическую область социальной структуры, обрели некую форму и стали служить в известной мере опорой как для данной общности в целом, так и для отдельной личности. Чем сложнее социальная структура, тем больше типов личностей она порождает. Нельзя однозначно сказать, что для прогресса и счастья лучше — этос со сложной структурой, системой норм и ценностей или этос простой? Важным представляется другое — способность этой структуры сохранять свою стабильность, гибкость, форму, лицо, предохранять свою независимость от потребности «царей», оберегать свою жизнь, судьбу, эволюцию от разрушения со стороны внешних сил и от хаоса саморазрушения.

Процесс адаптации индивида невозможен без самоидентификации, без соотношения объективного «внешнего» мира, мира социального окружения, мира этоса с «внутренним» субъективным миром человека.

Субъективный мир человека представляет собой систему самостоятельно выработанных индивидом внутренних отношений к объективным обстоятельствам бытия, проявляющихся в глубоко индивидуальной форме в виде идей, мнений, ценностей, позиций, интересов, потребностей, способностей и других качеств. Иными словами, сказанное означает субъективность личности во всей своей целостности. Благодаря субъективному миру объективные общественные отношения из внешнего фактора превращаются в формы активного отношения человека к своему внешнему и внутреннему миру, которое опирается на систему его жизнеобеспечения. Реальный факт состоит в том, что исходной точкой для любого человека всегда служит он сам, взятый в рамках конкретного этоса, в конкретных исторических условиях. По этой причине на первый план выходят целеполагающий характер жизнедеятельности, субъективная окраска мотивации, социальные установки, регулятивные нормы и социальные чувства человека, таким способом регулирующего свое отношение к действительности.

Принято считать, что психологическое ядро личности — это индивидуально-целостная система ее субъективно-оценочных, сознательно-избирательных отношений к действительности, представляющих собой интериоризованный опыт взаимоотношений с другими людьми в условиях своего социального окружения. Это внутреннее «Я» поддерживает индивидуальную целостность и самоотождествленность человека с внешним миром. Вместе с тем нам представляется весьма уместным напомнить идеи одного из столпов экзистенциализма — Мигеля де Унамуно, считавшего, что специфика внутреннего «Я» заключается прежде всего не в самоотождествлении, а в «самореальной индивидуальности». В самом деле, в акте самоотождествления есть нечто от потери индивидуальности, поскольку в акте сравнения индивидуального «Я» с «МЫ» (т. е. с этосом социальной общности, членом которой является индивид) происходит некая потеря внутренней целостности. Самоидентификация есть нечто иное как неосознаваемая потеря своего индивидуального лица, так как в этом акте индивид невольно изменяет то, что до сравнения он называл самим собой. В то же время без подобного сравнения самоидентификация конечно же невозможна, следовательно, индивид в самоидентификации перманентно теряет себя, приобретая себя же, но уже измененного. Имманентной составной частью любой социализации является изменение индивидуальности, осуществляемое в акте отождествления ее этосу. Осознание этих «потерь» становится наименее ощутимым в разрушающемся этосе, в условиях социальной аномии, поскольку социальное воздействие нормативных, институционализированных ценностей не довлеет над индивидом, он «вырывается» из под контроля, становится самодостаточным. Извечное давление этоса, формирующее в условиях стабильного, линейного развития у индивида чувство личной зависимости от социума, чувство ответственности за сохранение ценностного континуума, в период аномической деструкции значительно ослабевает. Наступает момент, когда человек являет миру свое «Я» в новом качестве. «Мне говорят, что я пришел в мир для осуществления каких-то социальных целей, но, по-моему, я, да и всякий человек, приходит в мир для самоосуществления, для того чтобы жить»³³.

Очевидно, субъективный мир человека — это не только и не просто субъективное представление о внешнем мире, но и субъективное представление о самом себе. Стало быть, в оценке соотношения объективных

и субъективных сторон развития человека громадное значение имеет не только то, что воздействует, его содержание, но и развитость субъекта, его опыт, знания. Это фундамент той двигательной силы, которая во многом определяет формы социальной активности личности. На этой основе возникает по меньшей мере тройное представление о самом себе: собственное (наиболее субъективное); со стороны окружающих людей, дифференцированных на «мы» и «они»; действительно объективная оценка данных «Я», которая существует обычно для конкретного человека как абстрактная возможность.

В условиях социальной аномии самоидентификация индивида значительно затруднена «глобальной» маргинализацией нашего общества. Деструктивный энтропийный процесс последних лет привел в движение большие и малые социальные группы. Очень сложно дать строгую дефиницию вновь возникающим промежуточным социальным общностям, поскольку состав их пестр, связи с обществом нарушены. Зыбкость, подвижность социального статуса различных общественных слоев, исчезновение традиционных механизмов регуляции поведения таких групп, отсутствие форм и методов социальной организации, характерных для них, препятствуют осознанию своей общности и скрепляющих ее интересов. Люди оказались вытолкнуты из круга ранее существовавших стереотипов, привычных норм, представлений и встраиваются в новые, неустоявшиеся. Все это вместе взятое означает маргинализацию, хотя и временную, огромной массы населения. С определенной долей условности можно назвать их маргиналами, то есть такой группой, которая находится в состоянии разрыва социально-идентификационных связей.

Своеобразную характеристику степени «маргинализации» современного российского общества дал А.И. Атоян: «На самом деле происходит маргинализация права, что означает ущербный тип правосознания, а равно и некое «срединное бытие», сочетающее элементы традиции и инновации»³⁴. Происходящая в стране интерференция не только старых и новых нравственных идеалов, но и правовых отношений наглядно демонстрирует всю глубину происходящих изменений. На наш взгляд, сегодняшнюю социальную ситуацию вполне можно назвать не только аномичной, но и маргинальной, поскольку в ее основе — пограничное, промежуточное положение, в котором оказалось общество и все его элементы в результате разрушения одной из попыток формирования другой системы, пока достаточно неопределенной. Обширное маргинальное поле в условиях такого пограничья захватывает всю социальную жизнь, влияет на переживаемые нами социальные сдвиги, называемые «переходным периодом». «Маргинальность как характеристика нашей действительности, вероятно, получит значения и смысл, которые не фиксировались в прежних интерпретациях. Иное время, иные условия»³⁵.

«Маргинальная личность — индивид, который, интериоризировав многие ценности двух или более конфликтующих социокультурных систем, типически испытывает дискомфортные чувства и часто проявляет поведение, превращающее его в своего рода анафему для всех систем»³⁶ — истолкование феномена маргинализма, характерное для американских исследователей.

В работах российских исследователей раскрываются различные грани маргинальной личности, определяются подходы к пониманию в условиях нашей реальности. Так, при рассмотрении культурной маргинальности акцентируется внимание на «включенности субъекта (индивида, группы, сообщества и т. д.) в социальную структуру общества, в политические институты, экономические механизмы и «нахождения» его в то же самое время в пограничном, пороговом состоянии по отношению к культурным ценностям данного социума»³⁷. Векторы дальнейшего развития такой личности «принимают различную направленность, в том числе и позитивную в качестве моментов формирования новых структур, активных агентов нововведений в различных областях общественной жизни»³⁸. За маргинальностью скрываются, по сути, лишь процесс перекомпоновки социальной мозаики, когда значительные по объему людские массы переходят из одних социальных групп в другие, болезнь роста социального организма³⁹, от удачного исхода которой зависит здоровье будущего общества. Особенности образования маргинальных позиций связываются с массовой десоциализацией и ресоциализацией, потерей прежней самоидентификации и неопределенностью социального статуса. Выделяется также промежуточная маргинальная позиция в ценностных ориентациях в условиях кризиса⁴⁰.

Необходимо выделить главные черты, характеризующие суть этого феномена: во-первых, связь с изменениями в социальной структуре, происходящими в результате аномальных для предыдущего течения жизни общества явлений; во-вторых, пограничность состояния объекта в сложившейся или складывающейся системе социальных элементов.

Условием понимать под «маргинальностью» промежуточность положения индивида или группы, занимающих крайнее пограничное положение в слое, группе, классе, обществе, а потому не полностью включенных в данное социальное образование. Маргинальная группа находится на границе двух этосов или

субэтносов и имеет некоторую идентификацию с каждым из них. Она отвергает определенные ценности и традиции той культуры, в которой возникает, и утверждает собственную систему норм и ценностей. В маргинальной ситуации возможны различные типы маргинальных позиций и совершенно различные типы социального поведения.

Самоидентификация маргинальной личности сопряжена с рядом осложнений. Поскольку маргинальная личность находится на границе двух ценностных систем, поневоле возникает проблема окончательного выбора — выбора этоса, которому необходимо отдать предпочтение. Пограничное состояние маргинала напоминает состояние знаменитого животного, стоящего между двумя охапками сена. В то же время необходимо заметить, что выбор того или иного аттрактора происходит в условиях социальной анонии, т. е. в условиях хаоса и дезорганизации, а это означает, что охапка сена может быть значительно больше, чем две. Выбор индивидом того или иного аттрактора — нового социального континуума — сопровождается кризисом идентичности. Его сущность состоит в отвержении самости со стороны «Я». Индивид, не нашедший себя в прежней социальной общности, пытается идентифицировать себя с этосом новой общности. Эта попытка предпринимается только потому, что «Я» маргинальной личности испытало состояние самоотторжения или самоотвержения. Это констатируется самим фактом перехода индивида в новый социальный статус. Индивид, отказываясь от самого себя в прежнем состоянии, отказывается от своего прежнего «Я». Процесс этот, по мнению Мигеля де Унамуно, не должен носить прерывистый, нелинейный характер. «Человек всегда стремится сохранить свою личность, изменение же свойственных ему мыслей и чувств происходит только в том случае, когда это изменение не нарушает единства и непрерывности его внутренней жизни, когда оно полностью соответствует присущему этому человеку способу жить, мыслить, чувствовать, когда оно тесно связано со всем тем, что хранит его память. Нельзя требовать ни от человека, ни от народа (который в известном смысле тоже человек) перемены, способной разрушить единство и непрерывность его личности. Человек может очень сильно измениться, даже стать почти неузнаваемым, но происходит это в рамках принципа непрерывности. Если же он нарушается, то изменение личности носит патологический характер и является предметом исследования психиатров»⁴. В современных условиях социальной анонии, маргинализации огромных слоев общества происходит потеря идентичности целого социума, а в роли «психиатров» должны выступить сами «несамоидентифицированные» личности. Конечно же, это не больше чем метафора, однако в современной научной социально-философской литературе можно встретить рассуждения о «потере социальной памяти на уровне поколения»⁴².

Говоря о кризисе коллективной идентичности, нельзя забывать о том, что самоидентификация социальной общности как социального института онтологически зависит от самоидентификации индивидов, которые ее (общность) составляют. По убеждению В. Хесле, «всякая социальная единица имеет описательный образ самой себя, а у наиболее сложных социальных единиц есть также нормативные самообразы»⁴³. Подобные самообразы есть и у индивидов. Более того, именно из самообразов индивидов складывается самообраз социума. Кризис самоидентификации общества, это, прежде всего, кризис самоидентификации индивидов. Только индивид, выбрав, каким ему быть, найдя свое место в социальной иерархии разных людей и функций, разных «Я», может достичь новой и стабильной идентичности.

Субъективный мир человека — это интегральная характеристика социально значимых свойств психики человека во всем многообразии форм ее субъективности и деятельного проявления, степени автономности, целостности, избирательности и целенаправленности. Основным критерий существования этого внутреннего индивидуального мира — действенная автономия самосознающего субъективного духа, синтезирующего в себе противоречивую реальность человеческого бытия.

Таким представляется нам феномен субъективного мира человека в своем социально-философском выражении. Но известно, что мир человека во многом есть тайна, неповторимое состояние индивидуального духа и души, нечто неразгаданное, еще не познанное, нечто скрываемое от других, известное не всем, часто даже самому себе. По этой причине, как это ни парадоксально, в определенном смысле на философском языке трудно выразить проблемы самоидентификации индивида в аномической ситуации, поскольку философские абстракции не способны в полной мере выразить эту экзистенциальную субъективность. Она не переводится адекватно на такой язык. Природу подобного затруднения убедительно выражает мысль Ницше «человеческое — слишком человеческое».

Что же касается выразительных возможностей абстракций в данном вопросе, то, как тонко подметил М.К. Мамардашвили, если не быть академичным, то можно сказать, что проблемы человека как предмета философских исследований не существует. Правда, только в том смысле, что «философия с самого начала была вынуждена ввести в понимание мира такие абстракции, которые в максимальной мере могли бы устранить все те особенности мировосприятия, которые проистекают из земной, конечной, специальной или частной природы

человека... философские утверждения, в особенности, когда они относятся к человеку, имеют всегда некоторый отвлеченный, спекулятивный, умозрительный смысл»⁴⁴.

Согласно такому подходу индивидуальное бытие — «это то, чего никогда не было и никогда не будет, а есть сейчас!.. Это то, что внутри и в рамках некоего момента мира... Следовательно, философия всегда строила нечто вроде отрицательной онтологии человека, то есть как бы онтологии отсутствия. Или онтологию того, чего никогда не было» не будет, а есть только сейчас!»⁴⁵.

Таким образом, субъективный мир человека представляет собой процесс постоянного саморазвития. Он находится в состоянии «постоянного зановорождения». И этот феномен случается лишь в той мере, в какой человеку удастся собственными усилиями поместить себя в свою мысль, в свои стремления. Перефразируя слова Х. Ортега-и-Гассета⁴⁶, можно утверждать, что различные жизненные программы или проекты, которые производит наше сознание и из которых наша воля может свободно выбирать, отнюдь не предстают перед нами в молчаливом бесстрастии; какой-то голос, идущий из тайных и неведомых глубин нашего существа, зовет нас выбрать что-то одно и забыть все остальное. Все планы кажутся осуществимыми, но один, только один содержит в себе то, чем мы должны быть. В этом — самая необычная и загадочная особенность человека.

Современное состояние и развитие российского общества справедливо приравнивается к одному из самых драматических этапов его истории. Для переломных этапов человеческой истории всегда характерно радикальное преобразование модели мира. Переустройство общества связано с революцией в умах, с критикой тех ранее господствующих мировоззренческих ориентаций, которые уже исчерпали свои возможности в качестве глубинных программ человеческой жизнедеятельности. В такие эпохи социального развития происходит переоценка целого ряда ранее казавшихся очевидными и само собой разумеющимися смыслов универсалий культуры. Отсутствие четкой системы социальных норм, разрушение единства культуры, выход из под контроля системы социальных институтов, вследствие чего жизненный опыт людей перестает соответствовать идеальным общественным нормам, — характеристики общества, находящегося в состоянии социальной аномии. Социальное пространство подобного типа ассоциируется у индивида с хаосом, крахом, разрушением этоса. Социальная адаптация в условиях аномии — сложный и противоречивый процесс активного приспособления индивида или группы к изменившейся среде с помощью различных социальных средств. Успешность реформирования современного российского общества в значительной мере зависит от того, насколько безболезненно населению удастся адаптироваться к условиям аномии.

Вместе с тем глубокие и радикальные изменения, происходящие во всех сферах современного общества, не укладываются в традиционные схемы объяснения и понимания социальных систем. За чередой социальных революций, переворотов, циклов социально-экономического развития, сопровождающихся подъемами одних социальных общностей и разрушением других, принято видеть проявления единого для всего человечества процесса развития производительных сил общества по пути становления универсальных форм его существования. При таком подходе возникает иллюзия универсальности неэнтропийного характера эволюции социальных систем, а история предстает как некоторое магистральное направление общественного прогресса со всевозможными случайными отклонениями и колебаниями. В действительности эволюция общества носит неравномерный и нелинейный характер, ее описание в терминах универсального общественного прогресса скрывает реальные структуры и механизмы социального развития. Неэнтропийный характер эволюции характерен лишь для развития общества в целом, то есть мегасистемы, в то время как эволюция ее отдельных подсистем и разных фаз развития имеет собственные жизненные циклы и характеризуется чередованием периодов нарастания энтропии и структурных изменений, приводящих либо к росту упорядоченности, либо к разрушению соответствующих подсистем.

В основу методологии новой парадигмы обществоведения должны быть положены современные общесистемные представления о процессах развития и самоорганизации. Речь идет не о простом перенесении закономерностей других систем на социальные, а об особом характере их проявления в таких сложноорганизованных системах, как общественные.

Принципиальное отличие социальных систем от природных состоит, прежде всего, в том, что в них самоорганизация дополняется организацией, поскольку в обществе действуют люди, одаренные сознанием, ставящие себе определенные цели, руководствующиеся мотивами своего поведения и ценностными ориентирами. Поэтому взаимодействие самоорганизации и организации, случайного и необходимого составляет основу развития социальных систем. Наглядным подтверждением этого тезиса служит длительное эволюционное развитие таких фундаментальных для общества систем, как рынок, мораль, язык, наука и культура в целом. Как показывает новая концепция, выдвинутая синергетикой, самоорганизация может начинаться лишь в открытых неравновесных системах, находящихся достаточно далеко от точки термодинамического

равновесия. Подобными характеристиками, на наш взгляд, обладает современное аномическое общество. Анализ проблем адаптации индивида в условиях социальной аномии, конечно же, не может быть полностью построен на синергетической базе, поскольку синергетика исследует лишь общие принципы самоорганизации. Применение синергетической парадигмы позволяет по-новому осмыслить проблему типа адаптации, самоидентификации человека в условиях деструктивного общества.

Саморазвивающиеся, «синергетические системы» характеризуются принципиальной открытостью и необратимостью процессов. Взаимодействие с ними человека протекает таким образом, что само человеческое действие не является чем-то внешним, а как бы включается в систему, видоизменяя каждый раз поле ее возможных состояний. В этом смысле человек уже не просто противостоит объекту как чему-то внешнему, а превращается в составную часть системы, которую он изменяет. Включаясь во взаимодействие, он уже имеет дело не с жесткими предметами и свойствами, а со своеобразными «созвездиями возможностей». Перед ним в процессе деятельности каждый раз возникает проблема выбора некоторой линии развития из множества возможных путей эволюции системы. Причем сам этот выбор необратим и чаще всего не может быть однозначно просчитан. Поэтому в деятельности с саморазвивающимися «синергетическими» системами особую роль начинают играть знания запретов на некоторые стратегии взаимодействия, потенциально содержащие в себе катастрофические последствия.

В результате самоорганизации возникает новый спонтанный порядок в системе. Спонтанным он называется потому, что в его возникновении не участвуют какие-либо внешние силы, как в случае обычной организации, а порядок образуется самопроизвольно в силу внутренних причин. Таким образом, синергетический подход дает возможность понять и объяснить не только наличие спонтанного порядка и равновесия в системе, но и генезис их внутреннего механизма, их возникновения в процессе самоорганизации.

Весь комплекс внутренних, противоречивых процессов, имманентных самоидентификации индивида в аномическом обществе, не может быть исследован только с позиции саморазвивающихся систем. Вместе с тем сочетание экзистенциальных подходов и осмысление «духовных» флуктуаций, на наш взгляд, позволяет по-новому подойти к осмыслению феномена «самоорганизации души» человека. Нельзя предугадать, куда «качнется» индивид в процессе выбора адаптации, но можно сделать все возможное, чтобы предостеречь его от саморазрушения, от катастрофы полного распада личности. Попытка вывести человеческую душу из состояния социокультурного хаоса, обрести с помощью самоорганизации новый порядок — задача не из легких. В условиях распада привычных этосов, маргинализации социальных групп эта задача становится актуальной как никогда.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Дмитриев А.В. Конфликт на российском распутье // Социс. № 9. 1993. С. 3.

² См. подробно: Крапивенский С.Э. Социокультурная детерминанта исторического процесса // Общественные науки и современность. 1997. № 4. С. 134—142.

³ См.: Моисеев Н.Н. Современный антропогенез и цивилизационные разломы. Эколого-политологический анализ // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 7.

⁴ См.: Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 128—129.

⁵ См.: подробно: Иванов В.Н. Девиантное поведение: причины и масштабы // Социально-политический журнал. 1995. № 2. С. 49.

⁶ Словарь современной социологии. М., 1993. С. 20.

⁷ Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 126.

⁸ См.: Гордон Л.А., Клопов Э.В. Современные общественно-политические преобразования в масштабе социального времени // Социс. 1998. № 1. С. 12.

⁹ См.: Рывкина Р.В., Симагин Ю.А. Возрастные оценки будущего России // Социологический журнал. 1996. № 3, 4.

¹⁰ Тофлер О. Столкновение с будущим // Иностранная литература. 1972. № 3. С. 218—249.

¹¹ См.: Левич. А.П. Научное постижение времени // Вопросы философии. 1993. № 4. С. 117.

¹² См.: Лосев А. Мера // Философская энциклопедия. Т. 3. 1964. С. 389—394.

¹³ Цит по: Климов В. А. Любичев и проблемы органической формы // Человек. 1991. № 2. С. 31.

¹⁴ Налимов В. Вездесущи ли сознание? // Человек. 1991. № 6. С. 17.

¹⁵ Налимов В.В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М.: Прометей, 1989. С. 287.

¹⁶ См.: Белов Г. Эволюция нормативной политической системы современного российского общества // Общественные науки и современность. 1996. № 1. С. 45—54.

¹⁷ Рукавишников В.О. Социология переходного периода // Социс. 1994. № 8, 9. С. 19.

¹⁸ См. подробно: Пантич Д. Конфликты ценностей в странах транзита // Социс. 1997. № 6. С. 24—36.

¹⁹ См.: Пригожин И. Философия нестабильности // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 46—52 (Prigogine I. The

philosophy of instability — «Futures». August. 1989. P. 396—400).

²⁰ См. подробно: Бобахо В. А., Левикова С. И. Современные тенденции молодежной культуры: конфликт или преемственность поколений? // *Общественные науки и современность*. 1996. № 3. С. 56—65.

²¹ Форти Р. Случайность, ирония и солидарность. 1996. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. С. 8.

²² См. подробно: Завражин С.А., Хартанович К.В. Новое поколение на периферии: конформисты или девианты? // *Социс*. 1993. № 8.

²³ *Социология молодежи* / Под ред. В.Т. Лисовского. Книга III. М., 1995. С. 30.

²⁴ Там же. С. 32.

²⁵ Гершензон М.О. Творческое самосознание. М., 1990. С. 126.

²⁶ См.: Василькова В.В. Самоорганизация в социальной жизни // *Социально-политический журнал*. № 8. 1993. С. 22—28.

²⁷ Фромм Э. Бегство от свободы. М.: Прогресс, 1995. С. 8.

²⁸ Цит. по: Долгов К.М. От Киркегора до Камю. Очерки европейской философско-эстетической мысли XX века. М., 1990. С. 9, 31.

²⁹ См.: Голенкова З.Т., Игитханян Е.Д., Казаринова И.В. Маргинальный слой: феномен социальной самоидентификации // *Социс*. 1996. № 8. С. 12—17.

³⁰ См. об этом: Данилова Е.Н. Идентификационные стратегии: российский выбор. Социальная идентификация личности. Кн. 1. М., 1994; Ядов В.А. Социальная идентификация личности. Кн. 2. М., 1994; Шабаева М.А. Социальная адаптация в контексте свободы // *Социс*. 1995. № 9; Социально-стратификационные процессы в современном обществе. Кн. 2. М., 1993. и др.

³¹ Заславская Т.И. Структура современного российского общества // *Экономические и социальные перемены. Мониторинг общественного мнения. Информационный бюллетень*. 1995. № 6. С. 7.

³² Подробно см.: Донченко Е. А. Дистрессовый опыт в разрушающемся этосе // *Философская и социологическая мысль*. 1993. № 7, 8. С. 93—110.

³³ Мигель де Унамуно. О трагическом чувстве жизни у людей и народов // *Человек*. 1990. № 6. С. 135.

³⁴ Атоян А.И. Маргинальность и право // *Социально-политический журнал*. 1994. № 8. С. 158.

³⁵ См. об этом: Попова И.В. Маргинальность: феномен, понимание // *Социс*. 1994. № 3. С. 158—159.

³⁶ *Dictionary of modern sociology*. Totowa; New Jersey, 1969. P. 193.

³⁷ См. Шапинский В.А. Культурная маргинальность как социально-философская проблема: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1990.

³⁸ Навджавонов И.О. Проблема маргинальной личности: постановка задачи и определение подходов // *Социальная философия в конце XX века*. М., 1991. С. 157—158.

³⁹ Стариков Е. Маргиналы и маргинальность в советском обществе // *Рабочий класс и современный мир*. 1990. № 6. С. 153—171.

⁴⁰ Лапин Н.И. Тяжкие годы России // *Мир России*. 1992. № 1. С. 21.

⁴¹ Мигель де Унамуно. Указ. соч. С. 134.

⁴² См. например: Шаповалов В.Ф. Неустрашимость наследия // *Социс*. 1995. № 2. С. 52.

⁴³ Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // *Вопросы философии*. 1994. № 10. С. 117.

⁴⁴ Мамардашвили М.К. Проблема человека в философии // *О человеческом в человеке*. М., 1991. С. 8.

⁴⁵ Там же. С. 16.

⁴⁶ См. Ортега-и-Гассет Х. Человек в XV веке // *Человек*. 1992. № 3. С. 30.

ОБЩНОСТИ И ПОЛИТИКА: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ПОЛИТИЗАЦИИ

Сюжет о взаимодействии социальных общностей и политики содержит в себе различные возможности развития. Практически-политические сегодня кажутся наиболее злободневными. Однако характер проблем, возникающих в процессе взаимодействия социальных общностей и мира политики, обращает нас к философскому размышлению о сущностных основаниях разнообразных человеческих общностей и специфике их взаимоотношений с политической действительностью. Острота, болезненность, периодическая повторяемость социально-политических конфликтов свидетельствует о том, что в них проявляются глубинные черты и механизмы социальности. Лишь философский дискурс, ориентированный на анализ предельных социальных абстракций, создаст возможности для оптимальной рационализации противоречивой и динамичной реальности конфликта. Вместе с тем без предварительной ясности в наиболее общих вопросах трудно быть последовательным в деталях и частностях, чего бы они ни касались — теоретических построений или технологических рецептов.

Постановка вопроса о взаимодействии социальных общностей и политики предполагает признание существования сторон как объектов социальной реальности, разделенных друг от друга в пространстве и во времени. Между тем социально-философская мысль западноевропейского постмодерна, а также некоторые исследователи, стремящиеся преодолеть методологический кризис отечественного обществознания, ставят под сомнение саму возможность указанной выше позиции.

Прежде всего укажем на афористичный тезис М. Фуко: «Власть — везде». Д. Джонсон — один из исследователей постмодерна — так описывает подтекст, звучащий в точке зрения М. Фуко: «Мне кажется, — говорит он [М. Фуко], — что власть всегда уже здесь», что человек никогда не может находиться «вне ее», что для того, кто захочет порвать с ней, нет границы, за которую он может выпрыгнуть¹. Отметим также, что речь идет о политической власти, которая, пока ее функции позитивны, всеобъемлющи и незаметны, способна творить реальность общественной жизни. В данном случае вообще становится невозможным говорить о взаимодействии политики и социальных общностей, поскольку, во-первых, исчезает граница, разделяющая политическое и социальное, а во-вторых, социальная общность как объект воздействия политики не рассматривается. Подобное умолчание вряд ли является случайным. Оно позволяет М. Фуко сосредоточиться на анализе эволюции власти как таковой, на превращении «биовласти» в «биополитику», в то, «что вводит жизнь и ее механизмы в сферы явных расчетов и превращает власть-знание в фактор преобразования человеческой жизни»². Специфическая тотальность политического регулирования человеческой жизни обеспечивается возникновением особого рода инструментария. С одной стороны, это «расизм в его современной — государственной биологизирующей форме: целая политика расселения людей, политика семьи, брака, воспитания, социальной иерархизации, собственности, равно как и длинный ряд постоянных вмешательств на уровне тела, поведения, здоровья, повседневной жизни»; с другой — «политическая заслуга психоанализа», переписавшего «тематику сексуальности в систему закона, символического порядка и суверенитета»³. Как видим, новый инструментарий оказывается настолько всепроникающим, что, проходя сквозь ткань социальных связей и разрушая ее, он затрагивает не только сознание и подсознание человека, но и его физиологию. Но если имманентная логика развития власти и политики (для М. Фуко их различие не является существенным), как полагал французский философ, уже миновала стадию воздействия на социальные общности и перешла на «пласты» более глубокого залегания, то что представляла сама эта пройденная стадия? В чем заключался инструментарий воздействия политики на социальные общности, чем он детерминировался и почему потерял былую эффективность? Да и можно ли говорить о том, что ориентация политики на человека означает прекращение ее взаимодействия с социальными общностями? Эти вопросы неизбежно возникают при рассмотрении позиции М. Фуко, которая, впрочем, имеет и другую, не менее важную для нашего сюжета, сторону.

Описывая «неограниченное право всемогущей чудовищности» суверенной политической власти, М. Фуко, несколько изменяя своим первоначальным тезисам, признает, что «не существует отношений власти без сопротивления», что «несомненно именно стратегическая кодификация точек сопротивления делает возможными преобразования» общества⁴. Новые социальные движения — субъекты сопротивления — «активно борются против всего того, что разделяет индивидов, нарушает их связи друг с другом, разрушает общественную жизнь, обращает индивида на себя и принудительно привязывает его к своей личности»⁵. Но социальные движения при всей своей спонтанности и неформальности все же не есть социальные общности,

составляющие структуру социума.

Тщательно разработанной стратегии власти противостоит сознательная, организованная (хотя и не в высших формах) активность движений. Социальная структура как объективный результат развития общества, социальная сфера как его особая подсистема, наконец, гражданское общество как специфическое социальное образование в анализе М. Фуко не рассматриваются. Не рассматриваются все эти социальные феномены в их традиционной оппозиции государству, политической системе, политической сфере как особой сфере жизнедеятельности. Сохранила ли эта оппозиция свое эвристическое значение при анализе общества, переходящего к постиндустриальной стадии развития, не является ли она порождением спекулятивного духа классической философии, прекрасной идиллической грезой Просвещения наподобие «естественного состояния» и «общественного договора»?

Отрицательный ответ на первую часть данного вопроса следует не только из постмодернистских ориентиров философии М. Фуко, но и из вполне традиционалистских установок, например, современной отечественной философии права. При этом сторонники каждого из двух отмеченных подходов руководствуются своими мотивами. Если философский постмодерн стремится вынести на суд философствующего разума маргинальные феномены индивидуального и социального бытия и тем самым показать, «что реальность не так очевидна, как можно подумать», «что нечто, принимаемое как очевидное, не может более быть признано таковым» (М. Фуко), то творцы современной «метафизики права» желают повысить философский статус (а вместе с ним и социальный престиж) феноменов, всегда бывших в центре внимания исследователей, — государства и права. Сама по себе постановка подобной задачи оправдана и не может не получить одобрения. Однако подход к ее решению в ряде случаев вряд ли можно считать конструктивным. «Мы рассматриваем, — пишет, в частности, Э.А. Поздняков, — государство и общество как понятия по существу тождественные: государство есть то же самое общество, только организованное на определенных принципах. Организованное же общество, в свою очередь, и есть государство»⁶. Поскольку, как полагает далее ученый, «общество (любое) всегда организовано», а общественные же проблемы, решение которых было бы вовсе не связано с государством, нам не известны⁷, то гражданское общество, социальная сфера общественной жизни, а вместе с ними и социальная структура лишаются не только какого бы то ни было самостоятельного существования, но даже автономии. Сама же оппозиция «государство — гражданское общество» объявляется «теоретически несостоятельной», а философское обоснование ее Г. Гегелем представляет собой плод заблуждений⁸. В данном случае мы не ставим целью детально разобрать позицию Э.А. Позднякова и дать критику его аргументов. Отметим лишь одно обстоятельство: вместо того или иного решения проблемы взаимодействия государства и гражданского общества автор лишь объявляет последнее фикцией. В рамках подобной трактовки сама постановка вопроса о взаимодействии политики и социальных общностей оказывается невозможной.

Как и в анализе М. Фуко, в точке зрения Э.А. Позднякова, несмотря на явное различие сфер и традиций философствования, мы наблюдаем преувеличение роли организующего начала в анализе жизни общества. Оно проявляется в своеобразной «экспансии» политического, поглощающего все социальное и даже антропологическое, в результате чего возникает образ социума как тотально управляемой, рационализированной — и в этом смысле искусственной, политически сконструированной — целостности. Заметим, что сходный образ общества как пространства, сознательно организованного и ориентированного на достижение определенной цели, позволил Ф. Теннису в конце XIX века обосновать оппозицию общность — общество. Специфика современной методологической ситуации в том, что социальный конструктивизм претендует на возможность сознательного построения любых социальных общностей и групп, лишая их тем самым статуса объективной а иногда и субъективной реальности.

Наиболее последовательным представителем подобного рода конструктивизма являлся Э. Геллнер. «Фактически нации, как и государства, — всего лишь случайность, а не всеобщая необходимость», — писал он⁹. Смысл подобной трактовки раскрывается не столько в том, что возможны безгосударственные или безнациональные общества, сколько в том, как представляется механизм конституирования наций как социальных общностей. «Обычная группа людей... становится нацией, — отмечал Э. Геллнер, — если и когда члены этой группы твердо признают определенные общие права и обязанности по отношению друг к другу в силу объединяющего их членства. Именно взаимное признание такого объединения и превращает их в нацию, а не другие общие качества — какими бы они ни были, — которые отделяют эту группу от всех, стоящих вне ее»¹⁰. Определенное состояние государства активизирует национализм, трансформирующий культуру и сознание людей, порождая тем самым, по Э. Геллнеру, нацию¹¹. Здесь еще остается место для объективных признаков нации, их существование прямо не отрицается, но системообразующими все же являются признаки субъективные.

Солидаризируясь в целом с позицией Э. Геллнера, известный отечественный этнолог В. Тишков идет гораздо дальше. (Особо отметим, что в данном случае мы не станем рассматривать различие в значениях понятия «нация» в отечественной и западноевропейской исследовательских традициях.) Говоря о необходимости серьезных коррективов устаревших представлений о социальном и национальном, о содержании понятий «класс» и «нация», он декларирует: «Стоящие за этими категориями социальные и культурные процессы не являются в действительности “объективными силами”. Они должны прежде всего трактоваться как производные и определяемые опытом отдельных индивидов и групп внутри различных сообществ»¹². Теперь не только нации, но и классы лишаются какого-либо объективного социального содержания и превращаются в многосоставные, вторичные и по своему составу достаточно случайные образования. В то же время остается еще пространство для групп и сообществ, являющихся «строительным материалом» в классовом и национальном конструировании и в этом смысле выступающими как исходные, первичные и — можно предположить — объективные общности.

Логическое завершение тенденции к релятивизации бытия социальных общностей и групп получает в точке зрения, проистекающей из постмодернистской политической социологии П. Бурдьё. Задаваясь вопросом о том, как возможна социальная группа, Ю.Л. Качанов и Н.А. Шматко утверждают: «Вопрос о социальной группе не является более вопросом о бытии коллективных субъектов... Социальные группы не существуют, реальны лишь социальные отношения»¹³. При этом вопрос о том, как именно существуют социальные отношения, по утверждению авторов, «носит отчасти схоластический характер: важно установить, что существует, а не как»¹⁴. В данном случае социальная реальность ограничивается даже не малыми, в результате сознательной, целенаправленной деятельности созданными группами, а лишь соотношением субъективно обнаруживаемых форм и результатов человеческих практик.

Нетрудно заметить, что приведенная выше точка зрения, равно как и точка зрения В. Тишкова, не позволяет говорить о каких-либо проблемах при взаимодействии социальных общностей как социальных субъектов со сферой политики, с политическим полем как социальным по своему происхождению, но все же локальным, специфическим образованием. Общности оказываются либо идеологическим фантомом, либо удобной для анализа человеческой деятельности аксиомой, теоретическим допущением: «Социальные группы суть продукты объяснительной социологической классификации, распределяющей агентов между сконструированными в научных (пропагандистских, административных и т. п.) целях группами...»¹⁵. Столкнувшись с государством, другими политическими институтами, с силой политического действия, общности и группы не только не оказывают какого-либо реального социального противодействия политическим и организационным поползновениям, но даже не создают ощутимых научных неудобств, поскольку допускают любую манипуляцию и могут быть легко трансформированы по желанию исследователя или политического агента.

Чтобы прояснить методологические корни рассматриваемой точки зрения, обратимся к тому, каков механизм реализации практик, различия которых и позволяют говорить о реальности социальных отношений в модели Ю.Л. Качанова и Н.А. Шматко. Коллективный социальный агент, готовый к «совместным практикам», то есть социальная группа, как полагают авторы, «не может возникнуть только в силу того, что у всех ее членов похожие условия жизнедеятельности»¹⁶. Они полагают также, что статистический анализ может выявить лишь объективную, а не субъективную структуру группы, в то время как именно последняя объясняет причины того или иного объективного распределения капиталов и агентов по позициям социального пространства. Взаимодействие различных позиций в социальном пространстве «и есть конкретная реализация ансамбля социальных отношений»¹⁷. Само взаимодействие становится возможным лишь при превращении аморфной социальной массы в «практическую» группу, мобилизованную для совместных действий. При этом решающая роль в мобилизации принадлежит осознанию членами «практической» группы собственной позиции и «социальной самоидентичности». «Практическая» группа, таким образом, представляет собой лишь субститут социальной группы: ее заместитель, представитель, символ, причем представитель главным образом политический. Более того, «социальная группа практически существует лишь как субститут группы, субститут, способный действовать в качестве практической группы»¹⁸. И здесь, как нам представляется, становятся ясны и методологические корни позиции Ю.Л. Качанова и Н.А. Шматко, и те реальные проблемы, которые породили данную позицию.

Недооценка роли объективных условий и признаков в формировании социальных общностей и групп, равно как и преувеличение роли субъективных факторов, в частности сознания, связаны с попыткой противостоять не столько субстанциальному подходу к социальным группам, сколько объективистски — фаталистическому, идеологизированному взгляду на социальную структуру, мессианским представлениям о

роли классов и наций в общественном развитии. С этой же ориентацией связано и последовательное подчеркивание деятельностной, практической природы социального, стремление отойти от упрощенных линейных схем детерминации социальных явлений и процессов. Подобные установки можно было бы только приветствовать, если бы не крайности, встречающиеся в ходе их реализации. Речь идет об искажении взглядов «социологического реализма» (в основном в его марксистском варианте), которому приписывается невнимание к внутренней организации и структуре групп, глубинам группового сознания, механизму представительства групповых интересов; об одностороннем понимании сущности социального отношения как фиксации лишь различий, но не сходств социальных позиций; наконец, о попытке мыслить социальное отношение без субъектов, в него вступающих.

На последнем, как представляется, стоит остановиться особо. На исходе XIX — начале XX века марксистский материализм критиковал попытку отрыва материи от движения, связанную с методологическим кризисом в физике, с изменением представлений о материальных объектах. На исходе нынешнего века коллизия повторилась, но уже в рамках споров о социальном бытии. Анализируя концепции постструктурализма, противопоставлявшие «мифический» социальный субъект жесткой реальности структуры, П. Андерсон сделал обоснованный вывод: «Урок заключается в том, что структура и субъект всегда были в этом смысле взаимозависимыми категориями. Массированные нападки на субъект неизбежно также подрывали и структуру»¹⁹. Нечто подобное происходит сегодня и в российской социальной теории с представлениями о социальных общностях и группах. Реальные проблемы состоят в том, чтобы выяснить, как и насколько изменяется социальная структура в обществе, переходящем в постиндустриальную стадию развития, как в этих условиях осуществляется артикуляция групповых интересов, как трансформируется политическое, и в частности электоральное, поведение.

В условиях России эти проблемы возникают прежде всего в контексте очередной попытки осуществить догоняющую модернизацию общества: маргинальность, размытость границ классов, слоев и групп, «превращенные» формы социальной и политической активности вызваны, в первую очередь, осуществляемыми реформами, а лишь затем постиндустриальными инновациями. Однако существо возникающих вопросов не меняется: что представляют собой социальные силы, движущие современное общество, определяющие его облик и перспективы. Теоретическое «уничтожение» социальных групп как объективно существующих общностей и онтологическая «канонизация» «практических групп», по сути дела, означают, что речь идет о попытке создать новую теоретическую модель взаимодействия социального и политического, описать меру и механизм вхождения в политику.

При этом предлагаемое решение проблемы оказывается на удивление легким и удобным. И идеология национализма, создающая нацию, и сознательно организованная «практическая группа», замещающая социальную, полностью прозрачны для аналитического ума, их действия рациональны и предсказуемы. Как и в рассмотренных нами ранее примерах философского обоснования политической экспансии на общество и человека, в концепциях сторонников иллюзорности социальных общностей и групп недооценивается способность человеческих объединений к самоорганизации и саморегулированию, а жизнь социальных общностей объясняется преимущественно внешним воздействием на них. Это внешнее воздействие в обоих случаях оказывается организующим аморфную социальную массу, упорядочивающим ее стихию, мобиливающим хаос индивидуальных волей. Человеческая деятельность, онтологический статус которой, как может показаться, никем из представителей рассмотренных нами точек зрения не ставится под сомнение, оказывается несамодостаточной: до подлинного социального бытия спонтанная, логикой объективных условий мотивированная деятельность должна быть «дотянута» целенаправленной и сознательно дисциплинированной деятельностью.

Проведенный анализ позволяет прояснить некоторые исходные посылки предлагаемого нами способа рассмотрения взаимодействия социальных общностей и политики. Во-первых, очевидно, что следует отказаться от крайностей, отрицающих как какие бы то ни было границы политического и фактически отождествляющих политическое и социальное, равно как и от крайностей, объявляющих несуществующими социальные общности как объективно детерминированные коллективные субъекты общественных отношений. Во-вторых, процесс взаимодействия должен быть рассмотрен как обусловленный, в первую очередь, имманентными свойствами взаимодействующих субъектов. В-третьих, сами эти свойства, как свойства любых сложно организованных целостностей, обнаруживают себя в виде динамичных и вариативных характеристик, исключающих существование какого-либо одного жесткого алгоритма взаимодействия.

Говоря о природе социальных общностей, нельзя не учитывать эволюцию механизма их внутренней интеграции. В доиндустриальных обществах (античном, феодальном) социальная общность задавалась главным

образом извне (институтами светской и духовной власти), причем задавалась нормативным способом, посредством корпоративных, религиозных, моральных, правовых норм, закреплявших гражданство, сословно-корпоративную или конфессиональную принадлежность. Даже народности зачастую распались после разрушения скреплявших их государственных образований. Индустриальное общество создает возможность самоструктурирования социума посредством действия внутреннего, в повседневную практическую деятельность вплетенного механизма принуждения экономическими условиями. Их давление формально не закреплено и проявляется исключительно как привычка, типичный образ жизни, естественная потребность играть ту или иную социальную роль. Механизм задания общности, таким образом, становится более мягким, вероятностным и, вместе с тем, более многомерным и глубоким.

Как можно представить дальнейшее развитие данной тенденции? Развертывание технологического этапа научно-технической революции означало усиление детерминирующей роли искусственно сконструированных, сознательно организованных и, в конечном счете, социальным опытом обусловленных способов деятельности. В широком социальном контексте обнаружение этой тенденции не могло не усилить детерминирующей роли наиболее глубоких пластов культуры, связанных с действием различных по природе, характеру и направленности культурных традиций. Можно предположить, что в обществе, переходящем к постиндустриальной стадии развития, новые социальные общности будут детерминироваться не столько непосредственно экономическими условиями, сколько социокультурной средой и, в частности, теми ее компонентами, которые способны оказывать влияние на развитие как производства, так и всего общества. Разумеется, и нормативный механизм, и механизм экономических условий являются элементами такой социокультурной среды, но элементами не системообразующими, а подчиненными знаниям, умениям и навыкам, связанным с использованием информации, которая все больше превращается в главный фактор развития современного общества.

Изменения в механизме детерминации социальных общностей создают ситуацию, когда правилом становится относительное несоответствие: 1) условий, в которых функционирует общность, 2) типичных форм деятельности, присущих ей, а также 3) характерных черт группового сознания. Здесь применительно к локальной социальной общности наблюдается явление, отмеченное К. Марксом как присущее всей сложноорганизованной общественной системе. «Необходимо, — писал К. Маркс, — всегда отличать материальный, с естественно-научной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства от юридических, политических, религиозных, художественных или философских, короче — от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт и борются за его разрешение»²⁰. Такое несоответствие, отражающее сложность организации социальных систем, фиксирует, во-первых, точки сопряжения социальной общности и общества в целом. Во-вторых, оно позволяет трактовать социальную общность как такого рода социальную систему, в которой признаки единства бытия (условия, формы жизнедеятельности и сознание) обладают большей степенью свободы, чем в макросоциальном целом. Рассогласование признаков, возможное в таком целом лишь в моменты его кардинального качественного преобразования, встречается гораздо чаще в нормальном функционировании социальных общностей.

Таким образом, проясняются методологические затруднения, возникающие при трактовке и анализе существенных признаков больших и малых социальных групп. Дело не столько в числе признаков (их, как мы полагаем, у любой социальной общности три), а в способе связи между ними. Жесткость этой связи и ее особенности обусловлены в значительной мере природой общности, которая станет предметом нашего дальнейшего рассмотрения.

Допущение рассогласования признаков общности позволяет также посмотреть на их политизацию как на процесс, могущий проникать в бытие общности на разную «глубину», разворачиваясь при этом как «сверху», через сознание, так и «снизу», через условия. Признание нетождественности элементов цепочки условия — деятельность — сознание в качестве варианта несоответствия содержания и формы, сущности и явления означает и признание роли такого признака социальной общности, как стиль жизни (социокультурный, политический, духовный). В неустойчивых, переходных состояниях социума именно в стилистике как в демонстративном поведении (и часто именно в сфере политики) может проявляться отличие одной общности от другой, поскольку устойчивые, типичные формы группового сознания и деятельности находятся еще в процессе становления.

Исторический анализ взаимодействия общностей и политики указывает на различную социальную природу самих общностей. Связано это с различным временем их возникновения, с теми условиями, в которых протекал их генезис, а значит, с различными моментами сущности социального, которые проявились в их становлении и бытии. Глубинная сущность социальности, заключающаяся в появлении надбиологических

регуляторов человеческой деятельности и механизмов трансляции социального опыта, воплотилась в социокультурных общностях, важнейшими из которых в контексте нашего исследования являются этническая и религиозная. Эти общности непосредственно не связаны с политогенезом, предполагавшим структурирование социума по иным основаниям, однако именно внутри них, на основе культуры первобытности сформировались и получили развитие такие феномены, как инициация и вождество, авторитет и патронат, без которых было бы невозможно возникновение, соответственно, государства и власти, а значит и политического бытия социума²¹.

Следующая группа общностей может быть охарактеризована как цивилизационная, поскольку эти общности неразрывно связаны с генезисом цивилизации как общества институционализированного разделения труда, происхождение которого было «закономерным эпизодом демографического и технологического развития человечества»²². В основании этих общностей лежит профессиональное разделение труда, а также социальное разделение труда на физический и умственный (появление интеллигенции), а также на городской и сельский. Как показывает комплексное изучение древнейших цивилизаций, «основу общественных подразделений труда цивилизованного общества составили профессиональные группы земледельцев-скотоводов, разного рода ремесленников, купцов, служителей культа и администраторов», причем «основной функцией последних (как и служителей культа) была задача регуляции взаимодействия между профессиональными группами внутри общества»²³. Если при этом учесть, что переход к цивилизации был связан с демографическим скачком, когда численность населения цивилизованных обществ достигла уровня действия закона больших чисел, то становится ясно, что такая регуляция означала макросоциальное согласование интересов и представляла собой протополитическую деятельность. Общности — функции античного и средневекового европейского общества, рассмотренные нами выше, представляли собой, по сути дела, цивилизационные общности. Тот факт, что средневековые сословия длительное время рассматривались именно в свете своего функционального назначения (божественного призвания), подтверждает, на наш взгляд, мнение, согласно которому и рабовладение, и феодализм были разными способами перехода от варварства к цивилизации.

Наконец, экономические классы и слои внутри них представляют собой общности формационного типа, становление которых происходило на завершающих стадиях перехода к цивилизации и хотя по времени не всегда совпадало со становлением государства, но всегда было функционально связано с приобретением им устойчивых форм, сущностных черт. Это обстоятельство — наряду с другими факторами — обусловило возможность устойчивой и глубокой по сравнению с цивилизационными и социокультурными общностями политизации классов: утилитарный экономический интерес зачастую во многом совпадал с утилитарными интересами политической власти. Опосредование экономического принуждения внеэкономическим скрывало вплоть до эпохи классического капитализма реальные мотивы и характер такой политизации. Вместе с тем по сравнению с социокультурными и цивилизационными общностями классы более подвижны, поскольку связаны с изменениями способа производства, динамика которого в истории, как правило, оказывалась заметно ближе к политической, чем, например, динамика культуры. Следствием этого является то, что процессы политизации и деполитизации в классовой среде идут гораздо быстрее и интенсивнее, чем в среде иных социальных общностей.

Таким образом, можно построить своеобразную трехуровневую модель социальных общностей, взаимодействующих с политикой. Первый — формационный — уровень составляют классовые общности. Второй — цивилизационный — уровень составляют профессиональные общности, интеллигенция и различные корпорации, представляющие специфические социально-исторические формы бытия общностей, возникающих на основе различных проявлений общественного разделения труда. Третий — социокультурный — уровень образуют общности, основанные на глубинных культурных пластах социальности: этнические, религиозные, демографические общности. Каждый из уровней характеризуется специфической глубиной и устойчивостью политизации, которые задаются природой механизмов социальной интеграции, проявляющихся на каждом уровне. Социальное пространство оказывается в этом случае иерархически организованным, причем каждый из уровней в зависимости от «глубины» залегания отличается большей или меньшей инерционностью.

Подобная многомерность социума уже была обоснована в отечественной социально-философской литературе в форме идеи о многомерности исторического процесса, в котором социокультурная, цивилизационная и формационная периодизации взаимно налагаются и взаимодействуют друг с другом²⁴. В той мере, в которой историческое в своих сущностных моментах совпадает с логическим, темпоральные измерения развивающегося социума принципиально соотносимы со структурно-функциональными пространственными измерениями. При этом сама структурно-функциональная модель становится более сложной, поскольку ее элементы объединяются в множества со специфической природой, взаимодействие которых друг с другом и с внешней средой становится все более многовариантным.

Взаимодействие с политикой социокультурных общностей представляется в данном случае наиболее сложным и неоднозначным. Относя к социокультурным общностям прежде всего этнические и религиозные (конфессиональные) общности, мы вовсе не пренебрегаем культурными характеристиками других общностей. Мы полагаем, что социальная составляющая бытия этноса (в отличие от географической и биологической составляющих) обнаруживается прежде всего в культуре и через культуру. Аналогичным образом религия, выполняя свои коммуникативные и интегрирующие функции, формирует конфессиональную общность лишь тогда, когда использует язык и универсалии культуры. Дополнительная сложность состоит также в том, чтобы из множества характеристик культуры избрать применительно к социальной общности основные, системообразующие. Признавая человеческую деятельность способом существования социальности, мы будем исходить из точки зрения Дж. Мердока, согласно которой, во-первых, «привычки, общие для членов социальной группы, образуют культуру этой группы», а во-вторых, культуры различных общностей «должны обнаруживать в себе некоторые черты сходства, поскольку все они должны были обеспечивать выживание сообщества»²⁵.

Прежде всего отметим, что этническое и религиозное поведение — поведение преимущественно привычное, традиционное, в котором критическая рефлексия собственной деятельности уступает место внушению, бессознательному подражанию, копированию образцов и стандартов, ценность которых признана общностью. Понятно, что придание этническим или религиозным традициям политического смысла, политическое стимулирование действий, укладывающихся в русло традиции, сочетающихся с ней, вызывает эффект длительной и устойчивой политизации. С другой стороны, именно инерционность традиции обуславливает замедленный и противоречивый характер деполитизации социокультурных общностей. Специфика рассматриваемых традиций, на наш взгляд, напрямую связанная с политизацией, состоит в их неразрывной связи с человеческой, персональной идентичностью в понимании Э. Эриксона, с переживанием индивидом себя как целого, с «длящимся внутренним равенством с собой», с «непрерывностью самопереживания индивида»²⁶. Следуя этнической или религиозной традиции, человек ощущает естественность и полноту бытия, причем бытия не только как русский или англичанин, как мусульманин или христианин, но и как человек. В такой ситуации политическое превращается из того, что затрагивает «наших», «своих» в то, без чего мое «я» не может состояться, а следовательно, и существовать. Именно в возможности этой экзистенциальной политизированности заключается глубина втягивания в политику этносов и конфессий. Именно она очерчивает сферу свободы индивидуального и коллективного политического действия, которая может быть, если не рационально обоснована, то иррационально оправдана.

Поскольку традиции, составляющие ядро культуры, в значительной степени концептуализированы в виде ценностей сознания и нормативных ориентиров поведения общностей и составляющих их индивидов, то именно эти феномены оказываются непосредственно взаимодействующими с различными проявлениями политического. Исследователи отмечают, что в ориентациях национального сознания в силу наличия этнического стереотипа аксиологический аспект преобладает над гносеологическим²⁷. Представляется, что нечто похожее наблюдается и в массовом религиозном сознании, в котором доминирует ценностно-нормативная сторона как наиболее тесно связанная с повседневной жизнедеятельностью. Но и этнические стереотипы и моральные установки принадлежат к тем феноменам сознания, которые чрезвычайно консервативны и устойчивы. Это обуславливает как высокую сопротивляемость политическому воздействию, так и длительный процесс утраты той или иной политической определенности.

Существенным для нас является и то обстоятельство, что формирование и функционирование привычек и возникающих на базе них традиций как разновидности социальных норм непосредственно связаны с обеспечением устойчивости и выживания сообщества. Отбор случайных поведенческих актов и их закрепление как социальной нормы происходит вследствие их оптимального соответствия потребностям социальной системы в поддержании равновесия. Как отмечает В.Д. Плахов, такой характер формирования социальных норм связан с «фундаментальной способностью всех эволюционирующих систем к так называемому отбору шума (случайностей) на основе критерия существования»²⁸. Показательно, что именно глубинное сходство закономерностей эволюции человеческой популяции и функционирования этнических признаков, состоит в обеспечении обособления в среде, поддержания целостности и способности к развитию, отмечает Н.Н. Седова, считающая этнос «социальным образованием на популяционной основе»²⁹. Именно о способности религии быть фактором самосохранения и саморазвития народов говорит К. Ясперс, описывая коллизии осевого времени³⁰. Такая ориентация на отделение от среды и тем самым на выживание и самосохранение естественным образом трансформируется в групповой эгоизм, политическими коррелятами которого могут быть не только патриотизм, но и национализм, изоляционизм, сепаратизм, причем как оборонительного, так и агрессивного характера.

Отсюда не следует, что в критических для социума ситуациях, когда решается вопрос о его выживании, о поисках адекватной вызову кризисной ситуации стратегии развития, не может проявиться позитивный потенциал этнического и конфессионального сознания и традиций. Их конструктивная роль выявляется лишь при условии и по мере их рационализации средствами политической идеологии и прогрессивной политической традиции. Кстати, описывая созидательные возможности нового религиозного мировоззрения эпохи осевого времени, К. Ясперс обратил внимание на возрастание в них рационального компонента, на мировоззренческую позицию, когда «человек уже не замкнут в себе. Он не уверен в том, что знает самого себя, и поэтому открыт для новых безграничных возможностей»³¹. Таким образом, оптимизирующая роль новых религий была связана с тем, что в них нашлось место для сомнения разума — хотя бы частичного — в догмах, казавшихся ранее незыблемыми.

Сегодня мы часто слышим мнения о том, что религия, в частности традиционное православие, может быть средством консолидации и обновления общества. При этом речь идет, как правило, о попытках церкви выступать в роли духовного наставника общества и арбитра в социальных конфликтах. Однако действия церковных иерархов вовсе не предполагают изменения массового религиозного сознания, традиций религиозного поведения, в которых по-прежнему сильна установка на конфессиональную замкнутость, дополняемая — не только в православии — тенденцией к этнизации религии. Последняя тенденция напрямую связана с политическим радикализмом и консерватизмом. Попытки политики апеллировать в современных сложноорганизованных, включенных во все возрастающее число связей общества к конструктивному потенциалу этнических или религиозных традиций в их «чистом», архаическом виде неизбежно оборачиваются деструктивными последствиями. «Акцентирование в политике фактора этнической принадлежности, — отмечает А.М. Юсуповский, — способно блокировать развитие надэтнических «этажей» наций и национальных отношений, воспроизводство социально-политического организма, целостной политической системы, фрагментируя ее по архаичным и несущественным с точки зрения развития основаниям»³².

Соблазн политиков решить социальные проблемы, взывая к этническому или конфессиональному групповому сознанию, питается наличием в социокультурном фундаменте этих общностей явно выраженных элементов символизма. Именно потому, что религия использует особый «символический язык», в котором «угасают» действительные социальные корни корыстных политических интересов, она может выступать как оправдание различных, подчас взаимоисключающих, политических феноменов. Аналогичным образом та или иная этническая проблема может выражать как действительные противоречия социокультурного воспроизводства определенной общности людей, так и быть символом проблем иного порядка (экономических, правовых, политических). Было бы неверно представлять дело так, что символика культуры здесь выступает лишь в качестве бессодержательной формы, в качестве средства сознательной и корыстной мистификации сугубо утилитарных экономических или политических проблем. Использование символа как раз и становится возможным потому, что политическое или экономическое содержат в себе экзистенциальный момент, совпадающий с естественной установкой общности на самосохранение. Возможно, поэтому иррациональная тревога и напряженность в этнических и конфессиональных конфликтах не исчезают даже после того, как политическая власть решила реальные проблемы, устранила реальные угрозы.

Базируясь непосредственно на универсалиях культуры, нацеленных на самосохранение социальной целостности, этнические и конфессиональные общности обладают значительной автономией функционирования и развития. Их политизация носит артикулирующий характер, поскольку опосредована деятельностью церковной организации, политических партий, лидеров и иных форм представительства. В условиях социально-политической стабильности эта политизация является, как правило, незначительной, частичной. Непосредственная политизация, вовлекающая в поле политики абсолютное большинство членов социокультурных общностей, имеет эпизодический, проблемный характер. Как было показано выше, это проблемы, связанные с поддержанием равновесия и целостности социальной общности. Интенсивность и глубина политизации, равно как и инерционный характер деполитизации, обусловлены спецификой внутренних механизмов саморегуляции данных общностей.

Общности цивилизационного типа возникают на иной интеграционной основе. Специализированная профессиональная деятельность в значительной мере целерациональна и сознательно организована, причем в некоторых своих проявлениях — социальное управление, социально-гуманитарные науки, информация и коммуникация — она непосредственно приближается к политике. Вместе с тем логика профессионального и социального разделения труда ведет к возникновению общностей, значительно удаленных от политики, не связанных с ней непосредственно, а иногда так или иначе изолируемых от нее. Это обстоятельство позволяет объяснить тот факт, что профессиональные политики рекрутируются, преимущественно, из

специалистов-профессионалов определенного профиля. Становится понятным также, что интеллигенция как слой занятых высококвалифицированным умственным трудом, требующим особого профессионального образования, политизируется крайне неравномерно. И дело здесь не только в различии социально-экономических интересов внутри интеллигенции, но и в самом характере профессионального разделения труда.

Такое же различное по отношению к политике положение мы наблюдаем и среди поселенческих общностей (город — деревня), становление которых завершилось лишь в связи с переходом к цивилизации. Представляя собой важнейший инструмент интеграции общества, расщепленного разделением труда, город тем самым формировал социальное пространство, максимально приближенное к государству и политике. Создавая для индивида возможность изменения и сочетания различных форм производственной и непроизводственной деятельности, город способствовал развитию человека, возвышению его потребностей, приближению — не только географическому — к центрам власти и управления. Обобщая историю города, хотя и преимущественно европейского, М. Вебер отмечал: «Вопрос о взаимоотношениях между гарнизоном, жителями укрепленного бурга, выполнявшими политические функции, с одной стороны, и занимающимся экономической деятельностью населением — с другой, является часто очень сложным, но всегда решающим основным вопросом истории городского строя»³³. Следует также учесть, что в отличие от деревенского образа жизни, органически встроенного в естественный — и потому однообразный — природный ритм времени, городской образ жизни предполагает существование искусственного, сознательно создаваемого и регулируемого ритма. Логическим следствием всего этого является проходящая через всю мировую историю значительная политизация жизни городской общности людей при одновременной тенденции к аполитичности деревенской поселенческой общности. Подчеркивая значение большей политической активности населения городов по сравнению с селом, С.Э. Крапивенский относит это к числу существенных признаков города как типа поселенческой общности³⁴. Противоположное отношение к политике проявляется здесь и в том, что городские общности тяготеют, как правило, к радикально-демократическим, прогрессистским политическим течениям, в то время как деревня выступает оплотом традиционализма и консерватизма. Таким образом, неоднородность политизации цивилизационных общностей может быть интерпретирована, прежде всего, на основании их социальной природы.

Определенную роль в отношении к политике играют и две противоположные и в то же время взаимодополняющие социально-психологические установки, развивающиеся в профессиональной среде: установка на конкуренцию (особенно в среде творческих профессий) и установка на сохранение монополии на занимаемую деятельность. Доминирование первой из них облегчает индивидуальную политизацию отдельных — не всегда наиболее выдающихся — представителей той или иной профессии; доминирование второй — групповую (корпоративную) включенность в политику. По этой же причине возможна поляризация в профессиональной среде на прогрессистов и консерваторов. Не случайно значительная часть российской творческой интеллигенции приобщилась к политике под радикальными либерально-демократическими лозунгами, в то время как профессиональные корпорации в сфере материального производства оказались не готовы к реализации идей «социалистического самоуправления», предпочитая привычные иерархические модели государственного или директорского патернализма. В то же время по отношению к Октябрьской революции 1917 года политический консерватизм, а зачастую и прямая враждебность значительной части интеллигенции контрастировали с революционным радикализмом различных профессиональных групп рабочего класса. Ставшие традиционными для разных политических культур способы формирования политической элиты — антрепренерский и гильдейский — также уходят своими корнями в две указанные выше профессиональные установки.

Стремление профессионально-поселенческих общностей самосохраниться и упрочить свой социальный статус посредством искусственного, то есть не исключительно профессиональным совершенствованием достигнутого, поддержания своего монопольного положения ведет к их трансформации в корпорации. Можно согласиться с Л.Б. Логуновой, что «конститутивным принципом корпорации является рационально осмысленная цель, способом достижения которой становится иерархическая организация, структура, посредством которой интегрируются и координируются индивидуальные действия». Абсолютизируя организацию и представительские функции корпорации, автор склонна рассматривать их «как структурообразующий фактор исторического процесса»³⁵. Вместе с тем иерархическая организация представляет собой лишь часть внутренних резервов, мобилизуемых общностью. Другая их часть — оформление сознания собственной уникальности, специфической системы ценностей и норм, на основе которых цементируется внутренняя солидарность и взаимная ответственность членов общности. В итоге, ограничиваясь целями

собственного сохранения, такая организация приобретает закрытый характер. Уже поэтому она вряд ли может структурировать человеческую деятельность, выявлять человеческую субъективность, а тем более овладевать массами, вести за собой широкие слои населения на любых этапах исторического процесса. В силу отмеченных выше двух особенностей организации и сознания корпорация представляет собой исторически специфическую форму бытия, прежде всего социокультурных и цивилизационных общностей в условиях неустойчивости социально-экономической дифференциации, социальных кризисов или перехода от одной системы общественных отношений к другой. В такие периоды возрастает политизация социума, роль государства и других политических институтов, причем нередко в авторитарно-иерархических формах.

Корпорация — особенно на патерналистской или харизматической основе — представляет собой наилучшую форму выживания общности в периоды социальной неустойчивости, причем за счет ее политизации, включения в систему взаимодействия с государственными органами. Ф. Шмиттер определяет современный корпоративизм как систему представительства интересов, построенную на соглашении с государством, которое наделяет корпорации «монополией на представительство в своей области в обмен на известный контроль за подбором лидеров и артикуляцией требований и приверженностей»³⁶. Система корпоративного представительства повышает управляемость общества, приводя к более или менее значительной (а в случае с бюрократической корпорацией — к полной) политизации общностей, включенных в эту систему. В историческом прошлом сословно-корпоративная организация в традиционных обществах делала невозможным четко разграничить в них политическое и социальное. В обществах XX века корпоративизм является спутником авторитарно-диктаторских режимов, претендующих на тотальный социальный контроль, или реанимируется в связи с размыванием устойчивой социально-экономической стратификации под воздействием научно-технического прогресса или серии структурных реформ.

В стремлении достичь сознательно избранных целей профессионального совершенства проявляется индивидуально-человеческое начало в функционировании и развитии цивилизационных общностей. В отличие от социокультурных общностей, оно заключается не столько в переживании собственной идентичности, сколько в более или менее рациональном осознании собственного места в системе общественного производства. Разумеется, сакрализация профессионального выбора, представление его как реализации божественного призвания, равно как и следования традиции предков, способны предельно сблизить профессиональное и человеческое. Однако даже в условиях отчужденного труда, когда выбор сферы деятельности определяется надындивидуальными, стихийно действующими факторами, и предстает как «удел судьбы», пространство, в котором возможно сознательное индивидуальное профессиональное совершенствование, не исчезает. В таких ситуациях политическое воспринимается главным образом не сквозь массовидные стереотипы о возможном изменении социального статуса или социального престижа, а как непосредственно затрагивающее повседневный жизненный уклад индивида, его личные жизненные планы. В случае корреляции оценок политических феноменов с персональной оценкой собственной профессиональной перспективы возможен эффект глубокой и достаточно устойчивой, хотя и полярной, политизации.

Специфика механизмов, интегрирующих цивилизационные общности в отличие от социокультурных и формационных, состоит в синтезе целерационального и ценностно-рационального, инновационного и традиционного в их сознании и поведении. В процессе становления цивилизации, как отмечает Н.В. Клягин, дезинтегрирующим силам углублявшегося разделения труда должны были противостоять особые «нормативы поведения, делающие функционирование профессиональных групп предсказуемым»³⁷. Причем наряду с фиксацией в этих нормах типичных целей и средств деятельности, в них отражался специфический для каждой профессиональной группы стереотип поведения³⁸. Следствием этого было формирование профессиональных — хозяйственных, бытовых и т. п. — традиций. Совершенствование профессиональной деятельности, а также социальное самоопределение общности отражалось в ее базисных ценностях, постепенно приобретающих как ориентирующую, так и нормативную функцию. Уже со времен античности профессиональные идеалы и этические ценности — вспомним клятву Гиппократов — оказывали мощное регулирующее влияние на поведение людей. Начиная с эпохи Нового времени следование профессиональному долгу, стремление к профессиональному совершенству становятся, наряду с утилитарными интересами, ведущими мотивами производственной и творческой деятельности. В поселенческих общностях значительная регулирующая роль принадлежит традициям и ценностям городского и сельского образа жизни. Конфликт утилитарного и надутилитарного придает драматический характер не только нравственному, но и политическому самоопределению профессионала. Наличие ценностного и традиционного компонентов в регулятивном механизме цивилизационных общностей сближает характер их политизации с политической динамикой социокультурных общностей. Резонанс от согласования корпоративно-профессиональной традиции с образцами

политического поведения и эталонами политического сознания углубляет политизацию и делает ее более устойчивой, порождая также силу инерции, затрудняющую деполитизацию. В то же время временные интервалы втягивания в политику, выхода из нее, смены политических ориентаций в силу действия целерациональных факторов заметно сокращаются, взаимодействие с политикой приобретает больший динамизм.

Тема взаимодействия экономических классов и политики может показаться достаточно хорошо изученной. Это действительно так, если речь идет о сугубо политологическом анализе или об исследовании той или иной (рабовладельческой, феодальной, капиталистической) общественно-экономической формации. Локальный формационный анализ имел веские основания: со сменой способов производства, представляющих системообразующий элемент формационной целостности, появляются новые классовые общности, изменяется классовая структура. Между тем и цивилизационный подход к политике, берущий начало от Аристотеля, и идея многомерного видения социума, обосновывающая взаимодополнительность формационного, цивилизационного и социокультурного оснований общества, обращают наше внимание на инварианты взаимодействия классов и политики, присущие всем классовым формациям, а значит и эпохе цивилизованного человечества. Системное значение марксистской теории общественных классов было замечено и ее принципиальными критиками. «У К. Маркса, — отмечал Й. Шумпетер, — условия и формы производства определяют социальную структуру, а через социальную структуру — все формы цивилизации и все развитие культурной и политической истории»³⁹. «В подобном анализе, — указывал немецкий экономист, — не только заключено более глубокое содержание, нежели в обычном экономическом анализе, но он охватывает и более широкую сферу...»⁴⁰, так что «политика не рассматривается более как независимый фактор, от которого можно и должно абстрагироваться в анализе фундаментальных величин»⁴¹.

Будучи следствием углубления общественного разделения труда, экономические классы своим конституированием и взаимодействием обозначили выделение экономических отношений и экономической сферы жизнедеятельности как особой подсистемы всего социального целого. Возникший неизбежно вслед за этим жесткий контроль господствующего класса за аппаратом политической власти указал на политизацию этого класса как на необходимый признак его социального бытия. Однако эта политизация была вызвана не одними только эгоистическими материальными интересами, эксплуататорскими побуждениями, утилитарными потребностями. Во-первых, такая политизация означала — в той или иной конкретно-исторической форме — признание того, что экономическая сфера, несмотря на наличие механизмов саморегулирования, не может обойтись лишь ими. Уже сама функция первых государств держать в узде эксплуатируемый класс, умерять классовые столкновения свидетельствовала не только о необходимости внешних регуляторов, но и о наличии у экономической жизни серьезных социальных сторон и последствий, управление которыми выливалось в особую политическую проблему. Во-вторых, апелляция к политике как господствующих, так и подчиненных им в экономике классов указывала на явную недостаточность утилитарно-экономической мотивации для нормального — без социально опасных конфликтов протекающего — производства общественного богатства. В-третьих, политизация экономических классов и связанное с ней государственное вмешательство в хозяйственную жизнь было обусловлено общесоциальными, за рамки классовых интересов и целей выходящими функциями экономики. Таким образом, большая или меньшая политизация класса обусловлена не одним лишь стремлением наиболее полно и последовательно удовлетворить собственные интересы. Значительную роль здесь играет объективная структурно-функциональная взаимосвязь экономики — основной сферы жизнедеятельности класса — и всей социальной системы. Эта связь реализуется по мере совпадения классовых и общесоциальных интересов.

Традиционный марксистский социально-философский анализ явно недостаточно подчеркивал момент этого совпадения. Однако именно на его признании базировалась характеристика К. Марксом и Ф. Энгельсом «чрезвычайно революционной роли» буржуазии в истории человечества, данной уже в «Манифесте коммунистической партии». Развитие промышленности, транспорта, связи; ликвидация патриархальной отсталости деревни, разрушение национальной замкнутости, интернационализация духовной культуры — все это, если абстрагироваться от буржуазной социальной формы, является бесспорным вкладом в прогресс цивилизации. В социальном плане, как отмечал К. Маркс, буржуазия, развивая производство, развивает вместе с тем и потребности рабочего класса, равно как и всего остального населения. «Как раз эта сторона отношения между капиталом и трудом представляет собой существенный момент цивилизации, — пишет далее К. Маркс, — и именно на ней покоится историческая правомерность капитала, но вместе с тем и его нынешнее могущество»⁴². Без учета момента тождества классового и общесоциального интересов трудно без искажений и схематизма объяснить все богатство политической реальности. Равным образом невозможно адекватно

интерпретировать политическую действительность, изображая классовую борьбу единственно возможным сценарием политической деятельности классов.

Тождество противоположных классовых интересов, освещению которого также не повезло в рамках официальной истматовской доктрины, играет в политике существенную роль. Если рассматривать экономическую эволюцию лишь как процесс эксплуатации труда в различных исторических формах, то состояние классовой борьбы (в правовой или открыто насильственной форме) может, с известной долей условности, быть признано доминирующим. Классовый, а значит и политический, компромисс здесь носит временный, подчиненный характер. Он, хотя и не укладывается в общую тенденцию развития, вызван тем не менее объективными экономическими и политическими факторами, препятствующими перманентному поддержанию конфликтной напряженности в сфере утилитарных имущественных и властных отношений. Если обратиться к развитию экономики в широком — цивилизационном и социокультурном контексте, — то самосохранение общества, преумножение общественного богатства оказывается невозможным без базисного консенсуса всех его членов относительно некоторых наиболее общих ценностей и целей. Этот консенсус охватывает и интересы экономически противостоящих классов в той мере, в какой они выходят за утилитарно-экономическую и непосредственно, жестко связанные с нею сферы деятельности, то есть в той мере, в какой сами противоборствующие классы являются порождением данной ступени развития цивилизации и культуры. Классовые интересы теряют остроту своих различий на фоне долговременного единства интересов всех членов общества и потому их тождество приобретает не сугубо тактический, а стратегический характер. Политическая власть и господствующая элита выступают в таких ситуациях символами и носителями государственного, гражданского, конфессионального, национального и т. п. единства, опираясь при этом на широкую общественную поддержку и одобрение.

Исторически это тождество политизированных интересов проявлялось в критические моменты социального развития (войны, кризисы, реформы) именно как консенсус политически неравных субъектов: властвующих и подвластных. Идея классового партнерства, постоянного, хотя и конфликтного, но непосредственного, минимизирующего государственное вмешательство, диалога экономически противостоящих классовых сил смогла утвердиться лишь на почве постижения обеими сторонами как негативных, так и позитивных результатов открытых форм классовой борьбы. Определенная роль в исторической задержке этого утверждения принадлежит и цивилизационным факторам, длительное время укреплявшим и поддерживавшим социально-классовое неравенство, а значит и достаточно большую для постоянной коммуникации социально-политическую дистанцию. Дело в том, что тенденция к усложнению социальной организации, с действием которой связан переход от варварства к цивилизации, сохраняет свое действие и на последующих ступенях цивилизационного развития. Однако, как отмечают исследователи, «только неэгалитарные структуры могли трансформироваться в более сложные типы социальных систем, так как условием такой трансформации являются, по всей вероятности, прочные социальные связи внутри коллективов, институализация авторитетов и атмосфера межличностной конкуренции»⁴³. Неудивительно, что социальное неравенство рассматривалось многими социальными мыслителями как вечное, естественное и прогрессивное по своей сути явление. Сегодня, когда исчезают наиболее одиозные проявления социального неравенства, а выживание конкретных обществ требует консолидации всех граждан, возможности для стратегического классового диалога и компромисса значительно расширятся.

При этом момент классовой борьбы в ее различных формах и уровнях вовсе не исключается. Понимание значения и роли классовой борьбы избавляется от фаталистического истолкования, что не раз вменялось в вину социально-философской концепции марксизма. Вместе с тем изложенная позиция принципиально отличается от взглядов критиков идеи классовой борьбы, абсолютизирующих гармонию классовых интересов. «Для любого ума, не извращенного привычкой перебирать марксистские четки, — писал, например, Й. Шумпетер, — совершенно очевидно, что отношения классов в обычное время характеризуются прежде всего сотрудничеством и что любая теория противоположного характера должна базироваться преимущественно на патологических случаях»⁴⁴. Усложнение современной цивилизации, связанное с переходом на постиндустриальную (посткапиталистическую) стадию развития, порождает новые и актуализирует ранее несущественные виды неравенства, снижая в то же самое время роль видов, основанных исключительно на материальных интересах. Говоря о социальной структуре посткапиталистического общества, исследователи меньше всего склонны приписывать ему социальную однородность. «Напротив, — отмечает В. Иноземцев, — новое общество может оказаться более жестко разделенным на отдельные слои, чего не допускала традиционная марксистская теория»⁴⁵.

Наконец, тяготение к социально-классовому диалогу отражает и смену культурных ориентиров. Культура

модерна, утверждавшая стратегию безудержного прогрессистского преобразования природы и общества, культивировала модель монологической деятельности как оптимального способа самореализации. Монолог как способ построения жизненной стратегии исходил из принципиальной возможности тотального преобразования социальной реальности и всеобщего управления ею. Он склонялся не столько к соглашению с другими социальными субъектами, сколько к навязыванию им своей воли, к односторонней реализации собственных интересов. Опыт второй половины XX века показал иллюзорность и опасность притязаний монологической стратегии социальной деятельности, облегчив тем самым переход к диалогическому стилю построения общественных отношений. Таким образом, сложился комплекс предпосылок превращения идеи классового сотрудничества в реальный долговременный фактор обеспечения социально-политической стабильности общества. Распространение данной тенденции за рамки традиционных экономических отношений классов в сферу политики повышает роль горизонтальной политической коммуникации. В этом смысле многообразие вариантов политизации классов, которое включает в себя как формы с непосредственным и активным участием государства, так и формы с его чисто внешним присутствием, а также формы негосударственного политического диалога, сближает политическое взаимодействие формационных общностей с аналогичной коммуникацией других социальных общностей.

Анализ природы экономических классов позволяет выявить не только основания и возможные формы политизации, но и уточнить ее проблемное поле, спектр и характер тех проблем и противоречий, которые составляют суть политических устремлений классов. Мы будем исходить из того факта, что политические, и в первую очередь государственные, институты и организации выполняют роль арбитра в развитии классовых противоречий, выражая наряду со специфическими собственными интересами интересы всего общества. Сама экономическая противоположность классовых интересов наиболее четко сформулирована в классической марксистской литературе в работе В.И. Ленина «Великий почин»⁴⁶. Уже системообразующий классовый признак (отношение к собственности на средства производства) указывает, что политизация классового интереса здесь неизбежно приводит не только к закреплению сложившегося status quo, но и к постановке по меньшей мере двух вопросов. Во-первых, о мере государственного (политического) контроля над условиями производства, то есть о размерах и характере государственной собственности. Во-вторых, о мере и формах контроля всего общества, в том числе и несобственников, за процессом функционирования частной собственности. По сути дела, речь идет о выборе экономической модели развития всего общества в рамках, заданных способом производства. О фундаментальности и сложности этих вопросов говорит хотя бы то обстоятельство, что современная экономическая теория далека от однозначного решения каждого из них.

Первый классовообразующий признак, фиксирующий коллизии интересов по поводу места класса в организации общественного производства, трансформируется в политической плоскости в проблему правового статуса и автономии исполнителей экономических и технологических решений и, если брать шире, всех граждан (подданных). Вместе с тем здесь возникает и вопрос об обеспечении эффективности государственного управления различными сферами жизни общества, традиционно осмысливаемый как вопрос о месте и роли бюрократии. Третий признак акцентирует наше внимание на противостоянии алгоритмов основной деятельности классов и на утилитарном характере самой этой деятельности. В политически концентрированном виде здесь перед нами не столько проблема соединения рабочей силы со средствами производства, сколько проблема выбора политических стимулов и ограничений деятельности людей в обществе и тем самым обеспечения политическими средствами общественной дисциплины. Наконец, четвертый признак выявляет противоречие в распределении общественного богатства в его абсолютном и относительном выражении. Политическая проекция этого противоречия означает постановку вопроса о политических приоритетах распределения общественного богатства, то есть о целях и ценностях развития общества.

Как видим, политизация классовых интересов носит проблемный характер, однако она касается не любого спонтанно возникающего в процессе жизнедеятельности класса вопроса, а охватывает лишь наиболее существенные из них. Вместе с тем обозначенные выше проблемы являются по своей сути проблемами управления не только отдельными хозяйствующими субъектами или экономикой в целом, но и всем обществом. При этом каждая из выделенных нами политических проблем имеет одновременно два аспекта: узкий (классовый) и широкий (надклассовый, общесоциальный). Подобная дихотомия проблем и интересов (группа — все общество) может быть отмечена при анализе функционирования любой социальной общности. В основе инвариантов взаимодействия в рамках этой дихотомии лежит типология взаимоотношений системы и среды, выделяющая реактивный, адаптивный и активный типы взаимодействия. Применительно к классам указанные типы имеют ту особенность, что детерминируются логикой эволюции способов производства и, в частности, становлением и развитием механизма самоорганизации экономической жизни общества.

В условиях рабовладения и феодализма, когда складывается механизм экономической самоорганизации на уровне отдельных хозяйствующих субъектов или локальном уровне их взаимодействия, объектом политического регулирования становятся не классы, а именно общности хозяйствующих субъектов, включенных одновременно во властную иерархию. Наличие экономических классов обнаруживает себя в том, что, несмотря на симбиоз власти и собственности, государство вынуждено решать именно определенный, описанный нами выше, круг экономических проблем. Способом их решения выступают отношения структурирующей политизации.

В эпоху классического (индустриального) капитализма экономическое саморегулирование охватывает всю экономическую сферу, формируя национально-государственные и международные рынки. Объектом политического регулирования здесь выступают именно классы как общности, в наиболее полном и концентрированном виде выражающие основные экономические интересы общества. Если в условиях структурирующей политизации, когда собственность подчинена власти, политизация классовых общностей носила опосредованный, неявный характер и сводилась к пассивной реакции на действия политической среды, то эпоха капитализма кардинально меняет социально-политическое взаимодействие. Классы капиталистов и наемных рабочих стремительно политизируются, адаптируясь к воле власти, к требованиям политических организаций, к нормам и традициям политической жизни. Одновременно с этим классы интенсивно в различных формах артикулируют свои интересы, связанные с обозначенными выше проблемами политизации, с целью добиться у государства удовлетворения исключительно своих групповых притязаний. Десакрализация политического, равно как и формирование в рамках отношений артикулирующей политизации сферы публичной политики, являются наиболее яркими свидетельствами глубины и прочности политической адаптации классов и примыкающих к ним социальных слоев.

Трансформация капиталистического способа производства в XX веке, его технологическая и экономическая перестройка в эпоху НТР обозначили тенденции к социализации капитализма, сделав реальными в наиболее развитых странах переход к посткапиталистическому обществу. Эти тенденции указывают на формирование при достаточно активной роли политических институтов механизма саморегулирования отношений экономики с другими сферами общественной жизнедеятельности, и в первую очередь с социальной сферой. Возрастание роли человека в процессе производства в сочетании с усиливающимся воздействием на экономику науки, образования, различных элементов культуры привели к своеобразной «революции потребностей», усилившей роль нематериальных социальных различий. Объектами политизации в такой ситуации выступают наряду с классами группы управленцев, образовательные, научные, культурные сообщества. Выдвинутые логикой социально-экономической эволюции на авангардную роль в обществе, они в первую очередь озабочены реализацией своих интересов в политическом решении проблем контроля над условиями производства, участия в принятии решений, перераспределении общественного богатства. Изменения в социальной структуре привели к ситуации, когда проблемы, образующие ядро классовых политических интересов, ставятся иными социальными субъектами, что затеняет, а иногда и снижает роль традиционных субъектов собственности и наемного труда. По иронии истории, как и в случае структурирующей политизации, экономические классы опять «прячутся» за спины иных, более ярких и экспрессивных героев действия, продолжая, впрочем уже не монопольно, определять его общее содержание и ход. Таким образом, можно говорить о становлении активных отношений системы (экономических классов) со средой (сфера политики как представительница всего общества), когда взаимодействующие элементы активно преобразуются, видоизменяя друг друга в соответствии со своими потребностями.

Утилитарный характер экономических отношений определяет и доминирование целерационального компонента в политизации сознания и поведения классов. Ценностно-рациональные и традиционные составляющие играют в жизнедеятельности классов немалую, но все же подчиненную роль. Не символы и ритуалы, не нравственные и религиозные ценности и идеалы детерминируют классовую активность в первую очередь, а интересы, фиксирующие в высокой степени осознанную предметную направленность деятельности субъекта. Выдвижение интересов на первый план духовной жизни общности означает большую степень рационализации действительности, то есть прояснение и конкретизацию идеалов и ценностей, перевод их на язык политических и экономических программ. В этой связи очевидно, что борьба за этническую свободу, религиозное равенство или сословную справедливость имела гораздо больше шансов в отличие, например, от борьбы за свободу торговли, рост заработной платы или за расширение избирательного права облекаться в религиозно-мифологические, аксиологически окрашенные формы.

Вместе с тем борьба за идеологически рационализированные классовые интересы не может обойтись без апелляции вечным человеческим ценностям. Эту причудливую диалектику целерационального и

ценностно-рационального в сознании и поведении класса описал один из первых исследователей социальных общностей — Ф. Теннис. Рассматривая эволюцию социального вопроса в Европе, он отмечал: «К борьбе пролетариата за равенство прав присоединяется далее борьба за интересы. В значительной степени непосредственная борьба первого рода служит лишь средством борьбы за интересы, в особенности, если дело идет о материальных, экономических, т. е. о насущных для бедняков жизненных интересах, о «достойном человеке» существовании»⁴⁷. Применительно к буржуа можно указать на классический веберовский анализ взаимодействия целерационального и ценностно-рационального в его сознании и поведении.

Ориентированные на интересы, политическое сознание и поведение класса не без усилий и противоречий воспринимают духовные искания и политический выбор общностей, соотносящих себя прежде всего с ценностями и традициями. Утилитарное отношение политически действующих классов к науке, искусству, религии чаще оборачивается их вульгаризацией и деградацией, чем новыми импульсами в их развитии. Преобладание отрицательного эффекта связано с тем, что стимулируя развитие прикладных наук, включая науку (особенно общественную), а также искусство и религию в политическую пропаганду, класс, как правило, ожидает и требует от них результата, который эти феномены духовной культуры не могут дать. Подчинение несвойственной им цели неминуемо ведет к их деформации. Экстраполируясь на стоящие за наукой, искусством, религией общности, утилитарно-инструменталистское отношение приводит к манипуляции людьми, вопреки их действительным целям и желаниям, втянутым в политику. Вместе с тем доминирование интересов среди мотивов жизнедеятельности классов открывает простор для совместных политических действий с общностями иных типов (цивилизационными и социокультурными), обозначая одновременно и пределы рационального политического соглашения. Апелляция к интересам таких общностей должна учитывать место самих интересов в общей структуре мотивов, детерминирующих общность. Традиции сознания и поведения, равно как и массовидные установки, могут быть использованы в тех или иных целях, но в отличие от интересов не подлежат рациональной корректировке.

Принадлежность людей, составляющих тот или иной класс, одновременно с этим к определенным цивилизационным и социокультурным общностям оказывает серьезное влияние на характер, формы и результаты процесса политизации. Различные слои внутри класса, например финансовая, промышленная, торговая буржуазия, могут занимать разные политические позиции, ориентируясь на разные политические режимы. К. Маркс показал это на примере анализа политического процесса во Франции в 30—50-е годы XIX века. Соперничество промышленного и финансового капитала во многом определило эволюцию форм российской государственности в 1993—1998 годах. С другой стороны, профессионально-отраслевая структура рабочего класса является не только показателем его социальной зрелости, но и определяет потенциал его политической активности.

В процессе реализации классовой стратегии и тактики борьбы за власть культурные характеристики политических субъектов оказываются подчас решающими. С инерцией социокультурных общностей во многом связаны разочарования в результатах революционных и реформистских преобразований, когда новые политические идеи и институты уродливо деформируются, а примитивные или даже преступные средства дискредитируют прогрессивные идеи и лозунги. К институциональным искажениям и утрате веры в преобразования добавляется и эрозия власти, ее бюрократизация, коррумпированность и криминализация аппарата управления. Напомним, что, по признанию В.И. Ленина, именно «низкий культурный уровень делает то, что Советы, будучи по своей программе органами управления через трудящихся, на самом деле являются органами управления для трудящихся, через передовой слой пролетариата, но не через трудящиеся массы»⁴⁸. Нельзя не видеть, что такая же деформация произошла со многими демократическими институтами в России в период «политического романтизма» 1989—1993 годов. С другой стороны, высокая культура большинства представителей господствующего класса оборачивается эффективностью их политических действий: «Искусство государственного, военного, экономического управления, — отмечал В.И. Ленин, — дает им перевес очень и очень большой, так что их значение несравненно больше, чем доля их в общем числе населения»⁴⁹. Таким образом, происходит своеобразное «наложение» характеристик общностей различных типов, так что утилитарная заостренность классового сознания и поведения дополняется разнообразием ценностных ориентаций цивилизационного типа, усиливаясь инерцией традиций и символики той или иной социокультурной почвы.

Эффект «наложения» создает возможность коллизии, когда этнические, религиозные, иные культурные, или профессиональные, поселенческие, демографические проблемы совмещаются с классовыми политическими интересами. Уже само по себе такое сочетание придает политическому действию значительную напряженность, втягивает в него общности разных уровней и типов, повышает конфликтность, неустойчивость политических

отношений. Для обозначения подобных ситуаций, когда «конкретные люди детерминированы синтезом многих определений отношений, в которые они включены и сторонами которых они являются», и когда, следовательно, ни одно социальное противоречие не разрешается в чистом виде, без воздействия на него иных противоречий, Л. Альтюссер ввел термин «сверхдетерминация»⁵⁰. Поскольку, с его точки зрения, каждая из сфер социальной системы относительно самостоятельна, то неупорядоченность, известная хаотичность взаимного наложения противоречий, а значит и явление «сверхдетерминации» — не случайность, а естественная форма протекания социальных процессов, в которых «не все роли расписаны заранее»⁵¹. Данная Л. Альтюссером трактовка термина «сверхдетерминация» выявляет, на наш взгляд, два теоретически существенных момента. Во-первых, опираясь на идею Л. Альтюссера, Н. Пуланзас поставил вопрос о возможности политической сверхдетерминированности различных неполитических общественных явлений⁵². Следуя этой логике, в контексте обсуждаемой нами темы мы приходим к вопросу о пределах политизации классовых общностей. Во-вторых, ситуация «сверхдетерминации», фокусируя в себе различные возможности развития и связанную с ними неопределенность ролей социальных субъектов, представляет своеобразную точку бифуркации процесса политизации.

Рассмотрим первый из выделенных вопросов. Действительно, если в описанной нами ситуации взаимного наложения неклассовых и политических классовых интересов и противоречий само это наложение вызвано искусственно, то есть политически спровоцировано действием или бездействием, то мы имеем дело с избыточной политизацией классовой общности. В этом случае проблемы социокультурных и цивилизационных общностей могут быть решены самими этими общностями, без придания им классового, то есть утилитарно-экономического и политического, а значит и макросоциального характера. Ситуация избыточной политизации возникает и тогда, когда сами классы пытаются придать макросоциальный, государственный характер решению частных экономических, культурных, мировоззренческих проблем, затрагивающих классовые интересы. К этому могут побуждать как неэкономические корпоративные цели, так и объективная логика экономической эволюции. Утрачивая свою роль в общественном разделении труда, теряя экономические позиции и социальный престиж, класс или классовый слой, естественно, хватается в порыве самосохранения за древо государственного управления, стремясь монополизировать его аппарат и всеми способами закрепить свое новое господствующее положение.

Наконец, феномен сверхполитизации возникает и в случае, когда общность втягивается в политику вопреки своим действительным интересам. Принудительная интеграция в политику, политическая манипуляция субъектом препятствуют осознанию им своих действительных, и в частности экономических, интересов, создавая иллюзию социального престижа и благополучия. Подобное втягивание в политику отдельных слоев или всего класса может происходить как на фоне стихийных массовых движений, так и быть следствием реализации особой локальной стратегии. Опыт XX века показал, что, хотя сценарии принудительной политизации в разной мере используются в демократических режимах, лишь в условиях авторитаризма и тоталитаризма они становятся постоянным инструментом власти в ее отношениях с обществом, обеспечивая в сочетании с другими методами высокую степень политического контроля.

Избыточной политизации классовых общностей противостоит ситуация недостаточной политизации. Дефицитом политического сознания и действия могут быть как следствия незавершившегося процесса становления классовой общности, так и признаки ее деградации и разложения. Если в индустриальных обществах процессы деклассирования чаще всего связывались с люмпенизацией значительной части классов, то в обществах, испытавших на своей социальной структуре влияние НТР или «социальную инженерию» тоталитарного государства, речь идет о маргинализации населения. Для маргинала, для которого твердость профессионального «кодекса чести» (ценностного идеала) вместе с устойчивостью экономических интересов перестали быть повседневной жизненной практикой, социокультурная имитация становится естественным способом самосохранения. Политика здесь может оказаться веянием моды, сиюминутным увлечением, полезной деталью стиля жизни, но не органической потребностью. Аполитизм столь же естественен для маргинализованного общества, как и внезапные краткосрочные «приступы» поголовной политизации. Маргиналы в профессиональной политике становятся заметны лишь в эпохи глубоких социальных кризисов, связанных с варваризацией всех сторон общественной жизни, в том числе и самой политики. Целенаправленная стратегия деполитизации классовых общностей предполагает активизацию внутренних — корпоративных, профессиональных, культурно-мировоззренческих и иных — факторов социальной интеграции и в долгосрочной перспективе требует стабильного функционирования механизма социально-экономического регулирования. Но и для достижения тактических целей искусственно поддерживаемый аполитизм слоев, причастных к острым социально-экономическим противоречиям, может быть жизненно необходим

властвующей элите.

Поясняя суть политической «сверхдетерминированности», Н. Пуланзас указывает, что неполитические функции «становятся политической функцией не только в тех простых случаях, когда связь между организацией труда, образованием и политическим классовым господством является прямой и очевидной, но и тогда, когда они служат поддержанию целостности формации, в рамках которой этот класс является политически доминирующим»⁵³. Однако, как мы уже показали, избыточная политизация может наблюдаться не только в действиях господствующего класса. Тем не менее можно согласиться с Н. Пуланзасом в том, что в такой ситуации собственные интересы класса отступают на второй план, подчиняясь иным — этническим, государственным, кланово-корпоративным — интересам. Аналогичным образом в ситуациях недостаточной политизации классовая субъективность не проявляется в политическом процессе, но уже не по причине замещения субъективностями иного рода, а ввиду неразвитости самой классовой общности. Здесь и обнаруживается тот факт, что люди, по внешним признакам принадлежащие к какой-либо общности, исполняют несвойственные этой общности социальные роли. Причем, поскольку каждый человек может одновременно быть членом общностей различных типов, исполняют их осознанно и искренне. С учетом этого оптимум в политизации социальной общности — не только формационного типа — предполагает прежде всего поддержание собственной целостности при помощи механизмов регуляции, имманентных природе общности и потребностям ее бытия, и только в случае невозможности этого апелляцию к политике.

Второй из поставленных нами вопросов связан с моментом смены членами общностей социальных ролей в обстановке избыточной и недостаточной политизации. При одновременном наложении друг на друга разных противоречий, равно как и при их спонтанном (и в этом смысле хаотичном) взаимодействии, определение доминирующего начала и выбор действующими субъектами своих социальных ролей достаточно случайны. Можно лишь предполагать, теоретически моделировать спектр возможных сценариев. Политический результат разрешения комплекса противоречий, как правило, не совпадает с ожиданиями и знаменует собой начало нового этапа процесса развития, требующего разработки специфической для данного конкретного случая политической стратегии. Комплекс противоречий конца 20-х — начала 30-х годов породил в Германии, Франции и США разные сценарии их социально-политического развития, не совпавшие с ожиданиями, существовавшими в докризисную эпоху. Политическая «сверхдетерминированность» февраля — октября 1917 года и августа — декабря 1991 года в России стала «точкой бифуркации», обозначив начало исторических периодов, потребовавших принципиальной корректировки первоначально избранных стратегий. Предельная сложность особенностей природы и проявления причинно-функциональных связей в эти периоды лишь постепенно, с заметным опозданием, стала проявляться действующим в них политическим субъектам.

В случаях дефицита политизации жизни общностей ослабление легальных, официально признанных властью и культурой способов выражения собственных целей и интересов оборачивается мобилизацией иных, формально периферийных, латентных каналов социального самовыражения. Аполитичная масса может обратить свою энергию к более прагматичной экономической деятельности, уйти в «микрокосм» частной жизни, погрузиться в глубины религии и мистицизма, не нарушая при этом политической стабильности. Однако эта масса может при определенных условиях, спустя некоторое время, активизироваться в криминальных или политически экстремистских формах. Сон политического разума не раз рождал, причем всякий раз неожиданно для respectable публики, самых отвратительных политических чудовищ. Политическая «недетерминация», не позволяющая накопившимся социальным проблемам разрешиться тем или иным способом — главным образом, по причине отсутствия политической воли и заинтересованности, то есть по причине недостаточной зрелости социальных субъектов, — может вызвать к жизни и застойные явления. Такого рода застой вовсе не означает социальной стабильности, а является медленным разложением основ общества, его постепенной — не взрывной, не кризисной — деградацией. Отмеченные возможности выбора, как правило, став действительностью, определяют облик общества в течение ряда лет или десятилетий, то есть не являются кратковременными зигзагами на историческом пути. Реализация каждого из этих сценариев в социально-политически аморфной среде связана с действием случайных обстоятельств и в этом смысле является подтверждением синергетических представлений о роли хаоса в эволюции сложных систем.

Рассмотренная нами политизация социальных общностей трех уровней — социокультурных, цивилизационных, формационных — позволяет сделать вывод о том, что особенности взаимодействия с политикой в значительной мере определяются природой общности, то есть характером социальных различий, лежащих в основе ее самоопределения. Эти различия отражаются не только в условиях жизнедеятельности общности, но также в формах социальной деятельности общности и ее сознании. При этом генетическое единство условий, форм и сознания лежит в основе внутренних механизмов саморегуляции общности.

Сложность, однако, заключается не только в специфическом влиянии природы общности на ее социальную практику и сознание, а также в возможном несоответствии этих трех элементов друг другу, но и в неизбежных ситуациях «наложения» политических и неполитических проблем и противоречий общностей различных типов. При таком наложении внутренние механизмы саморегуляции в разной мере замещаются внешним политическим регулированием. В случае естественного или принудительного (политического) ослабления внутриобщностного саморегулирования индивиды — члены общности — меняют свои социальные роли, стиль жизни и связанные с ним индивидуальные жизненные стратегии, что сказывается на их политическом сознании и поведении. В ситуациях «избыточной» и «недостаточной» политизации ослабление внутренних механизмов саморегуляции формационных общностей позволяет обнаружиться и приобрести политическую окраску более глубоким механизмам социальности: социокультурным и цивилизационным.

Проведенный выше анализ убеждает в том, что природа самих социальных общностей является гетерогенной и разноуровневой. В то же время разные пласты социальных общностей взаимопроникают и активно взаимодействуют друг с другом, что создает возможность возникновения новых, разнородных по своей природе, специфических по формам деятельности и сознания общностей. Уже одно это — о новых политических тенденциях мы здесь не говорим — предполагает формирование в современном обществе специфической модели взаимодействия общностей и политики. Ее сущность и особенности — отдельная тема.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Johnson J. Communication, Criticism, and the Postmodern Consensus: An Unfashionable Interpretation of Michel Foucault // *Political Theory*. V. 25. 1997. N. 4. P. 562.

² Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Кастань, 1996. С. 248.

³ Там же. С. 256.

⁴ Johnson J. Op. cit. P. 565.

⁵ Ibid. P. 566.

⁶ Поздняков Э. А. Философия государства и права. М., 1995. С. 92—93.

⁷ Там же. С. 216.

⁸ Там же. С. 93, 95.

⁹ Геллнер Э. Нации и национализм. М.: Прогресс, 1991. С. 34.

¹⁰ Там же. С. 35.

¹¹ Там же. С. 30, 127.

¹² Тишков В. А. Социальное и национальное в историко-антропологической перспективе // *Вопросы философии*. 1990. № 12. С. 7.

¹³ Качанов Ю.Л., Шматко Н.А. Как возможна социальная группа? (к проблеме реальности в социологии) // *Социологические исследования*. 1996. № 12. С. 103.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 93.

¹⁶ Там же. С. 95.

¹⁷ Там же. С. 93.

¹⁸ Там же. С. 96.

¹⁹ Андерсон П. Размышления о западном марксизме; На путях исторического материализма. М.: Интер-Версо, 1991. С. 200. Эту опасность признают и некоторые отечественные исследователи. См. например: Ионин Л. Г. Культура и социальная структура // *Социологические исследования*. 1996. № 3. С. 39.

²⁰ Маркс К. Энгельс Ф. Собрание сочинений. Т. 13. С. 7.

²¹ См. подробнее: Белков П.Л. Социальная стратификация и средства управления в доклассовом и предклассовом обществе // *Ранние формы социальной стратификации*. М.: Наука, 1993. С. 71—97.

²² Клягин Н. В. Происхождение цивилизации. М., 1996. С. 77.

²³ Там же. С. 83.

²⁴ Крапивенский С. Э. Социальная философия. М.: Владос, 1998. С. 151—176.

²⁵ Мердок Дж. Фундаментальные характеристики культуры // *Антология исследований культуры*. Т. 1. СПб., 1997. С. 50—51.

²⁶ Малахов В.С. Неудобства с идентичностью // *Вопросы философии*. 1998. № 2. С. 47.

²⁷ Седова Н.Н. Философия человека: Курс лекций. Волгоград, 1997. С. 74—75.

²⁸ Плахов В.Д. Традиция и общество. М., 1982. С. 198.

²⁹ Седова Н.Н. Человек этнический. Волгоград, 1994. С. 67.

³⁰ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 33, 35, 38.

³¹ Ясперс К. Указ. соч. С. 34.

³² Юсуловский А. М. Многомерная модель наций и национальных конфликтов // *Взаимодействие политических и национально-этнических конфликтов: Материалы международной конференции*. Часть 1. М., 1994. С. 133.

³³ Вебер М. Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994. С. 321.

- ³⁴ Крапивенский С.Э. Указ. соч. С. 130.
- ³⁵ Логунова Л.Б. Корпорации как тип социальной интеграции // Социологические исследования. 1996. № 12. С. 107.
- ³⁶ Шмиттер Ф. Неокорпоратизм // Политические исследования. 1997. № 2. С. 15.
- ³⁷ Клягин Н. В. Указ. соч. С. 84.
- ³⁸ Там же. С. 84, 178.
- ³⁹ Шумпетер Й. Капитализм, социализм и демократия. М.: Экономика, 1995. С. 52.
- ⁴⁰ Там же. С. 85.
- ⁴¹ Там же. С. 87.
- ⁴² Маркс К. Энгельс Ф. Собрание сочинений. Т. 46. Ч. 1. С. 241.
- ⁴³ Артемова О.Ю. Первобытный эгалитаризм и ранние формы социальной дифференциации // Ранние формы социальной стратификации. М.: Наука, 1993. С. 67.
- ⁴⁴ Шумпетер Й. Указ. соч. С. 53.
- ⁴⁵ Иноземцев В. Эксплуатация: феномен сознания и социальный конфликт // Свободная мысль. 1998. № 2. С. 85.
- ⁴⁶ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 39. С. 15.
- ⁴⁷ Теннис Ф. Эволюция социального вопроса // Тексты по истории социологии XIX—XX вв. М.: Наука, 1994. С. 228—229.
- ⁴⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 38. С. 170.
- ⁴⁹ Ленин В. И. Там же. Т. 39. С. 280.
- ⁵⁰ Альтюссер Л. Просто ли быть марксистом в философии? // Философские науки. 1990. № 7. С. 93, 92. О ситуации недетерминации, то есть о пороге детерминации, см.: Там же. С. 87.
- ⁵¹ Гобозов И. А. Грецкий М. Н. Луи Альтюссер // Философские науки. 1990. № 7. С. 79.
- ⁵² Пуланзас Н. Политическая власть и социальные классы капиталистического государства // Антология мировой политической мысли. Т. 2. М., 1997. С. 283.
- ⁵³ Там же. С. 284.

ПРАВО И ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ РАЗВИТИЕ

Понятие «цивилизация», как и обсуждение комплекса связанных с ним социально-философских проблем, имеет уже достаточно длинную историю. На всем ее протяжении содержание этого понятия претерпевало различные метаморфозы, оно обогащалось и конкретизировалось. Уровень проявляемого к цивилизационной проблематике интереса при этом не оставался неизменным. В истории философской мысли выделяется несколько всплесков повышенного внимания к ней. Можно согласиться, что они были детерминированы историческим развитием общества и совпадали со сложными, кризисными периодами этого развития, когда осмысление ключевых вопросов жизни общества в целом выходило на первый план¹. Последний всплеск активности в области философского анализа цивилизации начался в 70-х годах текущего столетия и продолжается до сих пор.

В его рамках тема начинает активно разрабатываться и в отечественной литературе². Был опубликован ряд интересных работ, при ИФАН СССР состоялось координационное совещание «Цивилизация и исторический процесс», начались дискуссии в философской и исторической периодике.

При этом выяснилось, что ряд авторов (Л.И. Новикова, В.К. Карнаух, Э.В. Сайко, В.П. Илюшечкин, Н.В. Клягин) остаются в русле традиции, заложенной Морганом и Энгельсом³. Цивилизация рассматривается ими как некая более высокая (по сравнению с первобытностью) стадия развития общества. Из предлагаемых ими определений наиболее удачное, на наш взгляд, принадлежит Л.И. Новиковой. Она определяет цивилизацию как собственно социальную организацию общества, характеризующуюся всеобщей связью индивидов и первичных общностей с целью воспроизводства и приумножения общественного богатства⁴.

Это, однако, не исключает изучения различных вариантов перехода к цивилизационному этапу в разных сообществах, то есть изучение локальных цивилизаций как конкретно-исторических форм существования мировой цивилизации. К сожалению, это не всегда учитывается в ходе постперестроечных дискуссий о проблемах крупномасштабного членения исторического процесса. Некоторые авторы считают невозможным говорить о существовании единой мировой цивилизации. В пылу полемики с формационной теорией они склонны превратить историю человечества в механическую совокупность самостоятельных, уникальных цивилизаций⁵. При этом специфическое содержание цивилизационного этапа развития иногда полностью теряется. Другой крайностью представляется полное отрицание плодотворности цивилизационного подхода (понимаемого исключительно в духе А. Тойнби) и необходимости его сопряжения со стадийным⁶.

Однако позволим себе утверждать, что большинство ученых (как философов, так и историков) все-таки не заходят так далеко в своем желании обновить методологию познания. Сошлемся на точку зрения ведущих специалистов в области Древней истории. Констатируя большое разнообразие вариантов общественного развития, они далее указывают, что «Древние цивилизации — это цивилизации, некое единство, противостоящее тому, что цивилизацией еще не является, — доклассовому и догосударственному, догородскому и догражданскому, наконец... дописьменному состоянию общества и культуры»⁷. Качественная же природа их сущностного единства схвачена Л.И. Новиковой вполне точно. Предложенного ею понимания цивилизации мы и будем придерживаться.

В принадлежащей ей дефиниции следует, на наш взгляд, акцентировать внимание на стержневом признаке цивилизации. Мы имеем в виду ее пронизанность всевозможными социальными связями. Их разнообразие, прочность и степень распространенности могут рассматриваться как показатели, фиксирующие уровень развития цивилизации в том или ином конкретно-историческом варианте. Мы полностью согласны с утверждением, что «красной линией развития цивилизации является наращивание интеграционных тенденций»⁸. Именно в этом и заключается процесс цивилизационного развития — как в рамках конкретного социума, так и во всемирно-историческом масштабе.

Исходя из этого, можно говорить об определенном противоречии, возникающем уже в исходной точке цивилизационного развития. Оно наблюдается между генеральным направлением развития цивилизации в сторону все большей интеграции, с одной стороны, и огромным дезинтегрирующим потенциалом постпервобытных общественно-экономических формаций — с другой. Преодоление дезинтегративных тенденций (точнее, их смягчение до «приемлемого» уровня) явилось важнейшей задачей цивилизации. В ее решении значительную роль сыграло возникшее одновременно с ней право. Следовательно, цивилизационный подход к праву должен состоять в его анализе не как средства возвышения одних слоев над другими и источника углубления социальных противоречий, а как средства смягчения этих противоречий, гармонизации интересов различных социальных групп. Механизм и формы такого действия права требуют более подробного

рассмотрения. Но прежде чем сделать это, необходимо, очевидно, уточнить, что именно мы понимаем под правом.

Анализ предшествующей традиции изучения права позволяет, на наш взгляд, выделить следующие его атрибутивные признаки:

1. Для норм права характерны жесткая определенность, внешняя по отношению к индивиду заданность и принудительность.

2. Право отражает интересы различных социальных групп (прежде всего — господствующих в данном обществе).

3. Право отражает интересы и потребности общества в целом. Именно в связи с этим и можно говорить о воплощении в праве таких человеческих ценностей, как свобода, равенство, справедливость, гуманизм, которые традиционно рассматриваются как метафизическая основа права. Однако более высокий уровень их присутствия в праве означает и более высокий уровень функциональности последнего, способствует прогрессивному развитию общества.

4. Право уходит своими корнями в культуру и историю данного общества, что предопределяет относительную уникальность существующих в мире правовых систем. Являясь интегральной частью культуры, право выполняет все присущие ей функции, в том числе приспособительную.

Очевидно, что первый признак представляет собой формальную, хотя и чрезвычайно важную характеристику права. Четвертый признак позволяет понять специфику взаимоотношений признаков 2 и 3, между которыми фиксируется определенное противоречие. Их механическое сочетание в правопонимании, конечно, недопустимо. Взаимодействие между этими компонентами носит диалектический характер. Их «количественное» соотношение в праве не фиксировано, оно меняется от эпохи к эпохе и от страны к стране, развиваясь (хотя и не прямолинейно) в сторону увеличения доли общечеловеческого, гуманистического компонента.

Исходя из этого, представляется возможным определить право как систему властно-принудительных норм поведения, в содержании которых отражается исторически и культурно обусловленное сочетание интересов и потребностей общества в целом, с одной стороны, и его отдельных групп — с другой. Данное определение права мы и будем придерживаться в дальнейшем. В приведенном определении уже содержится указание на значительный цивилизационный потенциал права. Хотя в полной мере он раскрывается на сравнительно поздних этапах исторического развития, праву он присущ имманентно. Чтобы показать это, целесообразно начать анализ права как цивилизующего фактора общественного развития с его роли в генезисе цивилизации.

Прежде чем это сделать, скажем несколько слов о попытках решения вопроса о соотношении цивилизации и права в отечественной науке последних лет. Приходится констатировать, что ни философы права, ни юристы не уделяли этому, без сомнения важнейшему, вопросу должного внимания. Категория «цивилизация», даже если она и проскальзывает в последних работах, употребляется в самых разных значениях, в том числе и совершенно расходящихся с ее реальным содержанием⁹. В лучшем случае (в работах С.Ю. Кашкина, Э.Ю. Соловьева, Р.З. Лившица, В.О. Мушинского и др.) мы встречаем констатацию тесной связи между правом и тем состоянием общества, которое можно назвать цивилизованным¹⁰. При этом роль интегративных компонентов права нередко абсолютизируются. Другие авторы (в том числе и претендующие на философское осмысление права) вовсе не касаются данной проблемы¹¹. На этом фоне выделяется своей глубиной статья М.А. Супатаева¹². Однако цивилизация понимается им либо в духе А. Тойнби (что приводит к отождествлению ее с культурой и в значительной степени обесценивает проведенный анализ), либо в духе культурологической антитезы «Запад — Восток».

Связь же права с цивилизацией в заявленном нами смысле — как сравнительно высокой и универсальной стадией общественного развития — не проанализирована еще, насколько нам известно, с достаточной глубиной. Другой побудительной причиной для такого анализа выступают попытки некоторых авторов вновь вернуться к догматическому марксизму в области правопонимания¹³.

Но вернемся к генезису цивилизации и роли права в этом процессе. Как уже указывалось, право есть атрибут ставшей цивилизации. Однако и становящаяся цивилизация предполагает наличие права, процесс становления которого выступает интегральной частью формирования цивилизованного общества. Разумеется, эти два процесса теснейшим образом связаны.

С одной стороны, возникновение права обусловлено глубинными изменениями, происходящими в технико-технологическом базисе общества, что является исходной точкой развития цивилизации вообще. С другой стороны, само право выступает мощным фактором такого развития. Это проявляется прежде всего в той роли, которую право сыграло в переходе общества к собственно социальной организации. Суть этого перехода

состояла в вытеснении общественных групп, основанных на кровном родстве (демосоциальных организмов), группами, основанными прежде всего на общности территории (геосоциальными организмами)¹⁴. Возможность такого действия права была связана с тем фактом, что сущностным свойством правовой нормы является ее унифицирующий, универсализирующий характер. Всему кругу лиц, на который она распространяется, предписываются равные обязанности и предоставляются равные права. Это (наряду с другими факторами) обеспечивает сознание своего единства определенной группой (или группами) людей, не связанных кровным родством или общим происхождением. Право является, в некотором смысле, одним из сильнейших средств конституирования, поддержания и расширения такой группы. Право регулирует прежде всего внешнее поведение людей, и выполнение его требований обычно жестко контролируется. Поэтому гораздо легче включить индивида в социальную общность более высокого, чем род и племя, порядка путем охвата его определенным правовым пространством, нежели чем утвердить определенную культурную или языковую общность. Для этого необходим более длительный срок и единство правового (а затем и государственного) поля. Перефразируя Х. Ортега-и-Гассета, можно сказать, что право всегда было замечательным толмачом¹⁵.

В истории философии данный аспект связи между правом и генезисом цивилизации наиболее полно, на наш взгляд, был выражен в различных концепциях Общественного договора. Его идея уже присутствует у софистов и вполне отчетливо выражена у Эпикура. С начала Нового времени она занимает центральное место в социальной и политической философии.

Б.А. Кистяковский обоснованно указывает, что идея эта, толкуемая обычно социологически с точки зрения возникновения общества и государства, имеет в то же время правовой по преимуществу характер, устанавливает новую форму регуляции общественных отношений¹⁶. Форма эта разным авторам видится по-разному. Для Гоббса и Спинозы базисный правовой акт (Общественный договор) дает создаемому им одновременно с обществом государству широчайшие (если не безграничные) права¹⁷. Для Локка Общественный договор означает изначально жесткое ограничение государства, предоставление обществу большого объема неотъемлемых прав¹⁸. По мнению Руссо, только заключив Общественное соглашение, люди могут обрести истинную свободу и равенство¹⁹. Кант считает свободу индивидов, их «моральную автономию» именно теми качествами, которые и делают возможным заключение ими Общественного договора²⁰.

Но все вышеназванные классики философской мысли едины во мнении, что именно правовой акт создает (или символизирует создание) определенного состояния общества, отвечающего всем признакам цивилизации. Правда, большинство упомянутых выше авторов, рассматривая Общественный договор, говорят не о генезисе цивилизации, а о генезисе общества вообще. Однако это их общество описывается как уже вполне цивилизованное, а индивиды «перепрыгивают» в него непосредственно из дообщественного, «естественного» состояния. Недостаточный уровень развития исторической науки во время создания указанных концепций еще не позволял авторам объективно судить о доцивилизационном периоде истории человеческого общества.

Сегодня мы такой возможностью обладаем. Можно констатировать, что уровень развития социальных связей в доцивилизационный период был крайне низок, каждый родовой коллектив представлял собой замкнутый организм. Его контакты с другими коллективами были явлением исключительным. Именно к этому периоду можно (конечно, крайне условно) отнести гоббсовское понятие войны всех против всех. Английский мыслитель определяет ее как промежуток времени, в течение которого явно сказывается воля решать все спорные вопросы путем насилия²¹. Правда, в качестве «воюющих сторон» выступают не индивиды, а родственные коллективы. Отношения между их членами регулировались так называемыми мононормами, в которых зачатки морали и права сосуществовали в нерасчлененном еще виде²². По отношению же к «чужаку», «не-родичу» человек не имел никаких обязанностей, единственным «регулятором» отношений с ним было прямое насилие.

Без радикального изменения такого положения дел переход к цивилизации не был возможен. Важнейшим признаком цивилизованного общества является его пронизанность всевозможными социальными связями²³. Их налаживание в условиях «военных действий», очевидно, произойти не могло. Формирующееся право служит эффективным инструментом изменения такой ситуации. От нравственности его в данном отношении выгодно отличает принудительный характер правовых предписаний, которые оказываются в состоянии противостоять традиционному отношению к «чужакам» и способствуют его преодолению. Именно в создании условий для социальной кооперации состоит значение перехода общества к собственно социальной организации. О роли права в этом процессе уже говорилось. В ходе генезиса цивилизации право отделяется от морали (хотя и продолжает с ней взаимодействовать) и становится средством обеспечения мирного сосуществования и сотрудничества в социальной общности более высокого порядка.

Нужда же в таком средстве все более обострялась. Быстро прогрессирует общественное разделение труда.

Возникает институт частной собственности. Происходит социальная дифференциация. Появляется публичная власть. Экономическая и социальная структура общества качественно усложняется (что, очевидно, являлось необходимым условием дальнейшего его развития). Соответственно этому усложнению повышается его конфликтный потенциал. Сталкиваются интересы различных индивидов и их групп, с одной стороны, между собой, с другой — с интересами общества, рассматриваемого как организованное, коллективное единство. Общество испытывает потребность в новом упорядочивающем механизме, чтобы ввести разрешение этих конфликтов в определенные, четко очерченные границы, не позволяющие слишком потрясать возводимое здание цивилизации. Противоречивые интересы должны быть гармонизированы — иначе цивилизация распалась бы, еще не сложившись.

И здесь-то на сцену истории и выступает право — некий свод постепенно генерируемых обществом правил, адресованных «рациональным индивидам с целью регулирования их поведения и создания рамок для социальной кооперации»²⁴. «Если противоположность частных интересов сделала необходимым установление обществ [читай — цивилизации. *Е.М.*], то именно согласование этих интересов и сделало сие возможным», — метко замечает по этому поводу Руссо²⁵.

Разумеется, это согласование в существовавших конкретно-исторических условиях могло быть весьма и весьма ограниченным. Но и его оказалось достаточно, чтобы предотвратить разрыв складывающихся связей. Правовым образом оформленное положение индивидов стало определять сферы их обязанностей и притязаний (изначально весьма неравные), их социальные функции (необходимо различные).

С возникновением права коренным образом меняются формы разрешения конфликтов, в том числе и тех, которые вообще не вписывались в нормативную систему доцивилизационного общества и в принципе не могли быть решены в ее рамках.

1. Формализуется процедура их разрешения, без соблюдения которой оно признается недействительным. Отсюда, возможно, проистекает чрезвычайно жесткая регламентация процесса принятия правового решения, свойственная всем ранним правовым системам²⁶. Совершение ритуальных действий, принесение клятв, пользование в ходе разбирательства строго определенными словесными формулами (малейшее отступление от которых вело к проигрышу дела) — все это представляется наследием того времени, когда становящееся право стремилось к максимально четкому отделению решений, принимаемых его именем, от решений неправовых.

Разумеется, испытание огнем и железом, судебные поединки и другие разновидности так называемого «божьего суда» (встречающиеся в раннем праве большинства народов) безмерно далеки от наших представлений о справедливом решении споров. Однако в них уже присутствует черта, принципиально объединяющая их с современными процессуальными нормами: конфликты разрешаются по определенным правилам, установленным для всех конфликтов данного вида. Если раньше более сильная сторона заведомо имела преимущество, то теперь она его лишается. Участники конфликта равны (по крайней мере, формально).

2. Право устанавливает правила о предпочтении одних интересов другим при разрешении конфликтов²⁷. И верхнюю ступеньку в этой иерархии интересов занимают, по нашему мнению, интересы общества в целом. Конечно, в тогу общесоциальных склонны были рядиться интересы узкогрупповые. К тому же «перед национальным интересом умолкает лишь интерес одной группы населения — слабых»²⁸. Однако несмотря на то, что приоритет общесоциальных интересов часто оказывался ширмой, прикрывавшей устремления господствующего класса, он имел и реальное значение для общественной интеграции. И, действительно, мы видим, как принцип приоритетности общесоциальных интересов из чисто декларативного превращается в ходе исторического развития в реально работающий.

3. В результате правового урегулирования конфликт становится «затухающим». Даже самые ранние правовые системы претендуют на то, что принимаемые в их рамках решения являются окончательными и в идеале полностью исчерпывают конфликт. Предполагается, что принятое решение справедливо, следовательно, участники конфликта должны быть удовлетворены им. Если же узел конфликта не распутывается правом, но разрубается мечом насилия, конфликт чаще всего продолжает тлеть и в будущем приводит к новым конфликтам.

Таким образом, именно право оказывается в состоянии обеспечить общество механизмами, обеспечивающими урегулирование всех видов конфликтов без серьезного ущерба для социальной интеграции. Становление права знаменует собой «торжество языка над насилием»²⁹. Заранее установленные нормы и взаимные соглашения заменяют собой произвол.

Следствием же признания и утверждения правовых договоров является, по выражению одного из комментаторов Гегеля, признание бытия лица другого. То есть в договоре мы (вольно или невольно, осознано или неосознано) признаем этого другого равным себе (по крайней мере, в каком-либо отношении). Первым

шагом к признанию равенства людей выступает признание каждого быть субъектом права (хотя статус этих субъектов первоначально резко различен).

Конечно, сила как средство разрешения конфликтов не исчезает. Но ей отводится роль *ultima ratio*, последнего и вынужденного довода, предпочтение же отдается разуму.

Полный же отказ от применения силы как средства обеспечения действенности права в ближайшем будущем, очевидно, невозможен. Это не оспаривается даже теми авторами, которые активно выступают против введения в определение права указания на его принудительный характер. Так, автор психологической теории права Л.И. Петражицкий пишет, что существует «инстинктивное чутье» того, что аргументы против теории принуждения не имеют существенного значения. «... Принуждение все-таки имеет такое значение в праве, которое этой аргументацией не затрагивается и не опровергается»³⁰. Однако это принуждение отнюдь не тождественно произвольному принуждению доцивилизационного состояния. Сама сила, стоящая за правом, становится препятствием для дезинтегрирующих тенденций. Право выступает мощной преградой на пути возможного регрессивного развития, не позволяющей обществу «свалиться» обратно в пучину варварства, заставляет людей, почему-либо не желающих того добровольно, следовать в отношениях с другими цивилизационным нормам. Еще Платон указывал, что закон «убеждением и силой... обеспечивает сплоченность граждан, заставляя их быть взаимополезными в той мере, в которой они могут быть полезны всему обществу»³¹. Предельно заостренно та же мысль выражена у Гельвеция: «Если человек освобожден от страха перед законом или наказанием, его несправедливость не знает никаких пределов, кроме пределов его могущества»³².

Французский мыслитель, очевидно, несколько сгущает краски. Однако значение репрессивной, принудительной стороны права действительно велико, причем не только для поддержания цивилизационного статуса, но и для обеспечения функционирования общества в его цивилизованной форме.

Право постоянно должно сдерживать неправовые притязания отдельных индивидов. Оно выполняет правозащищающую и правовосстановительную функцию и тем самым создает стимул для воспроизводства и приумножения общественного богатства (третий признак цивилизации). Человек получает определенные гарантии стабильности своего существования, возможность относительно беспрепятственно участвовать в материальном и духовном производстве.

Конституируется определенный порядок, с которым индивидам и социальным группам «можно и приходится сообразовываться, на которые можно полагаться в области хозяйственных планов...»³³. Вообще связь права с интересами хозяйственного развития бесспорна. Закон закрепляет союз, источник которого — потребности хозяйства. На это же указывает Ф. Энгельс: «На известной ...ступени развития общества возникает потребность охватить общим правилом повторяющиеся изо дня в день акты производства, распределения и обмена продуктов и позаботиться о том, чтобы отдельный человек подчинился общим условиям производства и обмена. Это правило, вначале выражающееся в обычае, становится затем законом»³⁴.

Право, таким образом, не только гарантирует хозяйственную деятельность от неправовых посягательств, но и делает ее более продуктивной, осуществляя своеобразную хозяйственную универсализацию, обеспечивая хозяйствующим субъектам определенные «правила игры».

Возвращаясь к принудительному характеру права, укажем еще, что стоящая за правом мощь государства должна внушать гражданам уверенность, что все члены социума выполняют обязательства по отношению к нему. Если это ставится под сомнение, у каждого может возникнуть искушение уклониться от внесения своей доли в социальную кооперацию, продолжая, тем не менее, пользоваться ее плодами. Трудно представить себе, например, схему работающего подоходного налога, основанную на добровольном согласии. Право же «убеждениями и силой» своего воздействия уничтожает основания для подобных сомнений. Тем самым каждый получает стимул к сотрудничеству в рамках общества, так как из этого сотрудничества проистекают не только определенные неудобства, но и превосходящие их гарантированные правом выгоды.

Однако и само государство, грозный гоббсовский Левиафан, также ограничивается правом в его вмешательстве в жизнь общества. Необходимость такого ограничения ясно осознается уже Платоном. В своих «Законах», проникнутых весьма далеким от демократического духом, он, тем не менее, предсказывает скорую гибель государству, где закон не имеет верховной силы и подчинен чьей-либо воле³⁵. «Там же, где закон — владыка над правителями, а они — его рабы, я усматриваю спасение государства и все блага, какие только могут даровать государствам боги». Это общее указание превратилось сегодня в общепризнанную теорию правового государства. Первоначально, разумеется, связанность государства правовыми нормами была минимальной и часто номинальной. Сегодня следование закону — это альфа и омега деятельности современных демократических государств. Совершенно необоснованным и чрезвычайно опасным представляется поэтому утверждение Э.А. Позднякова, что непосредственная управленческая деятельность государственной власти

требует в некотором смысле «освобождения ее от ограничивающих правовых методов и форм»³⁶. История показывает, что такое «освобождение» государства приводит к тотальной несвободе общества и человека. Непременным же условием свободы — экономической, политической, духовной и т. п. — является право, «работающее» на цивилизацию еще и в этом смысле.

Однако взаимоотношения государства и права, разумеется, не исчерпываются сдерживающим влиянием последнего на первое. Все цивилизационные (направленные на общественную интеграцию) функции государства облекаются в правовую форму, без чего их адекватная реализация невозможна. Создавая и реализуя правовые нормы, органы государственной власти и управления способствуют плодотворному взаимодействию различных элементов общественной системы, а также воплощают в жизнь государственные программы, имеющие общесоциальное значение.

Но вернемся к уже затронутой выше взаимосвязи права и свободы. По известному выражению Гегеля, система права как раз и есть царство осуществляемой свободы³⁷. Хотя право, бесспорно, ограничивает свободу индивида, оно в то же время и предоставляет ее. Запрещая определенные действия, оно санкционирует возможность и позволительность неизмеримо более широкого круга действий, ибо все, что не запрещено законом, рассматривается как разрешенное им, и более того — как находящееся под его защитой. Ограничения же призваны не допустить того, чтобы свобода более сильных могла полностью поглотить свободу более слабых. Эта сторона права удачно сформулирована Кантом: право есть ограничение свободы каждого условием согласия ее со свободой всех других, насколько это возможно по некоторому общему закону³⁸.

Свобода, конечно, возможна и вне права. Однако цена такой свободы весьма и весьма невелика. Внеправовая свобода ничем не гарантирована и фактически оказывается равнозначной произволу сильного и полному бесправию слабых. Подлинная же свобода для всех членов общества возможна лишь в его правовом состоянии. Именно это имели в виду классики мировой философии, указывая, что вне права свобода недостижима. Право, таким образом, в идеале предоставляет каждому возможность быть хозяином самому себе.

Для развития цивилизации это чрезвычайно важно. Дискредитированный волей исторической случайности принцип римского права «каждому — свое» имеет глубокий цивилизационный смысл. Каждый человек должен иметь возможность занять то место в социальной структуре и выполнять те функции в социальной интеграции, которые максимально соответствуют его желаниям и способностям. Только так он сможет сделать для общества максимум, внести наибольший вклад в приумножение материального и духовного богатства человечества.

Огромное значение для этого имеет и связь права с равенством и справедливостью. Утверждая их в жизни социума, право способствует его дальнейшей интеграции. Однако такое действие права отнюдь не является его безусловной характеристикой (как утверждает, например, В.С. Нерсисянц). В той мере, в какой право действительно выражает начала равенства и справедливости, оно выступает как цивилизующий, интегрирующий фактор жизни общества. Следовательно, степень этой выраженности как раз и фиксируется в балансе цивилизационного и формационного в праве. На ранних ступенях цивилизации она весьма низка. То же самое, заметим, можно сказать относительно свободы как содержания права. Иначе говоря, право действительно отражает и закрепляет достигнутый данным обществом уровень свободы, равенства и справедливости в общественных отношениях. Но это одновременно означает и фиксацию правом присущих этим отношениям несвободы, неравенства и несправедливости.

Так, Э. Боденхаймер определяет сущность права как синтез справедливости и порядка. Под последним, очевидно, понимается урегулированность общественных отношений как факт, вне ее оценки. Справедливость же как раз и является одним из критериев, позволяющих такую оценку дать. Правопорядок и справедливость могут существенно расходиться. Это является обычно свидетельством того, что общественные отношения урегулированы в основном в интересах господствующих социальных групп.

В то же время (и это чрезвычайно важно) «в здоровой правовой системе ценности порядка и справедливости (а также свободы и равенства. — *Е.М.*) обычно не исключают друг друга»³⁹. То есть обычно право достаточно эффективно (для конкретного исторического периода) выполняет свои цивилизационные функции. И хотя то же правовое равенство, как справедливо указывают многие авторы, носит формальный характер, оно безусловно предпочтительнее отсутствия как-либо закрепленного равенства вообще, тем более — зафиксированного в социальных нормах неравенства.

Цивилизующие функции права особенно рельефно вырисовываются в наиболее сложные периоды общественного развития. Прежде всего здесь имеются в виду эпохи глубоких революционных преобразований, неперенные спутники которых — «жертвы, лишения, хаос и разрушение»⁴⁰. Дезинтеграция общества, к которой они ведут, сопровождается (и сама, в свою очередь, продуцирует) расшатыванием правовой системы в

целом, и особенно правопорядка. В период социальных революций (даже если они являются жизненно необходимыми для прогрессивного общественного развития) неизбежной является ломка прежней правовой системы. Следствием этого является более или менее продолжительный период господства анархии. Происходит взрыв уголовной преступности. Выразительным примером здесь являются первые месяцы после Октябрьской революции в России. Не менее яркая иллюстрация — положение дел в России современной. Для утверждения новой правовой системы, для того чтобы она эффективно заработала, требуется определенное (и немалое) время. И даже после ее становления порожденный революционный всплеск антисоциальных проявлений затухает далеко не сразу⁴¹.

Но и в этих сложнейших условиях революционных потрясений право продолжает играть цивилизующую роль. Прежде всего нужно отметить, что высокий уровень правовой культуры народа позволяет свести к минимуму разрушительные последствия революции и в максимально короткий срок восстановить правопорядок. Например, во время революции 1918—1919 гг. в Германии сами немецкие рабочие охраняли от разрушения материальные ценности, особенно фабрики и заводы⁴².

Пытаясь покончить с анархией, здоровые элементы общества обращаются именно к праву, точнее, к правовым формам организации порядка (содержание права может существенно меняться). Это происходит как сверху (путем издания и применения государством новых законодательных норм), так и снизу (путем участия в реализации права широких народных масс). Последний путь весьма важен, особенно в первое время, когда государство еще не может эффективно выполнять правореализующие функции. В переходные периоды значение обыденного сознания вообще резко возрастает, так как, во-первых, получает «вотум недоверия» прежняя идеология; во-вторых, происходит перестройка самого обыденного сознания, смена социальных установок и позиций⁴³. Трансформируется и активизируется и массовое правосознание. Это, в частности, проявляется в стремлении участвовать в правоприменительной деятельности, для чего ситуация открывает широкие возможности. Так, в первые послеоктябрьские месяцы граждане России чрезвычайно активно участвовали в деятельности формирующихся судебных органов. Все присутствовавшие в зале суда имели право выступить с речью, обвиняя или защищая подсудимого. Подобные прения, по свидетельствам современников, затягивались обычно едва ли не до утра — столь велико было у многих желание высказаться. Представители новой власти часто выполняли лишь техническую роль. Все решения — о признании обвиняемого виновным и размере наказания, о признании и размерах удовлетворения гражданского иска и т. п. — принимались путем голосования, в котором принимали участие все присутствовавшие⁴⁴.

Речь здесь отнюдь не идет о высокой оценке деятельности судебных органов в первые месяцы революции (да и название это может быть применено к ним крайне условно). Однако их деятельность доказывает тот факт, что именно в форме правовых (в первое время — пусть даже и квазиправовых) учреждений, институтов и методик наиболее прогрессивная часть общества видит лекарство от болезни анархии и произвола.

Здесь же необходимо проанализировать и периоды господства тоталитарных режимов. Исследователи указывают, что при их утверждении одной из основных мишеней становится здоровое правосознание личности, представляющее собой серьезное препятствие для этого утверждения⁴⁵. В тоталитарном обществе правосознание подвергается негативным изменениям, а в крайних случаях превращается в «рабское» правосознание. Процесс такой трансформации прекрасно описан И.А. Ильиным⁴⁶.

Общественная интеграция продолжает существовать. Но обеспечивается она лишь чудовищным давлением и террором со стороны государственной машины и страхом перед ней подавляющего большинства людей. Производство материальных благ еще может быть налажено. Но выработка полноценных духовных богатств становится практически невозможной, либо они выражают полное неприятие существующего режима. Право как цивилизующий фактор подвергается вырождению. Тем не менее оно продолжает существовать, хотя и в уродливой форме: интегрирующий его компонент становится исчезающе малым; дезинтегрирующий, наоборот, разрастается. Однако именно имманентно присущая праву цивилизующая функция в значительной степени и удерживает тоталитарное общество в цивилизационных рамках, придает отношениям человека и государства хотя бы внешне цивилизованную форму. Тоталитаризм все же является формой существования цивилизации (хотя формой извращенной и во многом суррогатной).

Мы видим, что хотя человеческая цивилизация возникла уже достаточно давно, в жизни каждого общества возможны периоды, когда цивилизованность подвергается серьезным испытаниям. Прежние социальные связи разрываются под напором ураганного ветра перемен, либо интеграция обеспечивается государственным принуждением и террором. И если обществу удается избежать полной дезинтеграции и возвращения индивидов в «естественное состояние», то заслуга права в этом представляется очень значительной, иногда — решающей.

В то же время не следует думать, что цивилизационное развитие протекает гладко и бесконфликтно, что

история развития цивилизации представляет собой лишь список завоеваний, способствующих интеграции и гуманизации общественной жизни. Как уже указывалось, само рождение цивилизации сопровождалось возникновением раздирающих общество противоречий, абсолютно не свойственных доцивилизационному периоду. Так, важнейшей предпосылкой генезиса цивилизации выступает общественное разделение труда. Но оно же означает глубокую дифференциацию социума и является причиной дезинтегративных тенденций.

В целом можно утверждать, что каждая новая ступень в развитии цивилизации дается обществу дорогой ценой. Происходит временное попятное движение, выражающееся в ослаблении социальных связей, а вследствие этого — в замедлении роста общественного богатства и понижении уровня цивилизованности в целом. Этим, на наш взгляд, объясняется большая болезненность перехода к рабовладельческой и капиталистической общественно-экономическим формациям по сравнению с переходом к феодализму, крайняя степень классовой окрашенности права в эти периоды. Переход к рабовладению означал становление земледельческой цивилизации, переход к капитализму — смену земледельческой волны цивилизации волной индустриальной. Переход же от рабовладения к феодализму осуществлялся в рамках одной (земледельческой) ступени цивилизации. Происходившие изменения не коснулись технико-технологического базиса общества, поэтому оказались для него менее болезненными.

Но хотя цена перехода от одной ступени цивилизации к другой весьма высока, принесенные жертвы искупаются подъемом общества на новую высоту. Период относительного упадка сменяется качественно более высоким, чем ранее, уровнем интегрированности, быстрым приростом материальных и духовных ценностей, гуманизацией всей системы общественных отношений. Это фиксируется, в частности, в присущей праву мегатенденции развития. Право — чем дальше, тем полнее — выражает общесоциальные ценности и является мощным гуманизирующим фактором.

Нужно, однако, отметить, что определенную интегративную функцию выполняет и формационное развитие. Как уже отмечалось, в достаточно продолжительные периоды зрелости каждой из антагонистических формаций бесперебойное функционирование данного экономического способа производства общественного богатства выгодно (хотя и в разной степени) всем членам общества. Вообще, определенные производственные отношения, с одной стороны, разъединяют людей, с другой — создают между ними прочнейшие связи.

Абсолютизировать связь цивилизационного с интегративными процессами, очевидно, не следует. Но сделанные оговорки никоим образом не означают отрицания самого факта такой связи. Она достаточно четко фиксируется и нуждается в дальнейшем внимательном изучении.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Новикова Л.И. Цивилизация и культура в историческом процессе // Вопросы философии. 1982. № 10. С. 53

² «Цивилизационная» проблематика затрагивалась в работах русских мыслителей еще в XIX в. Так, можно говорить о взглядах на цивилизацию славянофилов, А.И. Герцена, Н.Г. Чернышевского, Н.Я. Данилевского, Н.А. Бердяева и др. Однако затрагивалась она лишь вскользь и серьезного места у названных авторов не занимала.

³ См., например: Карнаух В.К. Понятие цивилизации: методологический аспект: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л., 1985; Сайко Э.В. Вопросы стадийного анализа всемирно-исторического развития цивилизации // Цивилизация: теория, история и современность. М., 1989; Илюшечкин В.П. Теория стадийного развития общества. М., 1996; Клягин Н.В. Становление цивилизации (социально-философский аспект): Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 1994; Он же. От доистории к истории. М., 1992.

⁴ Новикова Л.И. Цивилизация. Ее социально-историческая сущность // Цивилизация как проблема исторического материализма. Ч. 1. М., 1983. С. 8.

⁵ См., напр.: Гуревич А.Я. Теория формаций и реальность истории // Вопросы философии. 1990. № 11.

⁶ Семенов Ю.И. Всемирная история как единый процесс развития человечества во времени и пространстве // Философия и общество. 1997. № 1. С. 157, 158.

⁷ Древние цивилизации. М., 1989. С. 6.

⁸ Крапивенский С.Э. Социальная философия. Волгоград, 1994. С. 147.

⁹ Алексеев С.С. Теория права. М., 1993. С. 59.

¹⁰ См., например: Теория права и государства / Под ред. Г.Н. Манова. М., 1995. С. 17.

¹¹ См., например: Нерсесянц В.С. Философия права. М., 1997; Тихонравов Ю.В. Основы философии права. М., 1997; Хропанюк В.Н. Теория государства и права. М., 1997; Комаров С.А. Общая теория государства и права. М., 1995; Спиридонов Л.И. Теория государства и права. М., 1996; Теория государства и права / Под ред. Н.И. Матузова, А.В. Малько. Саратов, 1995.

¹² Супатаев М.А. Право, культура, цивилизация в развивающихся странах // Жеругов Р.Т. Теория государства и права. М.; Нальчик, 1995.

¹³ См., например: Алексеев Л.И. К вопросу об общем понятии права // Государство и право. 1993. № 6. С. 130. Теория государства и права / Под ред. Н.Н. Марченко. 2-е изд. М., 1996. С. 54, 62, 70.

- ¹⁴ Термины предложены Ю.И.Семеновым. Указ. соч. С. 161, 162.
- ¹⁵ «Государство всегда было замечательным толмачем» (Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии. 1989. № 4. С. 144).
- ¹⁶ Кистяковский Б.А. В защиту права // Вехи. Интеллигенция в России: Сб. статей. М., 1991. С. 111.
- ¹⁷ Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. С. 197, 235 и др.; Спиноза Б. Политический трактат // Избранные произведения: В 2 т. М., 1957. Т. 2. С. 301, 309 и др.
- ¹⁸ Локк Дж. Два трактата о правлении // Локк Дж. Соч.: В 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 337.
- ¹⁹ Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. С. 165, 167.
- ²⁰ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. II. М., 1965. С. 103.
- ²¹ Гоббс Т. Указ. соч. С. 152.
- ²² Алексеев В.П., Першиц А.И. История первобытного общества. М., 1990. С. 203, 204.
- ²³ Применительно к периоду генезиса цивилизации речь идет прежде всего о связях экономических, о налаживании взаимовыгодного обмена.
- ²⁴ Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 210.
- ²⁵ Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969. С. 167.
- ²⁶ См., напр.: Новицкий И.Б. Римское право. М., 1995. С. 35, 36.
- ²⁷ Bodenheim E. Jurisprudence: The philosophy and method of the law. Camb. (Mass.), 1974. P. 312.
- ²⁸ Гельвеций К. О человеке // Гельвеций К. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1974. С. 368.
- ²⁹ Рикер П. Торжество языка над насилием. Введение в герменевтическую философию права // Вопросы философии. 1996. № 4. С. 27.
- ³⁰ Петражицкий Л.И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности: В 2 т. СПб., 1907. Т. 1. С. 262.
- ³¹ Платон. Государство // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 301.
- ³² Гельвеций К. Указ. соч. С. 271.
- ³³ Петражицкий Л.И. Указ. соч. С. 178.
- ³⁴ Энгельс Ф. К жилищному вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 18. С. 272.
- ³⁵ Платон. Законы // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1994. С. 167—168.
- ³⁶ Поздняков Э.А. Философия государства и права. М., 1995. С. 225.
- ³⁷ Гегель Г. Философия права. М., 1990. С. 67.
- ³⁸ Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 2. М., 1965. С. 78.
- ³⁹ Bodenheim E. Op. cit. P. 246, 247.
- ⁴⁰ Крапивенский С.Э. Парадоксы социальных революций. Воронеж, 1992. С. 117.
- ⁴¹ См.: Лебина Н.Б. Теневые стороны жизни советского города 20—30-х гг. // Вопросы истории. 1994. № 2. С. 30—42.
- ⁴² См.: Гинс Г.К. Право и культура. Харбин, 1938. С. 194.
- ⁴³ Радченко Т.Е. Механизмы формирования обыденного сознания: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Свердловск, 1991. С. 11.
- ⁴⁴ См., например: Городецкий Е.Н. Рождение Советского государства. М., 1965. С. 319; От Февраля к Октябрю. М., 1957. С. 349—351.
- ⁴⁵ Полежаев Д.В. К вопросу о проблемах тоталитаризма // Межвузовская научно-практическая конференция студентов и молодых ученых Волгоградской области: Сб. науч. статей. Вып. 1. С. 44.
- ⁴⁶ Ильин И.А. О сущности правосознания // Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 223—232.