

ШАЛИН ВИКТОР ВИКТОРОВИЧ

**ТОЛЕРАНТНОСТЬ
(КУЛЬТУРНАЯ НОРМА И
ПОЛИТИЧЕСКАЯ
НЕОБХОДИМОСТЬ)**

Ростов-на-Дону — 2000

В работе, посвященной исследованию толерантности, в русле социальной философии анализируются теоретические представления о толерантности в условиях современного мира, о ее соотношении с ценностями культуры, политики, образования, с процессами глобализации.

Результаты исследования могут быть использованы в новейших исследованиях проблем толерантности и политических технологий, при разработке новой модели научной политики России, принятии политико-управленческих решений, а также при преподавании дисциплин общегуманитарного цикла в вузах: философии, социологии, политологии, культурологии, специальных обществоведческих дисциплин.

Содержание

СОДЕРЖАНИЕ	3
ПРЕДИСЛОВИЕ	4
ГЛАВА I. ТОЛЕРАНТНОСТЬ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОГО МИРА: ТЕОРИИ И ПРАКТИКА	10
1.1. Теория и проблемы толерантности	12
1.2. Социальные реалии в контексте проблем толерантности	27
1.3. Место и роль толерантности в системе либерально-демократических ценностей	57
ГЛАВА II. МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА В ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ	76
2.1. «Естественный» человек и спонтанный социальный порядок	78
2.2. Соотношение интересов и принципов "моральной политики"	92
2.3. Моральный консенсус и необходимое зло политики	106
ГЛАВА III. ВЛАСТЬ И ТОЛЕРАНТНОСТЬ	122
3.1. Аксиологическая пустота и природа политических объектов	124
3.2. Либеральный радикализм и концепция человеческой природы	144
3.3. Тирания большинства	164
ГЛАВА IV. ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА ТОЛЕРАНТНОСТИ	187
4.1. Толерантность в политической культуре	189
4.2. Политический диалог	212
4.3. Политическая толерантность в современной России: практический опыт	234
ГЛАВА V. СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ТОЛЕРАНТНОСТИ	254
5.1. Толерантность в свете глобализации современного мира	255
5.2. Российские социальные отношения и проблема толерантности	280
5.3. Образование и формирование культуры толерантности	306
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	326
ЛИТЕРАТУРА.....	336

Предисловие

В условиях многополярного мира, а именно - глобализации хозяйственной деятельности, создания новых видов социализации, национальной и этнической дивергенции, экологической дисбалансированности и т.д., толерантность обнаруживается как интенция общечеловеческих интересов и потребностей. Она заявляет о себе в качестве необходимой предпосылки в социальных связях и новых формах коммуникативно-целесообразных отношений. Когда главной потребностью людей становится обретение мира, согласия для своего выживания и полноценной жизнедеятельности, то именно толерантность становится их фактором. Терпимое отношение к проявлениям другого, иного – это та культурная норма, которая приумножает и улучшает результаты социального сотрудничества и общечеловеческого общения.

Особенностью современного мира людей является разнообразие всех сторон его существования - социокультурных укладов, способов жизнедеятельности, социально-политических условий и т.д. Подобное разнообразие содержит в себе конфликты и напряженность. По логике же социально-исторического развития люди стремятся к целостности человеческого мира. Они осознают необходимость противостоять дезинтеграционным процессам ненасильственными способами. О результатах такого осознания могут свидетельствовать конкретные виды деятельности, практика институтов гражданско-правового регулирования общественной жизнью. Проблема толерантности, так же как и любая другая проблема, вызревает в определенном опыте людей, и только под воздействием реальной заинтересованности, прежде всего, в том опыте, где эта проблема возникла, она может быть разрешена, обретая свойства

предпосылки и принципа.

Решение проблемы толерантности нужно искать в конкретных видах социализации людей, в их специфике, вырастающей из национальных социокультурных и субкультурных традиций.

На подобное методологическое основание указывают исследования ряда зарубежных и отечественных ученых, в которых анализируются особенности современной жизнедеятельности людей. Новое видение социального развития продиктовано событиями глобального кризиса. Впервые необходимость изучать человеческий мир через призму глобальности продемонстрировали участники Римского клуба в 70-е гг. На работы Д. Медоуза, М. Месарович и Э. Пестеля, А. Печчеи, Я. Тинбергена, А. Кинга и Б. Шнайдера, ряда других зарубежных и отечественных авторов мы опирались в актуализации проблемы толерантности, использовали их научные методы и статистические данные.

Насколько важна проблема толерантности в российском общественном сознании и в реальном устройстве человеческого мира, можно понять, исследуя кардинальные изменения в нашей стране и соизмеряя их с разнообразием векторов общественного развития. Данный аспект рассмотрения не нов и в настоящее время подтверждается большим количеством предметных разработок российских ученых. Социально-философское обобщение процессов, охвативших все стороны социетального и индивидуального бытия, содержится в работах А.Г. Глинчиковой, А.А. Гусейнова, А.Ф. Зотова, Н.Н. Моисеева, А.С. Панарина, В.С. Степина, В.И. Толстых, и др. С их помощью мы попытались выделить действительные тенденции, способствующие теоретическому оформлению проблемы толерантности.

Свой посильный вклад мы оцениваем через попытку изучения проблемы толерантности как культурной нормы и политической

необходимости в комплексе с анализом реальных тенденций, социокультурных предпосылок и практик гражданско-правовой легитимации. Насколько нам известно, подобных попыток в отечественном социально-философском знании предпринято не было.

Для категориального оснащения проблемы толерантности мы обратились к достижениям европейской классической философии и политэкономии, опыту философии культуры, философской антропологии, культурологии, современной социологической и политологической методологии. Большое значение для нас имели представления, с которыми работают специалисты по этике, социальной психологии, гражданскому праву. Этот формально-логический материал помог нам оформить свой рабочий инструментарий. Главными для нас стали самостоятельно описанные категории, так как нетождественность, целостность, субъективность, человеческий мир, интеграционные и дезинтеграционные процессы, движение человеческого мира к своей целостности, коммуникативно-целесообразная деятельность, символизация человеческих способностей и интересов, культура, культурогенез, культурная норма, моральная ценность, этос и мораль, нормативно-регулирующая система, принцип толерантности, либерально-демократические ценности, гражданско-правовая легитимация.

Изменения в общественном развитии коснулись каждого из нас и сделали проблему толерантности необходимым условием регулирования наших отношений с миром и природой, с неведомым и неопределенным. С нашей точки зрения, эти изменения обуславливают тенденцию толерантности стать политической необходимостью, закрепиться в процедуре гражданско-правовой легитимации и стать культурной нормой. На это указывает исторический и действительный международный и

национально-культурный опыт. Особенно важной становится тенденция востребованности либерально-демократических завоеваний. Ее состояние мы проанализировали в данном исследовании на российском материале. Согласно социологическим и историографическим исследованиям, в гражданско-правовом сознании россиян заложен мощный потенциал отстаивания либерально-демократических установок и ценностей. С нашей точки зрения, реализация такого потенциала нуждается не только в научном обосновании, но и в ее превращении в публичную социально-правовую экспертизу, а также в процедуру политической легитимации.

Выдвигая положение об актуальности проблемы толерантности, мы имели в виду наличие контактных систем взглядов на современные процессы, с помощью которых проблема приобретает свое научное значение. Выбор такого рода концепций являлся для нас существенным по некоторым показателям: в определениях хода общественного развития, в позициях на условия человеческого бытия и в возможностях реализации своего идейного содержания. Репрезентирующими эти показатели являются цивилизационные, миросистемные, постиндустриальные, постинформационные, постэкономические, социоэкономические концепты и проекты. Наиболее представительные авторские системы взглядов (С. Хантингтон, И. Валлерстайн, А. Этциони, В. Иноземцев) мы использовали при разработке проблемы толерантности.

Особое внимание мы обратили на концептуальные изменения в составе этического знания, на его связь с такими прикладными дисциплинами, как социология, психология и конфликтология (Гуссейнов А.А., Апресян Р.Г., Дробницкий О.Г., Здравомыслов А.Г. и др.).

Специальной отраслью знания, где проблема толерантности является ведущей темой, в последнее время стала этика ненасилия. У нее солидная

традиция теорий и практических программ, берущая начало от воззрений и политических действий многих деятелей человеческого мира, Ее выводы мы изучили и обобщили в своем исследовании.

На наш взгляд, не существует монопольной мировоззренческой системы, так же как не существует совокупности общепринятых этических и нравственных принципов. Возможен выбор различных способов и средств действия. Этот выбор диктуется объективно-историческими обстоятельствами и социокультурным потенциалом той или иной общности людей. Для того чтобы толерантность стала культурной нормой и действительным регулятором межличностного и международного движения людей к целостности человеческого мира, необходима процедура гражданско-правовой легитимации. Опыт публикации, кодификации и закрепления различных форм толерантного поведения уже есть. Этим мероприятиям необходима широкая поддержка, прежде всего, со стороны научной общественности, осмысляющей проблему толерантности в ее самых различных аспектах.

Представления о толерантности в мировой культуре имеют богатую и интересную историю. Они отнюдь не вызревали из запретов первобытных сообществ, а связаны с процессами выделения родового человека из системы традиционных норм и установок в пространство социальной истории. Конфликтность человеческого сознания и противоборство нормативно-регулирующих этнических систем, с точки зрения культуры и социальной антропологии, наиболее остро проявляются в процессе распространения религиозных вероисповеданий. Насущный интерес верующих состоял в привлечении как можно большего числа людей в новую духовную практику, а это требовало создания убедительной аргументации. Апологеты веры становились первыми в истории человечества "конфликтологами", специалистами по урегулированию

напряженности и конфликтности человеческого сознания. Созданные догматы веры требовали смирения и терпения в практике вероисповедания. В наследии мировых религий мы находим образцы такого поведения. Религиозный опыт послужил в дальнейшем источником оформления новых средств регуляции, в частности, первых прав и свобод буржуазного общества. Но это был источник, а не аргумент. Последним становились реальные интересы, апеллирующие для убедительности к своим социокультурным корням.

Мы поставили своей целью теоретически разработать проблему толерантности, основываясь на анализе ее становления в качестве социокультурной нормы и выяснить ее эффективность в различных областях социетальной и индивидуальной жизнедеятельности.

В результате, на наш взгляд, нам удалось выделить и описать категории, способствующие адекватному выражению проблемы толерантности в сознании современных участников общественного развития; определить место и значение проблемы толерантности в реальных процессах; проанализировать и обобщить концептуальный опыт репрезентации проблемы толерантности; сформулировать понятие толерантности с помощью исторически преходящих способов регуляции общественной и индивидуальной жизнедеятельности; концептуализировать социокультурное наследие относительно категории терпимости и ее действительной природы с учетом потребностей людей в различных сферах общественного бытия; представить понятие толерантности в аспекте социокультурной нормы и политической стратегии; методологически связать установку терпимости с социетальной и индивидуальной мотивацией гражданского мира и согласия; выработать рекомендации взаимодействия правовой культуры и гражданско-правовой политики.

Глава I.Толерантность в условиях современного мира: теории и практика

В значениях слова толерантность люди выразили свое отношение к действиям, которые благоприятствуют разного рода человеческим контактам, помогают достичь определенных целей. Имеющееся во многих европейских языках слово толерантность, от латинского *tolerantia* - терпение, связывается в представлении с терпимостью, снисходительностью к кому- или чему-либо, обозначает готовность предоставить другому человеку либо осуществить для него свободу мысли и действия. Развитое общественное сознание оформляет в представлении о толерантности моральное качество, которое характеризует принятие одним индивидом или обществом интересов, убеждений, верований, привычек других людей или сообществ. Толерантность выражается в человеческом стремлении достичь взаимного понимания и согласования самых разных мотивов, установок, ориентаций, не прибегая к насилию, подавлению человеческого достоинства, а используя гуманитарные возможности - диалог, разъяснение, сотрудничество.

В абстрагировании такая "снятая" **форма отношений людей друг с другом** устанавливает процедуру взаимодействия частей со своим целым. И первое, что здесь приходится выделять, - нетождественность, с одной стороны, реально существующего человека себе самому как целостности, а с другой - человеческого мира к своей естественной среде обитания. Постоянными предикатами такого противоречия относительно человека и человеческого мира являются действительные условия его бытия и формы социального общения. Сами эти предикаты не постоянны и преходящи; они изменяются, способствуют или препятствуют появлению других,

перестают существовать или сохраняются.

1.1. Теория и проблемы толерантности

В определении нетождественности человека относительно человеческого мира, а человеческого мира относительно природы мы учитываем и обобщаем закономерности социальной истории, особенности общественного развития, а также нерасторжимо связанные с ними процессы возникновения и становления специфических, присущих только человеку форм жизнедеятельности - культуры.

Природная, естественная среда обитания человеческого рода - это органическая целостность, необходимая основа их бытия. Они - зависимые части этой целостности. Но не приспособление к своей органической целостности "сыграло роковую роль" в нетождественности человеческого мира и конкретного человека к своей природе или к другим людям. Необходимость вступать в контакты с себе подобными - вот что оказалось двигателем социальной истории, общественного развития и культурогенеза.

Человеческий мир - это непрекращающееся общение и взаимодействие людей друг с другом, это использование и создание в ходе общения (и для убедительного воздействия) разнообразия предметных форм. Являясь энергетическим образованием, то есть созданным в результате жизнедеятельности людей, человеческий мир характеризуется противоречиями и напряжением.

Применительно к современной ситуации человеческий мир можно представить как противоборство интеграционных и дезинтеграционных процессов. С одной стороны, благодаря развитию и интенсификации самого широкого спектра социальных связей - хозяйственных, политических, культурных и т.д., возникновению и актуализации новых видов деятельности и коммуникаций человеческий мир приобретает

свойства целостности и единства. Возрастает осознание универсальных человеческих потребностей и проблем обеспечения жизнедеятельности, общности исторических судеб и безопасности народов. Это - интеграционный, или центростремительный, процесс, в ходе которого современный человеческий мир приобретает глобальный характер. С другой стороны, под воздействием роста национального и индивидуального самосознания и их освобождения, происходит распад и дробление отдельных социумов, обособление и разъединение субъектов общественной жизни. Это - дезинтеграционная, центробежная составляющая мировых процессов. В человеческом мире она проявляется в различных формах социальной напряженности и конфликтности.

В ходе истории обнаруживаются пределы каждого из этих процессов. Человеческое существование связано как с интеграционными, центростремительными, процессами, так и с дезинтеграционными, центробежными, и люди с необходимостью регулируют эти процессы. Причинами этих процессов являются противоречия части и целого, взаимодействие разного рода субъективности со своей целостностью. Интеграция и дезинтеграция того или иного социума, по сути, имеет общечеловеческий характер, интеграционные и дезинтеграционные процессы в его производстве и воспроизводстве определяют развитие всемирной истории и трансформацию действительности.

Относительно состояния современного человеческого мира и его объективно-исторического движения к своей целостности силы дезинтеграционных процессов грозят обернуться глобальными катастрофами и прекратить всякую жизнь на земле. Отчетливое понимание реального противоборства и конкретного выражения этих процессов побуждает многих участников общественной жизни объединить свои усилия в предотвращении последствий дезинтеграции.

Участники и создатели человеческого мира - субъекты, в отношении к своим целостностям они реализуют субъективность. Она проявляется в различного рода оформленных способах и средствах воздействия людей на природу и на себе подобных. Предметные формы субъективности образуют культуру.

Культура в таком определении есть процедура и результат "переноса" и "закрепления" в предметные формы жизненно важных тому или иному сообществу людей отношений друг с другом и условиями своего бытия. Эти предметные формы фиксируют и сохраняют определенный уровень способностей человека. Востребованность тех или иных предметных форм, а значит и опредмеченных способностей человека, зависит от жизненных интересов и целей конкретного сообщества или индивида. В общественном развитии задействуются различные предметности, и они же влияют на характер человеческих потребностей и формирование их универсальных, общечеловеческих способностей. Только благодаря их воздействию на живое существо семейства гоминид, тот становится человеком.

По сути предметные формы - идеальные образования, в них не только осуществляется "перенос" конкретных человеческих действий и результатов на нечто иное, выделенное из этих действий и результатов, но и "закрепление" с помощью предметных форм значений этих действий и результатов. Благодаря своим значениям предметные формы участвуют в развитии человеческого сознания.

Известно, что результат какого-либо действия и его значение могут не совпадать. Действие людей или индивида, в ходе которого был достигнут позитивный результат, фиксируется в представлениях людей как ценность, достижение и образец. На уровне человеческого поведения этот образец может воспроизводиться в качестве регулятора межличностных и социальных отношений, восприниматься и сохраняться в культуре

общества как нравственная установка, моральный критерий или ценность. Однако не всякое намерение, действие, его результат совпадают с нравственной установкой, критерием или ценностью.

Определенными намерениями и ориентацией характеризуется, например, политическая деятельность, но это вовсе не означает автоматизма ее моральности. Политическую деятельность в зависимости от социальных сфер ее реализации можно представить как различные типы этоса. Подчиняются ли эти специализированные системы определенным моральным установкам? Вопрос дискутируется на протяжении всей истории человечества. В связи с этим исследователь проблемы взаимоотношения морали и политики И.И. Кравченко замечает, что "этические начала политики - ее непосредственный атрибут, но их выражения непостоянны и временны. Вместе с изменениями политики изменяются и вдохновляющие ее идеи, настроения и волевые импульсы. Моральные же требования к политике постоянны: абсолютные принципы нравственности, принятые той или иной культурой. Их конкретные формы редуцируются в определенной реальной ситуации к отдельным требованиям".

Образуя две исторически автономных, но одинаковых по регулятивно-контрольным функциям системы в конкретном социуме, мораль и политика находятся в постоянном напряжении и испытывают давление друг на друга. Такой характер отношений морали и политики обуславливается социально-историческим и антропологическим параметрами. Мораль и политика развиваются вместе с другими системами общества - экономической, правовой, религиозной, идеологической и др., в которых также действуют представления о долге, границах свободы, нормах поведения и т.д. Процесс взаимоотношения морали и политики может быть обобщен в категориях общественного движения к целостности

и осуществления в этом движении принципа толерантности.

Реальное противоборство моральных установок и ценностей политическому этосу - традиционная тема социальной философии. Мыслители нового времени рассматривали его как переход от естественного состояния общества и человека к культуре, цивилизации, гражданскому и политическому обществу, в которых власть и государство способны обуздать распущенные или нецивилизованные нравы. Переход от дикости к цивилизации означал возможность нравственного совершенствования человека, общества и его политической жизни. Демократизация общественных отношений также определялась в аспекте фундаментальных социальных и моральных ценностей - справедливости, свободы, права. Демократический процесс действительно составлял одну из основ европейской цивилизации, и сама она, по убеждению классиков европейской философии, могла стать господствующим миропорядком.

Философы нового времени обратили внимание на то, что в политике используют механизмы ограничения индивидуальной свободы. Кант развил это наблюдение в своей трансцендентальной этике, постулируя добровольное самоограничение свободы, которое не позволяет нарушать границ свободы другого. Логика нравственности может присутствовать и в политической деятельности, при этом условии политика выступает как фактор цивилизованного развития.

Устойчивость и жизнеспособность любого общества зависит от готовности его членов действовать в соответствии с определенными правилами и правовыми нормами. Функция санкционирования основных регуляторов общественного производства и воспроизводства возложена на властные структуры. Власть заинтересована в публичном общественном признании таких своих полномочий. Она создает прецеденты и узаконивает свою политическую легитимацию.

Научное знание располагает обширнейшим материалом формирования и изменений системы легитимации в различные исторические периоды и в конкретных социумах. В течение всей истории человечества определяющую роль в публичном признании власти играли мифология и религия. Обоснование "божественной идеи" власти до сих пор остается способом консолидации общественной жизнедеятельности. Мало того, запреты, правила, догмы, нормы, ценности и т.п., связанные с мифологией и религией, остаются в общественном сознании различных сообществ и индивидов. Эти и многие другие, созданные в определенной общественной жизнедеятельности людей, идеальные образования используются в процедуре легитимности той или иной общественно значимой деятельности.

Однако не сами по себе идеальные образования в своих предметных формах, а люди - обладатели и создатели этих форм востребуют и задействуют их в своих сознательных действиях. Именно люди для своего совместного выживания и общения создают и воспроизводят такие идеальные средства, как язык, запрет, обычай, письменность, культ и храм, норму и право. Идеальности бесконечны в своем разнообразии, потому что используемые в качестве средств воздействия на общественное и индивидуальное сознания, они способствуют их развитию и, вместе с тем, приумножают свое разнообразие. Объективной причиной разнообразия идеальности становится появление новых видов и способов жизнедеятельности, а также цивилизационная и национальная дивергенция человеческой жизнедеятельности и ее идеальностей.

Применяя этот абстрактный дискурс к значениям слова толерантность, подчеркнем, что в качестве "снятой" формы она утверждает значимые для людей действия. Свое предметное выражения толерантность обретает в различных социальных практиках, где она выступает в функции

регулятора человеческой жизнедеятельности, тем самым, являясь идеальным образованием и входя в культурный арсенал того или иного сообщества. Именно в таком значении толерантность выступает как **культурная норма и моральная ценность**. Ее функции, или значения, актуализируются в силу ряда объективно-исторических обстоятельств.

Это - различные по уровню и степени интеграционные и дезинтеграционные процессы. В социальной истории они способствовали выделению общественной жизни, образованию цивилизаций и государств, формированию наций и их дивергенции. Сами по себе эти процессы сопряжены с противоречиями и напряженностью человеческих контактов и способов социализации, вынуждая людей регулировать эти процессы и свое отношение к ним. Тогда востребуются, создаются и используются различные нормативно-регулирующие средств. Часть этих средств приобретает относительно самостоятельный и устойчивый характер в силу того, что они специально используются в развитии человеческого сознания, обретая при этом статус культурных норм и моральных ценностей. Но вызванные к жизни конкретными обстоятельствами эти устойчивые нормы и ценности наполняются новыми параметрами и значениями. Объективность этого свойства распространяется также и на толерантность.

Взаимодействие реального сознания с конкретным бытием выводят объяснение проблемы толерантности из плоскости этики долженствования. Во-первых, ее положения не несут реального значения уже хотя бы в силу имеющегося разнообразия сфер социализации и выработки соответствующих этосов. Во-вторых, между этосом и моралью существует социокультурное противоречие, которого ни трансцендентная этика, ни ее "превращенная" форма - этика долженствования не допускают. А.А. Гусейнов аргументирует это положение так: "Люди расходятся в

конкретном определении и понимании морали, но все они, пожалуй, едины в том, что этим словом обозначают самое святое, сокровенное. Мораль собственно и есть совокупность безусловных, абсолютных, категорических, непререкаемых, предельных, священных требований, от которых человек не может отступить без того, чтобы не потерять уважения к себе, не травмировать свое человеческое достоинство. Из того факта, что мораль имеет для человека особую - первостепенную - ценность, часто делают вывод, согласно которому необходимо постоянно апеллировать к морали и строить свои отношения с людьми и миром, непременно сопровождая их моральными оценками. Такой ход мысли может показаться обоснованным только на первый взгляд. В действительности все наоборот".

Мораль так же, как и другие способы и средства регуляции общественных и индивидуальных отношений, - становящаяся форма социализации. Но в отличие от таких форм социализации, которые, так же как и она, выделяются в сферу нормативной регуляции - право, обычаи, традиции, мораль не утверждается и не проводится в жизнь специальными учреждениями. Она формируется в процессе действительного общения людей и выражает их исторический опыт непосредственно в коллективных и индивидуальных представлениях, чувствах, волеизъявлении. Заметим, что и сфера человеческого общения, и сфера общественной практики для своей эффективности востребуют нормативную регуляцию. В использовании ее люди создают моральные установки и ценности. Степень интенсивности и разнообразия различных сфер общественной жизни обуславливает универсализм, общечеловеческое качество исторически конкретной морали.

Очевидной особенностью современного человеческого мира является разнообразие всех сторон его существования - социокультурных укладов,

способов жизнедеятельности, социально-политических условий и т.д. В таком разнообразии неизбежны конфликты и напряженность. По логике же социально-исторического развития люди стремятся к целостности человеческого мира. Они осознают необходимость противостоять дезинтеграционным процессам ненасильственными способами. О результатах такого осознания могут свидетельствовать конкретные виды деятельности, особенно институты гражданско-правового регулирования общественной жизнью. Проблема толерантности, так же как и любая другая проблема, вызревает в определенном опыте людей, и только под воздействием реальной заинтересованности, прежде всего, в том опыте, где эта проблема возникла, она может быть разрешена, обретая свойства предпосылки и принципа. Является ли толерантность нравственным требованием или связана с частным прагматизмом - вопрос, на который сегодня не может ответить ни трансцендентная этика, ни этический релятивизм. Его решение нужно искать в конкретных видах социализации людей, в их специфике, зависящей от национальных социокультурных и субкультурных традиций.

Только в связи с объективно-историческим общественным развитием и особенностями современного человеческого мира толерантность может выступать как предпосылка и принцип движения людей к единству и совместному сотрудничеству. Отсюда актуальность научного выяснения ее реальных основ и функционального содержания.

После краха Западной Римской империи становление политической культуры Запада и толерантность Европы складывались в качестве целостного католического мира. Церковь формировала общую нормативно-ценностную систему, единое ценностное пространство. В этом смысле ранний римский католицизм оказался "...единой и единственной матрицей европейской цивилизации". Данная концепция, развиваемая в

современных дискуссиях по истории политической культуры Запада, в основных чертах была уловлена уже в XIX в., в том числе и русскими мыслителями: "...церковь в обновленной Европе после выхода из древнего мира стала не только источником духовного образования, но и главою устройства политического. Она была первым звеном того феодального порядка, который связал в одну систему все различные государства Европы".

При сопоставлении в данном плане Европы и России принципиальное значение имеет не конкретное содержание этого нормативно-ценностного порядка в той мере, в какой оно было обусловлено раннекатолической догматикой в отличие от православной догматики. Сравнение религиозно-политических порядков Европы и России - особый предмет для исследования, который мы здесь не затрагиваем. В нашем случае более важно то, что данный нормативно-ценностный порядок был универсален для ареала Европы и автономен от нецерковных общественных институтов, прежде всего от государства.

Хотя высокая мера сформированности данного порядка возникла не сразу, его универсальность и автономия были выявлены уже общеевропейской динамикой и интенсивностью экономического развития в период 800-1100 гг. В это время Европа становится определенной культурной и хозяйственной целостностью, еще не будучи системой государств. Конституирование нормативно-ценностного порядка было зафиксировано тем, что крах римской державности не привел к возврату и локализму, который предшествовав интеграции народов под римской эгидой. На основе универсального и автономного нормативно-ценностного порядка разворачивается становление плюралистических сил Европы, их взаимодействие, противоречия и конфликты. У истоков данных

конфликтов лежит дуализм общественного бытия, обусловленный существованием Церкви как Тела Христова - особого мира внутри наличного социо-политического мира. Дуализм выступает в двух плоскостях: как противопоставление Папы и Императора; как противоборство религиозной и секулярной тенденций.

Концепция культурно-политического дуализма Запада и его политических традиций разработана Ф. Уоткинсом, который показал, что данный дуализм в его исторически меняющихся формах был определяющим признаком и источником социально-политического развития Европы, многообразно преломлялся в массе местных условий и традиций, которые его конкретизировали и специфицировали. Однако для европейской цивилизации существенное значение имел не столько дуализм, сколько его опосредованность указанным нормативно-ценностным порядком. Он задал единство противоположностей и возможность их конструктивного "снятия", определил допустимую меру легитимизации, остроты и разрушительности социальных и политических конфликтов. Поэтому в первом приближении можно считать, что идеальный тип конфликта в рамках европейской цивилизации соответствует гегелевской теории противоречия. Его обратная сторона - договорной характер европейского общества, содержащий в себе формулу Э. Дюркгейма: консенсус стоит за спиной контракта.

Формы, в которых выступал нормативно-ценностный порядок и реализовывал функцию опосредования, в европейской истории менялись. В XIV веке началась "национализация" церкви государством, и в этом процессе участвовали многие страны. Протестантско-католическое противоборство XVI-XVII вв. впервые серьезно поставило под вопрос существование европейского нормативно-ценностного порядка. Данные

процессы привели к тому, что он утратил жесткую и эксплицитную религиозную обусловленность и выступил в обобщенном, не столько секуляризованном, сколько религиозно-индифферентном виде. Вестфальский мир 1648 г., заключенный между протестантами и католиками, был символом и политическим выражением "...рискованного вывода о том, что религия, от разделенного и спорного имени которой протестанты и католики вели неубедительную и братоубийственную столетнюю войну, становилась неактуальным элементом их культурного наследия. Почему бы молчаливо не согласиться устранить религиозные войны устранением самой религии и не сконцентрироваться на применении естественной науки к практическим делам?".

Не антирелигиозный и не неорелигиозный, а иррелигиозный и арелигиозный характер компромисса придал новый облик и значение европейскому нормативно-ценностному порядку. Он создал идейно-политическое пространство для появления и легитимного существования центра между противоположностями, возникавшими в лоне европейской цивилизации. Речь идет о религиозном фундаментализме и национализме, капитале и труде и множестве других мировоззренческих и политических противоположностей. Таким центром становился либерализм в его прикладном, социально-функциональном, а не идейно-доктринальном значении.

Либеральный центр стал выражением нового облика европейского нормативно-ценностного порядка, функционально обусловил содержательное развитие и практическое применение конкурирующих с ним идейно-политических систем консерватизма и социализма. В этом смысле можно говорить о либеральной природе европейской политики и цивилизации в целом. Компромисс католиков с протестантами был первым практическим опытом толерантности и установления равновесия частных

сил. Данный опыт имеет всемирное значение, поскольку он формировался не на основе предшествующих конфликту норм и ценностей, а в условиях изменения старого порядка и создания нового. В то же время этот опыт не дает готовых моделей свободного развития многообразия, которые подлежат тиражированию в других сферах жизни. Он задает лишь схему противоречивого компромисса принципов и идей. Его историческая динамика, выявление скрытых в нем моментов во многом определили характер последующего развития социальной и политической мысли и практики Запада. Эту характеристику можно отнести и к истории и развитию самого либерализма. Ибо хотя толерантность сама по себе еще не исчерпывает весь либерализм, она есть "...ядро его исторической эволюции".

Эффективность Вестфальского компромисса состояла в том, что он смешал два смысла толерантности: как безразличия и как заинтересованного взаимопонимания. Первый смысл строится на том, что Я допускаю сосуществование с Другим, поскольку мне безразличны его нормы ценности. Но такое безразличие возможно лишь тогда, когда Я сомневаюсь в собственных нормах и ценностях, не считаю их общеобязательными и дистанцируюсь от них. Второе значение предполагает мою приверженность собственным нормам и ценностям наряду с осознанием того, что их обогащенное и углубленное понимание требует осмысления, учета и использования духовного, политического и иного опыта Другого в его самобытности и отличиях от моего собственного опыта.

В дальнейшем развитии специфика компромисса заключалась в том, что он не соответствовал ни тому, ни другому смыслу толерантности и причудливо смешивал их. В современной литературе иногда скептицизм отождествляется с релятивизмом, рассматривается как основание

толерантности и на этом основании подвергается критике. Например, К. Поппер пишет: "Под релятивизмом или ... скептицизмом я имею в виду концепцию, согласно которой выбор между конкурирующими теориями произволен. В основании такой концепции лежит убеждение в том, что объективной истины вообще нет, а если она все же есть, то все равно нет теории, которая была бы истинной или, во всяком случае, хотя и не истинной, но более близкой к истине, чем некоторая другая теория". Однако смешивание интеллектуального и морального релятивизма в гораздо большей степени может быть отнесено по адресу XVI-XVII столетий, когда еще существовали сильные и безусловные религиозно-нравственные приверженности. В последующем развитии их основание становилось все более шатким, пока окончательно не переместилось из реального поведения в сферу идеалов: "Если личность должна быть свободна для выбора идеалов для себя, то это несомненно потому, что такое предпочтение одного жизненного пути другому является делом высшей важности, а не потому, что оно совсем не имеет значения".

Таким образом, в либерализме была поставлена проблема внутреннего и не скованного никакими внешними нормами постоянного выбора идеалов индивидуального поведения во всех сферах жизни, включая политику. Однако обоснование такого выбора было и остается дискуссионным, как с точки зрения повседневной жизни, так и логики, ибо "...эта процедура возможна лишь тогда, когда правила логического следования и принцип непротиворечивости признаются общеобязательными". В этом смысле прецедент идейного компромисса между католиками и протестантами не был торжеством безразличного отношения к нормам и ценностям. В нем скорее выражалось согласие на политическое сосуществование двух субъективированных нормативно-оценочных систем, не способных осилить друг друга. Это

сосуществование сыграло значительную роль в становлении политического механизма, претендующего на универсальность.

1.2. Социальные реалии в контексте проблем толерантности

Понятия толерантности продуктивны лишь тогда, когда обнаруживают свою связь с действительностью. Насколько актуальна проблема толерантности в российском общественном сознании и в реальном устройстве человеческого мира, можно определить, исследуя кардинальные изменения в нашей стране и соизмеряя их с разнообразием векторов общественного развития. Такой аспект рассмотрения не нов и в настоящее время подтверждается большим количеством предметных разработок отечественных и зарубежных авторов. Мы учли этот интеллектуальный опыт и попытались выделить действительные тенденции, способствующие теоретическому оформлению проблемы толерантности. В обобщенном виде их можно определить как: - глобализация мира и необходимость выживания, многополярный мир, этос самоорганизующихся систем, либерально-демократические ценности.

Обнаружилось, что в разворачивании этих тенденций разбивается миф об "обочине истории", на котором находятся или могут находиться страны, сообщества или отдельные индивиды то ли по недомыслию, то ли, напротив, по соображениям "высшего порядка". Изменения, вызванные этими тенденциями, коснулись каждого землянина и сделали проблему толерантности необходимым условием регулирования своих отношений с миром и природой, с неведомым и неопределенным.

Разнообразие векторов общественного развития в современном мире и, особенно в России как ее части, сопряжено с процессами **глобального значения**. Эти процессы интегрируются в национальные уклады и влияют на все сферы общественного производства и воспроизводства во всех странах мира. Именно они делают необходимым выход различных сообществ и конкретных индивидов на международную арену и определяют характер нормативно-регулирующих средств и способов их

общения и сотрудничества.

В научных дискурсах часто используется термин глобализация. Впервые его употребил американский ученый Т. Левитт в 1983 году для обозначения феномена слияния рынков отдельных продуктов, производимых транснациональными корпорациями. С легкой руки известного популяризатора экономических инноваций, профессора Гарвардской школы бизнеса К. Ома глобализацией стали определять состояние мировой экономики, сформированное финансово-экономической деятельностью Европейского союза, США и Японии. Эта деятельность использовала интернациональные каналы хозяйствования, обеспечила еще большую интеграцию национальных экономик в единое хозяйственно-рыночное пространство, но она же породила и множество проблем, связанных с национальной и всемирной безопасностью. В качестве альтернативы этим противоречиям с повестки дня не снимается вопрос об интернационализации хозяйственной жизни и сдерживании деятельности транснациональных корпораций. Таким образом, глобализация, используя характеристику В.И. Толстых, - "тенденция доминирующая, но отнюдь не единственная в современном мире, где, помимо и наряду с ней, действуют, проявляют себя другие тенденции и факторы - геополитические, геоэкономические, социокультурные, которые не следует с глобализацией смешивать и отождествлять".

Процессы, которые носят глобальный характер и ставят перед человечеством трудные вопросы, в течение трех десятков лет отслеживаются и изучаются участниками Римского клуба. Здесь выяснили, что глобальная ситуация чревата кризисами, которые создается экспоненциальным ростом народонаселения и промышленного производства при ограниченных природных ресурсах и увеличивающемся загрязнении окружающей среды. Неотрегулированность энергетическими,

сырьевыми и продовольственными ресурсами обуславливается гонкой за сверхприбылью и защитой национально-государственных суверенитетов. Не решена проблема обеспечения нормальными человеческими условиями миллионов людей на планете. В 1991 г. широко обсуждался доклад участников Римского клуба А. Кинга Б. Шнайдера, озаглавленный "Первая глобальная революция". В нем авторы обратили внимание на радикальные изменения в человеческом мире под воздействием микроэлектроники, открытий в молекулярной биологии, а также политических событий, происшедших в странах Восточной Европы и приведших к новому видению международных отношений. Эти и другие события определили "первую глобальную революцию" как беспрецедентную с истории развития человечества. Она представляет собой совокупность различных геостратегических катастроф и технологических, социально-экономических, политических, культурных и нравственных факторов, комбинация которых ведет к **неопределенности дальнейшего развития человечества**. Решение глобальных проблем, по мнению А. Кинга и Б. Шнайдера, должно основываться на **этическом видении мира**, который предполагает опору на **общечеловеческие ценности жизни**. Обратим внимание на этот вывод, выделяющий проблему толерантности в составе необходимых мер в сдерживании глобального кризиса. Несмотря на то, что суть этих мер формулируется в традиции этики долженствования, перед участниками общественной жизни стоит практическая задача найти и создать для их разрешения реальные условия и механизмы.

Исследователи современной международной экономики сходятся на том, что промышленное перепроизводство, гонка вооружений, экологический кризис и т.д. заводят не только конкретные страны, но все человечество в мировую катастрофу, выход из которой, по убеждению

большинства ученых, сосредоточивается в средствах и способах социально-политического и социокультурного регулирования.

Научно-технические преобразования создают лишь условия для становления единой системы жизнедеятельности людей. Их же форсированное разворачивание во всемирном масштабе зависит от такого интернационального и всеобщего принципа общественного развития, как рост прибыли материального производства. Установка на сверхприбыль создавала и продолжает создавать ситуацию всеобщего гонки за научно-техническими инновациями и способами их внедрения. Результатом такой установки стали дивергенция и одностороннее развитие производительных сил как конкретных индивидов, так и сообществ. Например, сверхдержавы или лидеры прогрессивного производства используют в качестве сырьевого и простого трудового ресурса развивающиеся страны или аутсайдеров экономики. Такое расчленение человечества в условиях мировой рыночной системы порождает глобальные последствия - национальные и локальные войны, ухудшение окружающей среды, "отбрасывание" некоторых стран и отдельных индивидов на уровень доцивилизованной жизни.

Уникальность современной ситуации состоит в том, перед "каждым и всеми" встает задача выживания. Выживать предстоит в планетарном состоянии, где существуют следующие кризисные процессы:

- бифуркация биологической эволюции и технократических завоеваний человечества;
- противоречие финансово-экономической глобализации с социальным и материальным обеспечением каждого индивида;
- неспособность либерально-демократических форм общественного устройства, эффективного в рамках отдельного национального государства, стать основанием целостности мирового сообщества;

- национально-этническая дивергенция и конфликтность.

В связи с этими глобальными проблемами правомерно рассмотреть **глобализацию как новый способ социализации** и попытаться обнаружить в нем действительные тенденции толерантного движения социумов и индивидов к своей целостности и сотрудничеству.

Новые процессы не в последнюю очередь зависят от того, каким образом социокультурные достижения различных сообществ включаются в движение человеческого мира к своей целостности. В таком движении насильственные процедуры - авторитарное подчинение, грубая сила, утилитаризм и прагматизм малопродуктивны. Признание суверенности и ценности другого является необходимым условием не только интеграции, но и элементарного выживания в современном мире.

Признание и ценности - идеальные образования, поэтому необходимо знать, насколько они выражают конкретные интересы конкретных людей и сообществ. Здесь методологически точным является наблюдение А.А. Гусейнова по поводу идеи общечеловеческих ценностей. Она "может считаться препятствием на пути обретения национальной идентичности в том случае, если общечеловеческие ценности понимать как некую духовную реальность, которая существует сама по себе, наряду с национальными ценностями, над ними, - пишет Гусейнов. - В действительности общечеловеческое вне конкретики национального не существует. И в высших своих проявлениях оно поднимается до общечеловеческого, совпадает с ним... Нация не может обрести свою неповторимую индивидуальность, если не выйдет за свои собственные пределы. Без этого она не будет иметь критерия, необходимого как для измерения своего собственного развития, так и для сопоставления с другими нациями. Личность вызревает в скорлупе нации. Нация вызревает в скорлупе человечества. Из этого не вытекает, что она может говорить от

имени человечности и человечества... Если нация возводит свой особый интерес во всеобщий, узурпирует право выступать от имени вселенской справедливости, то она впадает в моральную демагогию точно так же, как и отдельный индивид, берущий на себя роль морального судьи".

В настоящее время любой национальный суверенитет носит достаточно условный характер в силу общности глобальных проблем и несмотря на то, что он — центральное звено современного международного права. Главным субъектом этого суверенитета в международной системе остается государство. Только государство правомочно формулировать и осуществлять международную политику. Все другие организации, группы и отдельно взятые лица таким правом не обладают. Но и в таком состоянии вызревают тенденции этнополитической и трансэтнической, хозяйственно-политической и социально-культурной суверенизации. Усматривать в этом индивидуалистический, спонтанный характер исторически и логически не правомерно. И в этих дезинтеграционных относительно прежнего состояния процессах содержится потенциал интеграции — движения функционального разнообразия к согласованности и единству. Важно другое — уровень и степень заинтересованности новообразованных суверенов в международной деятельности на правах ее творцов, а не разрушителей, в международном закреплении ими своих гражданско-правовых прав и обязанностей. Перед мировым сообществом, прежде всего, в лице его легитимных организаций, например ООН, встает задача гражданско-правовой кодификации интеграционной деятельности всех участников общественного развития. Реальность обнаруживает, что страны и их граждане, более интегрированные в глобальные процессы и, тем самым, обнаруживающие движение мира к своей целостности, получают дополнительные условия для своего развития и интенсивнее обогащаются достижениями других народов.

В свое время А. Смит, обосновывая идею благосостояния индивидов, ратовал за преимущества международной коммерции, которая благоприятствует установлению мира между народами и создает новый тип человека - космополитического коммерсанта, "гражданина мира". Но и этот убедительный апологет homo eonomicus в своей теории столкнулся с проблемой национальных конфронтаций и невозможностью разрешить ее только развитием либерально-рыночных отношений. Упование на то, что государство организует оборону и встанет на защиту национальных интересов, содержало допущения не только теоретического толка, но и действительного. Национальные экономики развивались только при условии усложнения. Товаро-денежные связи имели тенденцию к экспансии, содействуя интернациональному разделению труда, экономической специализации, межгосударственной борьбой за сферы влияния и т.д. Даже И. Канту представлялось, что, если государство выступит инициатором и гарантом мирных торговых отношений и демократизации, то не за горами эра нового миропорядка. И впоследствии либерально-буржуазная мысль пробивала идею нового мирного миропорядка на основе свободной коммерции во всемирном масштабе. Первая мировая война воспринималась либеральными мыслителями как волюнтаристская регрессия, попытка некоторых нецивилизованных сил вернуться к традиционным, варварским порядкам. События Второй мировой войны ликвидировали такую аберрацию либерального сознания, они заставили считаться с национально-государственными суверенитетами, оформлять их в международное право, объединять возможности противостояния войне и другим разрушительным силам, наконец, менять теоретическую аргументацию относительно общественного развития.. Эти события заставили людей пересмотреть реалии либерально-демократических ценностей. В историческом опыте многих

стран выяснялось, что либеральные свободы и демократические установки и институты не препятствуют силовому напряжению и развязыванию войн. Обнаруживалось, что увеличение стран с демократическим строем не обязательно приводит к реализации демократических принципов в межгосударственных взаимодействиях.

Тогда же в тематику и проблематику социальных исследований и политико-правовой практики вошли понятия биполярности, а потом и многополярности. В основе этих понятий лежало очевидное противостояния двух сверхдержав - США и СССР. Их напряженные отношения определяли международную атмосферу и общественное развитие во всем мире. Если биполярность в свое время характеризовала факт раскола мира на противостоящие военно-политические блоки, которые вели между собой холодную войну, то с помощью многополярности с 70-х гг. XX столетия стали фиксировать события неприсоединения многих стран мира к двум доминирующим социально-политическим и экономическим лагерям.

В современном мире во взаимоотношениях государств не искоренена угроза войны и конфликтов, но предпринято много продуктивных усилий по их урегулированию.

Декларация прав человека и другие документы закрепили согласованные всеми государствами обязательства гарантировать соблюдение прав человека, и это стало значительным достижением участников цивилизованного развития. В настоящее время формальные и неформальные правовые и моральные правила, институты и принципы осуществляют мирное решение конфликтных ситуаций, влияя на объединение национальных усилий. Их реальность можно определить термином толерантность, подчеркнув тем самым совпадение идеи, принципа и воплощения.

Гражданско-правовой опыт регулирования этнических и национальных конфликтов на международном уровне актуализирует толерантность, с одной стороны, как объективный результат взаимодействия многополюсного человеческого мира, его предпосылку, а с другой - как фактор его продвижения к целостности и сотрудничеству. В современной опыте международного контроля над процессами суверенизации и мирного разрешения конфликтов происходит в настоящее время освоение толерантности и как политической необходимости, и как культурной нормы.

Известно, что моральные нормы и ценности, практикуемые в том или ином человеческом сообществе, возникали и развивались под воздействием мировых религий. В ходе модернизации общественной жизни они "высвобождались" из-под авторитета и диктата церковных учреждений и религиозных идеологий. В дальнейшем их секуляризации и изменение обуславливаются новыми коммуникативно-целесообразными видами человеческой деятельности. Среди них значительное место в современном мире занимают **внеконфессиональные, внеидеологические и вненациональные общественные инфраструктуры**. Необходимым условием их жизнедеятельности является проявление в межличностных контактах терпимости и взаимоуважения.

В современном мире многие отрасли общественной жизнедеятельности в силу своего усложнения успешно могут функционировать только в качестве **самоорганизующихся систем**, в хозяйственной жизни их сейчас называют корпорациями. В каждой из этих систем вырабатывается свой этос. Его регулирующая функция направлена на эффективность производства и стабилизацию определенной корпоративной деятельности. В качестве нормативно-регулирующей системе такой корпоративный этос задает некие универсальные стандарты

поведения, позволяющие людям успешно работать в корпорации. В основе корпоративного этики лежит многовекторная **ответственность** ее носителей. Это - ответственность перед клиентами, так как эффективность корпораций напрямую зависит от отношений спроса-предложения; ответственность перед коллегами и работодателем в силу того, что налаженное и продуктивное сотрудничество влияет опять-таки на производительность корпорации; профессиональная ответственность, способствующая развитию личности работника и ее утверждению в специальности.

В условиях самоорганизующихся систем ответственность индивида становится **регулирующей нормой поведения и моральной ценностью**. Человек, освоивший формы ответственного поведения, становится активным, самостоятельно действующим субъектом корпоративного производства. Своим ответственным поведением он убедительно может воздействовать на других людей и способствовать расширению и разнообразию своих контактов, а также развитию своих профессиональных способностей. Но корпоративная этика и созданные в ее системе моральные ценности изолируют активность индивида рамками корпоративной деятельности.

Большинство предприятий в целях сверхприбыли реализует **принцип патернализма** - "опекунскую" модель социально-производственных отношений, которая маскирует навязывание своих частных интересов не только сотрудникам, но и потребителям их товаров. Таким образом, существует противоречие между личными и частными интересами работников, между корпорацией и обществом. Ответственность индивида ограничивается его корпоративной деятельностью и приобретает отчужденный характер. Способность быть ответственным изолируется корпорацией и осуществляется только в ее

рамках. Работник не может не испытывать напряжения и дискомфорта. Избавиться, оставаясь в рамках корпоративной организации, от манипулирования своей личностью работник не может. Отчуждение личности - социальная проблема первостепенной важности.

В реалиях корпоративной деятельности можно обнаружить действительную дилемму и трудность в реализации такой культурной нормы, как толерантность. Ее альтернативой и препятствием является принцип патернализма. "Отеческое" отношение корпоративной власти к своим работникам не изменяет "безлико-бездушную" установку всей корпоративной системы на получение сверхприбыли. Различные механизмы насилия и манипулирования личными интересами участников корпоративного производства используются с одной целью - устранить препятствия в гонке за сверхприбылью. Всякое равенство индивидуальностей, согласованность интересов или улучшение коммуникативно-производственной сферы при главенстве ориентации на сверхприбыль не допускаются. Однако корпорации вынуждены считаться с теми моральными установками и ценностями, которые распространены в общественной жизни. Маневрирование в общепринятой системе либерально-демократических ценностей организует принцип патернализма.

В условиях расширения и усложнения хозяйственной деятельности возникает проблема трансформации тех или иных этических установок корпорации в универсальные, обладающие общечеловеческим свойством. Так как источник корпоративной ответственности зафиксирован на ее эффективной деятельности, то закономерен вопрос о нравственном уровне ее этоса. В цивилизованных странах в его решении участвует специально организованная инфраструктура социальных работников, выявляющая действительную нравственную составляющую той или иной

корпоративной деятельности.

В определении нравственной значимости той или иной самоорганизующейся системы участвуют клиенты, или потребители. Несмотря на то, что в клиентно-ориентированной деятельности корпораций также используется принцип патернализма, потребители, не зависящие от корпоративной этики, создают формы защиты от вмешательства в свои личные интересы и от навязывания товаров. Они требуют открытой и правдивой информации о деятельности той или иной корпорации, создают организации защиты прав потребителей и узаконивают эти права. Эти новые виды коммуникативно-целесообразной общественной деятельности способствуют движению корпоративной этики к действительно нравственным установкам и ценностям.

Современный человеческий мир активно осваивает и использует **либерально-демократические завоевания и ценности.**

В прикладных социологических исследованиях специалисты выяснили, что доминирующей системой ценностей в большинстве стран в настоящее время остаются ценности либерально-демократические. Однако это не значит, что они носят тотальный характер и не претерпевают изменений, взаимодействуя как с национальными менталитетами, так и с реалиями глобальной экономики и политики. Такая особенность либерально-демократической системы ценностей позволяет ученым определять их как "метаполитическую мировоззренческую систему, у которой есть длительный путь становления, а ее содержание зависит от конкретных социально-исторических условий и национально-культурных традиций".

Само словосочетание *либерально-демократические ценности* является "рабочей" категорией, с ее помощью специалисты пытаются

проанализировать и обобщить исторические вехи и современное состояние идей. Взаимодействуя и вступая друг с другом в противоречия, они формируют политический фон и нормативно-ценностные установки в разных странах мира.

В истории человечества впервые именно буржуазно-либеральная мысль выделила в прогрессивные идеи те демократические процессы, которая началась в Европе в Новое время. Эти идеи стали программной основой строительства правовых государственных систем и гражданского общества во многих странах. Права и свободы человека и гражданина, разделение властей, подчинение государственной власти праву, парламентаризм - эти и другие либеральные ценности и институты используются большинством государств мира для социально-политической организации общественной жизни..

Однако демократия не сводится к либерализму, так же как либерализм не есть демократия. В настоящее время эти два политических течения в своей реальной практике интернализуют и интегрируют идеи друг друга

"В современном российском общественном сознании, - отмечает В.В. Согрин, - диалектика взаимоотношений либерализма и демократии не подвергалась критическому рассмотрению, в результате чего происходила абберация, порой существенная, каждого из этих понятий. Итогом было теоретическое и идеологическое упрощение и искажение этих ценностей и их взаимоотношений, что получило и практическое выражение. Например, для современного демократического движения России было характерно утверждение, что частная собственность, рынок, индивидуализм, конкуренция есть самодостаточная база демократии. На практике же демократия и, тем

более, социальная справедливость их этих либеральных ценностей автоматически никогда не вытекает. Их соединение, нахождение той модели "либеральной демократии", которая бы не нанесла ущерба ни либерализму, ни демократии, потребовала от западных обществ длительного исторического периода".

Исследование либерально-демократических ценностей продиктовано не только потребностями в нашей стране, но и обстоятельствами, имеющими глобальный характер. Многие принципы либеральной идеологии и демократических завоеваний сегодня являются доминирующими в обустройстве хозяйственной и социально-политической жизни: свободная конкуренция как основа рыночных отношений, регулируемых государством; правовое государство, в котором интересы различных групп населения регулируется через представительные органы; осуществление через конституционное право экономических и социокультурных свобод личности.

Но и сегодня либерализм и демократизм - различающиеся друг от друга политические течения и идеологии. Моментами их разногласий являются, во-первых, определение роли государства в регулировании экономики и, во-вторых, величина государственных расходов на социальные нужды.

Главная идея и либерализма, и демократизма - идея свободной личности - проистекает от осознания собственного Я и выделения из Мы, которые происходили в историческом процессе освобождения человека из традиционных социальных связей под влиянием капиталистической модернизации общественного производства и воспроизводства и в силу этого процесса израсходованности нормативно-регулирующих систем и создания новых. Являясь

универсальным завоеванием западной цивилизации, идея свободы личности с XVII в. оформлялась в политические программы и правовые документы в буржуазных странах Старого и Нового света.

Важным теоретическим положением является понимание и обобщение того, что идея свободы личности зарождается и формируется в сознании внутренне свободного человека, для которого свобода личности самоценна, а самореализация является аксиомой. Либерализм и демократизм репрезентируют именно такие мотивы и действия людей, поэтому с учетом этого положения их нельзя разделять.

Объективной предпосылкой возникновения либеральных и демократических установок были и остаются условия, в которых подавляется свобода личности. Антиподом либерализма и демократизма являются идеология и практика авторитаризма и тоталитаризма. Так, социально-политический опыт XX столетия, в частности вторая мировая война и ее последствия, открыли новую эпоху в отстаивании фундаментальной идеи либерализма и демократизма. В 1948 году ООН была принята Декларация прав человека, которая кодифицировала осуждение тоталитарных режимов. Международная конвенция не участвовала в делах государств, среди которых были и такие, где существовали авторитарные и тоталитарные системы, но в своей деятельности она поддерживала гражданско-правовые движения против репрессий. В 60-70-е гг. на международном уровне были упорядочены нормы правозащитной деятельности и заострена их антитоталитарная направленность.

Идея свободы и прав личности вошла во многие мировоззренческие доктрины, но только в либерализме она стала системообразующей. Этот вывод является общепризнанным.

В социально-политическом знании неоднократно выделялись и описывались различные исторические и концептуальные типы либеральных установок и подсистем. Либерализм в качестве исторического явления проходит в своем развитии ряд разновременных стадий и порядков "сборки" своей системы, что зависит от совокупности объективных и субъективных факторов общественного развития. Можно предположить, что либерализм остается открытой ценностной системой, реагирующей и настраивающейся на изменения в обществе, так как в своем содержательном составе эта система постоянно усложняется.

Ряд исследователей обратил внимание на то, что исходным содержанием либерализма было утверждение свободы совести. Оно формировалось задолго до появления политического либерализма в ходе западноевропейской реформации и борьбы за веротерпимость. Право свободы совести как божественного правомочия каждого верующего повлияло на оформление всех других субъективных прав. Не только индивидуальная потребность, но и индивидуальное разрешение представлялись признанием от Бога как "священных", "прирожденных", "неотчуждаемых" прав и, тем самым, возвышались над любыми соображениями политической и социальной целесообразности. Именно такое утверждение "естественных прав" в последующей социально-политической практике просветителей становилось этическим критерием "позитивного права". Последующая рационализация либеральной свободы совести и прав человека приравнивалась к буржуазным экономическим интересам. Социальные историки обращают внимание на то, что "тема экономической независимости (частной собственности) как условия национального богатства начинала доминировать над всеми другими

правовыми проблема и затемняла их исходный смысл. Гуманитарные права замыкались на образ homo economicus и его рыночной свободы. В итоге дело оборачивалось тем, что уже к 20-м годам XIX в. концепция прав человека и гражданина делалась легкой добычей позитивистской, консервативной и социалистической критики".

В качестве идеологии, то есть практически действующих идей, либерализм постоянно и устойчиво воспроизводит четыре декларации. Это - индивидуализм, эгалитаризм, универсализм и мелиоризм. Их описал в своей монографии "Либерализм" американский ученый Джон Грэй.

Проблематику толерантности можно обнаружить в каждом из этих либеральных постулатов. В первом - индивидуализме - в "снятом" виде зафиксировано реальное выделение человека из традиционных связей и производственной зависимости, а также противостояние индивидуальности человека этим частям - частному - в общественном воспроизводстве. Принцип индивидуализма пытается отрегулировать эту конфликтность тем, что интересы и потребности индивида объявляет главенствующими перед посягательствами на них со стороны любого коллектива. Эгалитаризм как требование признать за всеми людьми равного достоинства их моральных ценностей и равенства всех перед законом так же, как и индивидуализм, является нормой долженствования. С позиции универсализма предполагается понимать человечество как сообщество свободных людей, причем свободных в своем разнообразии. Наконец, мелиоризм - утверждение о возможности исправления и совершенствования любых социальных и политических институтов, - в отличие от идеи прогресса, допускает разные соотношения сознательных и стихийных процессов.

Опыт обоснования этих принципов в современных либерально-идеологических практиках резко отличается от практик, связанных с эпохой европейских буржуазных революций и модернизацией общественной жизни. Критик западного либерализма Д. Данн отмечает, что идеологи либерализма демонстрируют "усыхание" благородных идей. "Из идеологии свободы либерализм превратился в "прагматическое и социологическое описание" механизмов функционирования "плюралистического общества", оценку которых с точки зрения того, действительно ли эти механизмы работают на свободу, он уже не способен дать," - пишет Д. Данн в своей книге "Западная политическая теория в преддверии будущего"

В настоящее время отечественные ученые активно и обстоятельно анализируют причины, сдерживающие формирование либерально-демократических ценностей в нашей стране. Исторический опыт и культурные достижения России не позволяют перечеркивать оригинальные события национального самосознания и их закономерности. Специалисты разных отраслей социального и гуманитарного знания сходятся в том, что без выяснения национальной специфики социального развития невозможно вхождение России в современный цивилизованный мир и развитие России независимой, свободной и полноправной страной. Приобретение собственного национального достоинства - стимул для многих российских ученых. Вот почему расхожая истина о том, что история - хороший учитель, сегодня воспринимается добросовестными исследователями как актуальный императив, и они не спешат формулировать концепции, обобщать только реалии, не сверив и не сопоставив их с историческими перспективами.

Проблема толерантности имплицитно присутствует в исследованиях, посвященных возникновению и развитию гражданско-правового сознания

в России, особенно в работах тех авторов, которые обращаются к современной либерализации и демократизации страны и стремятся выяснить их исторические предпосылки и действительные условия. Отправным моментом изучения становится тот очевидный факт, что в жизнедеятельности людей во многих странах мир реализуются либерально-демократические ценности. Они не только образуют гражданско-правовую основу и выступают регуляторами индивидуальных и общественных отношений, но и входят в состав моральных установок и ценностей. Важное место среди них занимает толерантность.

Это вовсе не означает, что в поведении россиян отсутствуют либерально-демократические установки или не реализуются нравственные нормы. Они есть, но для их приумножения и закрепления необходимы условия. В историческом опыте становления человеческого мира нравственные установки и ценности являются существенным фактором общественного развития. В связи с этим внимание отечественных ученых обращается к действительным основам и социокультурным предпосылкам функционирования либерально-демократических ценностей. Не только гражданско-правовой и нравственный опыт западноевропейских стран попадает в исследовательское поле наших ученых, они учитывают широкий контекст всемирной истории. Актуальность таких исследований проистекает также из "искажений", "смещений" либеральных и демократических установок, препятствующих адекватной политической практике. В развитии российского общественного сознания ценности того и другого политического течения были антагонистами, для снижения и разрешения противоречий между ними в стране не сложилось стабильных и легитимных условий.

В.В. Шелохов так определяет обстоятельства, не способствующие утверждению либерально-демократических ценностей в нашей стране:

"Если на Западе либерализм формировался как идеология среднего класса, который в борьбе с феодальными порядками широко использовал самые крайние насильственные меры, включая и массовый террор, то в России провозвестниками либерализма выступили передовые представители дворянства и интеллигенции, стремившиеся до самого последнего, крайнего предела **искать компромисс** с традиционными социальными и политическими связями, рассчитывая **избежать насильственного решения** объективно назревших проблем. Если на Западе демократия в широком смысле этого слова возникла как альтернатива либерализму, так или иначе уже сложившемуся в открытую ценностную систему и способному адаптировать демократические ценности, то в России либерализм формировался в условиях уже существующей демократической традиции, выступая в конечном счете альтернативой ей... Не случайно в русском либерализме по мере его формирования шел процесс накопления консервативных черт и тенденций".

Отечественные ученые сходятся на том, что чрезвычайно важным становится научное осмысление исторического опыта либеральных и демократических идей в России в свете нынешней ее политики и идеологического состояния.

В нашей стране был своя оригинальная история общественной мысли и практики. Демократизм и либерализм как политические практики в России со второй половине XIX столетия вошли в ожесточенное столкновение, что деформировало их становление как нормативно-ценностных систем и платформ политического регулирования. "Наши демократы не уставали доказывать ненужность либеральных свобод, а либералы из "образованного общества" сторонились крестьянского демократизма, усматривая в нем главную опасность свободе и правам личности. В результате демократизм в России все больше

принимал плебейски разрушительный характер, а либерализм вынужден был сближаться с охранительной тенденцией, поддерживая действия правящей элиты".

Русский либерализм отличался многообразием течений и, как отмечает Э.Ю. Соловьев, в своем историческом развитии, несмотря на программно-политическую неоднозначность, "шаг за шагом приближался ко все большей определенности правопонимания". В современной оценке исторических вех русского либерализма ученые активно выделяют опыт и достижения русских религиозных философов конца XIX - начала XX вв., которые в своих сочинениях откликнулись на ущемление личных свобод, учиняемое правительством и церковью. В.С. Соловьев одним из первых попытался обосновать неотчуждаемые субъективные права с помощью кантовской категории личности как "цели самой по себе" и "возможности неограниченной действительности". Русские религиозные либералы трактовали права человека как необходимое выражение христианской этической культуры, и авторитет державности остался у большинства из них незыблемым.

В начале XX в. такие русские либералы, как П.И. Новгородцев, В. Гессен, Л.И. Петражицкий, Б.А. Кистяковский, С.И. Гессен, сделали прорыв к социалистическим и демократическим идеям нового времени. Старое либеральное правило "равенство перед законом" при качественно ином понимании российской истории и действительности в их учениях трансформировалось в понятие "равенства исходных шансов". Суть этого понятия П.И. Новгородцев выразил так: "Именно во имя охраны свободы право должно взять на себя заботу о материальных условиях существования; во имя достоинства личности оно должно взять на себя заботу об ограждении права на достойное человеческое существование". Конституционное обеспечение личных свобод рассматривалось как

наилучший гарант политической стабильности. В связи с этим конституционно-правовая дисциплина признавалась более важной, "первичной", создававшей предпосылки для устранения насилия, произвола, политической дикости.

Но в России существовал кардинальный разрыв между многоукладными условиями жизни и их гражданско-правовым оформлением, что делало невозможным осуществление неолиберальных инициатив. "В России начала XX столетия, - замечает Э.Ю. Соловьев, - существовало, по крайней мере, две сферы, намертво закрытые для либеральной аргументации любого типа: это царский двор и подавляющая масса крестьян". Это отчетливо осознавали русские либералы - члены конституционно-демократической партии. В.А. Маклаков указывал на условия, препятствующие созданию толерантности как общественной культурной нормы: "В отношении русского народа к исторической власти, - писал он, - долго существовали две крайности: раболепное послушание или тайное сопротивление. **Понятие согласия и сотрудничества с властью** было обществу незнакомо. История вырабатывала два крайних типа общественных деятелей - "прислужников" и "бунтовщиков".

Русский либерализм не был "кабинетной" практикой, его деятели инициировали и претворяли многие гражданско-правовые мероприятия.

Причины несостоятельности русского дореволюционного либерализма достаточно подробно исследованы отечественными специалистами. Одной из них была мировая война, "не предопределявшаяся экономическими и политическими тенденциями национального развития. Она вызвала к жизни, с одной стороны, правительственные институты централизованного плано-принудительного регулирования, с другой - очаги "прямой" (внеконституционной) демократии на фронтах и в тылу". Именно с этим стихийным

демократическим проявлением связали свою политическую деятельность русские социал-демократы. Партийное строительство социал-демократов отразилось в их политических программах, в которых отсутствовала какая-либо аргументация в пользу индивидуальных прав и свобод.

Оценивая перспективу и продуктивность русской либеральной теории, И.К. Пантин пишет: "Как никто другой, русские либералы понимали, что основные ценности жизни, как личные, так и общественные, не зависят от простого изменения условий, а требуют для своего укоренения образования, опыта и усилия многих поколений. Более того, эти ценности представляют собой предпосылку изменений среды в направлении формирования современного общества... Русские либералы справедливо считали, что народы воспитываются в духе свободы не экономическим, а прежде всего политическим опытом. Быть материально обеспеченным - отнюдь не означает быть свободным, особенно в России, где всемогущество бюрократического аппарата и бессилие гражданина перед самоуправством чиновника вошло в плоть и кровь общественной жизни... Если свобода в любой ее ипостаси начинается с преобразования человека, то в нашей стране она начнется не с материального благосостояния, а с преодоления средствами права бюрократического характера государственной власти, с появления у большинства людей ощущения своей законности, безопасности и сопричастности к делам общества".

Некоторые российские ученые указывает на то, что идеи либерализма и практика либеральных реформ в нашей стране напрямую импортировались из определенных кругов Запада, не связывались с уровнем и потребностями реального сознания россиян. "При ознакомлении с идеологией современных российских политиков, - пишет В.В. Согрин, - создается впечатление, что они не были знакомы не только с идеями, но даже с именами Б.Н. Чичерина, К.Д. Кавелина, П.Н. Милюкова, других выдающихся либералов дореволюционной России, чья эволюция

заклучала в себе важные уроки, которые помогли бы нашим современникам избежать многих просчетов, пройти этап ученичества с меньшими потерями".

Либералистские реформы в СССР, а затем в России проводились под патронатом "Вашингтонского консенсуса", сложившегося к середине 80-х годов - сначала в форме "настоятельных советов" М.Тэтчер, Р. Рейгана и Г. Коля М. Горбачеву, подкрепленных крупными займами, а затем в виде прямого руководства МВФ экономической политикой правительства Ельцина. Правящей элитой Запада вложены в российские реформы немалый политический капитал и десятки миллиардов долларов налогоплательщиков. Такая морально-финансовая поддержка имела своей целью утверждение транснациональных порядков, а отнюдь не поддержку развития в нашей стране либерально-демократических свобод и институтов. "Практическая реализация идей либеральной демократии в 1992-1993 г. привела в России к серьезным социальным издержкам, к искаженному представлению либерально-демократического имиджа. Отсутствие продуманной государственной политики в условиях перехода к рынку, социальной защищенности людей, потеря статуса великой мировой державы вызвали к жизни "национализацию" режима", - считает А.Н. Загородников.

В ходе российской либерализации обнаружились фундаментальные противоречия реалий и их идеологических обоснований. В развитых либерально-демократических странах эти противоречия не раз подверглись значительному влиянию со стороны демократических установок и в некоторых случаях нашли свое разрешение.

Так, представители западного либерализма XX в. пересмотрели свои основные принципы. Экономическую доминанту пришлось подчинить политическому урегулированию. Справедливость стала трактоваться как

"политическая справедливость", обеспечиваемая законом о "равенстве возможностей" каждого индивида. Организатором и гарантом либерально-демократических завоеваний в развитых странах выступает государство, представляющее организацию трех ветвей власти при верховенстве судебной, которая осуществляет нормативно-правовой надзор. Либеральные политтехнологи определяют пределы полномочий государства и отстаивают его обязанность не участвовать в рыночной экономике.

Действительные процессы современного мира влияют на изменчивость и адаптивность многих мировоззренческих систем и установок. В их содержании с очевидностью обнаруживается корректировка на реальные общественные потребности и согласование с идеями и принципами своих политических конкурентов. Формирование современных демократических основ как раз свидетельствует об этом. На смену идеи "самодержавия народа" пришли идеи гражданского общества и института прав человека. В этих идеях выразился социокультурный уровень и интересы современных индивидов. Сегодня распространенной формой демократии является политическая система, апеллирующая к нормам и правилам социального общежития. В определение демократической свободы содержится требование о подчинении нормативному порядку всех участников и сегментов общественной жизни. При разнообразии условий человеческого бытия индивиды вынуждены соотносить свои возможности и желания с правилами жизни, которые диктует им цивилизованный порядок.

Критическая ситуация в странах либеральной демократии указывает на историческую ограниченность этой организационно-регулирующей системы, на поиск новых идей и принципов для разрешения таких противоречий, как индивидуальная разобщенность, социокультурная и

материальная стратификация, потребительская гонка и т.д. Но это вовсе не означает, что деятели современной жизни откажутся от либерально-демократических приоритетов и завоеваний, от прав и свободы личности, справедливости, ненасилия, разнообразия.

Мы выделили те реальные процессы, в которых с очевидностью реализуются условия и предпосылки толерантности как политической необходимости и культурной нормы. Все эти процессы имеют глобальный характер. Ни одна страна в мире, ни один человек не могут не испытывать их влияние на свой уклад, потребности и интересы. Всемирная история действительно захватила всех и каждого необходимостью противостоять биологической и социальной энтропии как следствию гонки за сверхприбылью, национально-государственной дивергенции и разрыва между культурными завоеваниями и их использованием в общественном развитии. Неопределенность дальнейшего развития человечества не снимает с повестки дня вопрос не только о выживании, но и о достойной человеческой жизни. Сценарии выживания, использующие либо принцип изоляционизма, либо вестернизации или модернизации, в настоящее время не состоятельны, потому что глобальные процессы и кризисы общественного развития постоянно создают ситуацию совместных действий и совместного принятия решений.

Действительно глобализация хозяйственной жизни является продуктом европейской цивилизации и свое теоретическое и идеологическое оформление впервые получила на Западе, но в настоящее время она всемирный процесс, охвативший жизнедеятельность людей во многих странах. Именно в ходе нее вызревают условия для **диалога культур и создания общечеловеческих норм бытия**. Однако чтобы продуктивно разворачивались чаемые многими гуманистами культурные общение и сотрудничество, необходимо реализовать принцип

толерантности по отношению к разнообразным позициям, ценностей, норм, стереотипов и т.п. Более того, **этот принцип** необходимо кодифицировать как **гражданско-правовую норму**. Только с помощью такой **правовой легитимации** толерантность станет предпосылкой диалога культур и приобретет впоследствии моральную ценность.

Требование гражданско-правового оформления принципа толерантности - отнюдь не абстрактный императив или логический вывод, вытекающий из анализа глобальных процессов, необходимости выживания всех и каждого в обстоятельствах многополярного мира и различного рода суверенизации. Его действительная основа создается реальной хозяйственной и социально-политической деятельностью в таких обстоятельствах. Условия толерантности обнаруживаются в практике международного урегулирования экономической экспансии и национальных конфликтов легитимными международными организациями. Ее реальной предпосылкой становится этос новых производственных предприятий, организованных как самоорганизующиеся системы и все чаще подлежащие правому контролю со стороны независимых участников общественной жизни. Толерантному поведению также способствуют новые виды деятельности и способы социализации, не укорененные в религиозно-конфессиональных традициях, автономные от этнической принадлежности, и в силу своей мобильности и разнообразия, незаидеологизированные. Ведущая тенденция в актуализации толерантности заключена в завоеваниях либерально-демократического правового сознания и в их интернализацию современными институтами власти и реальной политической деятельностью людей.

В российской общественной жизни мы наблюдаем те же процессы, которые трансформируют представления о толерантности в реальный механизм взаимодействия людей на разных уровнях и в разных сферах

общественной жизни. В историческом и действительном опыте становления гражданско-правового сознания в нашей стране заложен мощный потенциал отстаивания либерально-демократических установок и ценностей. Реализация такого потенциала нуждается, с нашей точки зрения, не просто в научном обосновании, а в превращении этих обоснований в публичную социально-правовую экспертизу и в процедуру политической легитимации.

1.3. Место и роль толерантности в системе либерально-демократических ценностей

Выдвигая положение об актуальности проблемы толерантности, мы имели в виду наличие контактных систем взглядов на современные процессы, в которых вызревает эта проблема. Выбор такого рода концепций может показаться произвольным и недостаточным, для нас же он является существенным по следующим показателям: в **определениях хода общественного развития, в позициях на условия человеческого бытия и в возможностях реализации своего идейного содержания.**

Особенностью социально-политической мысли XX столетия стал кризис теории линейного и прогрессивного развития человечества. В научный оборот был введен термин *модернизация*, и с его помощью стали не только обобщать те изменения, которые начались в западноевропейской жизни с XIV в., но и критически пересматривать методологию первых философских учений на эту тему. Базовым поводом мыследеятельности оставались те же процессы, "просигналившие" о "современном", "новом", *modernus* состоянии мира и человека: рационализация и интенсификация промышленного труда, научно-техническое переоснащение производства и превращение его в промышленное, секуляризация общественной жизни, возникновение и выделение новых видов духовно-практической деятельности в самостоятельные сферы, индивидуализация человеческого бытия и сознания, нормативно-ценностная ориентация. В отличие от своих предшественников авторы модернистских проектов подошли к этим изменениям с позиций циклизации и децентрализации общественного развития и оригинально реализовали **нормативно-ценностную аргументацию.**

Значительным вкладом мыслителей- "модернистов" в современное

научное знание является концепт о **цивилизациях, цивилизационном развитии и цивилизационных парадигмах**. По мнению современного ученого-компаративиста О. Андерле, "концепция цивилизации стала доминирующей историко-культурной категорией, сходной по значению с преобладающей ранее концепцией нации... в науке основное внимание сместилось от народов и стран на более обширные структуры и процессы в масштабах цивилизаций".

В обоснование категории цивилизации, а точнее – множества цивилизаций, была предпринята попытка соединить два взгляда на мир - **принцип целостности** и принцип **плюрализма** и, тем самым, разрешить заданную классиками философии задачу об отчужденном сознании и объяснить многообразие и разнообразие человеческих миров.

Именно против такой методологии впоследствии была направлена одна из убедительных теоретических критик "цивилизационщикам" – оппозиция П. Сорокина. В ней ученый не допускал целостности человеческого мира и его тождественности социальной системе, или цивилизации. В противовес цивилизационной классификации он выделил типы культуры, в которых были зафиксированы динамические уровни взаимодействия личности человека, социальной среды и культурного богатства. Выделенные им "умозрительные, чувственные и интегральные культурные суперсистемы" автор "Динамики культурных перемен" считал "поистине бессмертными, могущими претерпеть любое количество флуктуаций в процессах трансформации, упадка и возрождения". Такое взаимодействие концепций и позиций поспособствовало, по мнению О. Андерле, "развитию целостной морфологии цивилизации своим трудом. Положение о целостности культуры подтверждается выявленной Сорокиным духовной гармонией всех культурных явлений какого-либо периода".

В настоящее время "в академической науке понятие *цивилизации* стало все шире использоваться при формировании общих культурно-исторических принципов и законов устройства и развития сложного человеческого общества. Оно приобрело ключевое значение в ряде влиятельных общеисторических, социологических, культурологических концепций, основанных на комплексном подходе к изучению общества и динамики его развития".

Однако установка на целостное описание цивилизаций не раскрывает в аналитическом плане принципов ее функционирования и взаимодействия различных компонентов. Не случайно термин *цивилизация* усложняется за счет идеологизации исследовательского материала. В самой процедуре идеологизации как бы сохраняется тот первоначальный концепт "центризма", который возник еще в философских системах мыслителей нового времени, освоивших достижения европейской культуры и стартовавших от ее состояния.

До сих пор термины, производные от слова *цивилизация*, используются при аргументации стандартов общественного устройства. Американский исследователь международных отношений Г. Гонг обратил внимание на то, что идея соответствия стандартам "цивилизованности" с XVIII в. служила "европейским державам формой оправдания глобальной экспансии и воспринималась многими неевропейскими странами, которые длительное время поддерживали свои конкретные критерии "цивилизованности", как оскорбление и унижение и как огромная угроза...Культурное унижение и угрозы традиционному политическому и культурному порядку, в не меньшей степени, чем военные поражения, породили неразрешимые дилеммы, сопровождаемые чувством отчаяния".

Лишь к началу XX в. критерии принадлежности к цивилизации стали определяться в фиксированных правовых принципах, как составная часть

международного права того времени. Заметим, что общепризнанная кодификация норм межгосударственных и межнациональных отношений стала осуществляться только с 1947 года созданной тогда же в рамках ООН Комиссией международного права.

Социальные нормы, принятые в межгосударственных отношениях, долгое время были обращены к организации европейскими государствами собственных возможностей сохранения суверенитета и национальных прав. Под их стандарты подгонялись международные отношения. На практике со странами, имевшими собственные системы общественного регулирования, у европейских стран развивались напряженные и противоречивые отношения. После второй мировой войны, обозначившей кризис колониальной политики и европейской правовой системы, страны Азии и Африки стали настойчиво добиваться пересмотра тех принципов международного права, которые ограничивали их статус как цивилизованных обществ. Вместо критериев *цивилизованности* новыми принципами международного общения выступали *недискриминация* и *права личности*.

Социальные теоретики и, в частности, представители цивилизационного подхода прореагировали на эти процессы. В дискурсах цивилизационщиков стала разрабатываться проблематика *культурной самобытности*, повлиявшая на выделение специальной отрасли исследования – культурной компаративистики. В очерке, посвященном возникновению концепции самобытности, Б.С. Ерасов отмечает: "Интенсивные поиски, ведущиеся в общественной мысли незападных стран для выяснения реальной сути происходящих процессов и основ для самоопределения в современном мире, вызвали во второй половине 70-х – начале 80-х гг. важные сдвиги как в характере научных подходов, так и в самом содержании используемых понятий. В общем подходе все более

заметное место, наряду с экономоцентричными и политологическими, стали занимать социокультурные факторы, претендующие на равное, а подчас и преобладающее место по сравнению с остальными".

В понятии культурной самобытности подчеркивались самостоятельность и специфика общества – носителя такой самобытности, не только преемственность с прошлым, но и ориентация на будущее. Так, в материалах межправительственных конференций по культурной политике, проводившихся в начале 80-х годов, зафиксировано понятие самобытности как "жизненного ядра культуры, того динамического принципа, через который общество, опираясь на свое прошлое, черпая силы в своих внутренних возможностях и осваивая внешние достижения, отвечающие его потребностям, осуществляет процесс самостоятельного развития".

Однако использование этого понятия наталкивалось на противоречия. "В своих интегративных потенциях, - констатирует Б.С. Ерасов, - самобытность двойственна по своей сути: осознание принадлежности к данной общности может повлечь противостояние по отношению к другим общностям. Поэтому проблематика самобытности переходит к выяснению принципов межкультурного взаимодействия, взаимопонимания, диалога". Это важный момент в тенденциях теоретического оформления понятия толерантности.

На практике обращают на себя внимание некоторые процессы международного нормотворчества, связанные с принципом культурной самобытности и правовым разрешением его противоречия. Так, универсальной нормой современного цивилизованного общежития является права и свободы человека. В соответствии с ней государства обязаны уважать и соблюдать права человек и основные свободы для всех, без различия расы, пола, языка и религии. Непосредственная регламентация и защита прав и свобод человека по-прежнему остается

внутренним делом каждого государства. Однако такие явления, как геноцид, апартеид, расовая дискриминация и т.п. квалифицируются мировым сообществом как международные преступления и рассматриваются как дела международной компетенции. Или принцип самоопределения народов – это их право, и оно может осуществляться различно. Самоопределившиеся народы свободно выбирают не только свой внутрисполитический статус, но и свою внешнеполитическую ориентацию. Но в самом процессе самоопределения народов могут проявиться сепаратистские действия, что чревато потерей территориальной целостности и политического единства государства. Эта коллизия в действительности до сих пор остается актуальной и требует многостороннего рассмотрения.

Реальные процессы делали кризисными теоретические воззрения "цивилизационщиков", и они заставляли считаться с тем, что линейно - прогрессивное видение общественного развития – это достижение человеческой мысли, зафиксировавшее действительное восхождение, переход сообществ и индивидов от животного состояния к собственно человеческим формам жизни.

Категория цивилизации при учете такой позиции не умаляет своих значений, оставаясь в представлении относительно устойчивой общностью людей и стран с центральной, преобладающей системой культурных форм и их значений. Системность, целостность и интегрированность той или иной исторически складывающейся цивилизации является одним из факторов ее усложнения и развития. В таком значении термин *цивилизация* используется как классификационная категория для выделения культурно-исторических типов общества.

На основе различий в технологии производства, его организации и управления, различий в нормативно-регулирующей системе объясняются

такие виды цивилизации, как **традиционалистская** и **техногенная**.

Становление того или иного типа цивилизации не означает мгновенного исчезновения предшествующих, напротив, все они сосуществуют и взаимодействуют, образуя **гетерогенность, разнообразие** человеческого мира.. Разрабатывая впоследствии цивилизационную проблематику, многие ученые критически пересмотрели циклический принцип, положенный в основу типологий цивилизации "отцов-цивилизационщиков" Данилевским, Шпенглером, Тойнби.

Очевидность такого "порядка", а также традиции воспринимать и объяснять человеческий мир с позиций европоцентризма выдвинула проблему **мирового порядка**. Один из авторитетных ее разработчиков американский политолог С. Хантингтон остается верен мысли, что такой реальный образец цивилизованного развития, как США, благодаря технологическому, демократическому, военному превосходству, сможет консолидировать свой "цивилизационный лагерь" и с его помощью подчинить арабо-мусульманскую и восточно-азиатскую цивилизации. Мы разделяем утверждения многочисленных критиков этого проекта в том, что введение "цивилизационного миропорядка" по сценариям, подобным хантингтоновскому, означает не повышение, а понижение меры управляемости миром как целым. Г. Шахназаров справедливо замечает: "В первую очередь оказались бы заброшенными или отодвинутыми на задний план совместные проекты по спасению среды обитания, справедливому распределению ресурсов, преодолению милитаризма, сокращению разрыва между развитыми и слаборазвитыми странами и т.д.". Неразрешимость глобальных и даже неглобальных проблем выживания и общественного развития в условиях экспансии единой великодержавной силы только усугубляется. "Цивилизационные" парадигмы подобного толка реальные интеграционные и дезинтеграционные процессы в мире абстрактно

упорядочивают нормативно-ценностной установкой, где техногенные преимущества европейской цивилизации является образцом и фактором нового миропорядка.

Апологетика "миропорядка" по Хантингтону подрывает моральную силу международных обязательств по соблюдению прав человека и национального суверенитета, особенно в ситуации, когда усилиями многих государств и специально созданной для этого ООН вырабатываются общие международные нормы поведения участников современной жизни. Их использование можно определить как **культурно-личностный фактор** в движении различных сообществ и людей к своей целостности и мирному сотрудничеству.

Из этого движения не исчезают противоречия и конфликты. Насущным в общественном сознании становится выработка методов и методологии их мирного разрешения. Она является тем более актуальной в контексте бытующих представлений, оформленных в солидные монографии. Например, автор "Политической философии" К.С. Гаджиев пишет: "Человек не есть существо, созданное для мира, и война составляет основу "этического здоровья народов", как это настойчиво подчеркивается в "Философии истории" и "Феноменологии духа". Очевидно, что если у Гегеля состояние гражданского мира достижимо в рамках отдельно взятого государства, война между государствами является постоянным фактором человеческой истории".

Завоеванием современного взгляда на мир стали приоритеты культуры и этических ценностей. Становится ясным, что модернизация общественной жизни, начавшаяся в Европе несколько столетий тому назад, охватила впоследствии и другие страны, которые при этом не утратили своей национальной идентичности. Деятельность человека, его сознание в любую эпоху включены в социокультурную основу этноса, нации,

цивилизации. Даже если социально-экономическое и политическое давление обстоятельств будет одинаковым для сообществ и людей, социокультурная основа и их социокультурные возможности будут реагировать на это напряжение по-разному.

Многие мыслители нового и новейшего времени обозначили сочетание этих процессов термином *постмодернизация* и увидели в них тенденцию новой формы существования, где на смену экономическим ценностям придут ценности иного порядка и уровня. Этико-эстетическая проблематика большинства постмодернистских концепций элиминировала позицию признания историчности и целостности современного человеческого мира, а также позицию необходимости создавать новые средства общения с разнообразным и действительно способным к энтропии современным миром. Немецкий философ П. Козловски в обзоре постмодернистских "ответов" на общественное состояние мира отмечает, что заключенный в их обоснованиях факт о "новизне, в смысле соответствия требованиям времени, следует ожидать в мышлении и поступках людей, вытекает из исторической природы человека и его культуры".

Фокус познания действительно перемещается к глобалистскому пониманию человеческого мира, его развитию и тенденциям. Взаимодействие разных хозяйственных и политических структур обнаруживает общность человеческих способностей и устремлений. Воззрение на мир как систему в настоящее время достаточно четко репрезентируется в работах представителей "миросистемной" парадигмы, прежде всего, в исследованиях И. Валлерстайна.

Отправной точкой данного понимания является характеристика мира как системы, организованной разделением труда в рамках единой имперской общности. Мировоэкономика задает разнообразие политических

систем и наличие множества конфликтующих государств. Капиталистическая экономика является не только фактором глобализации всех хозяйственных систем мира, но и объективной предпосылкой дезинтегрирующей способности народов и индивидов сопротивляться европейским стереотипам цивилизованности. Целостной общественной системой, по мнению Валлерстайна, остается европейский тип капиталистической экономики, способной к экспансии и не совпадающей с политическими границами. В структурировании мирового хозяйственного пространства автор выделил центр, периферию и полупериферию и уровни их взаимодействия.

В ходе научных дискуссий определилось, по справедливой оценке Б.С. Ерасова, "что различные подходы к общественным процессам и истории не исключают, а дополняют друг друга, так как в них отражаются разные стороны исторического процесса. Такая познавательная ситуация отражает реальные процессы, происходящие в мире... Формируются не только глобальные экономические сети, подчиняющие деятельность самых различных субъектов общим принципам, но и происходит соответствующая социокультурная адаптация, приводящая к расширению общемировой культуры. Эти тенденции не отменяют социокультурного разнообразия, а также самобытности малых и больших культур... Наряду с универсализацией одних аспектов и сетей взаимодействия, глобализация дает простор разнообразию других аспектов и субъектов. Более того, плюрализм, присущий постиндустриальному обществу, означает не только сохранение прежнего разнообразия, но и усиливающийся спрос на такое разнообразие".

В силу усиливающейся динамики взаимодействия всех живых форм вряд ли возможно их адекватное теоретическое объяснение. Неустойчивость всех сфер и способностей человеческого мира делает

относительным всякий концепт. Но это не значит, что в них и в контакте с ними современными авторами не предпринимается попытка к выяснению и обоснованию доминирующих тенденций. Подтверждением является концепция постэкономизма В. Иноземцева. Автор не только воспользовался некоторыми категориями концепций постиндустриализма, но и критически пересмотрел их. Экспансия информационной экономики, по его мнению, создает "наиболее насыщенный противоречиями этап социального прогресса". Одним из главных принципов обоснования Иноземцева становится внеэкономическая мотивация человеческих действий и социальных процессов. Так, он считает, что глобальное социопсихологическое изменение произошло в индивидуальном взаимодействии человека с окружающим миром, побудившие его изменить свою мотивацию – стремиться к "творчеству как воплощенной самореализации личности". Автор аргументировано полагает, что тенденция мотивации человеческой деятельности неэкономическими факторами возникает в связи с тем, что творческая активность человека становится главным источником эффективности производства. Если в современном человеческом мире, считает Иноземцев, типологизировать цели, систему интересов и ценностей, то обнаружится, что социальный статус и социокультурное содержание конкретного индивида зависит от объективных обстоятельств – доступа к образованию, знаниям, информации. В настоящее время "интеллектуальное расслоение становится основой всякого иного расслоения".

Важность этого исследования для теоретического оформления проблемы толерантности состоит в том, что выделенная и убедительная тенденция современного индивида к самореализации, объективно полагает "формирование стабильного мирового порядка", в категориях В. Иноземцева. Средством такого формирования, по мысли автора, выступает

"сотрудничество всех стран, направленное на усвоение тех постэкономических порядков, которые существуют сейчас в западных странах". В формулировке В. Иноземцева присутствуют традиционные модернистские и постмодернистские допущения, делающие открытым и актуальным вопрос о соотношении такой интернализации к собственным способностям творить, выбирать, мотивировать как конкретное сообщество, так и конкретного индивида. Эти допущения в который раз подтверждают логику исторического развития – мировой порядок не может быть изобретен, научные знания, какими бы совершенными, полезными и значимыми они ни были, не способны заместить реального, повседневного, практического опыта людей. Они действительно могут влиять на этот опыт, но изобретать его они до сих пор не могут.

Американский теоретик постиндустриализма и непримиримый критик неолиберальной экономической концепции напоминал: "Если полностью признать, воспринять и глубоко прочувствовать границы человеческой способности к познанию, равно как и ключевую роль аффектов и ценностей – подход к миру и, в частности, к принятию решений в нем может существенно измениться. Вместо сверхактивной ориентации в постановке целей, поиски "наиболее эффективных средств и "производительности" – всего того, что позволяет нам считаться существами, подобными Богу, а мир, включая других представителей рода человеческого низводить к некоей глине – возникает смирение".

Судя по позициям некоторых теоретиков до чаемого Этциони "смирения", или толерантного поведения, еще далеко, но тенденция такого поведения уже обнаруживается. Прав Этциони, указывая на то, что человеческие предпочтения разного рода, в том числе интеллектуальные, обладают социальным свойством и испытывают влияние доминирующих в обществе мотивов. В современном мире ими является "суверенность

потребления", "вездесущность потребительских благ".

Неконтролируемые устремления только к богатству, с одной стороны, и трансформация устоявшихся форм хозяйствования в "заемные" экономические модели, с другой, - процессы деструктивные как для экономики, так и для общественного развития. Ключевое значение во взаимоотношениях сообществ и людей всегда имели нормативно-ценностные установки и предпочтения. Их усвоение и становится основной характеристикой любой социальной активности, включая экономическую.

Важным моментом интернализации моральных ценностей является то, что индивид в принципе может оценивать свое поведение как совпадающее с общим благом. Стабильность общества формируют люди, часто поступающие, исходя не только из своего личного интереса. Альтруизм – феномен, известный со времен древности.

В противоположность неоклассической парадигме индивидуалистического рационализма и разумного эгоизма свою деонтологическую концепцию А. Этциони основывал на связи Я и Мы, морального индивида и ответственного сообщества.

"Парадигма "Я и Мы" не утверждает, что люди просто интернализуют моральный кодекс своего общества и следуют ему, являясь при этом непроницаемыми для личного интереса – или же что они допускают определение этого интереса лишь ценностями данного общества, - объяснял ученый. - Эта позиция заключается в том, что: 1) индивиды находятся одновременно под влиянием двух основных совокупностей факторов – полезности и моральных обязательств (хотя эти совокупности по-разному отражают факт социализации); 2) наличествуют существенные различия в степени проявления каждой из этих совокупностей факторов при различных исторических и социальных

условиях, равно как и внутри различных личностей при одних и тех же условиях. Тем самым изучение динамики сил, которые формируют обе разновидности факторов в сопряжении – важное основание теории поведения, включая экономическое поведение – теории, которую можно назвать социоэкономикой".

С учетом нравственно-аффективного фактора Этциони сформулировал концепцию инструментальной рациональности, под которой понимается открытость для новых данных и для способов их организации. Здесь рациональность – не цель, а средство выбора подходящего действия с установкой на продуктивность. Социоэкономический подход американского автора опирался на результаты исследования не только экономических, но социальных, психологических и культурных проблематики и позволил выделить роль некоторых норм и ценностей в обеспечении экономических решений – на стадии постановки целей и отбора средств формирования социальных программ. Идеализируя сущность современных корпораций, выраженную в производстве "публичных" благ, Этциони выделял те реальные предпосылки, которые благоприятствуют созданию общечеловеческого "климата сотрудничества". В отношениях менеджмента и профсоюзов, корпораций со своими потребителями формируется "консенсус", согласование позиций и интересов с выгодой и благом для обеих сторон. Для создателя социоэкономики консенсус становился моделью деонтологического условия, в котором *другой* – цель сама по себе, а не средство.

Таким образом, в разнообразии концепций, посвященных реальным процессам и состоянию человеческого мира, с постоянством дискутируется вопрос не столько о социальных предпочтениях, выборах или ориентации, сколько об их **согласованности**. Напряжение в такой деятельности,

пожалуй, действительно востребует ту психическую форму, за которую ратовал в XII в. христианский мыслитель П.Абеляр: "Стойкость мы можем воспринимать по таким элементам, как великодушие (*magnanimitas*) и терпимость (*tolerantia*). Великодушие – это то, благодаря чему мы, в качестве разумной субстанции, готовы предпринять какое-либо тяжелое дело. Терпимость же – это то, благодаря чему мы постоянно упорствуем при выполнении этого замысла". А десятками столетий раньше Сократ настаивал на как разумном и моральном вызове личности всякого рода гонениям и притязаниям: "Лучше терпеть несправедливость, нежели причинять ее".

В культурно-личностном плане проблема толерантности "снимается" в виде выделения и описания ее как культурной нормы и морального принципа. В настоящее время проблематика толерантности образует состав **этики ненасилия**. В ней существует солидная традиция теорий и практических программ, идущая от воззрений и политических действий многих деятелей человеческого мира. В настоящее время эпистемология этики ненасилия и в ее контексте проблемы толерантности сосредоточивается на психологическом аспекте - социальной мотивации и характере воздействия. Этические нормы описываются в структуре отношения *я к другому*. Специалисты признают, что для стабильности и длительности многих культурных норм поведения требуется надлежащая мотивация и овладение образцами общения. Прежде всего, мотивационная позиция обусловлена личным, заинтересованным отношением индивида к другому человеку. Ненасильственный и толерантный мотив полагает воспринимать другого как равнодостоинного участника и сотрудника общения. "Техника воздействия" может приобретаться через наблюдение за другими или через личный опыт, считает польский философ А. Гжегорчик. По его наблюдению, существуют виды воздействия, которые

благоприятствуют толерантному поведению: помощь, содействие в сфере планирования, сотрудничество, передача истины. Все эти виды деятельности можно определить как **диалоговые**.

Классический образец диалога, как паритетного общения двух индивидов, обсуждающих и выясняющих истину, мировая культура сохранила в образах и наследии Сократа, Будды, М. Ганди, М. Л. Кинг. Тот диалоговый режим, который принимается теоретиками этики ненасилия для осуществления толерантного поведения, обусловлен нравственной зрелостью человека и его культурной заинтересованностью. Описанные учеными виды коммуникативно-целесообразной деятельности действительно способствуют формированию диалога и толерантного поведения. Однако их "технологическая" интерпретация и использование рано или поздно обнаружат мотив принуждения и манипулирования *другим*.

В действительности не существует монопольной мировоззренческой системы, не существует также совокупности общеприемлемых этических и нравственных принципов. Возможен выбор различных способов и средств действия.

Трудно быть Богом, не отречься от сострадания, не делать другому того, чего не желаешь себе. Максимы мировой культуры трудно осуществлять в реальной жизни. Но в современном мире имеется известная внешняя необходимость поступать в соответствии с ними. Осознавая эту необходимость, человек по логике своего становления и развития приобретает зрелость. Ее показателем является внимание и понимание *другого*, желание совместными усилиями проживать одну единственную жизнь.

Глава II. Мораль и политика в европейской культуре

Впервые в истории интеллектуальной и политической жизни Европы было сделано открытие: политика является не воспитанием и практикой добродетели и реализации идеи «хорошей» (в аристотелевском смысле слова) жизни, а технологией улаживания конфликтов. Данная технология абстрагируется от ценностей и отказывается от поиска объективной истины. Открытие привело к перевороту, который выразился в том, что «политическая проблема стала технической проблемой». В качестве таковой она есть «нейтральное политическое участие» и связана с понятием толерантности как безразличия. Так была задана парадигма современности вообще, политической философии и практики в частности.

Современность, как показал Л. Штраусс, есть секуляризованная библейская вера в возможность достижения небесного рая на земле. Вместо религиозной надежды на небесную жизнь в истории Европы к XVII веку возникает вера в то, что райскую жизнь можно устроить на земле усилиями самого человека. Это убеждение повлияло на становление либерализма и его оппонентов – консерватизма и социализма как главных направлений политической мысли Нового времени. С политико-философской точки зрения современность означает радикальную модификацию и отбрасывание всей предшествующей политической мысли. Если она обладала фундаментальным единством, то современная политическая философия является ее противоположностью и обладает специфическими свойствами. Этот факт можно установить не только историческим прецедентом компромисса, приведшего к концепции толерантности, но и на основе модификации политико-философских ориентаций и их осознания со стороны крупных политических мыслителей Нового времени.

2.1. «Естественный» человек и спонтанный социальный порядок

Руссо изменил духовный климат Европы не менее глубоко, чем Макиавелли и Локк. В первый период развития европейской политической философии Нового времени политические и моральные проблемы были сведены к техническим (точнее, дано теоретическое обоснование сведения политики к политической технологии), а цивилизация поставлена выше природы. Обе эти идеи стали предметом критики Руссо. Он исходил из того, что прежние политики постоянно имели в виду установленные обычаи и добродетель, тогда как новые политики ставят во главу угла торговлю и деньги. Поэтому во имя действительной и неутилитарной добродетели классического греческого полиса Руссо выступал против моральных и политических концепций своих непосредственных предшественников. Он считал, что они способствуют деградации и унижению человека, критикуя одновременно узость политического духа абсолютной монархии и циничный коммерциализм современных ему республик. В этом смысле Руссо может считаться репрезентативным мыслителем, зафиксировавшим изначальные противоречия либерально-утилитаристской модели толерантности.

Но Руссо уже не смог, хотя и пытался, возродить классическое понятие добродетели как естественной цели человека и совершенства человеческой природы. Поэтому он вынужден был дать такое толкование добродетели, которое соответствовало современным представлениям о природе как состоянии, к которому восходят истоки человеческого рода. При этом он не копировал Гоббса и его эпигонов, а переосмыслил и сделал собственные выводы из данной идеи.

Политические и моральные философы, анализирующие основания возникающего буржуазного и индустриального общества, стремились

проникнуть в глубины его природного состояния, но ни одному из них, включая духовных вождей либерализма, этого сделать не удалось. Руссо считал, что его попытка является удачной, поскольку в естественном состоянии человек лишен всего, что он создал с помощью собственных рук и разума. Естественный человек (или человек в естественном состоянии) – это такой человек, который еще не достиг человеческого уровня и находится на дочеловеческом уровне. Человечность и разум достижимы только в результате длительного процесса. Если перейти на язык последователей Руссо, то человек не является продуктом природы, а истории как особого процесса, не имеющего телеологического характера. Цель и высший пункт этого процесса не может быть предвиден заранее. Они возникают и проявляются тогда, когда возникает возможность полного воплощения человеческой рациональности или просто «человечности». Иначе говоря, понимание истории как неповторимого процесса, в ходе которого человек обретает собственную сущность, есть следствие того, что Руссо **радикализировал** гоббсовское представление о естественном состоянии человека.

Как же можно узнать, что определенная ступень развития человека есть высший пункт этого развития? И в чем тогда критерий отличия добра и зла (который пытается снять возникающая политическая технология), если по природе человек – это недочеловек, а естественное состояние – состояние недочеловеческое? Ответ Руссо звучал следующим образом: естественный человек не является ни социальным, ни рациональным. Естественный человек -асоциальное и неразумное существо, зато он свободен в своих действиях и начинаниях. Следовательно, естественный человек обладает пластичностью и почти неограниченной способностью к совершенствованию. Так надо ли воспитывать человека, если он может и должен самостоятельно совершенствоваться? Ведь человеческая природа

не является надежным проводником на этом пути. Ее руководство и забота ограничены тем, что на определенном этапе развития и в определенных условиях человек просто не может выжить и сохраниться, если он не установит гражданское общество.

Но с этим связаны и опасности, если гражданскому обществу будет придана структура, которая не гарантирует самосохранения. Только в гражданском обществе человек может получить эквивалент свободы, присущей ему в естественном состоянии. Все члены общества в одинаковой степени и абсолютно должны подчиняться законам и иметь возможность принимать участие в их установлении. При этом всякие ссылки и апелляции к неким высшим правам отвергаются, поскольку такая процедура угрожает позитивным правам и законам. «Всеобщая воля», парадокс которой уже обсуждался, есть источник позитивного, установленного права. Теперь этот парадокс можно конкретизировать: «всеобщая воля», существующая в правильно конституированном обществе и имманентная ему, в воззрениях Руссо **заняла место** трансцендентных (божественных) и естественных (исторических) прав человека. Однако логика политического мышления от такой замены нисколько не нарушилась: оно по-прежнему вынуждено было прибегнуть к идее абсолюта для объяснения любых процессов, включая исторические и политические.

Итак, современная либеральная цивилизация Запада началась с осознания пропасти между сущим и должным, действительностью и идеалом. Первичное решение данной проблемы (Макиавелли, Гоббс, Локк) состояло в том, чтобы приблизить сущее к должному за счет понижения сферы должного. Затем должное стало пониматься таким образом, чтобы оно не налагало на людей слишком высоких требований и соответствовало всеобщим (или усредненным) человеческим аффектам за счет исключения

наиболее сильных человеческих страстей (Юм, Смит). Но фундаментальное различие между сущим и должным по-прежнему **сохранялось**, хотя и в различных модификациях. От Гоббса до Юма и Смита – классиков теории общественного договора и, опосредованно, политической философии либерализма -транслируется признание правомочности перехода от сущего (сложившегося или установленного) к должному (естественному или моральному) социальному и политическому порядку.

Руссоистское понятие «всеобщей воли», которая не может ошибаться, поскольку сам факт ее существования означает воплощение должного, означает в данном контексте, что пропасть между сущим и должным **преодолима**. Строго говоря, Руссо высказал этот тезис при условии, что его концепция «всеобщей воли» и политическая философия будут связаны с теорией исторического процесса. Однако сам реализовать данную связь не сумел или не успел. Ее установление и описание, в котором были смешаны научные факты и идеологические ценности (установки), стало делом его последователей – Канта, Гегеля и Маркса. В результате оказалось, что рациональное и справедливое общество, определенное наличие «всеобщей воли» как общечеловеческого идеала, воплощается с необходимостью в ходе исторического процесса и в этом смысле **не зависит** от единичной и эмпирической воли людей.

Но разве «всеобщая воля» не может ошибаться и почему только ей можно приписать достижение всеобщего и необходимого блага? При ответе на этот вопрос Руссо попадал в логический круг (впрочем, как будет показано дальше, не только он). Оказывается, разум и мораль связаны определенным образом: всеобщая воля обладает моральным совершенством в той степени, в которой она является рациональной, а рациональной становится в той степени, в которой обладает

всеобщностью. Такая воля возникает в результате обобщения (не в философском смысле, а в смысле арифметического суммирования) частичных единичных волей, каждая из которых сама по себе не обладает совершенством. Иначе говоря, Руссо стремился доказать, что при республиканском устройстве общества желания, интересы и требования каждого человека **автоматически** преобразуются в законы как необходимые элементы всех социальных связей. Согласно руссоистскому способу рассуждения, Человек не должен останавливаться на утверждении «Я не желаю платить налоги», а должен предложить закон, ликвидирующий институт государственных налогов. Преобразуя каждое свое желание в потенциальный закон, человек осознает капризы своей первичной, частичной, партикулярной воли. Поэтому сама всеобщность воли -главный аргумент в пользу ее позитивности. Тем самым отпадает необходимость размышления о природе человека («человеческой природе»), о его совершенстве, интересах и потребностях. Абстракция «всеобщей воли» в политической философии Руссо **заняла место** методологического и мировоззренческого конструкта всей новоевропейской религиозной и светской философии - «человеческой природы».

Этот парадокс политической философии Руссо выставил в качестве фундаментальной и революционной идеи и нашел свое первоначальное воплощение в кантовой теории морали. Согласно Канту, главным критерием положительного значения моральных императивов является позитивный ответ на вопрос: могут ли они быть принципами всеобщего законодательства? И уже тот факт, что они выступают в рациональной или всеобщей форме говорит в пользу их положительности. Законы морали, подобно законам свободы, не могут пониматься как естественные законы. Моральные и политические законы, в отличие от правовых установлений,

могут быть сформулированы без всяких ссылок на человеческую природу. Следовательно, человек окончательно освобождается от диктата природы. Аргументы против такого вывода, указывающие на свойства человеческой природы, на неопровержимый опыт целых столетий и тысячелетий, уже не имеют значения. Человеческая природа – только результат предшествующего развития человека, прошлое, которое не может быть проводником к возможному будущему. Единственным проводником, определяющим цели и действия людей, оказывается разум. Он заменяет человеческую природу – в этом и состоит смысл утверждения о том, что сущее и должное эквивалентны.

Так была заложена одна из посылок немецкой классической философии – философии «позитивной свободы» в ее разнообразных применениях, включая сферу морали и политики, толерантности и политической технологии. Вопрос о ее отношении к либеральной идее в англо-саксонской формулировке может быть темой особого исследования. Мы отметим только, что и Кант и его последователи в значительной степени пренебрегли уроками Юма и Смита. Немецкая классическая философия развила понятие «всеобщей воли» и вывела из него необходимые практические следствия. Но на этом пути она одновременно отошла от руссоистского тезиса: человек рождается свободным, но всегда и везде находится в оковах. Признак свободного общества – существование в нем всеобщей воли. Этим оно отличается от деспотизма, поскольку правомочное рабство отличается от рабства неправомочного, но это не мешает ему оставаться рабством.

Согласно Руссо, человек не может найти свободы ни в каком обществе и ни в каком государстве. Он может найти ее только путем отрицания форм общности, привнесенных цивилизацией, независимо от того, насколько они руководствуются установлениями морали и

управляются законами. Поэтому возврат к природе и самосохранение как главный смысл фундаментального естественного права, на котором базируется общественный договор, не является основополагающим и конституирующим фактом. Самосохранение недостойно человека, если его повседневная жизнь и обыденное существование не обладают достоинством в каждой точке пространства и времени. Ценность так понятой повседневности определяется чувством ностальгии, которое присуще самым разным людям по мере их «обращения» в лоно цивилизации. Политический мир – ее частный случай.

Данное чувство образует начало заботы о самосохранении и сохранении вообще любой человеческой деятельности, сколь бы она не была малой. Эта забота не позволяет человеку окончательно раствориться в цивилизации, включая ее политическую составляющую, не позволяет быть довольным жизнью и собой и потому делает его несчастным. В этом пункте Руссо решительно противостоит либерально-утилитаристской концепции всеобщего счастья. Человек может стать счастливым не путем умножения и обмена удовольствий, а на основе обращения к Фундаментальному опыту собственного существования. Но такого состояния способны достичь немногие. Поэтому любые социальные и политические проекты, направленные на достижение «всеобщего счастья», не имеют смысла.

Зато все или почти все люди могут действовать в соответствии с принципами, производными от права на самосохранение или гражданского права. От гражданина требуется лишь добросовестное выполнение своих обязанностей и обладание определенными добродетелями, а добродетель сама по себе не является благом. Однако определенные добродетели – сочувствие и благосклонность к другим людям, без чувства обязанности и без усилий (а в обществе добродетель без усилий невозможна) – есть отли-

чительные черты естественного человека. Такой человек живет «на рубежах» общества, и, строго говоря, не является его частью. Это «маргинал», если использовать современную терминологию. Следовательно, к нему **неприменимы** моральные требования и политические установления. Между миром природы и миром моральной свободы, разума и истории, миром естественной свободы и миром цивилизационного «общего блага» и «всеобщего счастья» лежит непреодолимая пропасть, – таков еще один смысл парадокса политической философии Руссо.

Возникает вопрос: является ли либерально ориентированный западный человек той «птицей, которая летит над пропастью», если вспомнить образ Ницше? Вряд ли. Либеральные идеалы толерантности и воплощающая их политическая технология складывались в контексте осознания противоположности между современностью и древностью, в состав которой входило и средневековье. На рубеже XVIII-XIX вв. различие между данными эпохами было истолковано как различие между романтизмом и классицизмом. В узком смысле слова романтизм означал определенную тенденцию в понимании мира, истории и человеческого общества, начало которой положил Руссо. В этом отношении романтизм более соответствовал либеральному политическому идеалу общества, в котором роль государства сведена к минимуму, нежели классицизм во всем многообразии своих форм, включая средневековые.

Развивая эту линию аргументации, можно согласиться с О.Шпенглером в том, что наиболее ярким образом продуктивного конфликта между древностью и современной либеральной цивилизацией Запада, классицизмом и романтизмом является «Фауст» Гете. Как известно, бог считал Фауста хорошим и достойным человеком, а между тем он нарушал обычное и установленное право, реабилитируя себя тем, что действует во

имя «общего блага». Эти действия позволяют ему остаться на свободной земле со свободными людьми. Причем, они не являются ни преступными, ни революционными, а находятся в рамках закона, которые определяются тем, что Фауст получает лен от короля. Стало быть, добродетель героя не является добродетелью в классическом смысле слова и не соответствует добродетели в смысле Руссо, который связывал ее с воздержанием от активной деятельности и душевным покоем. Главная добродетель Фауста – вечное беспокойство, стремление вперед, неудовлетворенность всем завершенным, осуществленным и «классическим». Тем самым можно согласиться со Шпенглером, назвавшим современного западного человека «фаустианским». А если иметь в виду опыт XX в., то в состав так понятого «фаустианства» входит гигантское, сложное и страшное зло, пропитывающее нынешнюю техно-рациональную цивилизацию Запада.

Это зло в значительной степени обусловлено размыванием социокультурного типажа и исполнителя либеральных сценариев, который был предписан руссоистской и юмовско-смитовской моделью. Такой человек мог балансировать аффекты, рационально подсчитывать преимущества свободного от невзгод и случайностей существования и гармонично сочетать, по рекомендации Юма, голубиное начало с началами волка и змеи. Однако персонажи Стендаля, Гете, Диккенса, Бальзака, Мопассана представляют совсем иные типажи, имеющие весьма отдаленное отношение к данному идеалу. Кроме того, как отмечает А.Макинтайр, социальная философия Юма представляет собой селекцию джентльменских страстей XVIII века, которые он считал врожденными, а соответствующие им правила справедливости были всего-навсего «местечковой регуляцией» особого мира Англии времен Ганноверской династии. Иными словами, рамки толерантности оказались узкими и совпадали с контурами лишь одного социокультурного типа, не

тождественного европейской цивилизации в целом.

Оказалось размытым и то совпадение морали с функционированием политического и экономического механизмов, которое полагалось концепцией Юма и Смита. Последующее развитие выявило случайный, а не необходимый характер такого совпадения в Англии XVIII в. В отличие от Ф.Хайека Юм и Смит не считали спонтанный общественный порядок достаточным условием его положительной оценки. Способности выжить в конкурентной борьбе мало для признания политических институтов и моральных правил, заслуживающих одобрения, ибо они должны давать уравновешенность социальных сил и уравновешенную личность. Если Юм созвучен Хайеку в осуждении насильственных нововведений с помощью законодательства, то он резко диссонирует австрийскому ученому своими рассуждениями о необходимости всеобщей добродетели и высокой нравственности, которые достигаются посредством определенных законов для счастья и благополучия общества. Для Юма и Смита еще не стоял вопрос о том, могут ли институты спонтанного общественного порядка давать морально значимые результаты. Смит не был, безоглядным сторонником принципа свободной конкуренции на всех этапах своей творческой эволюции (что видно из его размышлений о необходимости образования возникающего пролетариата) и допускал модификации функционирования свободного рынка. Тем более его нельзя зачислить в разряд апологетов первоначального накопления со всеми его жестокостями: «У А.Смита не было такой теории, а был лишь чисто теоретический постулат, предполагавший «первоначальное накопление» (источником которого он считал «сбережение», взятое в самом общем виде) как «исходный пункт» капиталистического производства. Как это ни парадоксально, но теорию «первоначального накопления» создал именно автор «Капитала», задавшийся вопросом о внеэкономических причинах возникновения

капитализма как определенной «общественно-экономической» формации, а тем самым ставший перед парадоксальной для него проблемой нетрудовых источников возникновения стоимости, субстанцией которой он (вслед за А.Смитом) считал труд и только труд».

Парадоксы, о которых пишет Ю.Н.Давыдов, тоже подталкивают к поиску параллелей между либерализмом и другими типами политического мышления. Но для нас здесь важно подчеркнуть другое: если социальные и политические институты возникающего индустриального общества не дают морально значимых результатов (само собой, это прежде всего относится к толерантности и формирующейся политической технологии), то неизбежно возникает вопрос: как осуществлять **выбор** между приверженностью к спонтанному социальному порядку как некой социокультурной и нормативной самоценности и приверженностью к всеобщей морали и всеобщей воле в таких пониманиях, которые предлагали Юм, Смит и Руссо?

Мы не будем обсуждать все достоинства и недостатки различных решений в сфере политической философии, теории и практики, обусловленных необходимостью такого выбора. Зафиксируем лишь его **императивность**, неизвестную Юму и Смицу, но предугаданную Руссо в его критике складывающейся индустриальной цивилизации. Затем догадка стала **очевидным фактом** не только для критиков принципа свободной конкуренции (марксистская традиция и различные варианты народничества), но и для его современных либеральных сторонников типа популярного ныне в России Ф.Хайека.

Критикуя индивидуализм Гумбольта и Д.С. Милля, Хайек пишет: «Этот тип «индивидуализма» не только не имеет ничего общего с подлинным индивидуализмом, но в действительности может оказаться серьезнейшим препятствием для ровного функционирования инди-

видуалистической системы. Еще остается открытым вопрос: может ли успешно работать свободное и индивидуалистическое общество, если люди слишком «индивидуалистичны» в ложном смысле, если они слишком сильно не желают добровольно соответствовать традициям и условностям?». Нетрудно заметить, что Хайек вслед за Гегелем и Марксом смешивает проблему истины с проблемой бытия и сущности, проблему социального факта во всем множестве его толкований с проблемой ценности. Из-за этого критерием «подлинного» (или «истинного» индивидуализма) для Хайека становится не моральный принцип (уравновешенность человека – у Юма, его автономия и самосовершенствование – у Милля), но сама по себе конформность существующему порядку, который превратился в традицию. Вопрос о моральных последствиях данного порядка и традиции снимается. С другой стороны, хайековский конформистский критерий индивидуализма есть объяснение узкого толкования толерантности, освобожденной от моральных предпосылок, которые имели место в философии Юма.

Третьим фактом, образующим предпосылку юмовско-смитовской модели, а затем размытым историей, выступала сословность британского общества XVIII в. Свободы, предусматриваемые данной моделью (движение капиталов, товаров, людей, политических сил, идей), были организованы и упорядочены системой социальных ролей, которая не ставилась под вопрос данными движениями. Буржуазия была свободна в экономической деятельности, но не смогла сразу «отметить» социальную роль аристократии. В противном случае исчезло бы противодействие опасности вводить в заблуждение и угнетать общество. Труд освобождался от цеховых и иных ограничений, но не мог претендовать на роли и функции, которые ему не полагались согласно существующей социальной иерархии (например, вопрос о рабочем самоуправлении еще не ставился).

Иначе говоря, «...Смит просто подразумевает, что если в рамках этого реального социально-исторического факта все будут «свободно» распоряжаться тем, что им представила к началу XVII века история Англии, то тогда социальные законы – «невидимая рука» – будут действовать с неумолимостью законов физики и весь механизм будет работать нормально».

А если этот факт размывается? Возможен ли тогда социальный порядок вообще, тем более такой, который дает морально значимые результаты? Этот вопрос вводит нас в мир XIX века, наиболее существенную либеральную проблематику которой определили Бентам, Токвиль и Милль. Они предвосхитили наступление массового общества и не были поняты современниками. Например, защита индивидуальности, с которой выступил Милль, в викторианской Англии вызвала едкую, широко известную реплику крупного мыслителя, как Маколей: «Милль кричит «Огонь!» во время Ноева потоп». Однако проблема моральных последствий социального порядка, порожденная «...смешением всех классов, когда индивидуум все больше и больше растворяется в толпе, из-за чего очень трудно удержать в неизменном положении один класс, когда все общество пришло в движение», стала одной из центральных проблем развития либеральной политической философии. Его специфику целесообразно обсудить на фоне того варианта толкования социального порядка, который предлагался Кантом и романтиками, а затем был специфически интерпретирован в политической философии Гегеля.

2.2. Соотношение интересов и принципов "моральной политики"

Путь нарастающей технологизации политического процесса был открыт столкновением двух позиций, которые можно персонифицировать именами Руссо и Юма. Руссо в своем творчестве продемонстрировал самую радикальную попытку решить противоречие между политическим строем и нормативно-ценностным порядком общества. Эта задача решается путем его дематериализации и абстрагирования от моральной общности, в которую он был онтологически воплощен у Локка в качестве закона природы. Нормативно-ценностный порядок у Руссо, выступающий в виде «общей воли», есть продукт разума. Разум присущ каждому индивиду в отдельности и не есть некоторый строй общественного бытия, лишь открываемый индивидуальным разумом: «Закон природы становится теперь вопросом не подчинения человека божественной воле, но естественной (в конечном счете, имеющей божественный источник) индивидуальной способности проникать в природу вещей».

Локк подчеркивал, что человек не может быть совершенно независим от божественной воли, поскольку это было бы равносильно тому, что человек существует «...совершенно бессмысленно, вне закона». Руссо определяет такую независимость как последнюю онтологическую реальность и отождествляет ее со свободой: «Я один... Я создан иначе, чем кто-либо из виденных мною, осмеливаюсь думать, что я не похож на кого-либо на свете». У Локка закон природы не выводится из стремления человека к самосохранению и благоденствию. Руссо полагает, что первый закон человеческой природы – «...забота о самосохранении, ее первые заботы – те, которые человек обязан иметь по отношению к самому себе».

В этом и заключается суть различия между Локком и Руссо по данному вопросу. Моральная общность у Руссо не предпосылается

политической жизни (гражданскому обществу), как это было у Локка, а впервые появляется вместе с общественным договором и на его основе. Более того, по мнению Руссо общественный договор и политика (причем не всякая, а только та, что соответствует общественному договору) есть условия возникновения не только моральной общности, но взаимосвязи, ассоциации людей вообще. Ибо в деспотических государствах нет народа и нет ассоциации, а есть лишь агрегация людей. Связь между людьми – основа морали, в отличие от естественных привычек дикаря, которыми в принципе могут обладать и животные. Человеческая мораль возникает как свобода, подчиненная законам, и как господство над своим собственным низким «Я».

Иначе говоря, никакой морали и разума, предшествующих общественному договору и политике, не существует. Согласно Руссо, гражданское состояние превращает человека из тупого животного в мыслящее существо. У Юма подобные взгляды вызывали недоумение и заставляли отвергать концепцию общественного договора в версии Локка и Руссо: «Очевидно, что никакого договора или соглашения об общем подчинении не было заключено специально, – констатирует Юм. – Эта мысль была вне сферы понимания дикаря». Действительно, если принять посылку Руссо, то где критерий, позволяющий отличать полезные для ассоциированного состояния склонности, задатки людей от вредных, которые не могут быть «допущены» в человеческое сообщество? Без моральной предпосланности такого критерия быть не может. Поэтому у Руссо первейшим условием политики выступает «...полное отчуждение каждого члена со всеми своими правами в пользу всей общины». В рамках руссоистской модели это условие **становится атрибутивной чертой и родовым знаком политики.**

Следующий мотив политико-философского творчества Руссо - тема подавления страстей, порождающих частные интересы, и подавление

последних общим интересом. Она достигает кульминации в выводе о праве политического организма **силой** заставлять людей быть свободными. Такой вывод становится необходимым следствием невозможности связать «общую волю» с жизнедеятельностью отдельных людей и даже их ассоциаций. «Общая воля» не имеет никакого конкретного носителя. Поэтому только богоравный законодатель может решить проблему квадратуры круга заключения общественного договора. Речь идет о решении парадокса слепой толпы, которая принимает в высшей степени разумное и нравственное решение. Точно так же постоянное отчуждение каждого члена в пользу всей общины для Руссо оказывается единственным способом преодолеть то, что при отсутствии моральной общности как предпосылки политики частная и общая воля могут совпадать лишь случайно. Важнейшей характеристикой политики становится **случайность**.

В этом можно увидеть реанимацию античных представлений о политике, но в плане интересующей нас темы более важно то, что политическая технология становится разновидностью произвола. Она может выявить лишь волю всех, т.е. какого-то случайного большинства людей. Эта воля всех в принципе, по качеству, а не только по количеству, не совпадает с «общей волей», которая неизменно права и справедлива. Отсюда вытекает неразрешимый парадокс политической философии Руссо: если «общая воля» открывается лишь чистому индивидуальному разуму, то любая ассоциация и общность людей, устанавливающая связи между ними, замутняет их индивидуальный разум и препятствует выявлению «общей воли»!

Человеческая общность, возникающая на основе общественного договора как реализации «общей воли», самым своим существованием делает невозможным ее адекватное проявление. Этот парадокс, разрушительный для всей концепции общественного договора и вы-

текающей из него политики, с ошеломляющей прямоотой сформулировал сам Руссо «Если бы в то время, когда решение принимает достаточно сознательный народ, граждане не имели никаких отношений между собой, то из большого числа незначительных различий проистекала бы всегда общая воля, и решение было бы всегда правильным». Таким образом, проблема взаимосвязи индивидуальных интересов, индивидуального разума и «общей воли» становится теоретически неразрешимой. А если теоретическое решение невозможно, то и практическая политика, несмотря на ее претензии быть технологией разрешения конфликтов, становится весьма шаткой и подозрительной. Как выражение «общей воли» политика как разновидность социальных технологий возможна там, где нет никакого общения людей между собой! – так можно радикализировать вывод и парадокс Руссо. Но в нем можно увидеть и предчувствие «вселенского зла», едва политическая технология становится монопольной привилегией людей, стремящихся к власти или осуществляющих ее от имени «общей воли», «судьбы» или «исторической необходимости».

Прежде чем переходить к обсуждению подходов к устранению или затушевыванию данного парадокса, сделаем промежуточные выводы.

Исследователи политической философии Руссо отмечают ее нелиберализм и заложенные в ней тоталитарные импликации. Эти следствия вызваны не морализмом Руссо и не его стремлением дать гражданскому обществу моральный регулятор в виде «общей воли». Парадокс политической философии Руссо есть скорее результат его общей критической установки к городской цивилизации Европы в целом. Отсюда вытекает чрезмерный индивидуализм, сведение свободы к абсолютной независимости и автономии индивида, а первого закона природы – к самосохранению индивида. С такими мотивами и стандартами индивидуального поведения невозможно увязать моральную регуляцию

общественной жизни, место которой занимает brutalный эскапизм – внебрачный сын любых попыток соединить ценности либерализма с демократическим устройством общества: «Тоталитарная демократия рано развилась в систему принуждения и централизации не потому, что она отвергла ценности либерального индивидуализма XVIII века, но потому, что она изначально имела слишком перфекционистское отношение к ним. Человека нужно было не просто освободить от ограничений. Все существующие традиции, устоявшиеся институты, социальные механизмы должны быть опрокинуты и переделаны с единственной целью обеспечить человеку полноту его прав и свобод и снять с него всякую зависимость».

Одним из возможных и освоенных западной мыслью путей отсечения тоталитарных импликаций руссоизма была морализация индивидуализма. Данный ход мысли означал, что самосохранение и эгоизм прекращают существование как первый закон человеческого бытия и уступают место закону всестороннего самосовершенствования личности. Этот вариант развивал Д.И.Милль. Второй путь был намечен Э.Берком и консервативной традицией. В полемике с Руссо, руссоизмом и политическим радикализмом вождей Французской революции Берк писал: «Свобода не есть одинокая, не знающая связей, индивидуальная, эгоистическая свобода, как будто каждый человек должен регулировать все свое поведение своей собственной волей. Свобода, которую я имею в виду, есть общественная свобода».

Парадокс Руссо возник не от того, что французский мыслитель не оставил стремление истолковать политику как способ реализации морали, отказавшись одновременно от идеи моральной общности. Дело, скорее, в том, что концепт моральной политики Руссо как реализации «общей воли» предполагал отсутствие какой-либо общности людей в ее цивилизационных параметрах. Этот концепт стал ключевым для

практического развития западной либеральной цивилизации и призван был дать ответ на вопросы: возможна ли моральная политика в обществе, если она не базируется на объективном моральном законе? Возможно ли практическое осуществление требований морали с помощью политической технологии, если в ней не воплощена и ей не предзадана моральная идея? Эти вопросы стали нервом политической философии Д.Юма.

Социополитическая модель Юма была затем конкретизирована А.Смитом и утилитаристами. Это не значит, что в моральной философии Юма и Смита не было никаких различий. Как отмечает Н.Барри, различия связаны с толкованием справедливости: Юм понимал ее как искусственную, Смит – как естественную добродетель. Но мы пока отвлекаемся от данных различий. С точки зрения интересующей нас темы важно отметить, что политическая философия Юма есть экстраполяция на жизнь общества определенной моральной концепции личности.

Юм рассматривал аффекты как первичные данные человека, по отношению к которым разум играет роль обслуживающего раба. Поэтому мораль может базироваться только на аффектах. Они вообще не подлежат моральной оценке, оправданию или осуждению, за исключением случаев, когда аффекты построены на ложных предположениях о бытии несуществующих объектов или же ориентированы на средства, недостаточные для достижения цели. Человек стремится к удовольствию ради основополагающей любви к самому себе. Оно достижимо пропорционально силе и страстности любой склонности человека. Если бы даже существовала возможность сознательного формирования своих склонностей, то нормальный человек не пошел бы на это. Такое формирование лишило бы жизнь аффектов и сделало бы ее безвкусной и утомительной. Где же в таком случае начинается мораль?

С одной стороны, считал Юм, человек имеет не только грубые

физические, но и духовные аффекты (стремление к славе, мщению, власти и т.п.), которые тоже требуют удовлетворения и при достижении цели приносят **наслаждение**. С другой стороны, человек есть общественное существо и может реализовать свое себялюбие только в обществе. Поэтому первоначальной его склонностью является **человеколюбие**. Оно связывает склонности, полезные и приятные для себя, со склонностями, приятными и полезными для других. Здесь и появляется добродетель, единственная забота которой состоит в «...точном исчислении и неуклонном предпочтении наибольшего счастья».

Таким образом, добродетель есть следствие сложного баланса различных аффектов, их взаимного умирения не с помощью разума, а посредством самоуравновешивания. Добродетель – это результат утверждения в человеческой душе социальных чувств как господствующих. Эти чувства не возникают по причине доминирования общества над индивидом. В результате точного индивидуального исчисления (расчета) счастья они дают приятное спокойствие, которое не зависит от «...превратностей судьбы и случайностей». Мораль есть чувство, заставляющее каждого человека и большинство людей соглашаться друг с другом и вести смешанный образ жизни, «...предостерегая людей от излишнего увлечения каждой отдельной склонностью во избежание утраты способности к другим занятиям развлечениям».

Это новаторское понимание природы человека, лишенной надындивидуальных моральных атрибутов и императивов, признает невозможность ее изменения. Вместе с тем возможность индивидуального **самоуправления**, соотнесенного с наслаждением и человеколюбием, не исключается. В этом и состоит мораль. Такое понимание имело значимые последствия для социальной и политической теории и практики». Оно позволило дать не только прагматическое, но и моральное обоснование

предпринимательства – любой деятельности, направленной на достижение собственных интересов и выгод в смысле калькулируемого увеличения дохода. Концепция Юма дала универсальное обоснование общества, возникающего в XVIII веке. По выражению А. Смита, оно становилось торговым союзом, в котором каждый человек оказывается «...в известном смысле торговцем». Коммерческая форма заботы о собственном интересе получила моральную санкцию. Она предполагала баланс страстей, ни одна из которых уже не была всепоглощающей для человека и разрушительной для общества. Образцом господства таких страстей для Юма, как и для многих других мыслителей Возрождения и Нового времени, были европейские религиозные войны. Они представлялись ему совершенно абсурдными. Поэтому Юм требовал терпимости по отношению к фракциям, основанным на интересе, и нетерпимости к фракциям, в основе которых лежат принципы.

Вместе с тем классический либерализм XVIII века не предполагал мотивационный редукционизм – сведение всех аффектов человека к эгоистическому накопительству любой ценой. Такой редукционизм невозможен ни у Юма с его концепцией аффектов, ни у Смита, для которого склонность к торговле – либо одно из основных свойств человеческой природы, либо «...следствие способности рассуждать и дара речи». Строго говоря, такая склонность вообще не является аффектом. С.Холмен подчеркивает, что в конкретно-исторических обстоятельствах того времени (не только общеевропейских, но и английских) еще не изгладились отпечатки страстей революции и религиозных конфликтов; поэтому идея следования калькулируемому собственному интересу была в большей степени **нормативной рекомендацией**, нежели отражением эмпирической действительности. Данное уточнение можно отнести и к классической либеральной концепции «человека экономического».

Кроме того, модель сбалансированных аффектов позволила создать определенную политико-экономическую концепцию общественной жизни. Руссо считал губительным для свободной и моральной ассоциации людей существование в обществе классов, группировок и партий. Модель Юма дала возможность воспринимать их как нечто естественное и даже при определенных условиях необходимое для экономического процветания (система разделения труда) и свободного политического устройства (система разделения властей и смешанная форма правления. По аналогии с теорией аффектов предполагалось: специфические интересы каждой отдельной группы людей не подлежат сами по себе моральной оценке. Для каждой группы естественно преследовать собственный групповой эгоизм, стремиться к власти и возможности безнаказанно угнетать более слабых. Но правильная и моральная политика в том и заключается, чтобы создать и поддерживать уравнивающую систему, в которой невозможно угнетать другого, не встречая сопротивления. В такой системе интересы общественных групп на самом деле не являются противоположными или, тем более, антагонистическими (такое дополнение было сделано французскими историками эпохи Реставрации, а вслед за ними К.Марксом), поскольку каждый индивид движим симпатией и благожелательностью к другим людям. Сильными страстями приходится жертвовать во имя интересов мира и общественного порядка.

Новизна этой социополитической модели в теории и в английской практике XVIII в. была очевидна для Юма: «Равновесие власти является секретом в политике, известным только современному веку». Причем, равновесие не сводится к системе сдержек и противовесов различных отраслей государственной власти. Этот вопрос вообще мало занимал Юма. Главным для него было равновесие социальных сил, транслируемое в сферу политических институтов и поддерживаемое ими. Система

разделения властей или универсальная аксиома политики заключается в следующем: «Наследственная власть монарха, аристократия без вассалов и народ, голосующий посредством своих представителей, составляют лучшую монархию, аристократию и демократию». Смешанная форма правления способна комбинировать все три известные с античных времен формы и тем самым модифицировать каждую из них потому, что ни монархия, ни аристократия, ни демократия не несут в себе какие-то специфические моральные принципы и не связаны с определенными добродетелями, как полагал Монтескье вслед за Аристотелем. Мораль и добродетель заключается не в формах правления, а в уравновешенном способе сочетания и в балансе общественных сил как главном результате взаимодействия индивидуального, группового и политического расчета.

Экономическая модель Смита тоже построена на принципах баланса социальных сил и их аффектов. Описываемый Смитом экономический мир – это ни в коем случае не мир господства класса буржуазии и торжества ее специфического интереса, хотя он и является буржуазным, поскольку протестантский принцип калькулируемости общественного интереса является для него **универсальным**, не столько этическим, сколько культурно-историческим. Смит обстоятельно рассматривает плюсы и минусы каждого из трех главных классов, олицетворяющих ренту, заработную плату и прибыль на капитал, своеобразие интересов каждого класса. И приходит к выводу, что интересы буржуазии не так связаны с общими интересами, как это наблюдается у других классов. Более того, интересы буржуазии в определенных отношениях всегда расходятся с интересами общества в целом и даже противоположны им. Класс буржуазии имеет большие возможности и «...обычно заинтересован в том, чтобы вводить общество в заблуждение и даже угнетать его, и (он) действительно во многих случаях и вводил его в заблуждение и угнетал».

Но как уберечься от этой опасности? Отнюдь не путем рынка и подавления одной из социальных сил и ее аффектов в пользу других. Оптимальный путь – поддержка или восстановление баланса трех классов. Каждый из них должен быть обеспечен средствами, необходимыми для взаимоуравновешивающего сопротивления друг другу. И одна из ключевых проблем для Смита – уменьшение власти богатства, разделение не только власти, но и богатства, что соответствует общей тенденции прогресса цивилизации. Аристократия должна иметь доступ к власти и участвовать в принятии решений потому, что ее интересы, если они правильно поняты, в наибольшей степени совпадают с общественными. В то же время необходимо предотвратить умственную и физическую деградацию, которую несет цивилизация наемному труду, рабочему классу и основной массе народа. Трудящиеся бедняки должны быть способны судить о великих и общих интересах своей страны, понимать свои интересы, избавляться от заблуждений экстаза и суеверия, чтобы устанавливать истинный смысл корыстных притязаний партий и мятежных элементов. Поэтому необходимо особое внимание государства к образованию простого народа.

С логической точки зрения юмовско-смитовское решение противоречия, их способ сочетания морали, политики и экономики не знает изъянов. К этому решению с полным правом можно отнести оценку Б.Расселом философии Юма в целом: она есть в некотором смысле тупик, ибо при попытках ее углубления и усовершенствования дальше идти невозможно. Столь же законченной представляется связанная с этим решением концепция толерантности. Она предельно широка, поскольку упраздняет любые надындивидуальные критерии морали в том культурно-историческом многообразии, на которое распространяется. Ведь даже те силы, которые сегодня выступают как «партия принципов», завтра,

если их включить в систему уравнивания, превратятся в «партию интересов». Поэтому основания такой системы представлялись Юму социальными и всеобщими. Они образуют «...в некотором смысле партию человеческого рода против порока или беспорядка, общего врага человечества».

Да и не в истинности этой концепции дело, даже если ее можно опровергнуть. Ее суть заключается в функциональном значении для организации уравновешенного политического процесса. «Истины, – пишет Юм, – которые губительны для общества, если таковые окажутся налицо, уступят место ошибкам, которые полезны и выгодны». С таким уточнением концепция Юма и Смита окончательно неувязима, если ее рассматривать как констатацию диалектики истины и лжи в движении человечества по пути цивилизации и прогресса. Но она же становится тупиком, если политику или уравновешенный политический процесс квалифицировать как метод проб и ошибок при управлении обществом. Отсюда вытекает, что любой политик имеет право его применять, хотя последствия такого применения приходится выносить на себе обществу в целом, включая будущие поколения, которые могут даже не подозревать о ранее принятых политических решениях!

Иначе говоря, юмовско-смитовская модель давала возможность **симбиоза** между утилитаристской этикой и политической технологией. Он был следствием развития исходных принципов, этики, политической экономии и политической философии утилитаризма.

2.3. Моральный консенсус и необходимое зло политики

Принцип утилитаризма был исходным тезисом английских моралистов и политических философов Просвещения. Этот принцип ориентировался на решение проблемы: каким образом человеческие стремления могут обладать моральным содержанием, если человек не стремится ни к чему иному, кроме достижения собственных интересов? В общем виде ответ звучал просто: человеческие стремления моральны, если в процессе достижения собственных интересов индивиды одновременно реализуют всеобщие интересы.

Юм сформулировал этот принцип, но с оговорками и ограничениями. Он обратил внимание на то, что научные теории могут лишь фиксировать существующее, а этика стремится устанавливать должное. Этика не фиксирует факты, а формулирует предписания. Юм считал их делом аффектов, а не познания. Утилитаристы с таким подходом не могли согласиться и стремились создать науку о морали, которая может быть основанием политики. В конечном счете это привело к догматизации утилитаризма.

Существовало три ответа на вопрос: как психический механизм, стремящийся к достижению собственного интереса, может служить общему интересу?

1. Человеку присуще чувство симпатии и благосклонности к другим людям. Это чувство приводит к тому, что личный интерес приходит в гармонию с общим интересом. Удовольствие других людей является одновременно моим собственным удовольствием. Но такое понимание требовало признать аффект симпатии конституирующим принципом человеческого поведения. Это понимание было возможным для философов и этиков типа Шефтсбери, Юма и Смита, но не могло быть принято гедонистически ориентированными мыслителями.

2. Гедонисты исходили из концепции эгоизма: человек интересуется только собой, а не другими. Поэтому принцип утилитаризма принимал двоякую интерпретацию:

а) хотя индивиды руководствуются эгоизмом, индивидуальные эгоизмы приходят в гармонию между собой и естественным образом ведут по всеобщему благу, благу общества. В этом заключался тезис о «естественном тождестве интересов». Главный аргумент в его пользу заключался в неопровержимом факте: человеческое общество во всех его разновидностях существует и развивается, если бы человеческие эгоизмы только противоборствовали друг с другом, то общество не могло бы сохраниться. Классическим представителем такого взгляда был Б.Мандевиль, «Басня о пчелах» которого имела подзаголовок: «Мошенники, ставшие честными». Главная мысль Мандевиля состояла в том, что эгоисты являются полезными гражданами. Заботясь о собственном благе, они способствуют обращению капиталов, и облегчая жизнь самим себе, одновременно способствуют благосостоянию других. Тот же самый тезис Хартли формулировал более осторожно: хотя тождества индивидуальных и публичных интересов не существует, но в общественной жизни происходит их постепенное и постоянное сближение.

б) вторая интерпретация звучала так: хотя естественной гармонии между эгоистическими интересами индивидов не существует, ее можно и нужно создать искусственно. Эта задача образует главный предмет деятельности правителей, законодателей и политиков. Таким был исходный тезис «искусственного тождества интересов». Именно к нему склонялся Юм, а вслед за ним Гельвеций и Бентам связали этику с законодательством и политикой.

Характерно, что принцип утилитаризма в различных толкованиях овладел умами англичан и европейцев уже в XVIII веке. Во всеобщем благе

и всеобщем счастье начали усматривать главную и единственную цель моральных деяний и поступков. Этика при этом определялась как искусство управления человеческими действиями таким образом, чтобы они создавали наибольшее счастье. В свою очередь счастье понималось как совокупность удовольствий, а удовольствия отождествлялись с пользой. Причем, после Юма этот тезис уже не стремились доказывать, а полагали его самоочевидным фактом. Ибо нет настолько испорченных и ограниченных людей, которые бы не использовали принцип стремления к удовольствиям в своем поведении.

Гоббс делал акцент на то, что каждый стремится к собственной пользе. Утилитаристы XVIII в. соглашались с Гоббсом, но подчеркивали при этом другой аспект: надо сделать так, чтобы каждый индивид одновременно стремился к общему благу. Этот тезис можно было понимать рационалистически (следует стремиться к общему благу) и натуралистически (люди стремятся к общему благу). Юм видел совершенно четко, что данные толкования не только не являются идентичными, но и не вытекают один из другого. Однако большинство религиозных, философских и политических проповедников утилитаризма не входило в содержательные тонкости и рассматривало моральный постулат как социальный факт.

Отношение утилитаристов к вопросам морали во многих смыслах было знаменательным и показательным. Прежде всего отношение было **позитивным**: следует умножать, а не ограничивать количество удовольствий и пользы; отсюда вытекало враждебное отношение к аскетизму. Одновременно данное отношение было **рациональным**: следует руководствоваться расчетом, а не аффектами; отсюда вытекало враждебное отношение к сентиментализму. Наконец, утилитаристская этика была **социальной**, поскольку выступала против субъективизма и

анархизма, деспотизма и авторитарного политического строя.

На указанных принципах была построена утилитаристская этика, согласно которой не существует никаких иных интересов, кроме собственного, и никаких иных благ, кроме общего блага. Данный тезис обозначал определенную теорию права: вечные законы природы относятся к разряду фикций, а мерой истинного права является только общее благо или всеобщий интерес. На этом же принципе была построена политическая экономия, политическая философия и политическая теория.

Политическая экономия в том виде, который придал ей А.Смит, была классическим применением принципов утилитаризма. Главная задача Смита состояла в описании того, как разделение труда и обмен приводят к гармонизации корыстных интересов отдельных людей. При этом Смит понимал обмен как обмен заботы на удовольствие. Труд, вложенный в производство той или иной вещи, есть мера ее ценности. Эту меру можно определить математически, что дает основание для строго научной трактовки экономических и общественных явлений, включая политику.

Первоначально Смит полагал, что экономика, как и право, требуют вмешательства государства и политики для согласования противоположных эгоистических интересов. Само название «политическая экономия» вытекает из этой посылки. Но затем он изменил свое мнение: в отличие от сферы права в сфере экономики гармония человеческих эгоизмов возникает стихийно и спонтанно, без вмешательства властей. Эта гармония имеет естественный, а не искусственный характер, а главное искусство политической экономии заключается в том, чтобы уметь ничего не делать. Если в сфере права задачи государства максимальны, то в сфере экономики они должны быть сведены к минимуму.

Политическая философия и политическая теория утилитаристов тоже опиралась на принцип тождества индивидуальных и общих интересов. Но

о каком тождестве может идти речь применительно к политике – искусственном (как в праве) или естественном (как в экономике)? По этому вопросу взгляды разделились. Пристли, например, полагал, что в сфере политики вмешательство властей необходимо, тогда как Юм, Смит и Пейн считали, что гармония интересов будет достигнута наилучшим образом, если их предоставить самим себе. В связи с этим утилитаристы проводили различие между «обществом» как естественным феноменом и «государством» и «правительством» как эпифеноменами социальной жизни. Наиболее радикально данное различие выразил Т.Пейн: общество есть благо, государство и правительство, в лучшем случае, есть необходимое зло.

На основе указанной посылки и ее различных толкований произошла модификация политических представлений в утилитаризме. Первоначально большинство его представителей были консерваторами и не симпатизировали демократии. Но затем они перешли в лагерь демократии по той причине, что демократия есть такая форма политического устройства, которая в наибольшей степени приближается к идеалу общества без государства и правительства. На этом фоне возникла и существует до настоящего времени связь утилитаристской и демократической идеологий. С другой стороны, идеал общества без государства и правительства был заимствован анархизмом и марксизмом по мере интеграции утилитаристов в хозяйственный и политический истеблишмент демократических государств.

Первоначально либералы базировали свою политическую доктрину на идее свободы как естественном праве человека. Утилитаристы с ними не соглашались, считали естественные права фикциями и стремились заменить их эгоистическими интересами. В политической философии XVIII века альтернатива выглядела следующим образом: естественное право или интерес? В конечном счете позиция умеренного, а не

радикального утилитаризма победила, произошло **сращивание** утилитаризма и политической технологии. На основе этих процессов возникла специфическая англо-американская форма либерализма.

Итак, критика руссоистской и юмовско-смитовской модели толерантности возможна в двух формах: как критика, которую осуществляет сама история; как метатеоретическая интеллектуальная реконструкция **поиска параллелей** между либерализмом и другими типами политического сознания, поскольку они абсорбируют проблему толерантности, пытаясь ее ставить и толковать в контексте собственных политических целей, идеалов и непосредственной политической практики, вынуждающей пользоваться политической технологией представителей любых политических течений.

В первом случае, как показал Б.Г.Капустин, дело не сводится к демонстрации **несоответствия** модели толерантности некоторым фактам действительности. Проблема в том, что факты, соответствующие модели и выступающие ее предпосылками, вымываются и разрушаются историей. Такая критика руссоистской и юмовско-смитовской концепций была произведена достаточно быстро после их возникновения французской политической революцией и промышленной революцией, ставших предпосылками индустриальной цивилизации Европы.

Превращение политики в техническую проблему было проявлением общей тенденции развития Запада. Она имела многие причины, но выразилась в одном **главном следствии**: технологизации различных сфер общественной жизни, подчинении их логике формальной рациональности и превращении всего общества в «мегамашину». Технологизация политики оказалась мощным фактором усиления этой тенденции. Техника, по определению О.Шпенглера, стала «тактикой жизни», особым случаем которой выступает политическая технология. Как показал М.Хейдеггер,

любая техника, рассмотренная как совокупность направленных на предмет инструментов и процедур, не есть нечто ценностно-нейтральное, ибо «...сущность техники вовсе не есть что-то техническое». Техника есть способ представления мира человеку. Она воплощает определенные ценности, которые лежат в основе картины мира и обуславливают то, как он «задан» человеку.

Все эти сюжеты хорошо известны из работ М.Вебера и многолетних дискуссий вокруг основных идей «Протестантской этики и духа капитализма». Что касается техники как тактики жизни, которая утверждается на Западе, ориентируется на нейтральность или безразличие к моральным ценностям, то возникающую в связи с этим проблему хорошо сформулировал Ю.Н.Давыдов: «Не утрачивает ли рациональность свою живую душу – внутреннее противоречие (между технически-формальным и этически-субстанциальным ее аспектами) – вместе с «изъеданием» ее содержательной предпосылки: религиозной «картины мира»?».

Сам Вебер считал, что человеку в любом случае «...нужна идея, и притом идея верная, и только благодаря этому условию он может сделать нечто полноценное». В то же время он весьма пессимистически смотрел на настоящее и будущее Запада. Каким оно будет по мере ухода из мира религиозно-этического содержания деятельности и розовых мечтаний Просвещения? – остается неясным: «Возникнут ли к концу этой грандиозной Эволюции совершенно новые пророческие идеи, возродятся ли с небывалой мощью прежние представления и идеалы или, если не произойдет ни того, ни другого, не наступил ли век механического окостенения, преисполненный судорожных попыток людей поверить в свою значимость?». С учетом опыта развития XX века можно сказать вполне определенно: «век механического окостенения» наступил, а политические технологии – его частный случай: «Подобно тому, как жесткие

промышленные технологии могут стать опасными для природы – подорвать складывающиеся на протяжении миллионов лет геобиоценозы, жесткие политические технологии могут стать опасными для человека».

Но прежде чем переходить к обсуждению этой проблематики, рассмотрим, как модель вестфальского компромисса (не его конкретное содержание как мира между католиками и протестантами, а формальная структура, которая может быть применена к конфликтам иных сил) воплотила в себе противоречие между техническими и этическими аспектами, удерживая их в единстве и порождая новую динамику западной цивилизации.

Данная модель наполнена иным конкретным содержанием, но наиболее полно осмыслена в концепции толерантности Д.Локка. В ней основание и возможность толерантного компромисса не рассматриваются как продукт политического соглашения людей. Они образуют предпосылку любой политической технологии и обнаруживают один и тот же нравственный закон природы. Локк упорно развивал эту тему в общефилософском плане и в применении к политическому процессу: «Напрасно стали бы мы искать в согласии людей требования разума или декреты природы». «Глас народа – глас божий» – сколь неверно, сколь лживо это утверждение». «Если бы пришлось оценивать справедливость и право по меркам человеческой практики, больше не существовало бы ни нравственности, ни порядочности». В отличие от Гоббса вывод Локка заключается в том, что забота о самосохранении и собственной пользе не является законом природы или его источником. Независимость индивидов не может выступать исходным фактом их общественного бытия. Таким фактом является нравственный закон, скрепляющий общество и не дающий ему распасться. Он дает возможность для гармонизации интересов и стремлений людей.

С этической точки зрения толерантность есть понимание того существенного и всеобщего, что действительно объединяет всех людей в высшем нравственном законе. Это понимание обеспечивается светильником разума. А поскольку нравственный закон есть проявление божественной воли, то речь идет о нравственно-религиозном единстве христиан вопреки всем доктринальным, культовым и иным различиям между ними. Такие, различия становятся несущественными: «Если задуматься серьезно, то именно к такого рода пустякам принадлежит большинство вещей, вызывающих столь ожесточенные распри среди братьев-христиан, согласных между собой в важнейших вопросах религии; тогда как ими вполне можно пренебречь или же принять без всякого ущерба для религии и спасения души, если только отказаться от суеверия или лицемерия».

Формируя концепцию морального консенсуса, Локк сталкивается с необходимостью разрешить следующее противоречие: закон природы универсален, налагаемые им обязательства имеют всеобъемлющий и императивный характер; но у людей различные нравы и представления о долге, образ жизни разных общественных групп и народов не позволяет говорить о том, что они исполняют требование этого закона. Локк разрешает противоречие следующим образом: «Хотя закон и обязывает всех, кому он предназначен, но он не обязывает тех, кому он не предназначен, а не предназначен он тем, кто не способен его понять». Закон не существует для слепых и не желающих прозренья, для тех, кто влеком страстями или усваивает чуждые моральные представления. Критерии морали и права переплетаются и ставятся Локком в зависимость от их рационального постижения.

Отсюда вытекают выводы, важные для уяснения локковской концепции и логики развития толерантности в западной либеральной

цивилизации:

1. Моральный консенсус понимается шире и глубже, чем на предшествующем этапе развития политико-правовой мысли. Он создает снование и возможность общественной жизни, включая бытие государства. Однако государство не есть простое отражение этого консенсуса. Оно на него опирается, но переводит его в другую плоскость, которой присуща иная логика деятельности, порождающая феномен толерантности.

2. Моральный консенсус достигается демонстрацией несущественности и погашением различий, а не взаимным признанием их важности для обогащения и развития взаимодействующих сторон.

3. Моральный консенсус имеет жесткие границы, предполагающие определенное понимание природы и определенный тип человека, который рассматривается прежде всего как моральное существо.

Этими положениями определяется новаторство локковской концепции толерантности. Человеком в строгом смысле слова можно считать лишь члена широко понятой моральной общности, реализующей закон природы и **выходящей за пределы** существующих государств. А политическим субъектом (правителем, подданным, гражданином) может быть и тот, кто в моральную общность не входит, но **лоялен** к государству, возникшему на ее основе.

Принципиальная новизна этой мысли чрезвычайно велика. Например, в отличие от всей античной традиции человек как «существо политическое» оказывается не высшим и наиболее полным проявлением человека, а лишь его частичным проявлением. Занятия политикой и участие в политике — одна из ролей, которую может освоить и «недочеловек», неспособный усмотреть и понять закон природы. Политико-философская и практическая реализация такого подхода позволяет политике выделиться в качестве особой сферы общественной

жизни и сделать ее предметом научного исследования. Политика не совпадает с обществом как целым, т.е. с «политией» в античном смысле слова. Политика производна от некоего основания. Таким основанием может быть моральная общность (у Локка), экономика (в доминирующих либеральных и марксистских концепциях XIX-XX вв.), «всеобщая воля» (у Руссо), «воля к власти» (у Ницше), но в любом случае политика понимается как неморальная сфера.

Обоснование неморальности политики – главная заслуга Локка. Концепция толерантности начинается с признания государства машиной, существующей для обеспечения гражданского мира и охраны собственности своих подданных. Необходимым условием толерантности не является безразличие людей к собственным и чужим убеждениям (напротив, Локк пишет о необходимости верить чистосердечно и по совести), а безразличие государства ко всем мнениям, суждениям и деяниям людей, поскольку они безопасны для государства. Государственная машина становится средоточием безразличного интереса и заинтересованного безразличия в отношении вещей и людей, образующих политическую материю. В этом смысле Локк выступает за терпимость к католикам как верующим, но против терпимости к ним как папистам.

Таким образом, толерантность у Локка выступает не нравственной, а политической концепцией. Она не является самоценностью, зато обладает целесообразностью для существования государства. С другой стороны, нетерпимость не является аморальной, но иррациональной. Главные аргументы Локка в пользу веротерпимости сводятся к простому перечислению и описанию ее функций для эффективности и стабильности государства. Поэтому в политической философии Локка отсутствуют моральные аргументы против теократии как типа государства, в котором

законы религиозные есть часть гражданского и политического устройства. Этот момент сам по себе примечателен. Выступая за веротерпимость в Англии и Европе, Локк исходит не из моральной ценности, а из простого факта: государства в данной стране и регионе не являются теократическими. «Я готов согласиться, — пишет он, — что в теократическом государстве церковные законы становятся гражданскими, а меч правителя и может и должен отвращать всех подданных от чуждого культа и чуждых обрядов. Но Евангелие не является таким законом ни для одного христианского государства». Тем самым при последовательном осмыслении технико-функциональная концепция толерантности не дает никаких общезначимых оснований для критики и неприятия идеократических и тоталитарных режимов за рамками христианского ареала. Возникает вопрос: толерантна ли такая концепция толерантности и в состоянии ли она допустить и вместить культурно-историческое многообразие?

Дело в том, что у данной концепции толерантности не может быть никакого иного критерия, кроме безопасности государства. Речь идет о «правильном» (в локковском смысле слова) государстве, имеющему природу машины и тип отношений с гражданским обществом, которые предполагаются его концепцией толерантности. По отношению к государству иного типа допускается право народа на восстание. Следовательно, границы политической терпимости оказываются тесными и заданными условиями **сохранения статус-кво**. Правитель «...может попытаться подавить, ослабить или распустить любую партию, объединенную вероисповеданием или чем угодно еще и явно опасную для правительства, используя при этом все те средства, каковые окажутся наиболее удобными для сей цели, чему он сам есть судья, и не будет отвечать в ином мире за то, что открыто в меру своего разума делает

для сохранения и спокойствия своего народа». Вывод такой толерантности вполне однозначен: безопасность государства отождествляется с безопасностью правительства!

Если даже отвлечься от непосредственных политических выводов данной концепции, которые в настоящее время едва ли приемлемы для последовательных демократов, все же узость ее рамок очевидна. Даже при самой широкой трактовке они обозначают статус-кво, если не данного режима (вроде того, который возник в Англии после «славной революции» 1688 г.), то такого строя, при котором политика есть технический процесс. Она обеспечивает воспроизводство «базиса» общества, но не способна реконструировать его путем сообщения или привнесения новых или расширенных формальных значений. А поскольку толерантность ограничивается лишь политической сферой, она обнаруживает репрессивность самим фактом своей зависимости от наличия и сохранения определенного морального консенсуса, имеющего своим источником религию. С точки зрения Локка, атеисты и паписты одинаково нетерпимы, ибо от них можно ожидать нелояльности к данному государству. Кроме того, атеисты угрожают моральному консенсусу, лежащему в основании государства, а разрушение такого консенсуса равносильно коллапсу общества: «Если уничтожить веру в бога даже только в мыслях, то все это рухнет, т.е. все, на чем держится человеческое общество». Однако тезис о том, что религия образует основу человеческого общежития, Локк не доказывает, а просто постулирует. Тем самым политическая терпимость ограничивается рамками определенного и далеко не универсального религиозного мировоззрения.

Однажды М. Поланьи в полемике с концепцией «открытого общества» К.Поппера заметил: «Свободное общество – это не Открытое Общество, а такое, которое полностью привержено определенному набору

верований». Определенность, неизменность, неопровержимость и универсальность этого «набора» может вызывать сомнения даже среди тех, кто в принципе считает приверженность тем или иным моральным принципам необходимым условием свободного и толерантного общества. Например, по отношению к США Р. Белл обозначает такой комплекс понятием «американская гражданская религия». Подчеркивая ее значение для формирования нации и всей ее истории, он отмечает возможность реорганизации этой легии без прерывания преемственности ее развития. Следовательно, даже набор и конфигурация религиозных ценностей и принципов совсем не обязательно должны быть неизменными. И характерно, что проблему гражданской религии Белла считает общей для всех современных обществ.

Однако М. Поланьи прав в том смысле, что основой такого общества должна быть некоторая моральная общность. Такой вывод логичен, если исходить из реального воплощения вестфальской модели в практике Европы XVII-XVIII вв. и из раннелиберальной теории, как она представлена Локком. Но дальнейшее развитие политической философии, теории и практики Запада в своих основных направлениях пошло по пути такого решения противоречия между техническим и этическим аспектами модели, которое предполагало затуманивание роли моральной общности и уход от нее в сторону все более нарастающей технологичности политического процесса.

Глава III. Власть и толерантность

Идеи толерантности в последовательном развитии привели к оправданию тотальной регламентации общественной жизни (И.Бентам), деспотизма (Д.С.Милль) и своекорыстия (неолиберализм) как универсальных характеристик социальной и политической действительности. В этом смысле призывы современных либералов к «минимальному государству» выполняют идеологическую функцию, скрывая их нежелание отказаться от такого оправдания и неспособность анализировать противоречие между «бюргером» и «гражданином» и реальное содержание нормативно-оценочных систем. Вспомним, что любая нормативно-оценочная система базируется на постулатах тождества прав и обязанностей, обязанностей и ценностей, категоризации ценностей на абсолютно положительные и абсолютно отрицательные. Либерализм как тип политической философии не в состоянии ни освободиться от этих постулатов, ни предложить такую методологическую концепцию, которая хотя бы адекватно описывала социальные последствия данных противоречий на уровне повседневного поведения, обыденного сознания, политической деятельности.

Вследствие этой неспособности произошло **отождествление** либерализма как типа мировоззрения и политической философии с научным познанием. Б. Рассел пишет: «Суть либерального мировоззрения не в том, какие мнения выражаются, но в том, как они выражаются: терпимо, открыто к новой аргументации. Но именно этим отличается наука от теологии. Научное мировоззрение есть интеллектуальный эквивалент того, что в практической сфере зовется либерализмом». На этом отождествлении базируются политическая технология и социальная инженерия, наиболее вдохновенным певцом которых в XX веке опять-таки

выступает один из вождей современного либерализма К. Поппер.

Действительно, опыт двадцатого столетия показал, что технология власти, предполагающая отбрасывание этики, может использоваться любыми политическими идеологиями (либерализм в этом отношении не отличается от консерватизма и социализма) и политическими режимами, поскольку наука претендует на универсальность, а рационалистический тип сознания в Новое время приобрел повсеместное распространение, успешно преодолевая границы любых государств и идеологий.

3.1. Аксиологическая пустота и природа политических объектов

Сближение либерализма с консерватизмом происходит через провозглашение «порядка» основной ценностью и отождествления с ним всех традиций. При этом социальный порядок понимается механистически, как тщательная и подробная регламентация отношений, поведения и сознания людей. А как раз на механистическом понимании мира в целом базируется опытная наука Нового времени, репродуцируя такую установку вплоть до наших дней в типе нашего мышления и, что более важно, в многообразных технических изобретениях и технологиях. Синтез механистического понимания социального порядка и мира, легитимизируемых от имени науки, способствуют культу государства как главной ценности человеческого общества.

Невероятно, но факт – либерализм роднится с этатизмом, который тоже может существовать в любых типах политической философии и в массовом политическом сознании. Акт установления родства происходит за счет провозглашения «прогресса», «разума» и «свободы» главными ценностями, которые либо воплощаются в существующем государстве (радикальный этатизм), либо обретают смысл в его бесконечном совершенствовании (умеренный этатизм), либо задают проект будущего безгосударственного устройства (марксизм). Во всех случаях для обоснования указанных вариантов конструируются философско-исторические концепции, каждая из которых содержит элементы мифологизации данных ценностей.

Симбиоз либерализма с марксизмом происходит путем приписывания «экономике», «материальным интересам», критерию «пользы» самодовлеющего значения. Смыслообразующая конструкция создается путем выведения (детерминизации) из них всей структуры

общественного бытия.

Интеграция либерализма с веберизмом происходит путем провозглашения «национального государства» основной ценностью, подмены реальных процессов политического отчуждения, гражданского отчуждения и гражданского сопротивления концептами «доверия к власти» и «легитимного насилия», которыми тоже могут пользоваться любые политические идеологии и режимы.

Во всех случаях такого сближения мы имеем дело с определенной иерархией ценностей и остальными постулатами нормативно-оценочных систем. И последовательное обоснование главенства одной из них (например, «свободы» в неолиберализме) приводит к **аксиологически пустому миру**. Если перефразировать известный принцип римского права, эта пустота выражается в девизе: «Пусть рухнет мир, но главная ценность торжествует». Обоснованием данного девиза служит идеология сциентизма, тоже претендующая на универсальность. Она включает следующие представления: только естественные науки дают достоверное знание, а науки гуманитарные обладают ценностью лишь тогда, когда используют естественнонаучные критерии поиска и обоснования истины; главная функция науки – описание, а не объяснение фактов (ответ на вопрос «как?», а не «почему?»); под этим углом зрения она анализирует мир в целом; факты тождественны эмпирически фиксируемым объектам; наука – главное средство господства человека над природой и повышение благосостояния человечества; она противостоит метафизике, теологии и философии, если последняя не пользуется естественнонаучными критериями поиска и доказательства истины.

Эти представления в совокупности образуют веру в посланничество и мессианскую роль науки. Предполагается, что наука обладает религиозной функцией, поскольку она обслуживает потребности человеческого духа,

выше которого нет ничего. «Ученые – это истинные монахи», а «наука и есть религия», – говорили идейные вожди сциентизма О.Конт и Э.Ренан. Наука обладает социальной, моральной и политической функцией, поскольку обслуживает свободомыслие во всех сферах жизнедеятельности людей. Только научное знание есть единственное основание общества, морали и политики. Таким образом, сциентизм претендует на соединение власти и знания, в своих основных поступлатах пересекается с либерализмом и может использоваться любыми типами политической философии и практики. В этом смысле либерально-сциентистское мировоззрение – истинный Протей нашего времени, хотя, по сути дела, и оно представляет определенную нормативно-оценочную систему, ничем не отличающуюся от других.

В литературе уже отмечалось, что определение либерализма только через его ценности страдает двумя дефектами: оно не учитывает ни системы ценностей, ни их иерархии, а как раз иерархия ценностей есть способ существования идеологии; оно не заземлено на исторический контекст. Кроме того, либерализм страдает внутренними специфическими противоречиями: уважение к человеку как свободному и самодостаточному индивиду невозможно согласовать с человеческим эгоизмом и использованием всех социальных и политических институтов общества для удовлетворения этого эгоизма; классификация человеческих потребностей (особенно материальных и экономических) как абсолюта не соответствует исходной рациональной установке на критику всех человеческих потребностей и общества в целом; невозможность следовать собственной методологии (современный либерализм возводит «рациональность» в абсолютную ценность и критерий для оценки общества и его институтов, тогда как в классическом либерализме человек рассматривался как относительно рациональное существо, движимое аффектами ничуть не

менее, чем разумом.

В свете всего сказанного задача критики политического сциентизма как основания технологии власти представляется прямо-таки неотложной. В предшествующих главах уже говорилось, что классы объективно существующих политических объектов и легитимизирующих их суждений не нормируются и не определяются заранее установленными характеристиками. Норма есть пожелание, а не факт политики, поскольку в ней господствует иная фактуальность и типологические схемы. Кроме того, политические субъекты действуют в условиях дефицита времени, предпочитают скорые и рискованные решения оптимальным. Поэтому мера рациональности политического решения обратно пропорциональна степени его неотложности.

С другой стороны, мера рациональности группового сознания зависит от масштаба репрессивности культуры, общества и морали в отношении тех или иных социальных интересов. Деятельность политиков не определяется рациональностью их стремлений и целей, а зависит от искусства создания превращенных форм сознания — рафинированных процедур сокрытия действительных мотивов любых социальных действий и политических решений. Конфликт между степенью рациональной осознанности интересов и целей — и действительными мотивами участников политических процессов типичен для всех государств в прошлом и настоящем.

Однако этот конфликт не может быть адекватно описан в рамках рационалистического типа сознания. Прежде всего потому, что развитие европейской цивилизации, базирующейся на определенном нормативно-ценностном порядке и индустриальном овеществлении, включая политическую технологию, трансформировало одновременно человека: «...вырвавшись из корпоративных пут средневековья, человек

стал обретать социальную автономию. Однако дальнейшее развитие цивилизации, базирующейся на машинной индустрии, трансформировало формирующуюся человеческую субъективность в «квазисубъективность». А поскольку эта характеристика имеет цивилизационное значение, постольку во всех сферах социальных отношений, включая политику, действуют куклы и марионетки, а не люди. И либерализм сыграл немаловажную роль в режиссуре и постановке этого спектакля.

Но главным действующим лицом был и остается рационалистический тип сознания – фундаменталистская познавательная установка, которая приводит к монизму и однолинейному детерминизму (прежде всего экономическому, а также властному и идеологическому) в любых сферах деятельности и познания. Правда, в современной методологии и философии науки намечается переход от экономического и технологического детерминизма к описанию социокультурных факторов любых явлений, включая политику, и реабилитации дуализма. Однако этот процесс далек от завершения. Одновариантный характер человеческой деятельности и познания (прежде всего толкование материальных интересов и экономики как «несущей частоты» всех социальных процессов и отношений) еще не преобразован, а фронт рационалистического фундаментализма пока не прорван.

В этой ситуации аналитик социально-политических процессов вынужден приступать к их познанию без надежных методологических гарантий и ориентироваться на идеи, расшатывающие рационалистический идеал: «Во-первых, идея об отсутствии одновариантных базисных истин для объектов различных классов (о неадекватности представлений о единых критериях истинности по отношению к любым утверждениям); во-вторых, идея о мозаичности, гетерогенности современных объектов познания; в-третьих, идея о смене тактики выбора базисного основания;

в-четвертых, идея о приоритете индивидуального над целокупным. Именно по этим новообразованиям мы судим о расшатывании устоев фундаменталистского идеала». Процесс обоснования данных идей идет уже не только в Европе, но и в России. В частности, российские ученые показали, что социальная и политическая философия должна вырабатывать «обескураживающее знание» – деэтицизированное и свободное от монополии экономического, государственного и идеологического заказа. Осознано также, что данная познавательная установка совпадает с тенденцией, характерной для новейшей аналитической философии: в последние годы она распространяет свои методы на новые предметные области и осваивает социокультурную проблематику, по-прежнему делая акцент на логико-лингвистической стороне данной проблематики. Такой акцент пересекается с мировоззренческими трансформациями: «Политические идеологи XIX века еще сулили глобальную ориентацию внутри чрезвычайно сложного общества, как бы образовавшего вторую природу. Сегодня такой взгляд на мир не имеет шансов на успех... Но в то же время коммуникационные структуры общественности, находящейся во власти средств массовой информации и поглощенной ими, настолько ориентированы на пассивное, развлекательное и приватизированное использование информации, что когерентные, т.е. целостные, образцы толкования (хотя бы среднего радиуса действия) просто не могут больше сформироваться. Фрагментаризированное повседневное сознание располагающих досугом потребителей препятствует образованию идеологии классического типа, но ведь оно само стало господствующей формой идеологии». А как раз в повседневном сознании массового общества, которое отражает и усиливает современная политика, факты, нормы и ценности постоянно смешиваются, но в этой смеси преобладает нормативно-убеждающая функция языка. В связи с этим В.П.Макаренко

уже поставил проблему разработки политической эпистемологии путем синтеза идей аналитической философии со структуралистскими, социолингвистическими и герменевтическими методами для критики любых вариантов кратоцентризма, включая социальную инженерию и технологию власти, в целях их преодоления и создания деэтактизированной политической эпистемологии.

В рамках этой общей проблемы мы обсудим только два аспекта: применение теории дескрипций для анализа политических объектов и специфику политического языка для разработки хотя бы в первом приближении «когерентного толкования» либерализма при одновременном отбрасывании его посылки о преимуществе техно-рациональной стороны политики над моральной.

Если согласиться с Б.Расселом в том, что факт независим от опыта, то класс политических объектов (государств, партий, видов власти, типов политического мышления и т.п.) не является сам политическим объектом, но класс вещей и явлений, которые не являются политическими объектами, сам является одним из вещей и явлений, которые не являются политическими объектами. В этом можно усмотреть исходный парадокс политической эпистемологии (в котором присутствуют и ранее описанные парадоксы либерального мышления), стремящейся постичь специфику политической реальности: если политические объекты являются членами самих себя, то они должны обладать определяющим свойством класса политических объектов и потому должны быть членами самих себя. Каждая из альтернатив ведет к своей противоположности, а дихотомия альтернатив дает рецепт составления бесконечного числа противоречий между политическими объектами.

Является ли это противоречие логическим или онтологическим, а число противоречий между политическими объектами — действительным

или мнимым? И какие критерии рациональности избрать для ответа на этот вопрос? Окончательного ответа здесь не существует. В общем виде можно лишь сказать, что для ответа требуется синтез всех когда-либо существовавших концепций рациональности науки и языка для создания **теории политических типов**, базирующейся не на субъект-объектном разделении мира политических объектов (само это деление есть идеологема власти, включенная в технологию власти, пожирающей космическое, географическое и социокультурное пространство), а на такой методологии, которая отвергает классические концепции субъекта и объекта. В частности, теория типов Б.Рассела строится на допущении о том, что решение данной задачи связано с апелляцией к «здравому смыслу».

Однако может ли теория политических типов апеллировать к «здравому смыслу» власти, если политическая технология основана на его отрицании. Есть немало оснований отрицательно ответить на этот вопрос. В частности, П.Рикер отмечает, что хотя язык как социальный институт не является политическим образованием, при определенных политических режимах происходит деформирование словесной коммуникации из-за систематического обращения ко лжи, лести и постоянного чувства страха. Мир власти сам по себе тоже включает ряд парадоксов: 1. Конфликт между формой и силой возникает при установлении политической власти. Если определять государство как организацию, благодаря которой любое общество способно принимать решения, то эти решения сочетают в себе то рациональный, то иррациональный аспекты. 2. Соотношение между иерархическим измерением господства и горизонтальным измерением желания жить вместе раскалывает саму власть и создает проблему такого «теолого-политического» принцип, который создаст горизонтальное измерение власти и подчинит ему вертикальное измерение господства. 3.

Государство как источник права и справедливости призвано одновременно выступать и в качестве целого, и в качестве части; и в качестве всеобъемлющей инстанции, и в качестве частной инстанции.

«С критической точки зрения, – пишет П.Рикер, – анализ парадоксов политической сферы прежде всего предостерегает от апелляции к любым ипостасям политики, а рассмотренные парадоксы свидетельствуют о ее непрочности». Она выражается в непрочности принципов и идеалов политики (свобода, равенство, справедливость и т.п.) и ее языка (риторика борьбы за власть). К этим парадоксам и констатациям можно добавить следующие факты: рост числа государств в XX веке и их внутренняя дифференциация под влиянием интересов региональных властно-бюрократических элит, а также рост числа международных организаций (от транснациональных корпораций до ООН) не сумели предотвратить классические и современные формы насилия над людьми и манипуляции громадными человеческими массами; всегда существует возможность превращения любого, даже самого мельчайшего, события, чувства, действия, поведения и стереотипа мышления в факт внутренней, внешней и международной политики. Следовательно, смысл любой политики (либеральной, социалистической, консервативной или смешанной) становится все более дискуссионным, а если стоять на почве фактов, он обратно пропорционален степени ее всеобщности. Чем более глобальные притязания выдвигает тот или иной политический проект или программа, тем более они бессмысленны.

Видимо, на этих парадоксах, констатациях и фактах (конечно, мы не ставим задачу их исчерпать) может строиться модель политического мира – **расширяющейся политической вселенной**, главной характеристикой которой становится неопределенность (в терминологии П.Рикера – «непрочность»). Дело в том, что в момент появления на свет будущего

политика, в момент образования нового государства, в момент принятия того или иного политического решения об их влиянии на последующее течение локальных, региональных и мировых событий ничего определенного сказать нельзя. Следовательно, политическая вселенная в большей степени потенциальна, нежели актуальна.

Однако с социокультурной точки зрения политическое время течет не вперед, а назад. В этом еще один парадокс политики. Ни линейная (либерально-прогрессистская), ни спиралеобразная (гегелевско-марксистская), ни фугообразная (веберовская) и другие концепции времени, на которых основаны практически все проекты политических преобразований (от глобальных до мельчайших) с явным креном в сторону линейной концепции (наиболее широко распространенной в обиходном сознании и сознании практических политиков) не в состоянии ни адекватно описать этот парадокс, ни превратить его в регулятив политической деятельности. Ее смысл становится еще более шатким из-за того, что принимаемая субъектами политики (которые, как было сказано, являются «квази-субъектами») непосредственно влияет на понимание политической ответственности и вины.

Это понимание соединяет в одно целое философскую, аксиологическую и прагматическую части всех типов политической философии и политических концепций. Выявление содержащихся в них противоречий, несообразностей и просто абсурдных утверждений (либерализм может быть показательным примером примитивизма, поскольку делает акцент на материальные интересы, выступающие в ценностной упаковке «свободы») при одновременной установке на расшатывание фундаменталистских схем политического мышления может быть первым шагом на пути обоснования тезиса: логика всех политических концепций определяет лишь в **отрицательном** смысле то, каким будет

вложенное в нее содержание, как используются результаты осмысления эмпирии и какой последняя видится людям, участвующим в политических процессах, – от «небокоптителей», производителей и потребителей современной массовой культуры, до практических политиков и высоколобых интеллектуалов, сочиняющих свои концепции для оправдания, критики или ниспровержения существующего социального и политического порядка. Ее **положительный** смысл (т.е. предлагаемая иерархия ценностей) будет тем более дискуссионным, чем более она претендует на общезначимость и, так сказать, популярность. Чем более популярна та или иная концепция (а политики как раз стремятся получить для них массовую поддержку) и содержащаяся в ней «главная ценность», тем менее она последовательна.

Данные положения можно вывести также из правила, сформулированного Расселом: всегда должна существовать некоторая тотальность возможных значений X (в данном случае – политических объектов и концепций) для осуществления любых познавательных и практических процедур. «Если я теперь стану образовывать новые значения в терминах этой тотальности, то тотальность, по-видимому, будет из-за этого расширяться и, следовательно, новые значения, к ней относящиеся, будут относиться к этой более широкой тотальности. Но поскольку они должны быть включены в тотальность, тотальность никогда не будет поспевать за ними. Все это напоминает попытки прыгнуть на собственную тень».

Не надо доказывать, что такие «попытки» не прекращаются по сей день во всех государствах, обществах и культурах. А практические политики все еще соревнуются за звание «чемпиона». Однако его можно получить лишь в том случае, если освободить политику от борьбы за власть, любых форм идеологии, доктрины суверенитета вообще и

«народного суверенитета» в частности, национализма, технологии, типичных фигур политических деятелей (неполитического консерватора, аполитичного либерала, антиполитического социалиста), бюрократии и представлений о добре и зле. Но даже в этом случае (не говоря о достижимости данного идеала политической деятельности) «трагедия Сократа всегда потенциально присуща политике». Следовательно, правило Рассела можно применить к анализу и оценке всей сферы суждений о политике – от мнений обычных обывателей до высказываний практических политиков и текстов создателей политико-философских и политических концепций. По этой причине проблема политической истины и политической лжи не может рассматриваться ни в рамках аристотелевской, ни в рамках релятивистской концепций истинности. Еще более это относится ко всем типам политических философий.

Для аргументации этого положения и создания политической семантики, противостоящей любым формам социальной апологетики, социальной инженерии и политической технологии, может использоваться расселовская теория дескрипций, в частности, его идея о необходимости различения имен и других слов. Проиллюстрируем ее эвристические возможности лишь на одном примере.

Высказывание «Ленин (равным образом любой другой политик – Вашингтон, Наполеон, Черчилль и т.п.) – основатель Советского государства» (равным образом все основатели всех когда-либо существовавших государств, политических партий и остальных элементов политической структуры) выражает тождество, а не тавтологию. Но если мы ставим перед собой цель узнать, является ли Ленин создателем Советского государства, но не желаем знать, является ли Ленин Лениным, мы попадаем в сферу **логических головоломок** при анализе политической вселенной (т.е. мира со всеми существующими в нем государствами,

политическими лидерами и структурами). Принцип классической логики гласит: если два выражения означают один и тот же объект, то высказывание, содержащее одно выражение, всегда может быть заменено высказыванием, содержащим другое выражение. И при этом оставаться истинным, если оно было истинным, или ложным, если оно было ложным. Однако истинное высказывание всегда можно превратить в ложное, если заменить «создателя Советского государства» на «Ленина». «Ленин» – имя, а «создатель Советского государства» – дескрипция.

Следовательно, надо проводить **различие** при написании любых вариантов социальной, политической и культурной истории, при высказывании любых множеств суждений о социальных, политических и культурных фактах и событиях между именем и дескрипцией. Совершенно ясно, что это элементарное требование не соблюдается во всем множестве исторических и иных повествований о политической и социальной истории, которыми мы на сегодняшний день располагаем.

Другое различие между именами и дескрипциями состоит в том, что имя не может осмысленно входить в суждение, если нет того, что оно именует. Дескрипция этому ограничению не подчиняется. Для политической семантики здесь важен следующий момент: Мейнонговская теория объектов, реабилитированная в работах В.Раутли, исходит из того, что можно высказывать утверждения логическими субъектами типа «идеальное государство» (вариант Пегаса, Кентавра, Бога, Дьявола и всех остальных войск из сферы всех исторических мифологий и религий), хотя никаких идеальных государств никогда и нигде не существовало и не будет существовать. Когда речь идет о том, что идеальных государств не существует, имеется в виду нечто другое, не обладающее статусом бытия. Следовательно, «идеальное государство» должно вечно пребывать в Платоновом мире бытия, ибо в противном случае высказывание

«идеальных государств не существует» не имеет смысла.

Мы полагаем, что этот принцип может быть применен для анализа любых **замыслов и проектов** любых государств, любых способов обоснования практической осуществимости данных замыслов и проектов на основе идеалов «свободы», «равенства», «справедливости», «порядка», «традиции» и т.п., а также на основе здравого смысла или на базе конечной совокупности текстов (все религиозные и политические идеологии) и ее практической интерпретации любым политическим деятелем, религиозным или светским мыслителем.

В этом случае проект «идеального государства» Платона, христианские проекты «града земного» и «политического тела», либеральные проекты «государства благосостояния», консервативные проекты «государства социальной гармонии» (в которых все традиции имеют равное право на существование), социалистические проекты («безгосударственное общество», «казарменный коммунизм», «государство диктатуры пролетариата», «социальное государство»), националистические проекты «этнически чистого государства» и т.п., — все это может рассматриваться как следствие элементарного пренебрежения к различию между именами и дескрипциями. Во всех случаях мы имеем дело с логической природой **политического воображения**, образно-метафорическая природа которого, как показал В.П. Подорога, формируется основными понятиями языка власти («свой», «чужой», «война», «враг» и т.п.), а все явления, события и процессы просматриваются через политический фильтр. Возникает проблема создания первичной классификации ментальных актов, объектов и содержания политического мышления с учетом того, что данные объекты не обязательно должны быть реально существующими. тем не менее они формируют содержание политического мышления.

Для исследования данной проблемы обратим внимание на определенное **сходство** теории «речевых актов» Д.Остина с постструктуралистскими теориями языка, хотя эти теории возникли в рамках различных школ. Д.Остин выделяет локутивные (говорение само по себе), иллокутивные (осуществление одной из языковых функций – вопроса, оценки, приказа) и перлокутивные (вызывающие целенаправленный эффект воздействия на чувства и мысли воспринимающих речь людей) речевые акты. Р.Барт на основе посылки о том, что объектом, в котором от начала времен гнездится власть, является сам язык, разделяет языки на энкратические и акратические. Первые высказываются, развиваются и получают свои характерные черты под сенью власти, ее многочисленных социальных и идеологических механизмов. Другие вырабатываются, обретаются и вооружаются вне власти и против нее. Ж.Деррида отождествил научный дискурс с властью логоса, языка и мысли и показал, что в любом случае этот дискурс связан с запретом, регламентацией, предписанием, ограничением и исключением определенных актов и схем мышления. Язык математики включает все, что не поддается количественному описанию. Язык опытных наук исключает и запрещает любой спекулятивный момент. В результате в научных дискурсах задействованы механизмы власти. На основе выбора определенных критериев и идеалов научности одни области знания оцениваются как научные, другие – как ненаучные. Так обеспечивается господство одних и умаление (подавление) других критериев и идеалов научности во всем корпусе знания.

В состоянии ли главные направления политической философии (либерализм, консерватизм, социализм) противодействовать такому господству, которое лишь усиливает технологию власти? По крайней мере, из традиций аналитической философии можно дедуцировать идею

политической грамматики, обнаруживающей статус бытия (небытия) каждого проекта социального развития, формулируемого в их рамках. «Идеальное государство» (т.е. вся система социальных и политических идеалов) в грамматическом смысле слова может быть субъектом значимого суждения, однако в онтологическом и эпистемологическом смысле такой субъект не существует. Высказывание «Идеального государства не существует» становится высказыванием «Пропозициональная функция (X идеальное и государство) ложна для всех значений X». В рассматриваемом примере высказывание «Ленин – создатель Советского государства» становится утверждением «Для всех значений X «Ленин создал Советское государство» эквивалентно суждению «X – это Ленин». Выражение «Создатель Советского государства» здесь уже не встречается.

Какие следствия вытекают отсюда для оценки различных направлений политической философии и связанной с ними технологии власти? Существует ряд проектов политического переустройства общества по либеральным, социалистическим, консервативным и националистическим проектам. Существуют «гибридные структуры» данных философий. Они возникают в результате политической речевой практики как составной части технологии власти и социальной инженерии. Данная речевая практика может быть квалифицирована как множество попыток политиков войти в контакт с системой социальных потребностей. Данные потребности осознаются как «актуальные», «неотложные», «назревшие», «исторически необходимые», «то, с чем нужно считаться» и т.п. Все эти проекты, «гибридные структуры» и речевая практика либо являются ложными, либо к ним неприменимы критерии истины и лжи. А критерий успеха, как уже говорилось, лишь усиливает политическую технологию. Следовательно, выражения типа «теория революции», «теория модернизации», «теория реформы» или «теория хозяйственного

механизма», которыми вдохновляются политики, ничего не означают. Характерно, что к таким выводам приходят и практические политологи и экономисты.

Теория дескрипций проливает дополнительный свет и на то, что имеется в виду под «существованием», включая мир политических объектов и квази-субъектов. «Создатель Советского государства существует» означает: «Имеется значение С, для которого пропозициональная функция «Х (Ленин) создал Советское государство» тождественна высказыванию «Х есть С» истинно. Существование в этом смысле может утверждаться только об описании. Оно есть случай пропозициональной функции, истинной при одном значении переменной. можно сказать «Создатель Советского государства существует» и «Ленин – создатель Советского государства». Но выражение «Ленин существует» не соотнесено с временными формами и потому неверно с точки зрения грамматики. Можно сказать «Человек, именуемый Лениным, существует», однако выражение «Человек, именуемый Лениным» есть дескрипция, а не имя. Если имя используется правильно, то грамматически неправильно говорить «Это существует».

Следовательно, все политические грамматики, в которых используется предикат «существования» и не учитывается различие между именем и дескрипцией, есть множество вариантов идеологии (в смысле К.Маркса и К.Мангейма), теоретический статус которой был и останется под вопросом. Напомним, что ни классический, ни современный либерализм такого различия не делали. То же самое свойство может быть обнаружено в консерватизме и социализме как типах политической философии. Едва они используются как элемент политической технологии, есть все основания считать их «ложным сознанием» (К. Маркс).

Главная идея Расселовской теории дескрипций состоит в том, что то

или иное выражение может обусловить значение высказывания, но само по себе не иметь никакого значения. Для этого имеется точное доказательство. Если бы «создатель Советского государства» означало что-либо другое, чем «Ленин», то «Ленин – создатель Советского государства» было бы ложно, а это не так. Ленин действительно «приложил руку» к созданию этого политического монстра. Если бы «создатель Советского государства» означало «Ленин», то «Ленин – создатель Советского государства» было бы тавтологией, а это не так. До 1917 г. «Ленин» никаким «создателем Советского государства» не был и только комплекс исторических случайностей, наряду с его личными свойствами и свойствами созданной им партии, помог ему стать таковым. Можно сказать также: «Ленин – создатель большевистской партии» и квалифицировать это суждение как тавтологию, но это не так. До 1903 г. Ленин никаким «создателем большевистской партии» не был, да и потом его роль в этом оспаривалась (например, Л.Троцким, а нет оснований доверять Ленину больше, чем Троцкому). Следовательно, выражения «создатель Советского государства» и «создатель большевистской партии» не означают ни «Ленин», ни что-либо другое, т.е. ничего не означают.

Сделаем еще один промежуточный вывод. Грамматика как элемент культуры и языка есть общее достояние. Политическая грамматика как элемент технологии власти формируется в результате соперничества между политиками (основателями государств и партий, законодателями и чиновниками, вождями национально-освободительных движений и их последователями) в борьбе за власть, за истолкование процессов и результатов этой борьбы и понимание социально-исторических и политических процессов в целом. В этих процессах осуществляется постоянный переход от «актуального бытия» в «потенциальное бытие», но никаких различий между именами и дескрипциями при этом, как правило,

не делается. Более того, вся писаная история культуры и политики как ее составной части снимает это различие. Значит, схемы схоластической логики и онтологии (в дескриптивном, а не оценочном смысле слова) могут использоваться для деклассификации типов политической рефлексии и практики, претендующих на роль «врачевателей» социальных организмов. А поскольку эти лекари явно тяготеют к естественнонаучным схемам объяснения (либерализм в этом отношении можно считать классическим примером) и превращают их в составную часть политических технологий, постольку есть все основания назвать их коновалами. Политика абсолютного большинства современных государств по меньшей мере на сто или двести лет отстает от методологических дискуссий, в которых было проведено различие между «объяснением» и «пониманием», показано, что процедура понимания не имеет отношения к рационалистическому типу политики, да и само ее бытие (в виде политической технологии и социальной инженерии) делает все более уязвимым. В значительной степени это объясняется спецификой языка, которым оперирует политика.

3.2. Либеральный радикализм и концепция человеческой природы

А. Гоулднер показал, что современная западная политическая философия и социология в значительной степени представляют собой результат утилитаристской культуры, сложившейся на протяжении XVIII--XIX вв. По мере становления этой культуры польза стала главным критерием оценки всех социальных явлений, отношений и институтов, а утилитаризм из особой философско-мировоззренческой позиции преобразовался в элемент повседневной культуры средних классов. Тем самым произошла кардинальная революция в системе ценностей, при помощи которой оценивались люди и их социальные роли. Утилитаризм образовал социокультурную почву феномена толерантности и либерализма, в целом.

Это преобразование генетически связано с феодальным обществом, в лоне которого возникал средний класс, а также с прежними политическими порядками, против которых выступила буржуазия в период своего рождения. В феодальном обществе средний класс был растворен в социальной структуре и определялся (с социальной и правовой точек зрения) лишь негативно, как «все остальные» индивиды, не принадлежащие к трем сословиям – духовному, дворянскому и крестьянскому. Однако становление среднего класса привело к тому, что в его состав попадали господа и слуги, банкиры и сапожники, т.е. такие социальные группы, которые различались между собой образом жизни и материальными условиями.

Негативное определение положения среднего класса как «остатки» общества отражало исторический процесс его генезиса. Этот класс не был связан с социальной структурой феодального общества, в которой отношение к земле определяло систему права и социальное положение

главных элементов данной структуры – крестьян и дворян. Деятельность среднего класса не была также связана со спасением души как главной мировоззренческой задачей христианской церкви в средние века. Нередко эта деятельность расходилась с религиозными ценностями, требовавшими отказа от увлечения мирскими делами и интересами. Возникающее третье сословие было удалено от центров средневековой культуры, что способствовало развитию его самостоятельного институционального бытия и культуры, параллельной по отношению к господствующей культуре. Культура средних классов возникала в рамках города как социального института и была относительно автономным феноменом.

Средний класс складывался «на обочине» дел и вопросов, которым придавалось большое значение в христианской культуре и социальном порядке феодального общества. Данный класс не имел строго определенного места в этом порядке и потому низко оценивался социальной элитой. Общество терпимо относилось к возникающему третьему сословию по той причине, что оно приносило пользу, но в социальной структуре не существовало. Однако критерий бытия не был решающим, его место занял критерий социальной полезности. Со временем этот критерий стал предметом гордости возникающего среднего класса, который начал применять его как универсальное средство социальной полезности все остальных классов и слоев. Процесс завершился тогда, когда другие социальные группы согласились с данным критерием и начали его признавать. Польза как таковая стала причиной социального престижа, а не только основанием нежелательной толерантности в отношении среднего класса со стороны общества. Функциональность впитала в себя основные параметры толерантности – безразличие и заинтересованность индивидов друг другом. Безразличные интересы переплелись с заинтересованным безразличием.

Утилитарный критерий пользы развивался в полемике с нормами феодального общества и аристократическими претензиями «старого порядка», в котором права человека определялись происхождением и социальной принадлежностью. Эти социально-правовые параметры ограничивали права человека, поскольку его личные достоинства в расчет не принимались. Средний класс поставил во главу угла предприимчивость, умения и талант, которые определяли его личное достоинство и достижения. Критерий полезности означал, что социальный престиж должен быть пропорционален количеству и качеству индивидуального труда и заслуг. Авторитет индивида должен зависеть от пользы, которую он приносит обществу. Это представление противостояло традиционному взгляду, согласно которому права человека определяются его местом в социальной иерархии.

Модификация ценностно-нормативных представлений привела к тому, что все большее число социальных ролей поручалось людям, которые отличались предприимчивостью и талантом и могли принести пользу обществу. Так, накануне Французской революции Сийес говорил: «Если привилегированное сословие устранить из нации, она ничего не потеряет, а скорее приобретет. Нет никакого сомнения в том, что это сословие чуждо нации: по причине своего паразитизма». Сийес имел в виду аристократию. Несмотря на развитие торговли и промышленности, она практически не принимала участия ни в данных направлениях деятельности, ни в управлении государством. Более того, если аристократ оставался богатым, он не управлял даже собственным имением.

Однако квалификация сословий как «паразитических» затронула и возникающий средний класс. Наиболее богатые «нувориши» во время Французской революции подверглись репрессиям якобинцев. Им ставилось в вину не только использование опасности страны в собственных

интересах, но и тот факт, что они есть класс бесполезных бездельников. В XIX в. уже почти никто не спорил с Флобером, выразившим буржуазный символ веры: надо найти свое место, быть полезным обществу, надо работать! Этот ценностный стандарт предполагал кардинальное изменение критериев социального статуса и карьеры. «Полезность» индивида обретала смысл в контексте совокупности социальных отношений, постепенно устраняющих привилегии аристократии и обосновывающих права и социальное положение средних классов. Критерий «пользы» был направлен против традиционализма и унаследованного статуса, укрепляя ценности индивидуализма и личных достижений. Труд и личный успех, а не происхождение и принадлежность к определенным социальным группам, стали основанием положительной социальной оценки человека. Любая групповая принадлежность потеряла смысл и не могла быть основанием социальных и политических нрав. Если ценность имеют только личные достижения, то все люди равны в соответствии с «естественными правами» человека и могут рассматриваться с точки зрения одной и той же нормативно-оценочной системы.

Утилитаризм способствовал универсализации буржуазного «этоса» – критерий «пользы» стал относиться ко всем людям без исключения. Структура ценностей, среднего класса значительно отличалась от системы феодальных (аристократических) ценностей, согласно которой различные сословия обладают различным «этосом» и должны соблюдать его идеалы и нормы в повседневной жизни. «Буржуазия была первым в истории господствующим классом, ценности которого были доступны для всех классов, а буржуазная культура в этом смысле была первой действительно демократической культурой».

Одновременно утилитаризм санкционировал деперсонализации индивидов и человеческих отношений. Критерий всеобщей «пользы»

пренебрегал уникальностью и неповторимостью человека. Индивидуализм переплелся с безличностью. Подчеркивая всеобщие права человека, утилитаризм рассматривал людей как объекты и вещи. Весь социальный мир оценивался с точки зрения «пользы». Идеология всеобщей «пользы» отвергала, этос аристократии. «Полезными» для общества становились только те люди, жизнь которых, в отличие от Обломова, не была бесконечной чередой паразитизма, безделья, развлечений и душевных переживаний. Эти люди выполняли экономические роли в обществе, снабжая рынок товарами и услугами. Чувство «полезности» среднего класса базировалось на двух убеждениях: осознании себя как производителя, а не потребителя благ (в отличие от аристократии); осознании продуктов собственного труда как необходимых другим людям.

Таким образом, интересы средних классов не могли быть достигнуты, если из них исключить заботу об интересах других людей. Данное толкование «полезности» предполагало наличие рынка, на котором производится обмен продуктами труда. Утилитаристская культура вытекала из опыта, обусловленного существованием рынка, который обеспечивал доступ к товарам и услугам. Оценка человека и его деятельности с точки зрения пользы играет значительно большую роль в товарном хозяйстве по сравнению с натуральным. Натуральное хозяйство самодостаточно, одни и те же люди являются производителями и потребителями одновременно, подчиняясь одним и тем же господам. Рыночное хозяйство разорвало процессы производства и потребления.

В натуральном хозяйстве спектр человеческих потребностей устанавливается традицией, а экономические проблемы решаются с помощью средств, необходимых для поддержания традиционного образа жизни. Центральная проблема рыночного хозяйства — возможность перепроизводства, поскольку производство зависит от множества

потребностей людей, которые могут быстро меняться и не подлежат контролю. Производитель не знает, кто, когда и сколько захочет или сможет купить товары, которые он произвел. Поэтому главная проблема производителя заключается не только в использовании существующих средств производства, но и в предвидении результатов собственных решений. В рыночном хозяйстве полезность товаров и услуг должна предварительно калькулироваться, а между процессами производства и потребления располагаются более или менее длительные промежутки времени. Тем самым критерий времени входит в измерение «полезности» и определяет динамическое противоборство между «человеком экономическим» и «человеком производящим». Для рыночного хозяйства «благие намерения» производителей еще не являются главным критерием оценки их действий, а оцениваются только на основе пользы, которую они принесут на рынке, не подлежащем контролю. Эта польза всегда остается гипотетической и неопределенной, поэтому надо учитывать и рассчитывать последствия индивидуальных решений.

Итак, появление утилитаристской культуры было связано с переходом от натурального хозяйства к рыночному и генезисом класса, судьбы которого были связаны с процессами производства и обмена. На основе данной связи данный класс был ориентирован на учет и расчет возможной пользы индивидуальных решений и действий: «Развитый утилитаризм характеризуется осознанием связи роста благ и личных усилий по их добыванию, производству. Развитый утилитаризм с его ориентацией, на прогресс производства требует развития личности с высокой оценкой своего Я. Он в конечном итоге подготавливает почву для либерализма с его растущей оценкой духовных ценностей, идеалов свободы, саморазвития, законности, диалога». Однако рост значения духовных ценностей и всех остальных идеалов либерализма сопровождался

противоборством между принципом удовольствия и принципом реальности как в человеческом, поведении, так и в способах связи философии с политикой. Это противоборство достаточно четко проявилось в концепции И.Бентама.

XIX век принес с собой модификацию социальных функций философии: «Философия обладала реформаторскими устремлениями уже в предыдущем столетии, но теперь они стали стремлением ко всеобщей реформе, которая должна обеспечить не только улучшение повседневной жизни, а всеобщее счастье и спасение всего человечества. С этим оказалось связанной вера в немедленный политический успех философии. Философия никогда не вмешивалась в сферу практической политики в такой степени, как в это время. Любая система, возникшая в данный период, находила выход в определенной политической концепции. Каждый творец системы верил, что его система содержит абсолютную истину и будет править миром. Каждый философ полагал, что для этого надо предпринять лишь одно действие – убедить влиятельных людей в истинности его системы. Поэтому философы сочиняли бесконечные открытые письма и воззвания по адресу королей, императоров и пап». Выражением этой веры и действий стал «философский радикализм» в Англии, делавший акцент на политические следствия либеральной философии. Во главе лагеря «философских радикалов» стояли И.Бентам и Д.Милль, сыгравшие значительную роль в идейно-политической трансформации либерализма.

Эти мыслители придали философии радикальное, демократическое, антирелигиозное и антицерковное направление. Их радикализм был чисто идейным, поскольку его лидеры принадлежали к привилегированным социальным слоям и не стремились к какой-либо личной пользе, вытекающей из радикализации политических требований философии.

Утилитаристская этика базировалась на древней гедонистической доктрине, согласно которой лишь удовольствие есть единственное благо, а страдание – зло. Вне рамок человеческого удовольствия и страдания ничто не может считаться ни благом, ни злом. Это представление находило опору в определенных фактах повседневной жизни: большинство людей стремится к удовольствиям и избегает страданий. Тем самым этический гедонизм (толкование удовольствия как блага) базировался на гедонизме психологическом (все люди стремятся к удовольствиям). Утилитаристская этика строилась на определенной концепции человеческой психики и выразилась в форме моральных и политических императивов. Однако, в отличие от Канта, данные императивы свелись к количественному расчету удовольствий. Бентам составил реестр, в который входило 7 критериев удовольствия как такового, 14 простых удовольствий (к которым сводятся все остальные) и 32 условия и обстоятельства, влияющие на чувственность человека и увеличивающие (уменьшающие) его наслаждения и страдания. При этом предполагалось, что ценность вещей и поступков определяется количеством приносимых человеку удовольствий, а тип удовольствия (возвышенное или низменное) не имеет значения.

Этот реестр опирался на идею утилитаристской культуры, согласно которой ценность вещей, поступков и действий определяется не самим удовольствием, а его ближними и дальними последствиями. Поэтому утилитаристский гедонизм был чисто рассудочной доктриной, не имеющей ничего общего с классическим греческим гедонизмом, акцентирующим общезначимость чувственных удовольствий. Этическое кредо утилитаризма свелось к рационалистическому «расчету удовольствий»: не чувства и не интуиция, а расчет дает верную оценку вещей, поступков и действий. Человек может ощущать лишь собственные удовольствия и на этой основе знать, что они есть благо. Но поскольку другие люди ощущают

аналогичные удовольствия, они тоже есть благо. Этот вывод вел к социализации утилитаристской этики, и выражался в принципе «разумного эгоизма»: любое удовольствие любого человека есть благо, а не только собственное. Тем самым социально-этический гедонизм переплелся с эгоистическим психологическим гедонизмом.

Речь идет о двух противоположных утверждениях утилитаризма: каждый стремится к собственному удовольствию и потому только оно есть благо; однако любое удовольствие любого человека тоже есть благо. Эти утверждения Бентам стремился согласовать путем специфической интерпретации тезиса А.Смита: всеобщее удовольствие есть средство индивидуального удовольствия. В целях такого истолкования общество пришлось рассматривать как **коллективный субъект** и отойти от принципа «социологической Робинзонады». Только на основе предположения о коллективном субъекте можно, было обосновать утверждение: всеобщее благо (удовольствие) есть благо (удовольствие) всех людей. Количественный и всеобщий гедонизм среднего класса Бентам выразил в классической формуле: всеобщее благо есть наибольшее число удовольствий наибольшего числа живых существ. А чтобы подчеркнуть последствия любого удовольствия, связывал их с пользой, вещей, поступков, действий. В состав так понятой пользы входит вся совокупность удовольствий, которые можно извлечь из вещей. В этом. смысле благо есть польза наибольшего числа людей. Так принцип «всеобщего блага» переплелся с принципом «всеобщей пользы», означавшим одобрение (порицание) поступков в соответствии с критерием увеличения (уменьшения) счастья заинтересованных людей. На этом переплетении базируется идея «всеобщего счастья», связавшая этику и политику утилитаризма.

Чтобы связать моральный утилитаризм с политическим, И.Бентам и Д.Милль использовали религиозно-философскую концепцию человеческой

природы. Она сводится к следующим постулатам: 1. Все люди по природе равны, поскольку разум всех людей состоит из одного и того же материала ощущений, восприятий, представлений и связей между ними. Поэтому нет оснований для признания неравенства людей. 2. Все люди по природе стремятся к достижению собственных интересов и наибольшему количеству удовольствий. Такое стремление – главный и единственный источник человеческих действий и поступков. 3. Все люди обладают разумом, определяющим действительные («истинные») интересы человека. 4. Человеческая природа не является неизменной, ее можно формировать по определенным образцам. Главная цель воспитания состоит в том, что оно должно помочь человеку понимать его собственные интересы.

Итак, морально-политическая установка «философских радикалов» заключалась в опровержении дуализма разума и чувств, обязанностей и интереса человека. Они были убеждены в том, что разум не противостоит чувствам и является их продуктом подобно тому, как моральный порядок не противостоит экономическому порядку. Тот и другой выражают равновесие или гармонию интересов. Из этой установки вытекали уже особые задачи воспитателей, юристов и политиков: они должны обеспечить указанное равновесие и гармонию. В этом и состоит политическое искусство. Его принципы являются реалистическими, эмпирическими и рационалистическими. Благодаря такому убеждению школа А.Смита, И.Бентама и Д.Милля сыграла значительную роль в истории политических идей Европы и России. Прежние программы радикальных социальных и политических преобразований апеллировали к априорным идеям и идеалистическим лозунгам, наиболее ярким примером которых является «Декларация прав человека и гражданина». Английские мыслители придали политическому радикализму иное основание, связав его с рационально-калькулируемым утилитаризмом.

Хотя эти мыслители невысоко оценивали теоретическую значимость философии, они не сомневались в ее практической роли. Утилитариски-ориентированные либералы, вслед за многими религиозными и светскими мыслителями, стремились «осчастливить» человечество и надеялись, что эта цель достижима с помощью разума. Например, Д.Милль полагал, что из человеческого рода можно сделать все, если только научить его читать и писать. Тем самым задолго до В.Маяковского либералы сконструировали концепцию «завода, вырабатывающего счастье». Таким «заводом» становилась философия, – обосновывающая идеалы достоинства и уверенности человека в своих силах, равенства и свободы. Эти идеалы считались неотделимыми от счастья. При этом утилитаристы ставили достоинство выше равенства, а счастье – выше свободы. Такая ориентация ставила философию на службу политика и в этом смысле утилитаризм можно считать завершенной моральной и политической философией Европы Нового времени.

Воздействие школы А.Смита-И.Бентама на последующую историю было многообразным и значительным. В Англии на рубеже XVIII-XIX вв. утилитаризм преобладал в этике, а консерватизм – в политике. Либеральная оппозиция правительству Англии в это время не была связана с утилитаризмом, а вдохновлялась идеалистической философией с разнообразными утопическими оттенками. Однако в начале столетия симпатии образованных кругов оказались на стороне либерализма. Этому способствовало то, что Англия встала на защиту свободы против имперских притязаний Наполеона, а в британской этике и философии сложились умеренная и радикальная версия либерализма. Радикальная версия была связана со стремлением полностью изменить существующую конституцию страны. И.Бентам примкнул к этому направлению и в 1818 г. лично отредактировал проект предполагаемой реформы. Присоединение

выдающихся философов к радикальной версии либерализма укрепило, но одновременно изменило его характер: из революционно-утопического он стал интеллектуальным или «философским».

Эта модификация базировалась на центральной идее утилитаризма о совпадении социальных интересов. Предполагалось, что такое совпадение может быть «естественным» (в сфере экономики) и «искусственным» (в сфере права). Утилитаристы выдвигали естественное совпадение интересов на первый план и рассматривали политику как производную от экономики. Из этой посылки вытекало следствие: необходимо ограничить вмешательство государства в экономическую сферу. Данное следствие связало либерализм с демократией, поскольку, по определению И.Бентама, демократия есть такая форма правления, которая сводится к отрицанию правительства.

Однако и эта установка модифицировалась в зависимости от множества обстоятельств. На протяжении XVIII-XIX вв. утилитаризм прошел несколько этапов развития. На первом этапе он еще не интересовался политикой, на втором выдвигал требование вмешательства государства в сферу экономических интересов, на третьем отвергал такое вмешательство. Именно указанное отрицание, наряду с философско-политическими ориентациями (эмпиризм, утилитаризм, радикализм), глубоко повлияло на политическую мысль и практику Европы XIX в. Либерально-ориентированный утилитаризм постепенно приобретал свойства духовной и политической традиции. Англия первой ступила на путь такой экономической политики и длительное время ее придерживалась. «Школа Бентама» — отмечал Б.Рассел, — состояла из ученых людей, авторов темных и непонятных книг, которые стремились апеллировать только к человеческому разуму, и тем не менее они достигли своей цели».

Влияние либеральных радикалов проникло и на континент. Убеждение в «мудрости» Бентама усилилось настолько, что Национальное собрание Франции приняло решение о его французском гражданстве, царь Александр I просил английского философа выработать свод законов для России, а правительства Португалии, Испании, Венесуэлы, Соединенных Северо-Американских Штатов, Греции и Триполитании советовались с ним по вопросам составления конституций для своих стран. Конечно, на популярность Бентама существенно повлияла боязнь царствующих особ, придворной камарильи и всего сословия аристократии к тем методам решения социальных и политических проблем, которые продемонстрировала революционная Франция. Поэтому политическая верхушка значительного числа европейских стран пыталась научиться у Бентама процессу выработки законов и их применения в управлении государством для того, чтобы избежать революционного развития событий. Хотя этот замысел не удался, утилитаристская составляющая стала существенным элементом государственной политики и политической, этики.

Если брать историю философской мысли Европы XIX в. в целом, то можно сказать вполне определенно, что в этой истории были два таких события, которые одновременно принадлежат к политической истории Европы: в начале столетия И.Бентам и Д.Милль связали утилитаризм с либерализмом, а поколение спустя К.Маркс и Ф.Энгельс связали материализм с социализмом. Эта связь в значительной степени определила **внутренние противоречия** обоих типов политической философии Запада, включая либеральные и марксистские представления об индивиде и «человеческой природе» в целом.

Хотя марксизм полемизировал с бентамовским утилитаризмом, Маркс приписывал социальной полезности индивидов и вещей цен-

тральную ценность. В исторической перспективе одна из функций марксизма заключалась в дополнении и развитии утилитаристской концепции путем преодоления барьеров буржуазной собственности и сохранения принципа «пользы». В значительной степени в этом и состояло «прогрессивное содержание» марксизма. На уровне общепризнанных обыденных повседневных ценностей, по сути дела, нет существенного различия между социализмом и капитализмом: тот и другой согласны с лозунгом: «От каждого по способностям, каждому по труду». «Честный буржуа» с этим вполне согласится: люди должны интенсивно трудиться и получать заработную плату в соответствии с общественной стоимостью их труда.

Однако между социалистом и представителем буржуазии не будет согласия в том, что польза есть единственный критерий, позволяющий определить вознаграждение за труд. Социалисты отдавали себе отчет в том, что человеческие потребности и социальная польза людей являются основанием пользования благами и услугами. Маркс полагал, правда, что человеческие потребности при капитализме извращены. В то же время был убежден, что люди обладают некими универсальными «родовыми потребностями», а в зрелом социализме смогут развить такие потребности, которые более будут соответствовать их «человеческой природе». Маркс и другие социалисты полагали также, что социальная дифференциация, в конечном счете, определяется потребностями людей, а не только их полезностью.

С одной стороны, подобно утопическим социалистам, Маркс считал полезность критерием социальной значимости вещей и пытался преодолеть барьеры, затрудняющие историческое развитие принципа полезности, путем обобществления. С другой стороны, он пытался найти противовес принципу полезности и пытался смягчить ее действие путем учета

человеческих потребностей уже на ранних стадиях развития промышленного производства. Маркс полагал также, что принцип «пользы» будет преодолен в таком обществе, в котором экономическое развитие приведет к значительному росту производительности труда и производства в целом. В таком обществе человеческие потребности уже не будут деформироваться «грязно-еврейскими» мотивами деятельности и приобретут статус «действительных» (или «истинных») человеческих потребностей.

Отношение Маркса к утилитаризму было сложным и его нельзя считать представителем традиционного утилитаризма, о чем свидетельствует его полемика с И.Бентамом. Однако эта полемика, базировалась на определенных принципах, развиваемых Марксом на протяжении всей его деятельности.

Во-первых, Маркс полагал, что нельзя говорить о «полезности» вообще, а только о полезности по отношению к чему-то. Нельзя сказать, является ли нечто полезным для человека, если мы не располагаем универсальной, и одновременно исторической концепцией «человеческой природы».

Во-вторых, Маркс противостоял редукционистским аспектам утилитаризма и делал упор на самостоятельность чувственных и иных мотивов человеческой деятельности. Это видно уже из «Немецкой идеологии», в которой Маркс критиковал попытки сведения разнородных форм деятельности (включая речь, любовь и т.п.) к их «пользе» в предположении, что они не имеют собственного значения. Конечно, люди используют другие предметы и людей для достижения своих собственных эгоистических целей, но так бывает только при определенных обстоятельствах.

В-третьих, Маркс отвергал бентамовскую версию утилитаризма,

поскольку она базируется на молчаливо принятой посылке: то, что полезно для английского буржуа, одновременно полезно для всех людей.

Наконец, Маркс рассматривал утилитаризм как идеологию буржуазии. Хотя представители средних классов говорят о «полезности», на самом деле они имеют в виду прибыль, – таким было кредо Маркса. И действительно, буржуазия в первую очередь производит не то, что полезно, а то, что приносит ей прибыль. Буржуазное производство – это производство товаров или вещей, обладающих меновой, а не потребительной стоимостью. Утилитаризм есть ложное сознание буржуазии, маска ее «грязно-еврейского», торгашеского духа.

По сути дела марксова критика утилитаризма, направлена против его ограниченной буржуазной формы. Маркс критикует погоню за индивидуальной прибылью, но основанием этой критики является восходящая к Канту враждебность к своекорыстному эгоизму индивидов. Для Маркса утилитаризм есть конкретно-историческая, современная, буржуазная форма индивидуального эгоизма. Поэтому марксова критика не затрагивает все формы утилитаризма, включая его политико-философское содержание и противоречия утилитаризма как нормативно-ценностной системы, а концентрируется на его буржуазной форме. Более того, сочинения молодого Маркса, особенно выпускная работа в Трирской гимназии, свидетельствуют о том, что основатель марксизма, был сторонником утилитаризма особого рода – такого, который считает бытие полезным для человеческого рода главным критерием индивидуального существования. Маркс писал в «Размышлениях юноши о выборе профессии», что надо выбирать такую профессию, в которой наилучшим образом можно быть «полезным человечеству», если же не избрать профессию, которая наиболее соответствует индивидуальным способностям и склонностям, то человек превращается в «бесполезное

существо».

Следовательно, Маркс был «ревизионистским» или **социальным утилитаристом**. Эта установка сближает его с контовско—веберовским толкованием буржуазного этоса и предназначения человека вообще. Маркс хотел, чтобы люди были полезны для общества в целом в его конкретно-исторических формах. В известной характеристике развитого социализма из «Критики Готской программы» Маркс выдвигает лозунг «От каждого по способностям, каждому по потребностям» как главный идеал социалистического и коммунистического общества. С одной стороны, основоположник марксизма выступал против конвенциональной утилитаристской зависимости между трудом и заработной платой, идеалистически и утопически полагая, что в пролетариате человечество обрело теоретическое сознание буржуазного отчуждения и самоотчуждения, что для пролетариата свойственна тяга к науке, жажда знания, нравственная энергия, неутомимое стремление к саморазвитию, что низшие классы народа умеют поднимать себя на более высокую ступень духовного развития, а «..для пролетариата смелость, сознание собственного достоинства, чувство гордости и независимости важнее хлеба». С другой стороны, в концепции социалистического общества Маркс совершенно определенно дал понять, **что все люди морально обязаны быть полезными** для этого общества, поскольку оно устроено на «гуманистических началах». Тем самым Маркс отвергает инструментальный, **количественный расчет** и ориентацию на своекорыстие бентамовской концепции утилитаризма, но провозглашает лозунг некоего **качественного морального** утилитаризма, при котором люди не на словах, а на деле чувствуют себя обязанными быть полезными обществу.

Стало быть, Маркс проводил различие между индивидуалистическим

и торгашеским утилитаризмом – и социальным или «обобществленным» утилитаризмом. Хотя между данными видами утилитаризма существует напряженность, она снимается путем приписывания принципу «полезности» различного значения на различных этапах экономического и социального развития. Одновременно Маркс утверждает, что это противоречие исчезнет в обществе, которое будет руководствоваться принципом «От каждого по способностям, каждому по потребностям». На ранней фазе развития этого общества значение принципа полезности намного больше, поскольку общество переходного типа руководствуется девизом «От каждого по способностям, каждому по труду».

Сегодня уже не надо доказывать, что попытка соединить оба лозунга в практической политике социалистических государств привела к парадоксальным результатам. С одной стороны, социалисты вынуждены были трактовать принцип «полезности» как исторически преходящий и все более архаичный критерий, который в конечном счете будет отправлен «на свалку истории», а в каждый конкретный момент существования социалистического общества, он образует шаткое и сомнительное основание социалистической политики и системы государственной власти. Однако с другой стороны, практические потребности индустриализации и развития народного хозяйства социалистических стран вели к тому, что утилитаристские критерии сплошь и рядом использовались в текущей политике, экономическом и социальном планировании и управлении государством. Выход за пределы «полезности» как социального критерия постоянно откладывался на все более далекое будущее. В обоих случаях любое толкование связи данных принципов легитимировало политический и управленческий произвол властно-управленческих структур социалистических государств, а различные формы политических технологий попросту обслуживали этот произвол.

Итак, марксизм заимствовал у либерализма характерный для средних классов **конфликт** между «естественными правами» и утилитаризмом, если даже враждебно относился к своекорыстно-торгашеским и вещественным параметрам «полезности» и критиковал универсализм доктрины «естественных прав и общественного договора». Сам Маркс строил проект «хорошего» общества на основании отрицания зависимости между полезностью человека и количеством принадлежащих ему благ. В будущем обществе это количество не будет возмещением его полезности, а реализацией его прав как человеческого индивида. Но это представление было марксовой мечтой о будущем, а не критерием, который использовался в социалистическом движении и в политико-управленческой практике социалистических государств. Значит, отношение марксизма к утилитаризму было двойственным: марксизм стремился выйти за рамки утилитаризма в будущем, но использовал его нормативно-ценностный порядок в этике и политике; марксизм противостоял «грязно-еврейскому» (торгашескому) индивидуалистическому утилитаризму, но признавал необходимость социального и политического утилитаризма. Следовательно, марксизм не смог разрешить противоречия данного нормативно-ценностного порядка, сформулированные первоначально в либерализме, а в политико-управленческой практике марксизм способствовал усилению культа государства и социального порядка.

3.3. Тирания большинства

Уже следующее за И.Бентамом поколение либералов начало осознавать эти противоречия. «Различие между двумя школами философии, – писал Д.С.Милль, – одна из которых опирается на интуицию, а другая – на опыт, не является лишь вопросом оторванной от жизни спекуляции; оно чревато практическими последствиями». Представление о том, что некоторые истины можно постигать посредством интуиции и не прибегать к опыту Д.С.Милль рассматривал как основание ложных доктрин и несовершенных социальных и политических установлений. Если различия между людьми рассматривать как врожденные и потому неустранимые, то социальные и политические проблемы не могут ни осознаваться, ни решаться рационально. Если же стоять на почве опыта, то единственными эмпирически фиксируемым благом является счастье, а счастье большинство людей понимает как комплекс удовольствий и наслаждений и ничуть не утруждает свое сознание и поведение кантовой антиномией счастья и долга. Д.С.Милль соглашался с Бентамом в том, что главная задача этики – забота о всеобщем счастье, однако придал этому представлению специфическую окраску.

Во-первых, он пытался доказывать истинность и правильность гедонизма, тогда как Бентам принимал эту моральную установку без доказательств. Аргументация Милля сводится к формулировке следующих положений: все люди стремятся к удовольствиям; благо (добро) есть то, чего желают люди; следовательно, удовольствие есть единственное благо. Иначе говоря, Милль доказывал справедливость этического принципа посредством ссылки на психологические факты.

Во-вторых, Д.С.Милль модифицировал исходное гедонистическое представление о том, что люди руководствуются исключительно эгоизмом

и чувствами. Предпосылки такой модификации содержались уже у Бентама. Милль полагал, что всякое удовольствие есть благо, а не только эгоистическое и чувственное удовольствие.

В-третьих, он провел различие между удовольствиями низшего и высшего порядка и на этом основании назвал свою этику «утилитаристской» для того, чтобы подчеркнуть ее несовпадение с чистым гедонизмом. Поскольку удовольствия не равны друг другу, Милль заключал: лучше быть недовольным Сократом, чем довольным глупцом. Отсюда вытекало, что удовольствие само по себе не может быть критерием добра и зла, а жизнь не настолько проста, чтобы помещаться в гедонистические схемы.

Критика морального схематизма, претендующего на универсальность, повлекла за собой критику общества, устроенного по либерально-утилитаристским образцам. А.Токвиль защищал свободу индивида, но одновременно критиковал индивидуализм: это — продукт слабости разума и пороков сердца, он губителен для общества потому индивидуализм должен быть преодолен свободой. У Токвиля вообще выстраиваются устойчивые альтернативы деспотизма и индивидуализма, свободы и коллективных действий, публичных дел.

Не менее странен, если подходить с мерками популярного ныне в России Ф.Хайека, индивидуализм Д.С.Милля. Начиная знаменитое эссе «О свободе», он сразу заявляет, что его предмет — свобода гражданская или общественная, а затем последовательно доказывает, что принцип свободной торговли отличается от принципа индивидуальной свободы и вообще к нему непричастен, хотя имеет свое основание. В современных исследованиях либеральной философии, этики и политики точка зрения Д.С. Милля на индивидуализм не связывается с классическим либерализмом, а с концепций кооперативного социализма как единственно

возможного способа преодолеть пороки существующего общества. Тем самым исходное либерально-индивидуалистическое понимание свободы и толерантности ставится под сомнение.

Чтобы разобраться в природе этих сомнений, необходимо уяснить: что имели в виду Д.С. Милль и А. Токвиль, когда писали о нивелировке и равенстве индивидов, которые воплощаются в тирании большинства и угрожают свободе?

Прежде всего эта нивелировка **не предлагает имущественного равенства**. Как отмечает Токвиль, давление на богатых и бедных остается и при демократии. Не может быть также речи о том, что индивиды имеют равные возможности стремиться к власти и влиять на власть. Следовательно, демократия должна предотвратить возможность того, чтобы богатая и могущественная часть общества господствовала над бедной и слабой его частью. Демократия должна найти способы преодоления экономического и политического неравенства. О равенстве в положительном смысле слова можно говорить лишь как о всеобщем признании равного морального достоинства людей. Это позитивная сторона социальных процессов, с которой Милль и Токвиль связывали многие надежды. Но не она вызывала у них беспокойство и тревогу.

Отрицательная сторона развития европейского и северо-американского общества проявляется в **культурной нивелировке** из-за чего «...различия во взглядах и мировоззрении основной массы людей становятся не существенны». А без этих различий невозможно ни развитие личности, ни свободное общество. Капиталистическое общество, движущей силой которого стал средний класс, порождает то, что намного позже Г. Маркузе назовет «одномерным человеком». Эта одномерность оборачивается тиранией большинства. Такая тирания подавляет всякое инакомыслие и само многообразие в обществе намного более эффективнее,

чем любой абсолютистский режим. Одномерность человека и есть его крайняя нетолерантность. Принцип толерантности в его последовательном развитии приводит к торжеству своей противоположности. Принцип личности (свобода индивида) трудно, а то и невозможно согласовать с принципом демократии (господство большинства).

Экономическое и политическое неравенство, равенство в сфере морали и нивелировка в сфере культуры образуют социокультурный фон капиталистического общества. Фиксация феномена культурной нивелировки привела Токвиля к утверждению о смещении и даже уничтожении классов при демократии. Однако этот вывод не является парадоксальным. Согласно Токвилю, класс есть не столько экономическая группа (различия между такими группами не стираются), сколько «малая родина», «общие цели, традиции, ожидания». Эта своеобразная «родина» связывает классовых соотечественников не просто материальными, своекорыстными, эгоистическими, экономическими интересами, а общими ценностями. При этом Токвиль имеет в виду скорее сословия доиндустриального, а не классы индустриального общества. Тем самым он вводит в либерализм элемент консерватизма, приписывая последнему **культуротворческое значение**. По его мнению, сословия доиндустриального общества сообщали обществу культурное многообразие и культуру связей многообразного. Классы индустриального общества стирают и то и другое, оставляя чистое поле для игры одномерных материальных интересов.

Хотя Токвиль не смог увидеть противоречий, нормативно-ценностного порядка консерватизма, неразрешенность которых транслирует культ государства в противостоящих ему мировоззрениях (либерализме и социализме), его рассуждения об угрозах свободе остаются актуальными по сей день. Где и как возникает «одномерность человека» при

демократии, разрушающая свободу как главную ценность либерализма? Согласно Токвилю, она возникает именно в сфере частной жизни индивидов. В этой сфере господствуют материальные интересы. В ней человек поработен своим благополучием или стремлением к благополучию. Она постоянно принуждает его думать лишь о самом себе, угрожая в конечном счете «...,заточить его в уединенную пустоту собственного сердца». В том же ключе Милль пишет о рутине, повседневности, поглощенности каждой мысли и чувства индивида самим собой или своей семьей, неспособности понимать коллективные интересы и общие цели, жесткой замкнутости жизни в узком кругу. Следовательно, приватная, частная жизнь человека не есть сфера свободы, а рабства, одномерной и жесткой детерминации. Чем более человек занят собой и своими близкими, тем более он несвободен и тем более его поведение детерминировано совокупностью условий, в которых они живет. Где же и каким образом возможна свобода?

Ни Милль, ни Токвиль не выступают за вторжение внешних сил (прежде всего государства) в частную жизнь человека даже во имя ее «облагораживания». Наоборот, гарантия неприкосновенности частной жизни – этого «самодержавия индивидуума» – есть необходимое условие самой возможности свободы. В этом пункте Милль и Токвиль существенно разошлись с другим классиком либерализма XIX в. Б.Констаном. Последний не считал лозунг «свободы предпринимательства» панацеей для решения всех социальных проблем, концентрировался на проблематике структуры государства и механизмов его функционирования, – не связывал либерализм с утилитаризмом, подчеркивал роль права в функционировании государства и вообще считал государство главной гарантией защиты частных интересов, предотвращения морального зла и создания таких условий, которые благоприятствуют гражданской

активности. Милль не был настроен столь оптимистически в отношении государства, но главную опасность свободе видел в посягательстве на индивида не со стороны государства, а со стороны общества. Речь идет о большинстве общества, подвергшемся культурной нивелировке, а также государстве, если только оно выступает орудием такого общества и представителем его интересов.

Подлинная свобода возникает в публичной сфере как явление политическое. Именно политика способна разомкнуть узкий круг частного, частного бытия. Она «...делает всеобщим достоянием склонность и привычку к ассоциациям; она вызывает желание объединяться и обучает искусству создания союзов массы людей, которые в противном случае всегда жили бы сами по себе». Политика вводит индивида в многообразие жизненных ситуаций и придает его деятельности измерение всеобщности и общезначимости. По замыслу Милля и Токвиля, политика преодолевает узость и одномерность детерминации человеческой жизни материальными интересами. Жизнь людей, вынужденных заниматься лишь собственными делами, наполовину теряет смысл. Политика есть способ объединения людей, а не их государственного оформления. Она способствует достижению высшей цели общественной жизни – развитию человека в многообразии и полная свобода его природы расширять себя в бесчисленных направлениях. Глубинный смысл своей концепции Милль выражает следующим образом: «Не ослабления, а, напротив, усиления в индивидууме самоотверженного стремления к благу других, – вот чего хочет излагаемая нами доктрина; но при этом она признает, что не кнут и не плеть (понимая это в буквальном и в метафорическом смысле), а другие средства должны избирать благодетели для убеждения своих ближних в том, что есть благо».

Публичная жизнь есть условие и форма расширения природы че-

ловека, – таково кредо Милля. В его концепции происходит переход от идеи индивидуализма (маленького, изолированного, несвободного «я» частной жизни) к идее индивидуальности – свободного «я», обогащенного со-бытием с другими «я». Корень противоречия между современным либералом Ф.Хайеком и классическим либералом Д.С.Миллем уходит именно в эту идею. Хайек считает миллевскую интерпретацию индивидуальности «ложным индивидуализмом», тогда как «истинный индивидуализм», по его мнению, заключается в индивидуализме маленького «я» приватной жизни. Однако как раз от миллевской концепции индивидуальности отправляется та теория и практика, которая отражала кризис классического либерализма и в конце XIX в. получила название «неолиберализма» или «социал-либерализма». О причинах кризиса речь будет идти в дальнейшем. Сейчас зафиксируем исходную посылку нового или социального либерализма: «...в индивидуализме мы потеряли свою индивидуальность», и его стратегию: «...общественный, совместный поиск индивидуальности».

Невозможно утверждать, что данные посылки и стратегия были реализованы в практике социального реформизма кейнсианского типа и в современных «благоденствующих государствах» в целом. В то же время, если учитывать реальности XX века, данная практика спасла капитализм и либеральную демократию. Она глубоко трансформировала их, но не достигала высокой цели совместного поиска индивидуальности. Более того, практика социального реформизма отодвинула эту цель на второй план. Именно по этой причине об этой цели необходимо напомнить сейчас, поскольку она не снята с «повестки дня» человечества. В то же время формы социального реформизма, предлагаемые данной моделью, по всей видимости, исторически счерпаны, ибо в 1970-80-е годы XX века вначале на Западе, а затем и в России возобладали их

либерально-консервативные альтернативы, на сей раз выступающие в идейной упаковке «постмодернизма». Последний просто постулирует невозможность реализации любых проектов преобразования социокультурного бытия и, следовательно, принципиальную неразрешимость противоречий любых нормативно-оценочных систем.

В связи с этим напомним, что Милль и Токвиль исходили из факта **фундаментальной раздвоенности** человека на «бюргера» (частное лицо) и «гражданина» (субъекта публичных дел и политики), причем за каждой из данных сторон признавалась своя особая сфера реализации. Ни тот ни другой не пытались дать упрощенное решение проблемы свободы, которое сводилось бы к реинтеграции человека в некоторую цельность и к восстановлению его как «политического животного» в античном смысле слова, ибо на практике это означало бы подавление сферы частных интересов и приватной жизни. Классиков либерализма интересовала фундаментальная проблема социально-экономического и политического бытия: как при раздвоенности и гарантированной защищенности частно-приватной сферы человек может быть ответственным гражданином? Если социально-экономическое бытие порождает индивидуализм приватности, то может ли политическое бытие (т.е. государство и все остальные политические институты) обеспечить индивидуализм публичности и снять указанную раздвоенность?

Поглощение гражданина бюргером и безраздельное господство в обществе частных интересов и есть причина «одномерности» человека. А всеобщее бюргерство — это тирания большинства и царство посредственности, не знающее толерантности. Поэтому Милль со всей категоричностью писал: «Представительные институты малоценны, и они могут стать простыми инструментами тирании или интриг, если большинство избирателей не заинтересованы в своем правительстве, чтобы

участвовать в голосовании, или же, если они вообще голосуют, то делают это не по публичным мотивам, но продавая голоса за деньги или голосуя по знаку того, кто контролирует их, или того, кого они поддерживают исходя из частных соображений». В этом отрывке философ критикует всю систему представительного правления на основе опыта наиболее развитых демократических стран — Англии и США. А поскольку он описывает основные мотивы участия людей в голосовании, постольку его критика сохранит свою актуальность до тех пор, пока **хоть один гражданин** будет руководствоваться такими мотивами. Между тем вся система средств массовой информации и политическая реклама современных демократических государств, включая Россию, свидетельствует, что данные мотивы превращены в принципы функционирования демократических политических систем. Следовательно, ни одна из них не решила проблему, поставленную классиками либерализма.

Отсюда не следует, что Милль выступал противником представительных институтов, каким бы сторонником партиципаторной демократии он не был в тех или иных конкретных случаях. Необходимость таких институтов как раз вытекала из признания факта разделенности человека на «бюргера» и «гражданина». Этот факт фиксирует заведомую невозможность восстановления человека в той целостности, которая предполагалась античной, полисной, прямой, непосредственной демократией. Одновременно Милль ставил в прямую связь превращение государства в машину с отражением в государственной политике во всех ее направлениях только частных интересов в их социально-экономическом (социальная структура) и корпоративном (профессиональная структура) виде. В результате государство реализует бюргерство за счет гражданства. Государство становится машиной, поскольку превращает все социальные и политические проблемы в проблемы, с которыми «...нужно обращаться так

же, как с любой проблемой бизнеса».

Итак, условие законченной технологизации политики и власти, машинизации государства заключается в подавлении гражданина бюргером? а морали – частным интересом или игрой частных интересов. Это и есть тот вариант окончательного разрешения противоречия между техно-рациональным и этическим аспектами политики, которому стремился противостоять Милль со своей концепцией индивидуальности. Этот вариант означает полную **тиранию большинства и крах толерантности**, возможность которых предвосхитили Милль и Токвиль задолго до институционального оформления и закрепления массового общества.

Логическая необходимость тирании большинства при таком развитии событий обусловлена социально-историческими противоречиями, прежде всего противоположностью между бюргером и гражданином. Если политика есть технология как набор предписаний, позволяющих достичь целей, которые определяются множеством частных интересов, то это требует **полного согласия** всех индивидов относительно данных целей и интересов. Без такого согласия невозможно избежать конфликтов, связанных с противоестественным сочетанием либерального принципа свободы с демократическим принципом большинства. Причем, типичные мотивы такого сочетания в представительной демократии (безразличие большинства избирателей в отношении правительства, продажа, голосов за деньги, голосование по указанию контролирующего лица или органа; голосование на основе частных соображений индивидов), описанные Миллем, не в состоянии преодолеть раздвоенность индивида на «бюргера» и «гражданина». Иначе говоря, социальные характеристики индивида **противостоят** его политическим характеристикам и порождают альтернативу социально-политического устройства общества: чем в большей

степени индивид руководствуется частными интересами, тем менее он может быть гражданином; чем в большей степени индивид является гражданином, тем меньше у него шансов преследовать собственные интересы. Причем, ни интересы, ни цели не могут быть выражены демократическими институтами.

Указанная альтернатива фиксирует теоретический и политический **тупик** либерального мышления и политической практики. Свидетельством этого тупика является то, что идея полного согласия всех индивидов относительно целей и интересов органично возникла в рамках самой либеральной традиции. В частности, смысл хайковской концепции конформистского индивидуализма не допускает даже рефлексии относительно мотивов и мнений большинства, игнорируя и подавляя любые отклонения в понимании целей и интересов индивидов. Этот смысл достаточно четко объяснил Л. Мизес (другой «столп» австрийской экономической школы, к которой принадлежал и Ф.Хайек), когда писал о том, что его модель либеральной экономики и политики предполагает «...далеко идущее единодушие среди людей, относительно выбора высших целей». Но как определить эти «высшие цели», детерминирующие «единодушие» (т.е. всеобщее согласие) людей? Если судить по практическим рекомендациям представителей австрийской школы, то единодушие сводится к способности людей существовать в замкнутом, но постоянно расширяющемся круге всеобщего бюргерства или «производства ради производства». Его бесцельность и должна быть принята людьми за некую «высшую цель». Причем, выражение «далеко идущее единодушие» свидетельствует о стремлении автора с помощью метафоры затушевать саму проблему соотношения «бюргерства» и «гражданства» и вытекающую из нее альтернативу социального и политического порядка.

Согласуется ли эта цель со взглядами классиков либерализма? В

констатирующей и диагностической частях исследования взгляды Токвиля и Милля совпадают. Различие между ними обнаруживается в рецептах преодоления общественного недуга, - угрожающего свободе и индивидуальности человека.

Суть рекомендаций Токвиля сводится к следующему: «В тех странах, где отсутствуют сословные объединения, люди сами должны создать нечто, заменяющее их, и сделать это быстро». То есть, предлагается модель сословий. Но речь у Токвиля идет не о воспроизводстве тех сословий, которые были известны европейскому феодализму, а о добровольных ассоциациях людей. Их первичную ячейку Токвиль усмотрел в общинах Новой Англии и вслед за Вашингтоном высоко оценил. Главное достоинство таких ассоциаций – способность объединять и связывать людей строгим нравственным порядком в условиях непосредственного участия каждого человека в жизни общины. В результате данные общины продуцируют «...истинную и активную политическую жизнь, вполне демократическую и республиканскую по своей сути». Другой заменитель прежних сословий, которому уготована важная роль в либерально-демократическом государстве, это «...сословие служителей закона – единственное аристократическое сословие, которое без усилий может влиться в демократию и соединиться с ней успешно и надолго».

Таким образом, Токвиль выстраивает некую иерархию для гарантирования индивидуальности и свободы и преодоления конфликта между бюргером и гражданином: сословие – добровольная ассоциация – строгий нравственный порядок – непосредственное участие каждого индивида в жизни общины как гарантия его гражданственности – сословие служителей закона. Тем самым идеалы общинной солидарности и аристократизма, восходящие к более древним формам человеческой общности, переносятся

Токвилем в новые условия. Однако если даже допустить, что община есть носитель морали и гарант моральной политики, то трудно доказать, что условие служителей закона всегда вдохновлялось связью морали и политики. В данной импликации посылка гипотетична, а следствие ни исторически, ни логически недоказуемо.

Хотя Токвиль не заметил противоречия в собственной аргументации, у него хватило проницательности зафиксировать онтологическое условие преодоления конфликта между бюргером и гражданином: чтобы могли образовываться ассоциации, способные возвышать бюргера до гражданина, мало личного интереса. Так, относительно США Токвиль констатирует: «Хотя личный интерес в Соединенных Штатах, как и в любом другом месте, обуславливает большую часть практической деятельности людей, он, однако, не регулирует всю их жизнь». Более того, «...принимать участие в управлении обществом и говорить о нем — вот самое главное занятие и самое большое удовольствие для американца».

Нас здесь не интересует, насколько адекватно Токвиль описывает американские нравы и реальную действительность прошлого столетия, и не то, насколько удовольствие (разговоры о политике) может заменять реальное участие в управлении обществом (дистанцию между данными формами человеческой активности не смог преодолеть ни один политический режим, от деспотических до демократических). Важно, что Токвиль таким образом фиксирует ключевое условие свободы, акцентируя роль морали и моральной мотивации для ее достижения: «Царства свободы нельзя достичь без господства нравственности, так же как нельзя сделать нравственным общество, лишенное веры».

Что же может обеспечить такую нравственность в условиях прогрессирующей бюргеризации людей, их превращения в торговцев (по А.Смиту) и производителей (по К.Марксу), а их общества — в тор-

гово-промышленное скопище людей, а не политический союз? Ответ Токвиля на этот вопрос наименее убедителен. В то же время он показателен для иллюстрации внутренней логики развития либеральной политической мысли. По существу, ответ сводится к размышлениям о способах длинным и окольным путем вернуться к религиозной вере. А философы и члены правительства должны «...убедить людей в необходимости добиваться в своей деятельности достижения далекой цели; это важнейшая их задача».

Итак, мировоззренческая и политическая история либерализма начиналась борьбой с религией и верой, в ходе которой кристаллизовался принцип политического безразличия или толерантности к вопросам религии и веры. Два столетия спустя либерализм признал необходимость религиозной веры для достижения социальных и политических целей, сама «возвышенность» которых не может не насторожить. К какой вере предлагает вернуться Токвиль и как добиться согласия людей относительно веры с учетом того, что такое согласие в принципе недостижимо? Если поставить этот вопрос, то приходится возвращаться не к ясной и дающей готовые ответы на поставленные вопросы христианской вере, а к локковской проблематике толерантности. Но такая толерантность уже позади и не может быть «пересажена» в условия массового общества.

Неясно также, кто и как формулирует «далекую цель» в необходимости стремиться к которой должны убеждать людей философы и члены правительства. По сути дела роль последних заключается в том, чтобы быть единственным источником мнений и убеждений всех или большинства людей. Тем самым всеобщее согласие оказывается частным мнением микроскопической социальной группы, которую должны слушаться все остальные люди, дабы сложилась идейная общность и объединение людей несколькими основными идеями, «...без которого ни

одно общество не в состоянии ни процветать, ни просто выжить». Токвиль склонялся к такому пониманию связи интересов, морали и политики. Это придает консервативно-авторитарную окраску его рецепту спасения свободы личности, который незначительно отличается от социал-либеральной, ориентации Милля.

Милль тоже предвидел опасность всеобщей бюргеризации людей и технологизации политики, противопоставляя ей барьер моральных убеждений, призванных сдержать омассовление людей. Но если Токвиль связывал в одно целое мораль, общие идеи и религию, то Милль соотносил мораль непосредственно с индивидами и их стремлением к совершенству. По существу, единственным критерием морального бытия индивида и общества становится многосторонность индивидуальности в стремлении к совершенству и плюрализм как социальный и политический коррелят такого стремления. Ибо то и другое по определению отвергают любые надындивидуальные стандарты и образцы: «Первой целью в каждой практической дискуссии должно быть знание о том, что есть совершенство». Именно совершенство, а не польза и всеобщее благо. Милль набрасывает программу социального реформизма, которая подчинена данному идеалу: индивидов нельзя принуждать к каким-либо действиям и поступкам даже во имя их собственного блага; надо лишь создавать условия, при которых индивиды самостоятельно раскрывают свои задатки и склонности и возвышаются к многостороннему существованию. И если продвинуться почти на столетие вперед после написания данных строк Милля, то эта установка отразилась в центральной идее «отца» британского «государства благоденствия» У. Биверджа, изложенной в его плане 1942 года: «Все граждане должны иметь пособия, соответствующие прожиточному уровню, в качестве права и без проверки их средств существования для того, чтобы индивиды могли на этом свободно

основывать свое развитие».

В отличие от Токвиля Милль устраняет внешние по отношению к индивиду критерии морали (общинная солидарность и аристократизм) и развивает идею деятельного гражданского участия в жизни общества. На первый взгляд, он находит ключ к предельно широкому пониманию толерантности, поскольку она превращается в индивидуальную свободу как главную ценность. То же самое можно сказать о проблеме отношения государства и морали. Милль рассматривает политическую машину государства (избирательная система, парламент, исполнительная и судебная власть) как продукт воли и деятельного участия людей. Она должна функционировать в соответствии с их способностями и стремлениями, в состав которых входит морально значимое многообразие.

Однако у Милля моральное значение имеет не произвольность индивидуального развития и не множественность любых проявлений жизни. Речь идет исключительно об индивидуальном совершенствовании как идеале человека и многообразии путей и форм такого совершенствования. Автономия индивида и его неподсудность внешним оценкам (за исключением случаев, когда он посягает на свободу других) оказывается набором ригидных требований и предполагает следующие способности индивидов: самостоятельные и целенаправленные действия, свободные от физического принуждения и любых внешних средств манипуляции волей; контроль над страстями и подчинение своего низшего «Я» стремлению к самосовершенствованию; способность давать «закон» самому себе и постоянно его соблюдать как проявление моральной зрелости, без которой понятие автономии становится бессодержательным.

Итак, моральный и политический субъект у Милля задан жестко и вполне определенно: «Под индивидом я разумею человека, который находится в полном обладании своих способностей». А как быть

индивидам, которые таким требованиям не отвечают, и что делать с обществом, которое состоит из несовершенных членов? «Свобода, – отвечает Милль, не применима как принцип при таком порядке вещей, когда люди еще не способны к саморазвитию путем свободы; в таком случае самое лучшее, что они могут сделать для достижения прогресса, это безусловно повиноваться какому-нибудь Акбару или Карлу Великому, если только они так будут счастливы, что в среде их найдутся подобные личности».

Нетрудно понять, что преданный сторонник и страстный защитник индивидуальной свободы становится **апологетом деспотических режимов**, едва только реальный исторический человек, самосовершенствование которого признается главной ценностью, перестает удовлетворять требованиям, предъявляемым к нему идеологом либерализма. Милль примиряет мораль и политическую технологию с помощью идей свободы и прогресса. Однако если техно-рациональная политическая технология содержит элемент деспотизма, то она не может считаться морально оправданной, ибо не строится на признании индивидуальной свободы. Как разрешает классик либерализма это противоречие? «Деспотизм, – меланхолично констатирует Милль, – может быть оправдан, когда идет дело о народах варварских и когда при этом его действия имеют целью прогресс и на самом деле приводят к прогрессу». Значит, ссылки на свободу и прогресс используются как последний аргумент для обоснования исторической необходимости деспотизма или авторитаризма.

Этот ход мысли опять-таки **сближает** либерализм с другими типами политической философии, прежде всего с марксизмом. Уже шла речь о том, что и либерализм и марксизм считали утилитаристский критерий пользы общезначимым, различаясь между собой только в акцентах на его

индивидуальные или социальные параметры. Теперь мы имеем дело с общей верой в прогресс, выступающей либо в виде представления о развитии свободы в истории (либерализм), либо в виде представления о «железных законах» истории и ее телеологической цели – коммунизме (марксизм). Эта вера должна быть беспредельной, чтобы полагать, будто «Акбары и Карлы Великие» в конечном счете работают на развитие свободной самосовершенствующейся индивидуальности и что повиноваться им во имя прогресса – беспредельное счастье для «варварских народов».

В российской истории XX века никто, пожалуй, так не критиковал либерализм, как российский «Акбар» – Владимир Ильич Ленин. Но при обосновании практической политики он использовал классический либеральный аргумент: не надо жалеть диктаторских приемов и не останавливаться перед варварскими средствами борьбы с варварством во имя того, чтобы ускорить перенимание западничества варварской Русью. И самое поразительное здесь не отсутствие элементарной логики и невежество Ленина. При такой установке становится неважным, кто и как определяет прогресс и происходит ли он в действительности. Отсутствие этого вопроса в доктрине одного из классиков европейского либерализма и несомненного классика российского марксизма само по себе показательное. Оно устраняет возможность моральной критики действий политических элит, как демократических, так и авторитарных. Те и другие пребывают в благодушной или фанатичной вере, что осуществляют прогресс, рассматриваемый в перспективе освобождения человека или «роста производительных сил». В обоих случаях оправдывается политическое варварство (деспотизм, авторитаризм, тоталитаризм) во имя прогресса.

В этой связи надо подчеркнуть, что XX век не просто подорвал концепцию прогресса как средства описания глубинной логики истории.

Он наложил запрет на использование идеи прогресса для обоснования связи моральных целей и аморальных средств, морали и политики. Такая связь всегда чревата авторитарными и тоталитарными последствиями. Социальный и человеческий прогресс не следует за материальным, не существует никакой автоматической корреляции между экономическим, нравственным, политическим и любым иным прогрессом, – это представление стало общим местом различных направлений социальной и политической философии XX века. Тем важнее отметить, что либеральные рецепты спасения индивидуальной свободы и гражданственности от тирании большинства привели к своей противоположности – оправданию авторитаризма. Либеральное отрицание государства уже в XIX в. привело к легитимации деспотических режимов во имя прогресса.

Рассмотрим мыслительное пространство такой аргументации, которая, повторим еще раз, может использоваться либерализмом, консерватизмом и социализмом как различными типами политической философии. Что вообще имеется в виду, когда любой мыслитель и политик говорит прямо или принимает как скрытую посылку тезис: данная страна или общество были, есть и будут «лучше развиты», чем другие страны и общества? Во всех случаях исторического развития любой страны и общества рассматривается на основе одного параметра – степени свободы, способности данного социально-экономического строя удовлетворять экономические или другие потребности людей, уровня развития производительных сил и т.д. Данный параметр используется в качестве критерия для суждения о степени развития страны или общества. Те, которые опережают другие по этому критерию, квалифицируются как «более развитые». Одновременно этот критерий квалифицируется как положительная ценность в принятой иерархии ценностей или аксиологической доктрине. Тем самым критерий исторического развития

становится одновременно критерием прогресса, на основании которого сравниваются любые страны и общества.

Существуют ли условия истинности такой процедуры? В современной методологии науки сформулированы два таких условия:

1. Любой параметр-критерий не может устанавливаться произвольно или «задним числом», а должен принадлежать к классу переменных, которые рассматриваются в данной теории исторического процесса.

2. Тезис о том, что для данного общества тот или иной критерий приобретает ту или иную ценность («опережает» или «отстает» от других параметров), должен быть выводом не из шкалы социальных или политических предпочтений, а из определенной теории исторического процесса, описывающей механизмы развития данной исторической фазы.

Из данных условий вытекает **недопустимость** процедуры, когда установление любого параметра-критерия опережает создание теории исторического процесса. Иначе говоря, когда вначале устанавливается критерий развития (достигнутая степень развития свободы, производительных сил, модернизации и т.п.), а затем предполагается, что любое общество ведет себя так, что переменные, характеризующие его внутренне состояние, реализуют указанное направление изменений. А классики либерализма полагали, что страны и общества кладутся «на алтарь» свободы, разума и прогресса многочисленными «Акбарами и Карлами». В действительности развитие обществ и стран – лишь одна из характеристик происходящих в них процессов. Социальные процессы не ведут себя так, «чтобы» сохранялся выдуманный либералами критерий и направление развития. В этом отношении любые критерии и направления равнозначны. В любой точке пространства и момент времени можно сказать, что общество развивается в либеральном, консервативном или социалистическом направлении. А поскольку механизмы развития

исторически изменчивы, постольку для разных фаз исторического развития любых стран и обществ должны существовать различные теории исторического процесса. Следовательно, критерии развития тоже исторически изменчивы. Различные внутренние механизмы развития обществ ведут глобальные социальные процессы в различных направлениях. Отсюда вытекает, что идеи о «свободе» или о «производительных силах» как главных критериях исторического развития содержат ровно столько научной истины, сколько ее содержится в либеральной, марксистской историографиях – теориях исторического процесса. Указанная процедура мышления может с успехом использоваться и в либерализме, и в марксизме. Располагает ли западная политическая философия еще какими-либо способами решения проблемы связи морали и политики, техно-рационального и этического аспектов общественной жизни?

Глава IV. Политическая культура толерантности

Политическая культура представляет собой ценностно-нормативную систему, отражающую представления общества о политической деятельности. Разумеется, это понятие носит конкретно-исторический характер и может служить одним из оснований для классификации различных общественных систем.

Классическая типология политических систем была впервые разработана в 1956 году Г. Алмондом. В первоначальной формулировке Г. Алмонда выделяются четыре основные категории политических систем: англо-американская, европейская континентальная, доиндустриальная (частично индустриальная), тоталитарная. Первые два типа относятся к демократическим режимам и определяются критериями политической культуры и ролевой структуры. Англо-американские системы отличаются «однородной, светской политической культурой» и «сильно разветвленной» ролевой структурой, а континентальные системы — «раздробленностью политической культуры» и структурой, в которой «роли коренятся в субкультурах и имеют тенденцию к формированию собственных подсистем распределения ролей». Два остальных типа не относятся к демократическим режимам.

В системе Алмонда политические культуры и ролевые структуры связываются с политической стабильностью общества: по его мнению, англо-американский тип, имеющий однородную политическую культуру и автономные партии и общественные образования, является политически стабильным, а европейско-континентальный тип с его гетерогенной культурой и взаимозависимостью между партиями и движениями — нестабильным. Эти положения развиваются в «функциональном подходе к сравнительной политике», предложенным Алмондом позднее. По мнению

другого исследователя, в указанном подходе заключена «теория наиболее эффективной (т.е. стабильной) системы» и «характерные черты наиболее эффективного государственного строя... поразительно схожи с современной парламентской демократией, в особенности — в ее британском воплощении».

По выражению самого Алмонда, континентальный европейский тип ассоциируется с «иммобильностью» и угрозой «цезаристского переворота». Этот тип власти нестабилен и даже, согласно Алмонду, обладает «потенциалом тоталитарности». В более поздней работе Г.Алмонд утверждает, что «иммобильность», присущая континентальному типу демократии, может иметь «существенные последствия для его стабильности и выживания». С другой стороны, англо-американская система описывается как «жизнеспособная» в смысле адаптивности: она «способна реагировать и на внутреннее, и на внешнее воздействие более гибко, чем многие, даже чем большинство других систем».

4.1. Толерантность в политической культуре

Свою идею разделения властей Г. Алмонд распространяет не только на традиционные ветви власти (законодательную, исполнительную, судебную), но и на политические подструктуры (партии, общественные объединения, группы интересов), главная роль при этом им отводится именно структурам второго типа. Согласно Алмонду, разделение властей интерпретируется как «охрана границ» между функциями. При этом для Великобритании характерно «эффективное сохранение границ... между подсистемами политики», в то время как во Франции существует «слабое разграничение... между различными частями политической системы». Аналогично, англо-американский и континентальный европейский типы демократии различаются и степенью автономии средств коммуникации. В США, Великобритании и странах Британского Содружества имеются «автономные и специализированные» средства коммуникации, а во Франции и Италии «существует пресса, которая склонна подчиняться групповым интересам и политическим партиям».

Подобно тому, как доктрина разделения властей опирается на систему «сдержек и противовесов», теория сохранения границ дополняется концепциями «многофункциональности» и «регулирующей роли». Согласно Алмонду, формальные ветви власти и политические подструктуры обязательно выполняют несколько различных функций: «Любая политическая структура, какой бы узкоспециализированной она ни была, ... является многофункциональной». В системах с развитой специализацией, прежде всего в англо-американской демократии, имеются структуры, «которые отличаются функциональной определенностью и которые стремятся играть регулируемую роль в отношении данной функции в политической системе в целом».

Существует также тесная связь между политической культурой и понятием «частично совпадающей принадлежности», предложенным А. Бентли, Д. Труменом и отчасти С. Липсетом. Эти концепции утверждают, что если люди одновременно принадлежат к нескольким группам, исповедующим различные взгляды, то их воззрения становятся более умеренными в силу наложения противонаправленных идеологических и психологических воздействий. Если же члены общества принадлежат к непересекающимся группировкам с враждебными друг другу взглядами, то конфликтный потенциал такого общества существенно возрастает. Как считает Д. Трумен, если обществу удастся избежать «революции, вырождения, упадка и сохранить стабильность... то только благодаря множественности принадлежности». По мнению С. Липсета, «шансы стабильной демократии увеличиваются, если группы людей и отдельные личности принадлежат одновременно нескольким пересекающимся политически значимым общественным объединениям».

В классификации Г. Алмонда стабильные англо-американские демократии имеют однородную структуру, а нестабильные европейские характеризуются наличием существенных противоречий между субкультурами. По мнению Г. Алмонда, их негибкость и неустойчивость являются «следствием состояния политической культуры». Иногда Г. Алмонд и его соавтор П. Бингем сами используют терминологию теории «частично совпадающей принадлежности»: в такой стране, как Франция, «человек редко подвергается воздействию «разнонаправленных давлений», которые делают более умеренными его жесткие политические установки». В известной книге «Гражданская культура» Г. Алмонд и С. Верба утверждают, что «схемы принадлежности в разных странах различны. В католических странах Европы, к примеру, эти схемы имеют тенденцию накапливать идеологический потенциал. Семья, церковь, группы защиты

интересов, политическая партия совпадают в своих идеологических и политических характеристиках и усиливают друг друга в воздействии на общество. В США и Великобритании, напротив, широко распространена схема частично совпадающей принадлежности».

Приведенные рассуждения американских политологов сохраняют актуальность для современной российской политической реальности с точки зрения необходимости ответа на следующие вопросы. Действительно ли англо-американская система демократии является самой эффективной и стабильной? Какая политическая система наиболее свойственна России? Какой тип политической системы реально сложился в современном российском обществе?

При этом, если в центре внимания Г.Алмонда и других «атлантических» политологов находятся демократические режимы, то применительно к России не следует забывать и о тоталитарном типе политической системы. По всеобщему признанию, современное российское общество находится в стадии перехода от тоталитаризма к демократии, что обуславливает специфику и трудности анализа: разумеется, переходные процессы изучать сложнее, чем устоявшиеся.

Сравнительный анализ тоталитаризма и демократии важен в первую очередь потому, что политическая культура является весьма консервативной составляющей политической системы общества в целом. Хотя политические преобразования демократического характера последнего десятилетия носят в России впечатляющий характер, они все же не ведут к немедленному изменению глубинных пластов общественного сознания в целом и его политической культуры, в частности. Общество должно «изжить» тоталитарную культуру, глубоко укоренившуюся в социальных, экономических и идеологических структурах его жизнедеятельности. По словам А.Янова, речь идет о «радикальном

очищении» российской политической культуры.

С другой стороны, очевидно и то, что в России невозможно полное копирование не только англо-американской, но и континентальной европейской политической системы. Речь может идти о творческом освоении зарубежного опыта и заимствовании его необходимых элементов с учетом национальной специфики.

Тоталитарная политическая культура базируется на идее принципиальной «одномерности» общественной жизни в целом и всех ее подсистем и необходимости усиления гомогенности общества путем стирания всяческих его граней. В Советском Союзе доминирование этой политической культуры имело целый ряд хорошо известных практических следствий: нетерпимость к любому инакомыслию, допущение только одной «единственно верной» идеологии, безальтернативные выборы на всех уровнях, борьба с проявлением специфических интересов различных социальных групп. Таким образом, если демократическая политическая культура направлена на усложнение общественной структуры, то тоталитарная – на ее предельное упрощение. Именно это обстоятельство объясняет неизбежное крушение тоталитаризма, поскольку устойчивость любой сложной системы необходимо требует увеличения ее разнообразия.

Тоталитарная система несовместима с гражданским обществом, поскольку направлена на унификацию всех общественных структур и их взаимодействия. Тоталитаризм порождает одномерное массовое сознание, однотипную политическую социализацию, однобокий взгляд на мир с простейшей точки зрения «наши-враги», «кто не с нами, тот против нас». Важным социально-психологическим следствием такого подхода является формирование «внешнеориентированной» личности, которая склонна все неудачи объяснять не собственными недостатками, а «вражескими происками». Следовательно, возникает постоянная необходимость в

поиске «козла отпущения», роль которого в зависимости от обстоятельств могут играть и американский империализм, и представители чужой нации, и непосредственные коллеги и бывшие товарищи, обвиненные в какой-то «ереси». Яркими примерами такого рода полна вся советская история, как и история других тоталитарных государств.

Среди многочисленных культов, порождаемых тоталитарной культурой, важное место занимает культ борьбы со всяческим инакомыслием. Его следствиями выступают ориентация на силовые методы решения всех возникающих проблем, воспитание нетерпимости и непримиримости к каким бы то ни было отклонениям от «генеральной линии». Попытки нахождения компромисса, учета интересов различных сторон рассматриваются в тоталитарной культуре как проявления недопустимой слабости. Таким образом, идея толерантности совершенно не совместима с тоталитарной парадигмой.

Тоталитаризм тесно связан с преувеличенной ролью государства и всех этатистских атрибутов, с культом государственной власти. Утверждается несомненный приоритет государственных интересов (трактуемых как общественные) над личными, необходимость беспрекословного подчинения индивида воле государства. Тем самым люди превращаются в «винтики» государственной машины, а человек рассматривается опять-таки в одномерном аспекте рабочей силы, «человеческого ресурса», обладающего свойствами практически полной взаимозаменяемости.

Гражданское общество несовместимо с тоталитаризмом и потому, что в условиях последнего стираются грани между политической и неполитической сферами, а любое действие может быть переведено «в политическую плоскость» с соответствующими оргвыводами. Представления о непогрешимости государственной власти приводят к

детальной политической регламентации всех сторон общественной жизни, не исключая и личной жизни граждан. Предельно концентрированное выражение эти идеи нашли в знаменитых антиутопиях Дж.Оруэлла и Е.Замятина.

Напротив, демократический (плюралистический) тип политической культуры характеризуется следующими чертами:

- плюрализм экономической и социальной жизни: существование различных форм собственности (в первую очередь частной), разных форм хозяйствования, порождающее, наряду с действием других факторов, политический плюрализм;

- приоритетная роль гражданского общества, формирующего политические институты и делегирующего государству властные полномочия путем демократических выборов;

- наличие определенного консенсуса между основными социальными группами и представляющими их политическими партиями и движениями по поводу идеалов и целей общественного развития;

- юридически и фактически обеспеченная суверенность личности.

По существу, характеристики плюралистической политической культуры диаметрально противоположны по отношению к своим тоталитарным аналогам. В рамках многомерной плюралистической культуры вполне допустимы различные точки зрения по социальным, политическим, экономическим вопросам. Считается допустимым переход власти от одной политической партии к другой и смена политических личностей, управляющих государством.

Важным отличительным признаком плюралистической культуры является признание неизбежности и необходимости плюрализма взглядов, а следовательно, требование толерантности к инакомыслию. Социальные и политические конфликты признаются неизбежными спутниками

общественного развития, а акцент делается на процедурах их демократического разрешения путем учета и согласования интересов всех участвующих сторон. Таким образом, при правильном отношении к возникновению и разрешению конфликтов они становятся прогрессивным фактором общественной жизни.

Противоположность тоталитарного и демократического типов политической культуры определяет огромные трудности переходного этапа в России. При этом очень важно в процессе изживания тоталитаризма не скатываться до присущих самому тоталитаризму привычных методов разрушения. «Задача борьбы с тоталитаризмом – это задача не разрушения, а созидания. Разрушать нечего – все и так в развалинах. Нужна программа постепенной демократизации общественной жизни».

Американский политический философ М.Уолцер выделяет пять типов политического устройства, допускающих терпимость, или пять типов толерантных обществ: многонациональные империи, международное сообщество, консоциативное (со-общественное) устройство, национальные государства и иммигрантские сообщества.

Объектом толерантности в многонациональной империи (характерными примерами которых могут служить Римская, Османская, Австро-Венгерская, Российская и многие другие) служит некоторая социальная группа (этническая, конфессиональная, вплоть до национального государства). Толерантность в данном случае означает, что внутренняя структура и функции группы легитимны и допустимы с точки зрения имперской власти до тех пор, пока это не угрожает целостности империи. В этом империя сходна с конфедерацией, но отличается от нее наличием общего гражданства.

В международном сообществе, естественно, объектами терпимости выступают отдельные государства, обладающие суверенитетом. При этом

толерантность является неотъемлемой чертой суверенитета. Международное сообщество – довольно слабый режим по отношению к составляющим его элементам, но этот режим существует и ставит пределы «абсолютной терпимости».

В консоциативном общественном устройстве объектом терпимости также являются различные социальные группы, особенно важные для российской действительности.

В национальном государстве объекты терпимости – это индивиды, рассматриваемые и как граждане, и как члены некоторого меньшинства. При этом, как и в империи, групповая самобытность терпима лишь в тех пределах, в которых она совместима с целостной государственной культурой.

В иммигрантских сообществах терпимость также проявляется в отношении индивидов как таковых, причем выбор каждого индивида трактуется как индивидуальный личностный выбор. «Возникают персонализированные разновидности групповой жизни, а также возможность быть тем или этим весьма многообразными способами, и с каждым из этих способов другие члены группы должны мириться – постольку, поскольку данное многообразие терпимо обществом в целом». Вместе с тем, приверженцы фундаментальной ортодоксии в иммигрантских сообществах (как и в других типах толерантных обществ) могут занимать позицию неприятия терпимости как таковой.

Таким образом, переход от тоталитаризма к демократии представляет собой исторически длительный этап, на протяжении которого доминирующую роль играет так называемая фрагментарная политическая культура, которая определяется отсутствием общественного консенсуса относительно базовых ценностей и идеалов, его расколотостью на враждующие группы. По словам американского исследователя

У.Розенбаума, «фрагментарная политическая культура увеличивает чувство изолированности и разногласия между социальными группами, подрывает консенсус в отношении политических основ и препятствует созданию условий, необходимых для настоящего национального сообщества».

Важной характеристикой фрагментарной культуры является доминирование локальной лояльности над общенациональной. Иначе говоря, подавляющая часть населения принадлежит к группам, отстаивающим местные интересы, которые признаются приоритетными по отношению к общенациональным. Тем самым, и толерантность становится как бы «относительной»: крайняя терпимость по отношению к членам своей группы может сочетаться со столь же крайней нетерпимостью ко всем остальным. Это, разумеется, свойственно более тоталитарной, нежели демократической культуре, поскольку фактически означает отсутствие терпимости в ее традиционном смысле.

Методы разрешения проблем во фрагментарной культуре противоречивы: с одной стороны, декларируется приверженность к диалогу и гражданскому согласию, с другой, сохраняется тоталитарный культ «борьбы до упора».

Слабость или полное отсутствие традиций демократических процедур разрешения конфликтов при фрагментарной культуре обуславливают нестабильность политической власти на всех уровнях. «Государства с фрагментарными политическими культурами имеют тенденцию к широко распространенному политическому насилию, хронически непримиримым, огромной интенсивности конфликтам между основными социальными группами и обычным уклонением от законно признанных гражданских процедур, существующих в более стабильных системах».

Тоталитарный тип российской политической культуры не следует

связывать только с советским периодом истории государства. Как указывает немецкий политолог Г.Симон, в России издавна «сформировалась политическая культура *единения* (единогласия)». Единение, как правило, возникает не на основе добровольности, а является результатом принуждения и реализуется под угрозой санкций, примеры которых дают и деревенская община, и советский демократический централизм. «В России отсутствует либеральная культура споров, являющаяся залогом демократического парламентаризма на Западе. Конфликты имеют тенденцию приводить к расколу, к противостоянию и к прекращению общения».

Политическая культура единения базируется на жизнедеятельности крестьянской общины, игравшей огромную роль на протяжении всей российской истории. Изолированность общины, ее предоставленность самой себе делали единогласие и единодушие необходимыми атрибутами выживания. После принятия общего решения отклонения от него не позволялись. Само решение принималось не на основе формального права, а на базе местных традиций и установлений. Формального голосования обычно не проводилось, а основную роль играли наиболее уважаемые и авторитетные члены общины.

Крестьянский идеал единения нашел отражение и в российской религиозной мысли середины XIX века в понятии *соборности*. Согласно этому представлению, формальные церковные вероучения лишь тогда признаются законными, когда они разделяются большинством верующих. Соборность ставится выше формальных учреждений и процедур.

Идею единогласия и соборности удалось согласовать как с самодержавием, так и с неограниченной властью советских руководителей: вождь нации объявлял себя носителем и выразителем единого общественного идеала, а общество соглашалось с этим. Сочетание

принципа единения с принципом неограниченной власти показало высокую эффективность, особенно в экстремальных условиях войн и кризисов.

Конечно, идеал единения не мог в полной мере воплотиться на практике, поскольку приходил в противоречие с наличием реальных конфликтов и разногласий. Углубление конфликтов вело к расколам и социальной фрагментации. Так, с середины 17-го века значительная часть населения («староверы») отказалась следовать предписанной сверху церковной реформе и были фактически исключены из общества. В свою очередь, радикальные группы староверов воспринимали царя как Антихриста, которому не только не следовало повиноваться, но и надо было оказывать сопротивление. Таким образом, обратной стороной единения оказывается уже отмеченный выше постоянный поиск врагов и козлов отпущения, характерный и для текущего этапа российской политической жизни.

Итак, современная российская политическая культура обусловлена переходом от тоталитарного к демократическому типу. Одной из ключевых характеристик демократической политической культуры выступает толерантность (терпимость). Принцип терпимости следует понимать не просто как неохотное согласие с возможностью существования иных точек зрения, но как «сознательную установку на необходимость многих точек зрения и на недостаточность любой отдельной точки зрения».

В такой формулировке принцип терпимости отражает требования системного подхода, отрицающего одномерную логику и настаивающего на многостороннем рассмотрении сложных объектов. Однако, терпимость не следует интерпретировать как вседозволенность: есть вещи, к которым нельзя быть терпимым.

При рассмотрении философских оснований принципа толерантности

и демократической политической культуры в целом целесообразно обратиться к творчеству И.Канта. Идеальное общество по Канту описывается категорическим императивом – высшим нравственным законом: «поступай так, чтобы твоя максима в то же время должна была служить всеобщим законом (всех разумных существ)».

С одной стороны, построенное на базе категорического императива гражданское общество неосокруσιμο, поскольку основывается на полном осознании каждым своим членом нравственного закона и добровольного подчинения ему. С другой стороны, такое общество в действительности оказывается нереализуемым, поскольку оно неустойчиво к малейшим отклонениям от категорического императива. «Попытки прямой морализации мира, лежащего во зле, бесполезны, поскольку лучшие из лучших, те, кому удастся подчинить свою жизнь законам добродетели *того* мира, тем самым обрекают себя на полную беззащитность, на роль жертвы в мире *этом*.

Очевидно, поэтому и переход к принципу терпимости следует осуществлять постепенно, не допуская терпимость по отношению к радикальным антиобщественным группировкам. Самым ярким примером для современной России, конечно, служит терроризм, отсутствовавший как явление при тоталитарной системе и потому не выработавший к себе противоядия. Проявления фашизма и воинствующего национализма также требуют решительного пресечения безо всяких ссылок на "«терпимость»".

Эта точка зрения также подтверждается авторитетом крупнейших философов. Так, К.Поппер считает терпимость важнейшим принципом гуманистической и эгалитаристской этики, но аккуратно формулирует этот принцип следующим образом: «Терпимость ко всем, кто сам терпим и не пропагандирует нетерпимость... Из этого принципа вытекает, в частности, что следует относиться с уважением к моральному выбору других людей,

если этот выбор не противоречит принципу терпимости».

Эти идеи восходят еще к Платону, сформулировавшему так называемый «парадокс терпимости»: неограниченная терпимость должна привести к исчезновению терпимости. Ведь если быть безгранично терпимым даже к нетерпимым и не быть готовым защищать терпимое общество от нетерпимых, то терпимые будут разгромлены. Как считает К.Поппер, в этой формулировке не подразумевается непрямого запрета нетерпимых направлений, но следует предусмотреть такую возможность. «Мы должны провозгласить *право* подавлять их в случае необходимости даже силой: ведь вполне может оказаться, что они не готовы общаться с нами на уровне доводов и разума и начнут с того, что отвергнут всякие доводы... Таким образом, во имя терпимости следует провозгласить право не быть терпимыми к нетерпимым. Мы должны объявить вне закона все движения, исповедующие нетерпимость, и признать подстрекательство к нетерпимости и гонениям таким же преступлением, как подстрекательство к убийству, похищению детей или возрождению работорговли».

Таким образом, терпимость вовсе не отождествляется с бесхребетностью: «добро должно быть с кулаками». Говоря более точно, у терпимости существуют пределы, обусловленные необходимостью сохранения демократической системы в целом.

На проблему «терпимости к нетерпимым» обращает внимание еще один крупный современный философ – Дж.Роулз. По его мнению, «хотя сама нетерпимая секта не имеет права жаловаться на нетерпимость, ее свобода должна ограничиваться, только когда терпимые искренне и с достаточным основанием полагают, что существует угроза их собственной безопасности и безопасности институтов свободы. Терпимые должны ограничивать нетерпимых лишь в этом случае».

Возвращаясь к идеям Канта, отметим, что гражданский мир

возникает там и тогда, где и когда социальное принуждение охраняет право каждого на собственное счастье и в то же время способствует нравственному совершенствованию всех членов общества, когда «в своих возможных действиях человек рассматривает себя и другого не только как средство, но и как цель – как высшее ограничивающее условие любого возможного поступка, налагающее категорический запрет на поступок, наносящий вред человеку».

И все же при всех оговорках и ограничениях толерантность служит одной из системообразующих характеристик демократии. В развитой демократической системе толерантность проявляется во всех сферах общественной жизни и образует основу для политической деятельности. Поэтому попытка либерально-демократического переустройства общества требует самого внимательного изучения понятия толерантности.

Важнейший либеральный принцип «разрешено все, что не запрещено законом» есть не что иное, как одна из формулировок принципа терпимости. Дело в том, что либерализм исходит из признания ограниченных возможностей законодательства. Согласно либерально-демократической концепции, закон создает лишь внешние рамки для общественного развития, обладающего огромными возможностями самоорганизации. В то же время, необходим определенный минимум политической стабильности, создающий условия для свободного общественного развития. Прежде всего, следует обеспечить экономическую независимость индивидов от государственной власти и полную автономию частной жизни. Либерализм берет под свою опеку свободу тех видов деятельности, которые направлены на добывание и рост частной собственности. Либерализм добивается устранения всех ограничений частной инициативе и частному предпринимательству... Он поддерживает всякую инициативу и все виды социальных предприятий,

поскольку видит в них проявление и обогащение человеческой личности, развитие сил и способностей человека.

Может ли либерализм стать российской национальной идеей? В последнее время эта проблема является предметом острейших политических дискуссий, и ее детальное обсуждение выходит за рамки настоящей работы. И все же выразим солидарность с А.С.Панариным и другими авторами, видящими национально-государственную идею в том, что Россия должна стать ведущей державой-созидательницей цивилизации нового типа, отвечающей требованиям постиндустриальной эпохи.

Однако, указанный «евразийский проект» отнюдь не противоречит либеральной идеологии. Как отмечает В.Шаповалов, «для либерального общества не только не важно, но и не нужно, чтобы отдельные части общества совпадали в своих мыслях и стремлениях. Нужно и важно, чтобы отдельная группа не забывала об остальных и в определенной мере разделяла их заботы».

Эта «определенная мера» и выражает либеральную трактовку терпимости. Принцип терпимости оказывается связанным с общенациональной идеей.

Во-первых, отсутствие национальной идеи ведет к тенденциям изоляционизма, социального и политического расслоения, враждебности и нетерпимости; и наоборот, общие устремления побуждают более терпимо относиться к незначительным расхождениям между делающими общее дело. Во-вторых, национальная идея предполагает разнообразие, но не конфликтное, а «синергетическое», ведущее к достижению общей цели. В-третьих, реализация российской национальной идеи требует возврата к консервативным объединительным ценностям в масштабе всего общества, а консерватизму свойственны умеренность и терпимость.

Отсутствие терпимости, в свою очередь, ведет к крайне

нежелательным социально-политическим последствиям. Расслоение общества на враждующие группы, категорически не приемлющие ценностей и идеалов «противника», есть не что иное, как социокультурный раскол. Согласно теории одного из наиболее глубоких исследователей в области российской философии истории А.Ахиезера, именно этот раскол на протяжении вот уже нескольких столетий мешает нормальному развитию России, то и дело ввергая ее в сокрушительные социальные катастрофы.

По мнению А.Ахиезера, основная проблема исторического развития России заключается в ее неспособности перейти от традиционной к либеральной цивилизации. Оба этих типа цивилизации являются для России в значительной мере органическими. Первый из них основан на традиционной российской нравственности, второй возник позже как результат общественного развития. Каждый из этих цивилизационных типов укоренен в российской действительности и порождает собственные системы ценностей, проекты жизнеустройства, культурные и социальные институты, политические организации и т.п. За многие столетия раскол между цивилизациями превратился в системообразующую характеристику российского общества и породил особый «расколотый» тип личности.

Конечно, элементы социокультурного раскола существовали и существуют и в других обществах, но только в России раскол приобрел всеохватывающий характер и стал труднопреодолимой преградой на пути реальной модернизации общества. Почему так? По мнению С.Матвеевой, «в самой общей форме ответ, видимо, может состоять в том, что спонтанно нарастающая дифференциация должна постоянно компенсироваться возникновением интегративных механизмов, действующих по принципу обратной связи в кибернетической системе. В России колоссальность неосвоенных пространств и редкость населения резко снизили

необходимость в формировании подобного рода интеграторов».

Можно высказать гипотезу о том, что толерантность является как раз одним из важнейших социокультурных интеграторов, а традиционная российская нетерпимость к инакомыслию послужила существенным фактором усиления раскола.

По словам самого А.Ахиезера, «суть раскола заключается в том, что способность общества следовать социокультурному закону снижается до уровня всего лишь способности сдерживать дальнейший рост социокультурного противоречия на грани необратимости. Иначе говоря. Расколотое общество живет в условиях постоянной хронической собственной неспособности последовательно преодолевать социокультурные противоречия, вынуждено существовать в условиях острейших противоречий, конфликтов во всех формах, подводящих страну к катастрофе».

Конечно, толерантность сама по себе не является достаточным условием преодоления раскола. Но она выступает важным необходимым условием общественного согласия и поиска выхода из сложившейся ситуации.

Нетерпимость как принцип политического поведения имеет не только социально-исторические, но и естественно-научные основания и связана с доминированием в науке «линейного» мышления. Эта парадигма восходит к Аристотелю и получила законченное развитие в трудах выдающихся естествоиспытателей Нового времени.

Основные постулаты линейного мышления следуют из детерминистических представлений о физическом мире и возможности его математического описания с помощью линейных дифференциальных уравнений.

1. Большинство процессов можно описать с достаточной степенью

точности с помощью линейных уравнений; нелинейные члены не вносят существенных качественных изменений в общую картину. Это представление обосновывает возможность безграничного роста потребления и безграничной экспансии человечества: возражения об ограниченности ресурсов в расчет не принимаются.

2.Однозначность стационарного решения в системе линейных уравнений, достигаемого рано или поздно независимо от начальных условий. Этому постулату соответствует представление о наличии единственно верной цели, к достижению которой следует стремиться любыми средствами.

3.Устойчивость решения по отношению к виду уравнений и начальным данным. Тогда малые отклонения мало влияют на решение, и найденное «единственно верное» решение остается таковым независимо от изменения обстоятельств.

4.Возможность однозначной идентификации параметров в системе в случае полностью наблюдаемого набора состояний. Тогда по следствиям можно однозначно определить причину, т.е. опять-таки существует единственно верное объяснение любого результата.

5.Возможность определения определяющего, лимитирующего фактора в любом процессе. Этот постулат предполагает, что надо только правильно найти «ниточку» и потянуть за нее, а далее все пойдет само собой.

Таким образом, линейная парадигма мышления служит теоретическим оправданием нетерпимости. Если существует единственно верное устойчивое решение, то зачем признавать остальные, явно худшие? Разумеется, обладатели знания о верном решении всегда правы, а их оппоненты – злостные вредители, подлежащие обличению и уничтожению вплоть до физического.

Важность влияния линейного мышления не стоит преуменьшать. Хотя, казалось бы, оно относится к достаточно специализированной сфере физико-математических исследований, фактически линейное мышление уверенно доминирует и в обыденном сознании.

Однако, в последние десятилетия в той же физико-математической сфере была выработана качественно иная, нелинейная (синергетическая) парадигма, в корне изменяющая представления о динамических процессах. Вот основные нелинейные постулаты.

1. Все процессы в живой природе (и тем более в социальной сфере) описываются нелинейными уравнениями.

2. Характер стационарного режима в нелинейной системе зависит от типа нелинейности, параметров системы и внешней среды и начальных условий. Это важнейший постулат, означающий неоднозначность развития системы, возможность наличия различных, но примерно одинаково вероятных путей развития. «Многообразие возможностей снимает фатализм однозначной парадигмы развития и дает простор для выбора той области параметрического и фазового пространства, которая обладает предпочтительным (для вас) аттрактором». Иначе говоря, право на жизнь получают различные пути развития, среди которых уже не выделяется «единственно верный».

3. Устойчивость системы к малым отклонениям не является общим свойством. Это означает, что вблизи от линий раздела качественно различных траекторий развития системы даже небольшое воздействие может привести к колоссальным последствиям: отсюда вытекает роль личности и политической организации.

4. В нелинейных системах однозначная идентификация параметров обычно невозможна. Таким образом, существуют различные варианты объяснения сложившегося положения, и усилия следует сосредоточить не

на поиске виновных, а на путях выхода из кризиса.

5.В нелинейных системах принцип «узкого места» или «нити Ариадны» не всегда справедлив. Поэтому необходим комплексный подход к решению сложных проблем.

Таким образом, современная синергетическая парадигма полностью согласуется с принципом терпимости. В политике не существует «единственно верных» решений; все точки зрения заслуживают внимания и обсуждения, а устойчивость принятого решения зависит от уровня его поддержки всеми заинтересованными сторонами.

Принцип терпимости должен быть положен в основу политической деятельности на всех уровнях, и прежде всего на уровне государственного управления, поскольку в России государство традиционно играло и продолжает играть ведущую роль в общественной жизни.

В свое время в Советском Союзе государственная власть в теории и на практике придерживалась политики крайней нетерпимости и внутри страны, и за ее пределами. Внутренние противники просто уничтожались (физически или политически), а против внешних мобилизовалась вся идеологическая машина и на них списывались все неудачи Советского государства и трудности его граждан.

Приход к власти М.Горбачева ознаменовал принятие более конструктивного подхода, получившего название «нового политического мышления». В сфере внешней политики это означало отказ от конфронтации и создания образа врага, ориентация на мирное сосуществование и всестороннее сотрудничество, признание и уважение интересов и ценностей других государств. Во внутренней политике горбачевская «перестройка» также способствовала развитию плюрализма и последующей демократизации общества.

Однако, обратной стороной «нового мышления» оказалось

недопустимое ослабление государственной власти, последствиями которого (наряду с действием других факторов) явились развал СССР, сильнейший социально-экономический кризис, обострение этнических конфликтов вплоть до военных столкновений и другие хорошо известные негативные явления. На наш взгляд, многие из указанных событий могут быть объяснены с точки зрения «чрезмерной терпимости».

Вместе с тем, имеются и несомненные достижения на пути либерально-демократических реформ, связанные со становлением правовой системы, развитием парламентаризма, оформлением многопартийности, фактическим созданием избирательной системы, реформой местного самоуправления, идеологической свободой, деятельностью независимых средств массовой информации и т.п. Находясь в стадии становления, эти процессы заслуживают более подробного анализа в дальнейшем.

Предложенная Президентом РФ В.Путиным реформа политической власти направлена на усиление государственной власти и ограничение самостоятельности регионов. Тем самым, можно говорить о «наступлении на терпимость». Однако те положения, которые способствуют разумной интеграции (например, приведение региональных законодательств в соответствие с Конституцией РФ), заслуживают поддержки. Положения, ограничивающие местное самоуправление и конструктивные возможности регионов, вряд ли будут способствовать общественному согласию.

4.2. Политический диалог

Одним из наиболее существенных преимуществ реализации принципа терпимости в политической жизни следует считать возможность образования коалиций на разных уровнях политического поля. Важность этого обстоятельства подчеркивал еще такой проницательный исследователь, как А.Токвиль: «В демократических странах умение создавать объединения – первооснова общественной жизни; прогресс всех остальных ее сторон зависит от прогресса в этой области».

Действительно, для проведения в жизнь некоторой программы обычно бывает недостаточно сил отдельно взятой подсистемы политического поля: партии, парламентской фракции или даже правительства: требуются поиск союзников и их поддержка. Но для договоренности с потенциальными союзниками необходимо учитывать и уважать их интересы и ценности, а следовательно, проявлять терпимость.

В свою очередь, отказ от толерантности и попытка бескомпромиссного отстаивания своей точки зрения любой ценой неизбежно ведут к конфликтным ситуациям, разрешение которых возможно либо опять-таки на основе толерантности, либо путем полного разгрома одной из противоборствующих сторон. Возможна, конечно, и «патовая» ситуация, при которой противостояние участников конфликта затягивается на неопределенно долгое время, а решение проблемы откладывается.

Определяющим фактором при выборе методологии принятия решения и разрешения возникающих конфликтов служит политическая культура. В тоталитарных обществах государственная власть проводит в жизнь «единственно верные» решения, не считаясь с мнением политических противников, а если те упорствуют – избавляется от них. В

демократических обществах решение принимается на основе переговоров, создания объединений и попытки достижения консенсуса.

Однако, демократическая культура может реализоваться в довольно широком спектре разновидностей, различия между которыми весьма существенны. Эти разновидности необходимо тщательно проанализировать, чтобы определить наиболее подходящую форму для молодой российской демократии.

Как уже упоминалось выше, на основе западного опыта американский политолог Г.Алмонд выделил в странах с демократическим режимом два типа политической культуры: гомогенную англо-американскую, основанную на единых фундаментальных ценностях либерализма и демократии, и гетерогенную континентально-европейскую, характеризующуюся наличием относительно изолированных политических субкультур и соответствующей раздробленностью политического поля.

Другой американский политолог, специалист по проблемам демократии Р.Даль считает, что общество с ярко выраженными конфликтными субкультурами не может быть обществом современной, полностью развитой демократии (полиархии в терминологии Р.Даля). Полемизируя с этими точками зрения, американский автор голландского происхождения А.Лейпхарт выдвигает теорию «со-общественной демократии», адекватной политическим системам второго типа по Алмонду. Суть этого метода – создать условия для конструктивного сосуществования различных социально-политических субкультур, «что может разрешить по крайней мере некоторые, самые острые противоречия между сегментами общества» и «создать взаимное доверие как на уровне элит, так и на массовом уровне».

На наш взгляд, теория А.Лейпхарта заслуживает более подробного рассмотрения, так как может оказаться весьма полезной для

демократического строительства в России. В этой связи представляется интересной мысль ряда авторов о том, что «оптимальной моделью для России может, вероятно, стать модель *социальной демократии*, которая предполагает, что институты власти проводят политику в интересах народа и опираются на поддержку многочисленных и разнообразных групп и объединений, предоставляющих гражданам реальную возможность участвовать в политическом процессе».

Мнение о том, что в сложноорганизованном обществе трудно обеспечить устойчивое демократическое правление, прочно утвердилось в политологии со времен Аристотеля: «Государство более всего стремится к тому, чтобы все в нем были равны и одинаковы». Концепция со-общественной (consociational) демократии вносит в сформулированное положение следующую поправку: «достичь и поддерживать стабильное демократическое правление в условиях многосоставного общества хотя и трудно, но отнюдь не невозможно».

Актуальность исследования многосоставных обществ подтверждается следующими данными Р.Даля: при изучении 114 политий он обнаружил, что из политий с низким уровнем субкультурного многообразия 58% являются полиархиями или близки к ним, среди политий со средним уровнем многообразия к полиархиям относятся уже 36%, а среди политий с высоким уровнем многообразия – только 15%. Несомненно, Россия относится к последней группе политических систем.

При определении многосоставного общества (plural society) политолог Г.Экштейн исходит из понятия «сегментарных противоречий», которые «существуют там, где политические противоречия в целом совпадают с линиями социального раздела общества, в особенности с наиболее важными из существующих внутри общества границ». И если такие противоречия существенны для Норвегии, то что же говорить о

России с ее колоссальным социокультурным разнообразием?

В самом общем виде со-общественная демократия определяется как «сегментарный плюрализм (при условии включения в него всех возможных в многосоставном обществе водоразделов), сочетающийся с демократией согласия». В свою очередь, демократия согласия определяется как стратегия урегулирования конфликтов путем сотрудничества и договоренностей между различными элитами, а не путем борьбы за власть и решений большинства, то есть фактически на основе принципа терпимости.

Существование противоречий между социально-политическими и иными субкультурами общества характерно для очень большого числа стран и является объектом изучения многих политологов. Однако, трактовки этого положения весьма различны. Некоторые авторы пренебрегают многосоставностью: так, У.Коннор упрекает большинство ведущих теоретиков национальных проблем в том, что они «старались преуменьшить, а то и вовсе игнорировать проблемы, вытекающие из этнической неоднородности».

Другие авторы, напротив, выдвигают существование противоречий на первый план; например, так поступил Л.Пай при составлении своего известного «синдрома из 17 пунктов», которые в совокупности определяют политический процесс «незападного» типа. Л.Пай утверждает, что «основные структуры «незападной» политики носят общинный характер, и политическое поведение сильно окрашено соображениями общинной принадлежности».

Пренебрежение этническими противоречиями, усугубляемыми языковыми и конфессиональными различиями, может привести к самым тяжелым политическим последствиям, о чем самым наглядным образом свидетельствует опыт постсоветского развития на окраинах бывшего

СССР. Конечно, такая ситуация отнюдь не является новой, о чем свидетельствует пессимистическая оценка классика политической мысли Дж.С.Милля: «Свободные институты едва ли возможны в стране, населенной различными национальностями. Между людьми, не испытывающими добрососедских чувств, в особенности же – говорящими и читающими на разных языках, единое общественное мнение, необходимое для деятельности представительной власти, существовать не может».

И действительно, даже в современной Великобритании, являющейся признанным образцом демократии в ее классической форме, не утихают национальные конфликты, связанные с деятельностью североирландских сепаратистов, а в последнее время – и со столкновением между коренными британцами и эмигрантами. Поэтому мысль Дж.Милля развивают многие современные авторы. Так, согласно М.Смиту, «культурное разнообразие или многосоставность автоматически порождает структурную необходимость доминирования одного из культурных секторов. Это... обуславливает необходимость недемократического регулирования отношений между группировками». Из этой концепции вытекает невеселый прогноз: «Многие из недавно освободившихся стран могут либо распасться на отдельные культурные единицы, либо сохранить целостность, но лишь при отношениях господство-подчинение между группами».

С другой стороны, в современном мире практически невозможно назвать государство, которое было бы полностью однородным в этническом отношении, не говоря уже о других существенных признаках социальной стратификации. Если следовать вышеуказанной дихотомии, то все страны должны либо распасться, либо мириться с угнетенным положением значительной части населения. Усиление сепаратизма в самой

решительной форме во многих странах в последние годы свидетельствует о том, что давление на этнические меньшинства действительно существует и для многих из них невыносимо. Однако, требование полной этнической однородности государственных образований приводит к «дурной бесконечности» и явно неосуществимо на практике. Поэтому поиск путей к согласию и обращение к принципу терпимости представляются единственной конструктивной альтернативой, а идея со-общественной демократии – одним из допустимых вариантов ее осуществления.

Многие западные авторы подчеркивают необходимость социальной интеграции для развития реальной демократии и выражают сомнения по поводу реализуемости этого плана в незападных обществах. Так, Л.Биндер утверждает, что «интеграция нации требует создания культурно-идеологического консенсуса такого уровня и охвата, какого еще не удавалось достичь в этих странах», а известный специалист по теории модернизации С.Хантингтон считает, что политическая модернизация означает «замену большого количества традиционных, религиозных, семейных и этнических политических авторитетов единым светским общенациональным политическим авторитетом».

Однако, не преувеличивается ли при этом социокультурная гомогенность самих западных обществ? Трудно поверить в то, что, например, в США с их огромным количеством субкультур (только по этническому признаку можно выделить негритянскую, латиноамериканскую, китайскую, японскую, еврейскую, ирландскую, итальянскую и многие другие) все они разделяют базовые ценности и «единый светский общенациональный политический авторитет». Возможно, так и происходит до поры до времени, но примеры национальных волнений хорошо известны и в США, а методы их разрешения далеко не всегда можно считать отвечающими строгим

демократическим критериям.

Поэтому А.Лейпхарт указывает на три ошибки многих авторов. Первая из них – преувеличение культурной гомогенности западных, особенно континентальных европейских обществ. А.Диамант выражает эту мысль следующим образом: «Незападные политические системы станут гораздо понятнее и ближе, если применять континентальный тип, основанный на многорасовом (многонациональном) обществе, лишенном сильного консенсуса».

Другая ошибка (по Лейпхарту) – игнорирование того факта, что несколько многосоставных обществ в Европе (Австрия, Бельгия, Нидерланды. Швейцария) достигли развитой демократии, используя со-общественную методологию. Наконец, третья ошибка – вывод о том, что достижение общенационального консенсуса – не только необходимое условие, но и главная цель для незападных обществ, как считает, например, Дж.Фернивалл: «Недостаточно... просто создать новый механизм: прежде всего необходимо трансформировать общество. Функции власти состоят в создании всеобщей воли, которая стала бы основой власти, представляющей весь народ в целом... Трансформация общества – необходимое условие для изменения формы правления».

Эти догматические представления напоминают сатирический проект К. Пруtkова «О введении единомыслия в России». Ясно, что на практике надо искать другие пути демократического развития. Как отмечает А.Лейпхарт, «ввиду устойчивости первобытных ориентировок любая попытка устранить их не только имеет малые шансы на успех (особенно – в краткосрочной перспективе), но может дать обратный эффект и стимулировать сплочение внутри сегментов и насилие в отношениях между сегментами, а не общенациональное сплочение».

Со-общественная демократия характеризуется четырьмя основными

чертами, дающими в совокупности ее определение:

- 1) осуществление власти «большой коалицией» политических лидеров всех значительных сегментов многосоставного общества;
- 2) взаимное вето, или правило «совпадающего большинства»;
- 3) пропорциональность как главный принцип политического представительства;
- 4) высокая степень автономности каждого сегмента в осуществлении своих внутренних дел.

Рассмотрим эти принципы более подробно.

Главная характерная черта со-общественной демократии заключается в том, что политические лидеры, представляющие интересы всех значительных сегментов общества, совместно управляют страной в рамках «большой коалиции». Этот принцип противоположен классической (британской) модели демократии, основанной на отношениях правящей партии и оппозиции. Таким образом, при со-общественной демократии принцип терпимости выражен более ярко: если в классической модели мнение меньшинства лишь выслушивается, но всегда может быть преодолено волей правящего большинства, то здесь все мнения учитываются явно в рамках «большой коалиции».

Большая коалиция является как бы «избыточной», поскольку для принятия решения согласно большинству демократических процедур правительству достаточно иметь поддержку простого, а не подавляющего большинства. Поэтому обычно создаются малые (минимальные) коалиции, что требует меньших усилий для согласования интересов. Такой подход согласуется с так называемым «принципом размерности» У.Райкера, основанном на положениях теории игр. Этот принцип гласит: «В игре N

участников с нулевой суммой, где допустимы соглашения между игроками о разделе выигрыша, а игроки разумны и обладают полной информацией, создаются лишь минимальные по размеру выигрывающие коалиции». Иначе говоря, «игроки создают коалицию лишь такого размера, который, по их мнению, обеспечит им победу, но не больше».

Такой сугубо прагматический подход легок для понимания и широко распространен в политической практике. Например, в нынешнем составе Государственной Думы РФ проправительственные фракции практически всегда могут обеспечить проведение нужного им решения, не считаясь с мнением остальных фракций. Однако, такая примитивная логика может привести к неприятным последствиям, что и показал скандал в самом начале работы Думы последнего созыва, когда оставшиеся в меньшинстве при распределении думских портфелей представители «СПС», «Яблока» и «ОВР» отказались участвовать в дальнейших заседаниях Думы. Очевидно, что попытка силового принятия решений на основе простого большинства будет приводить к конфликтам и в дальнейшем.

Важно подчеркнуть, что принцип размерности применим только при выполнении условия нулевой суммы «принимаются во внимание только прямые расчеты между игроками, а общая выгода игнорируется». Как отмечает А.Лейпхарт, на практике условие нулевой суммы выполняется только в двух типах обществ: гомогенных обществах с высокой степенью консенсуса, где общая выгода принимается как должное; напротив, в антагонистических обществах. Поскольку эти случаи являются предельными, в большинстве реальных ситуаций создание большой коалиции следует признать более мудрым решением (особенно с точки зрения долгосрочной перспективы).

Действительно, на практике власть большинства не вызывает возражений, если разброс мнений в обществе невелик и существует

консенсус по наиболее важным проблемам. Если же общество разделено на враждующие группировки, то «откровенная власть большинства ставит под угрозу цельность и благополучие политической системы».

Даже при наличии общественного консенсуса создание больших коалиций может оказаться полезным, например, в кризисные периоды развития. Так, теоретик демократии Р.Даль в разгар уотергейтского скандала в США предлагал установить двухпартийную администрацию на период между отставкой президента Р.Никсона и вступлением в должность нового всенародно избранного президента. При этом он приводил следующие аргументы в пользу предлагаемого решения: «Хотя оно ново и непривычно для американцев, в нем все совершенно соотнобразуется с буквой и духом конституции. В ряде других стран большие коалиции позволяли достичь единства и стабильности во время критических переходных периодов путем умиротворения партийных страстей и укрепления консенсуса».

Взаимное вето как вторая характерная черта со-общественной демократии позволяет меньшинству отстаивать свои права «методом отрицания». Ведь в рамках большой коалиции решения все-таки принимаются путем голосования, и хотя меньшинству предоставляются все возможности для обоснования своей позиции, в конце концов решение принимается большинством голосов. И если в традиционной демократической модели на этом все заканчивается, то в модели со-общественной демократии меньшинство может наложить вето на неприемлемое для него решение. Принцип вето наделяет каждый сегмент политического поля «правом на самозащиту и отдает права и безопасность каждого в единственные руки, которые могут их надежно обеспечить – в его собственные руки. Без этого не может быть устойчивого, мирного и эффективного противодействия естественной для каждого тенденции

входить в конфликт с другими».

Конечно, право вето может усложнять принятие решения. Однако, практика показывает, что само знание о возможности права вето придает меньшинству достаточную уверенность и избавляет от необходимости применять его на практике. Сознательное меньшинство, резервируя право вето на крайний случай недопустимого ущемления своих интересов, в большинстве обыденных ситуаций исходит из соображений общественного блага: «Побуждаемый настоятельной необходимостью избежать пробуксовки в деятельности правительства, каждый сегмент будет рассматривать уступки, на которые ему придется пойти ради обеспечения общих интересов, а значит, и своих интересов, как слишком незначительную жертву по сравнению со злом, которому подвергнутся все, а значит, и он сам, если будет упрямо придерживаться отличной от всех линии поведения».

Таким образом, предоставление меньшинству права на защиту своих интересов путем возможности наложения вето играет и социально-психологическую роль, побуждая представителей меньшинства чувствовать себя полноправными членами большого общества, а значит, и считаться с его интересами.

Принцип пропорциональности также является существенной характеристикой со-общественной демократии. Пропорциональную модель можно определить следующим образом: «Все группы оказывают на выработку решения воздействие, прямо –пропорциональное их численности». Отсюда видна связь с принципом большой коалиции: «Примерно пропорционального распределения влияния на проблемы выработки политики можно добиться только тогда, когда решение согласовывается при участии всех групп».

В некоторых, особенно деликатных случаях взаимоотношений между

политическими сегментами принцип пропорциональности может быть усилен путем сознательного завышения представительства малых сегментов вплоть до паритетного представительства. Паритетный принцип применяется, например, при формировании Совета Федерации РФ, где каждый субъект Федерации представлен двумя членами независимо от его размера и политико-экономического влияния.

Наконец, последней важной характеристикой со-общественной демократии выступает автономность сегментов, обеспечивающая власть меньшинства над ним самим в сфере его исключительных интересов. Этот принцип отвечает современным представлениям о социальном менеджменте – делегирование полномочий повышает эффективность и качество управления.

Интересно, что автономность сегментов стимулирует повышение сложности их организации и тем самым еще более увеличивает неоднородность и многосоставность общества. Таким образом, разделенность общества диалектически преодолевается не путем ее подавления, а наоборот, посредством развития и превращения в конструктивный элемент демократии.

Конечно, модель со-общественной демократии не лишена недостатков, к числу основных из которых А.Лейпхарт относит следующие:

1)власть большой коалиции означает, что процесс практического принятия решений замедляется; соглашения гораздо легче достичь в узкой коалиции с небольшим разбросом политических взглядов, чем в широкой коалиции, отражающей весь спектр интересов многосоставного общества;

2)взаимное вето влечет опасность того, что принятие решений вообще будет парализовано;

3)пропорциональность как принцип отбора на государственную

службу означает, что принадлежность к определенному сегменту важнее личных качеств кандидата, что может снизить эффективность управления;

4) автономность сегментов требует значительных дополнительных расходов на создание параллельных государственных служб.

Эти недостатки следует иметь в виду при выборе модели демократического развития. Однако, применительно к России преимущества со-общественной демократии представляются более существенными. Так, «быстрое» принятие решения большинством голосов в России отнюдь не означает, что оно будет реализовано на практике; например, если принятое решение противоречит интересам местных элит, то можно наверняка утверждать, что его саботируют. Требование формирования правительства по профессиональным, а не по политическим критериям тоже пока не показало достаточной эффективности; что касается затрат на содержание аппарата, то с этой точки зрения формирование дополнительных федеральных округов для надзора за главами субъектов Федерации никак нельзя признать оптимальным управленческим решением.

Важнейшим объектом приложения принципов создания политических коалиций является парламентская деятельность. Принятие решения в парламенте всегда осуществляется путем некоторого компромисса между участниками коалиции, набирающей нужное число голосов. При этом компромисс может достигаться на различных основаниях от примитивного торга до неких высших идеальных соображений.

Создание правительства в условиях существования многопартийного парламента может основываться на одной из следующих стратегий.

1. Создание полноценной мажоритарной коалиции, когда различные фракции и независимые кандидаты объединяются для обеспечения

парламентского большинства.

2. Рабочее соглашение между различными группами, при котором большинство не образуется, но различные группы обязуются поддерживать правительство по важнейшим пунктам его программы.

3. Формирование правительства меньшинства, которому придется добиваться принятия каждого решения в отдельности.

Конечно, перечисленные стратегии упорядочены по убыванию устойчивости правительства, сформированного соответствующим образом. Очень важное значение имеет сам процесс переговоров: опыт показывает, что при формировании правительства не следует спешить, поскольку при наличии оставшихся недовольными влиятельных политических сил созданное правительство не будет стабильным.

Соглашение о создании правящей коалиции (все равно, «большой» или «минимальной») должно включать следующие пункты:

- четкое изложение основ политического курса правительства;
- изложение процедуры проведения консультаций между членами коалиции и механизмов принятия решений; обычно организуется комитет из лидеров всех представленных в коалиции фракций для решения оперативных задач;
- полный список министерских назначений;
- список ключевых назначений вне рамок правительства;
- уровень коллективной ответственности правительства.

Серьезное отношение к регламентации деятельности правящей коалиции является необходимым условием стабильности коалиционного правительства. Разумеется, нам не известно, насколько полно соблюдаются предложенные рекомендации в российском парламенте, но история функционирования постсоветских правительств склоняет скорее к пессимистической оценке.

Как справедливо отмечает Э.Эллис, «парламент может стать трибуной, где каждый, не обращая внимания на других, произносит свою заранее подготовленную речь (в данном случае вероятность того, что он будет действительно ответственным, не очень велика); он может быть форумом для достижения максимального уровня согласия или же палатой, расколотой на противостоящие друг другу лагерь».

Российский парламент можно охарактеризовать как некоторую комбинацию первого и третьего указанных типов. К сожалению, пока Дума не стала подлинным форумом для достижения гражданского согласия, и одна из важнейших причин этого – пренебрежение принципом терпимости и недостаточные усилия на пути поиска модели демократии, которая могла бы реализовать потенциал согласия в российском обществе.

При всей специфике российских проблем для их решения целесообразно использовать зарубежный опыт. Рассмотрим в этой связи пути достижения национального согласия в двух совершенно разных практически по всей совокупности значимых классификационных признаков странах: Индии и Испании.

Как уже неоднократно отмечалось в настоящей работе, важнейшим фактором социальной активности населения и, в частности, движения на пути к гражданскому согласию является политическая культура. Политическая культура Индии прошла долгий путь развития, на протяжении которого существенно менялись элементы политического поля и выполняемые ими функции.

Важнейшую роль в формировании индийской политической культуры сыграл колониальный период развития страны. В доколониальный период формирование гражданского общества сдерживалось отсутствием общенационального рынка, политикой местных властей и устойчивостью традиционных социально-институциональных

связей, основанных на кастовой структуре общества. Колониализм объективно стимулировал проникновение в индийское общество идей Ренессанса и Просвещения и формированию буржуазного государства. Тем не менее, сложившееся к концу колониального периода гражданское общество Индии было поляризованным, так как содержало (и продолжает содержать) «типы социальных отношений и институциональных связей, олицетворяющие стадийно следующие друг за другом формы социальной организации и хозяйственной деятельности». Заметим, что подобное сочетание является базовой причиной раскола российского общества.

Одним из основополагающих элементов индийской политической культуры выступает концепция национального согласия (консенсуса), нашедшая отражение в теории ненасилия М.Ганди. Здесь принцип терпимости выражен в наиболее сильной и яркой форме, являясь, по сути, основой всей философии М.Ганди. Этому мыслителю и политику удалось сделать, казалось бы, сугубо «идеальную» философию основой реальной политической жизни Индии. При этом М.Ганди опирался на многовековую «брахманическую» традицию, глубоко укорененную в индийской культуре.

Составляя лишь 2-4% населения, индийская политическая элита до недавнего времени играла ведущую роль в политической жизни страны, выступая и на этапе движения за суверенитет, и в первые десятилетия независимости неким «ретранслятором» современной политической культуры в многомиллионные слои индийского общества. Однако, в последнее десятилетие позиции элиты оказались существенно ослабленными за счет роста самосознания широких масс населения и их требований участия в политике.

Выдвигаемые требования можно свести к трем основным группам: 1) расширение доступа к экономической власти за счет демократизации управления и «либерализации» государственной социальной политики; 2)

более активное участие «периферийных» общественных групп в политическом управлении; 3) увеличение объема адресной государственной помощи наиболее обездоленным.

Рост самосознания и самоорганизации широких слоев населения — совершенно новое явление для Индии, в которой практически всегда ключевые позиции принадлежали элите. Новое соотношение сил требует изменений в распределении властных полномочий и функций. Наиболее естественным представляется следующее разделение: вопросы текущего руководства государством и определения стратегических приоритетов останутся за принадлежащими к элите экспертами-профессионалами, в то время как общение с народом и функции парламентаризма перейдут к «народным выдвиженцам».

Ослабление позиций высшего культурного слоя ведет к таким нежелательным последствиям, как падение культуры политических дискуссий, этический релятивизм в политике, раскол между интеллектуальной элитой и политиками (это хорошо знакомые и по российской действительности явления). Однако, возникающие проблемы вполне можно решить на основе политического диалога и компромисса, присущих индийской политической культуре.

Переходя к рассмотрению опыта Испании, проанализируем так называемый «пакт Монклоа», подписанный в 1977 году основными политическими силами страны и обеспечивший становление новой политической системы Испании. Идеология этого соглашения весьма важна для понимания испанской модели демократии и возможностей ее использования в современной России.

Заключение указанного соглашения положило начало преодоления многовекового раскола между реакционно-консервативными и прогрессивно-демократическими силами Испании, выступавшего

доминантой всей ее истории. Так, во время гражданской войны 1936-1939 годов противоборствующие стороны занимали диаметрально противоположные позиции по таким основным вопросам, как выбор между монархией или республикой, авторитарной властью или демократией, сохранением статус-кво или социальным прогрессом, католический клерикализм или атеистический либерализм, централизм или автономия национальных областей. Установление франкистской диктатуры также не привело к подлинному национальному согласию, обеспечив лишь «квазиконсенсус», державшийся на терроре, демагогии и определенном социальном обмене.

Таким образом, путь Испании к национальному согласию отнюдь не был легким, а по своей жестокости и числу жертв испанская гражданская война ничуть не уступала российской (равно как и режим Франко — коммунистическим режимам). Как и в России, в Испании шли напряженные дискуссии между сторонниками самобытного пути развития и «европеистами» (в отличие от России, в Испании последних можно называть скорее «восточниками», чем «западниками»).

Тем не менее, сопоставление испанской реальности 1970-х годов с современной Россией позволяет утверждать, что достичь национального согласия испанцам было легче в силу следующих причин:

- значительно смягчившийся в середине 70-х годов «авторитарно-технократический» франкистский режим как стартовое условие перехода к демократии;
- необходимость решения лишь политических задач демократизации (частная собственность и рынок уже существовали);
- относительно неглубокий по сравнению с российским хозяйственный спад;
- меньшая острота региональных и национальных проблем;

- определенная степень развитости гражданского общества, формировавшегося еще до франкизма и при нем;
- отсутствие крайней степени поляризации основных социально-политических сил, их готовность к диалогу и компромиссам;
- подготовленность части политической элиты к роли основной движущей силы демократизации;
- важная роль короля Хуана Карлоса как арбитра.

Таким образом, прямые аналогии между испанской и российской политическими ситуациями вряд ли уместны (хотя в социокультурном отношении между нашими странами очень много общего). Тем не менее, представляют несомненный интерес многие элементы достижения национального согласия.

1.Преодоление конфронтационной политической культуры невозможно без изживания в общественном сознании «авторитарного комплекса» и, в частности, «образа врага».

2.В достижении межпартийного согласия важнейшую роль сыграли лидеры крупнейших партий – председатель правительства Суарес и лидер компартии Каррильо. Следует отметить, что в результате им лично пришлось уйти в отставку, но дорога к демократии была проложена.

3.Очень важно сформировать конструктивную реформаторскую коалицию на центристских позициях.

4.Была применена особая техника достижения консенсуса, включающая целый ряд специфических элементов.

5.Благодаря достижению консенсуса расколотое испанское общество сумело сменить социокультурную парадигму и перейти на демократический путь развития. Однако, при этом не была утрачена национально-историческая специфика.

Казалось бы, и с теоретической точки зрения, и на основе анализа

практического опыта различных стран необходимость создания коалиций в парламенте и более широко – в обществе в целом - должна быть очевидной. Тем не менее, современная российская политическая практика почти не дает примеров эффективных коалиций. В лучшем случае парламентские фракции и группировки приходят к временному объединению на основе конъюнктурных соображений, которое, соответственно, оказывается весьма недолговечным.

Коалиционная политика на основе принципа терпимости представляется едва ли не единственной реальной стратегией формирования демократической российской политической системы и достижения национального согласия. Создание коалиций есть не что иное, как рационализация политического процесса.

Остается надеяться, что в России найдутся политики, способные адаптировать имеющиеся методики и накопленный опыт к специфическим российским условиям.

4.3. Политическая толерантность в современной России: практический опыт

Итак, толерантность – один из важнейших системообразующих принципов либерального мировоззрения. По словам американского политолога и философа С.Холмса, «либерализм начинается не с эгоистического интереса, как твердят учебники, но скорее с ограниченного нормой справедливости *права быть иным*».

Несмотря на важность принципа терпимости, его существенные детали часто выпадают из поля зрения исследователей и тем более широкой публики. Так, при отсутствии неприятия мнений и убеждений одних людей другими не приходится говорить о терпимости или нетерпимости. Не возникает вопрос о терпимости и при отсутствии возможности воздействия на своих идейных противников, так как в этом случае нет выбора. Наконец, речь не может идти о терпимости и тогда, когда отдельные индивиды и социальные группы не имеют четко сформированных взглядов и убеждений, а следовательно, не могут и критически относиться к иным ценностям и взглядам. Терпимость и безразличие – совершенно разные и даже взаимоисключающие понятия, поскольку терпимость в точном смысле этого понятия означает активное признание иной точки зрения именно как оппонирующей: индивид не согласен с другой точкой зрения, но признает ее право на существование. В то же время, как отмечалось выше, существуют пределы, за которыми терпимость недопустима и должна смениться решительной борьбой с общественно недопустимыми явлениями.

Как относятся российские граждане к понятию терпимости? Рассмотрим социологические данные, полученные в результате опросов Фонда общественного мнения (таблица 4.3.1).

Таблица 4.3.1

Отношение россиян к терпимости, в %

	Надо терпимо относиться ко всем мнениям, взглядам,								
	никакие из них нельзя запрещать для распространения			кроме тех, которые могут вызвать общественные беспорядки			кроме тех, которые противоречат моральным нормам, принципам		
	Согласен	Не согласен	Затруднителен	Согласен	Не согласен	Затруднителен	Согласен	Не согласен	Затруднителен
Население в целом	50	30	20	64	18	28	63	17	20
«Либералы»	61	31	8	68	29	3	69	23	8
Управленцы	34	46	20	71	13	16	67	10	23
Офицеры	38	46	16	60	24	16	66	17	17
Безработные	42	33	25	58	18	24	58	17	25
Пенсионеры	42	31	27	69	9	22	60	12	28
Директора	45	39	16	66	16	18	70	14	16
Колхозники	46	30	24	70	14	16	65	13	22
Председатели	49	28	23	69	14	17	75	9	16
Бюджетники	52	30	18	65	18	17	63	19	18
Предприниматели	53	31	16	60	20	20	53	30	17
Рабочие	53	27	20	64	20	16	63	20	17
Фермеры	58	18	24	62	13	25	61	10	29
Студенты	59	25	16	52	35	13	53	26	21

На первый взгляд, настроены по отношению к принципу терпимости весьма положительно. Однако, более глубокий анализ вызывает определенную настороженность.

Первая формулировка вопроса является совершенно абстрактной и явно нереалистической. Следовательно, согласие с этой формулировкой говорит не о реальном принятии толерантности как либеральной ценности,

а просто о безразличном отношении. Именно поэтому наиболее высокий процент положительных ответов на первый вопрос наблюдается в тех группах (предприниматели, фермеры, рабочие, студенты и особенно «либералы»), где сильны нигилистические настроения. Это типичная для России реакция «от противного»: если раньше все было запрещено, то теперь все можно.

Только в группах управленцев и военных противников неограниченной терпимости оказалось больше, чем ее приверженцев, что естественно объясняется большей степенью ответственности представителей указанных групп.

Как отмечают авторы опроса, «голосуя за «толерантность без берегов», представители той или иной группы имеют в виду лишь терпимость (со стороны государства) по отношению к самим себе, не беря в расчет и не продумывая всех последствий того, что она распространяется и на других и что интересы этих других могут резко расходиться с их собственными». Такая позиция является характерным пережитком идеологии патернализма, долгое время доминировавшей в нашем обществе.

Отношение ко второй и третьей формулировкам вопроса о терпимости также показательно: различия между группами здесь практически не выражены. Скорее всего, это означает все то же реальное безразличие и готовность согласиться с потенциальными ограничениями терпимости, которые может объявить государство. Ограничение терпимости действительно оправдано, если она ведет к нарушению гражданского мира; однако, в российском обществе более опасны ограничения, произвольно налагаемые властью.

Рассмотрим еще реакцию респондентов на две формулировки вопроса об отношении к терпимости, либеральный смысл которых уже не

вызывает сомнений (таблица 4.3.2).

Таблица 4.3.2

Реакция респондентов на разные установки терпимости

	Надо терпимо относиться ко всем мнениям, взглядам, кроме тех, которые					
	ведут к ущемлению прав других людей			сами отрицают терпимость		
	Согла-сен	Не согласен	Затруд-няюс ь ответить	Согла-сен	Не согласен	Затруд-няюс ь ответить
Население в целом	65	16	19	44	18	38
«Либералы»	68	24	8	59	21	20
Студенты	60	26	14	35	25	40
Пенсионеры	62	10	28	39	14	47
Фермеры	63	12	25	50	15	35
Рабочие	64	20	16	46	21	33
Колхозники	64	17	19	41	14	45
Директора	65	17	19	53	17	30
Председатели	66	14	20	49	15	36
Офицеры	69	18	13	53	20	27
Безработные	69	13	18	44	20	36
Бюджетники	70	15	15	49	18	33
Управленцы	73	11	16	47	19	34
Предприниматели	74	9	17	53	19	28

С формальной точки зрения реакция респондентов на первую формулировку носит либеральный характер. Но практически полное отсутствие различий в установках различных социальных групп заставляет заподозрить, что такое единодушие объясняется не стойкими либеральными установками, а вполне безразличным отношением к рассматриваемой проблематике.

Что касается второй формулировки, то отношение к ней более сдержанное. И здесь возможно следующее объяснение: наибольшее число затруднившихся ответить среди пенсионеров и колхозников просто означает, что представители этих групп не понимают точного смысла вопроса (это понимание требует собственного опыта согласования интересов, отсутствующего у советских граждан); близка к указанным группам и учащаяся молодежь, но уже потому, что для нее, как уже

отмечалось, сильны анархические настроения и стремление к вседозволенности.

А вот заинтересованное отношение к «терпимости к терпимым» среди предпринимателей, военных, директоров говорит о том, что представители этих групп, наиболее тесно связанные в своей повседневной деятельности с реальным согласованием интересов, начинают осознавать смысл понятия толерантности. И тем не менее, в целом результаты опроса говорят скорее о том, что для российского общества проблема толерантности – это еще вопрос будущего.

Российская политическая практика, естественно, отражает настроения граждан. Раскол российского общества приводит к конфронтационному напряжению политического поля и трудностям в достижении договоренностей даже между близкими политическими партиями и течениями (КПРФ и "Трудовая Россия", «Яблоко» и «СПС»).

За неимением других оформившихся идеологий роль создателя политического пространства играет оппозиция коммунистической и некоей синтетической антикоммунистической идеологии на всех уровнях политической системы. Национально-патриотическая идеология пока в полной мере не сложилась, а ее базовые идеалы уже используются представителями указанных основных антагонистических направлений.

Поэтому движение политических сил навстречу другу, стремление к взаимопониманию, компромиссу, согласию у большинства партий – в том числе и у «партии власти» – по большому счету может существовать лишь как тактический маневр или аргумент политической пропаганды.

Отсутствие толерантности у представителей политической верхушки объясняется именно тем, что ведущие политики находятся на том же уровне политической культуры, что и основная масса населения, взгляды которой были только что проанализированы. Доминантами здесь служат

«образ врага» и непримиримое стремление добиться своей цели любой ценой, разгромить политического противника и смешать его с грязью. Отсюда и «грязные технологии» предвыборной борьбы, и «черный PR», и известные всей стране недостойные сцены парламентской жизни.

Многие проблемы политического взаимодействия возникают просто из-за решительного нежелания прислушаться к доводам оппонента, понять его точку зрения, что естественным образом могло бы привести к достижению компромисса. Можно сказать, что подавляющее большинство политических конфликтов трактуется их участниками в антагонистической парадигме, исключающей возможность конструктивного разрешения.

Разделение конфликтов на антагонистические и неантагонистические (компромиссные, конфликты с непротивоположными интересами) носит принципиальный характер. В первом случае интересы участников конфликта строго противоположны, то есть выигрыш одной стороны равен проигрышу другой (такому конфликту отвечает так называемая модель игры с нулевой суммой). Неантагонистические конфликты носят гораздо более общий характер и допускают возможность компромисса между сторонами, в той или иной степени устраивающего всех.

Антагонистический конфликт является теоретической предельной формой реального социального конфликта с непротивоположными интересами. Он становится реальностью лишь в результате социального конструирования на базе антагонистической парадигмы. Отсюда становится ясной огромная роль адекватного управления социальным конфликтом, акцентирующего возможность достижения компромисса.

Для успешного регулирования конфликта требуется удовлетворение трех групп условий.

Во-первых, наличие ценностных предпосылок: стороны должны признавать наличие конфликта как такового и права оппонента на

отстаивание своих интересов.

Во-вторых, стороны должны быть в достаточной мере организованными, оформленными: чем выше уровень организации сторон и структуризации их интересов, тем легче достичь договоренности и проконтролировать ее соблюдение.

В-третьих, участники конфликта должны выработать некоторые правила его разрешения и твердо их выполнять .

Эти положения Р. Дарендорфа полностью согласуются с предложенной трактовкой принципа терпимости, подразумевающей четкое осознание своих интересов и интересов оппонента и понимание необходимости конструктивного согласования интересов, а следовательно, необходимости выработки и реализации некоторой процедуры согласования.

Один из теоретических подходов к управлению конфликтом основывается на концепции социальной регуляции. Как считают Н.Данакин, Л.Дятченко и В.Сперанский, "управление конфликтом и социальная регуляция тесно взаимосвязаны. С одной стороны, управление конфликтом является одним из видов социальной регуляции, направленной на преодоление социальной напряженности и предотвращение коллизий. С другой - методы и приемы социальной регуляции являются частью технологии предотвращения и преодоления конфликта" . Поэтому принцип терпимости не противоречит возможности государственного регулирования конфликтных политических ситуаций.

Управление конфликтом имеет двойственную природу: с одной стороны, следует бороться с деструктивными конфликтами и их дисфункциональными последствиями, с другой стороны - стимулировать конструктивные конфликты, способствующие политическому развитию. Здесь возможна аналогия с терпимостью по отношению к конструктивным

точкам зрения и необходимостью ограничения терпимости по отношению к недопустимой антиобщественной «нетерпимости».

Отсутствие терпимости и дихотомическое мышление препятствуют созданию по-настоящему прочных политических союзов. Например, Народно-патриотический союз скорее может рассматриваться как желаемое коммунистами, нежели как действительное политическое объединение. Еще большие трудности с объединением возникают на другом конце политического спектра, что объясняется и большей идейной свободой «правых», и политическими амбициями, а главное – отсутствием реальной приверженности к декларируемым либеральным ценностям.

В то же время несомненно, что сближение позиций политических оппонентов и попытки установления консенсуса являются необходимыми условиями гражданского мира. Опасность скатывания к конфронтации образца октября 1993 года не следует преувеличивать, но нельзя и преуменьшать, тем более что радикально настроенных элементов в российском обществе еще хватает.

Так, до сих пор в программе Либерально-демократической партии содержится требование о возрождении России в границах до 1917 года, в программе РКП – требование о воссоздании СССР и советского социалистического строя.

В западных обществах консенсус между основными социально-политическими силами заключается в признании приоритета гражданского общества, допустимости исключительно конституционных преобразований, принципа разделения властей и нерушимости права собственности. Во второй половине XX века важным элементом общественного консенсуса стало также признание социальных прав рабочего класса и необходимости социальной защиты малоимущих слоев населения. Поддержание общественного консенсуса требует наличия

определенных качеств у соперничающих политических сил, партий и движений, среди которых определяющие – готовность к компромиссу и диалогу, терпимость к другим точкам зрения.

Результатом терпимости и открытости стали определенные взаимопроникновение и конвергенция основных идеологических направлений: доминирующим течением в либерализме стало социально-либеральное, в консерватизме – социальное, в социализме – либеральное. При этом существенные различия остаются: консерваторы по-прежнему защищают интересы высших классов, либералы – средних, социалисты – низших.

В России схема «конфликт-консенсус» сталкивается с гораздо большими трудностями в силу отсутствия прочных демократических традиций и расколотости общества.

Традиционная предрасположенность россиян к крайностям и дихотомически-экстремальному разрешению проблем в настоящее время испытывает некоторую тенденцию к ослаблению. В числе причин можно назвать историческую память, наличие в которой информации об ужасных потрясениях 1917-1921 и 1937-1953 годов дает сильное противоядие против экстремизма, и достаточно высокий уровень образования подавляющего большинства бывших советских граждан, также противодействующий применению насильственных методов.

Именно спокойствие народа и осуждение большинством населения политического экстремизма позволили избежать кровавого развития событий как в августе 1991, так и в октябре 1993 годов.

Таким образом, возникает возможность постепенного перехода к демократической политической системе, базирующейся на конструктивном разрешении конфликтов, компромиссах и консенсусе. Однако, сохраняется и возможность возврата к тоталитарной системе, в которой роль

общественного консенсуса играет «идейно-политическое единство общества». В рамках плодотворной синергетической парадигмы это означает, что состояние политической системы находится вблизи «опасной границы», разделяющей области качественно различных траекторий развития. А в этом случае даже малые воздействия на систему могут сыграть критическую роль, определяя направление бифуркации.

Роль такого малого воздействия призвана сыграть политическая элита общества, определяющая поведение масс населения. Как она проявила себя на протяжении новейшей российской истории?

Первым российским (точнее, еще советским) политиком, признавшим разнообразие социально-политических интересов и включившим в общедоступный словарь сам термин «консенсус», был М.Горбачев. Хотя ему не удалось стать настоящим лидером переходного периода, заслуги Горбачева в формировании нового политического мышления несомненны. Именно благодаря Горбачеву удалось обеспечить эволюционное перерастание тоталитарного российского общества в демократическое по целому ряду важнейших параметров (хотя полностью этот процесс не завершен и сейчас). Неудачи Горбачева были обусловлены не столько изъянами идеологии, сколько непрофессионализмом в проведении реформ.

С приходом к власти Б.Ельцина проблема гражданского мира и согласия в ходе модернизации еще более обострилась. К сожалению, либеральные лозунги реформаторов зачастую были просто прикрытием борьбы за власть, исключая терпимость к оппонентам. В результате реформ в России стала укореняться не столько классическая англо-американская, сколько латиноамериканская модель демократии, неразрывно связанная с насилием и гражданскими войнами.

Радикально-либеральная утопия, столь популярная в конце 80-х —

начале 90-х годов и принеся убедительную победу Б.Ельцину и его сторонникам, практически утратила влияние среди большинства населения. Однако, и национально-коммунистические идеи поддерживают не более трети российских граждан, что подтверждается социологическими опросами и практикой выборов 1996 и 2000 годов. Большинство россиян, поддерживая идею наведения порядка, в то же время не согласны отказаться от приобретенных ценностей политической и идеологической свободы. Можно полагать, что основная масса населения поддерживает коллективистско-либеральные взгляды социал-демократического типа, которые и могут стать основой для общенационального консенсуса.

Конечно, детальный анализ политических взглядов и перспектив администрации В.Путина представляется преждевременным. В качестве предварительных замечаний можно отметить характерную для российской действительности противоречивость возникшей ситуации.

С одной стороны, существуют аргументы в пользу усиления терпимости. Прекратилось противостояние правительства и Думы, практически парализовавшее политическую жизнь России последних двух лет до выборов Президента. Союз Правых Сил добился существенных успехов на думских выборах и в определенной степени действительно способствовал консолидации правых и их сторонников. Наконец, сама по себе победа В. Путина в первом туре выборов свидетельствует о некоей консолидации российского общества.

Однако, имеются и негативные моменты. Наметилось новое противостояние — между Думой и Советом Федерации, вызванное предложенной администрацией В. Путина фактической реформой государственной власти. Сама по себе эта реформа вряд ли может быть признана образцом взвешенного подхода к решению государственных дел и вполне способна послужить причиной дальнейших конфликтов на всех

уровнях государственного управления.

Ситуация в Думе также далека от классического демократического идеала. Возвышенные декларации депутатов часто скрывают соображения примитивного торга и нежелание малейших уступок. Трудно привести пример успешного создания парламентской коалиции: это до сих пор не удается даже таким близким фракциям, как «СПС» и «Яблоко».

Не менее сильно проявляется нетерпимость и враждебность на региональном уровне. Не успев вступить в должность, два новых чеченских лидера А.Кадыров и Б.Гантамиров начали выяснять отношения между собой на грани вооруженных столкновений. Пока их удалось примирить с помощью представителя Президента в Южном федеральном округе генерала В.Казанцева, но потенциал конфликта явно не исчерпан.

Разгорается очаг напряженности в Карачаево-Черкессии, где также существует водораздел между влиятельными политиками – избранным президентом и лидером карачаевцев В.Семеновым и лидером черкесов, мэром столицы республики С.Деревым. Несомненно, чем дольше будет продолжаться этот конфликт, тем выше вероятность его перерастания в гражданскую войну типа чеченской.

В других регионах страны, хотя и лишенных кавказской «горячести», также накоплен огромный конфликтный потенциал. Недоброй традицией стало противостояние глав субъектов Федерации и мэров соответствующих региональных центров, воспроизводимое затем на уровне борьбы глав городских администраций и руководства местного самоуправления. Еще раз выразим сомнение в том, что предлагаемая реформа управления будет способствовать конструктивному разрешению этой проблемы.

С приходом новой администрации в Кремле немедленно обострилась борьба за передел собственности по всей России, на поверхности которой – преследование так называемых олигархов. Эта борьба затрагивает одну из

фундаментальных основ демократии – принцип неприкосновенности собственности, и потому особенно опасна для молодой российской демократии.

Склонность к радикализму видна и в технических решениях новой администрации. Например, из структуры нового правительства исключены Министерство науки и Государственный комитет по охране окружающей среды. Эти, мягко говоря, спорные решения были приняты безо всякого предварительного обсуждения с заинтересованными лицами. Конечно, ученые и сотрудники природоохранных органов – не шахтеры, которые могут перекрыть железнодорожную магистраль, но достижению гражданского согласия подобные действия тем не менее не способствуют.

Реальность российской политической жизни 90-х годов показывает, что склонность к дихотомическому мышлению, созданию «образа врага», непримиримости и ожесточенности еще отнюдь не преодолена. Корни этой непримиримости следует искать как в истории дореволюционной России, так и в тоталитарном наследии большевизма.

История старой России сформировала культуру «русского бунта». В свою очередь, как верно заметил Н.Бердяев, большевизм соединил Маркса со Стенькой Разиным, а в ленинизм вошли в преображенном виде элементы революционного народничества и бунтарства.

До чудовищных масштабов ожесточенность и непримиримость довел сталинизм; сохранился дух нетерпимости и в последующие эпохи развития СССР, хотя и в несколько смягченной форме.

При этом не следует думать, что нетерпимость и прямое хамство были свойственны только руководству страны. Как отмечает Ю.Денисов, «в народе насаждался дух презрения и высокомерия ко всему тому, что не соответствовало идеологии. Постепенно этот настрой перерос в настороженное отношение ко всякой неординарной мысли».

Постперестроечное расслоение, образование слоя «новых русских» с их кричащим богатством на фоне резкого ухудшения условий жизни большинства населения, рост преступности и терроризма создали новую почву для неприязни и ненависти.

И тем не менее достаточно мрачная картина состояния российской нравственности содержит и светлые тона. К числу факторов умеренно-центристской природы, Ю. Денисов относит, например, следующие:

- 1) духовная свобода, которая постепенно позволяет преодолеть дихотомическое восприятие действительности;
- 2) политическая свобода и плюрализм, позволяющие массам на собственном опыте разобраться в различиях между партиями и найти верный путь выхода из кризиса;
- 3) развитие мелкого и среднего предпринимательства, постепенное формирование среднего класса как главного носителя умеренно-либеральной идеологии.

И все же главную роль в преодолении нетерпимости должно сыграть духовное перерождение россиян. Как отмечал в свое время Н. Бердяев, «нельзя излечить Россию одними политическими средствами. Необходимо обратиться к большей глубине. Русскому народу предстоит духовное перерождение... Целое столетие русская интеллигенция жила отрицанием и подрывала основы существования в России. Теперь она должна обратиться к положительным началам, к абсолютным святыням, чтобы возродить Россию. Но это предполагает перевоспитание русского характера».

Эти мысли явно перекликаются с «евразийским проектом» модернизации России как духовного лидера значительной части нового постиндустриального мира, отстаивающего именно духовные ценности

терпимости, творчества и созидания. На смену озлоблению и конфронтации должны прийти идеалы сотрудничества и согласия, развивающие идеологию «нового политического мышления» на значительно более высоком уровне. Менталитет российского народа представляется вполне пригодным к осуществлению этой миссии, тем более что возможные альтернативы общественного развития для России весьма безрадостны.

Одним из практических следствий нетерпимости являются протестные формы политического поведения, варьирующиеся от подписания воззваний до непосредственных насильственных действий. Протестное поведение давно привлекает внимание социологов и политологов на Западе, а теперь стало важным фактором политической жизни и в России.

В общей форме протест определяется как «нетрадиционное» политическое поведение в смысле отсутствия норм, регламентирующих представление интересов различных групп. Так, не существуют нормы, способствующей регулярному проведению митингов протеста, забастовок, политических демонстраций, хотя и имеются документы, запрещающие проведение этих акций при определенных условиях.

Некоторые авторы придают основное значение противопоставлению обычной, «рутинной» политики и политики, предполагающей нарушение общественного порядка.

По формам проявления политические конфликты подразделяют на протесты и восстания. Протесты связаны с недовольством некоторыми конкретными действиями властей; обычно протестное действие оказывается не слишком продолжительным и выражается в демонстрациях, уличных столкновениях, забастовках. Восстания касаются более общих вопросов о власти и связаны с проявлениями вооруженного насилия.

Рассмотрим эмпирические данные, собранные в Москве Центром социологии межнациональных отношений ИСПИ РАН в 1993-1994 гг. (таблица 4.3.3).

Таблица 4.3.3.

Отношение к формам протестной активности,
% от числа опрошенных (Назаров, 1995)

Виды участия	Принимал участие		Мог бы принять участие		Не буду участвовать никогда	
	1993	1994	1993	1994	1993	1994
Подписания и воззваний	13.3	13.2	32.6	26.6	48.4	48.3
Участие в митингах	6.8	7.9	25.2	20.6	61.1	58.5
Участие в забастовках	1.2	1.6	17.3	17.7	71.8	63.8
Насильственные действия	0.7	0.9	6.3	7.7	83.0	75.5

Как видим, в течение указанного периода около половины респондентов вообще не были склонны к протестной активности. Что же касается насильственных действий, то их отвергает подавляющее большинство опрошенных.

В таблице 4.3.4 приведен пример анализа связи уровня протестной активности со стратификационными характеристиками населения.

Таблица 4.3.4.

Средние значения протестной активности в социально-демографических группах* (Назаров, 1995)

Виды участия	Пол		Возраст, лет			В целом
	Мужск.	Женск.	До 30	30-50	От 50	

Подписа н и е воззвани й	0.61	0.59	0.51	0.59	0.64	0.60
Участие в митинга х	0.48	0.43	0.31	0.32	0.45	0.41
Участие в забастов ках	0.26	0.15	0.29	0.21	0.12	0.21
Насильст венные действия	0.13	0.04	0.19	0.06	0.03	0.09

Примечание. Приведены медианные значения протестной активности со следующими шкальными признаками: 2 – «принимал участие»; 1 – «мог бы принять участие»; 0 – «не буду участвовать никогда»

Большинство полученных величин меньше 1.0, т.е. баланс оценок по конкретной группе респондентов смещен более к неучастию в протестах, чем к протестной активности. При этом зафиксированы очевидные отличия в протестной активности среди представителей различных стратификационных групп.

Так, мужчины расположены к различным формам протестной активности больше женщин. Лица старше 50 лет более активно склонны к участию в митингах, в то время как к насильственным действиям более расположены люди в возрасте до 30 лет (таблица 4.3.4).

Среди респондентов с различным уровнем дохода величина протестной активности отклоняется от среднего значения на 1/3 и более, при этом наименьший уровень участия у представителей групп с высокими доходами.

В целом, на свое реальное или потенциальное участие в насильственных действиях указали 7% опрошенных москвичей в июне

1993 года и 9% - в 1994 году. Учитывая, что как раз на этот период приходится драматические действия по штурму Белого дома, можно заключить, что потенциал толерантности в российском обществе достаточно велик.

Более того, по сравнению с периодом 1990-1992 годов уровень протестной активности заметно снизился. Это объясняется рядом факторов, среди которых можно назвать следующие:

- после прихода к власти сил, имевших массовую поддержку, сократилась мотивация масс к протестному участию;

- опыт показал слабую действенность протеста как средства достижения своих целей;

- произошла дифференциация в отношении людей к политике в целом и к протестной активности в частности;

- значительной части населения удалось адаптироваться к новым социально-экономическим условиям. Так, в ходе рассмотренных исследований были получены следующие ответы респондентов: «принимают сложившуюся ситуацию как необходимый этап реформ» – 36%; «активно пытаются улучшить свое положение» – 33%; «пали духом, смирились, растерялись» – 11%; «готовы идти на баррикады в прямом смысле слова» - 6%. Таким образом, большинство опрошенных ориентируются не на протест, а на выживание.

Таким образом, в российском обществе существуют факторы, как способствующие использованию в политической жизни принципа терпимости, так и противодействующие ему. Такое положение длилось на всем протяжении российской истории и вышло на передний план в связи с попытками либерально-демократического переустройства общества. Следует признать, что пока соотношение сил складывается скорее в пользу нетерпимости, чем толерантности. Поэтому демократизация политической

системы требует активных усилий политической элиты и общества в целом по изменению сложившейся ситуации для достижения гражданского согласия и создания основы для успешного развития общества.

Глава V. Социальные аспекты толерантности

Необходимость перехода, в условиях глобализации современного мира, к новому типу социальных отношений, основанных на принципах плюрализма и толерантности, становится очевидной при анализе кризисного состояния существующей системы международных отношений, построенной на принципах господства и подчинения.

Дефицит толерантности в современном российском обществе является одним из факторов, препятствующих его выходу из системного кризиса.

Широкое распространение толерантности в обществе немыслимо без появления критической массы человеческого материала, способного к положительной адаптации в современном сложном и многообразном социуме.

Отсюда вытекает план дальнейшего исследования: 1) выяснение влияния глобализации современного мира на формирование толерантных международных отношений и изменение позиций России в глобализируемом мире; 2) исследование культурных и социальных предпосылок толерантности в российском обществе; 3) анализ условий, необходимых для формирования культуры нового поколения россиян, которые будут жить в условиях глобализации человеческого сообщества.

5.1. Толерантность в свете глобализации современного мира

Проблема толерантности во второй половине XX века обрела международный характер, так как ее положительное решение позволяет развязать нити многочисленных международных и внутривостановых конфликтов. Достижение компромиссов в диалоге конфликтующих сторон невозможно без определенного уровня взаимной терпимости, признания права другого на инаковость, согласия с тезисом о недоступности конкретным социальным субъектам абсолютной истины.

Повышение важности проблемы толерантности выразилось в проведении Года Организации Объединенных Наций (1995 г.), посвященного терпимости, а также в резком увеличении числа международных мероприятий, направленных на привлечение внимания мирового сообщества к этой животрепещущей проблеме, и на попытки нахождения условий, способствующих росту толерантности. Огромное значение имеет и снятие факторов, усложняющих решение проблемы толерантности.

Одним из таких факторов является глобализация современного мира.

Суть процесса глобализации состоит в резком расширении и усложнении взаимосвязей и взаимозависимостей как людей, так и государств, что выражается в процессах формирования планетарного информационного пространства, мирового рынка капиталов, товаров и рабочей силы, в интернационализации проблем техногенного воздействия на природную среду, межнациональных и межнациональных конфликтов и безопасности.

Рассмотрим подробно положительные и негативные моменты глобализации современного мира с точки зрения создания благоприятных

условий для создания системы толерантных социальных отношений как между государствами, так и внутри последних.

Предварительно отметим, что для секулярного сознания, являющегося ныне господствующим типом общественного сознания, имманентна абсолютизация «социальной роли определенного исторического субъекта, которому приписываются черты совершенства, исторического превосходства и универсальности».

Идеологические продукты секулярного сознания, как отмечает Л.В. Скворцов, подрывают условия развития толерантности. Этому способствуют, во-первых, необязательность эмпирического подтверждения и логических доказательств определенных догматических постулатов, во-вторых, совпадение последних с латентной интенцией масс.

«Другой важный момент состоит в том, что идеологическая сублимация этнической или социальной самооценки определяется относительно возвышения: унижение своего визави автоматически ведет к самовозвышению».

Таким образом, эрозия толерантности в современном секуляризованном мире во многом объясняется именно абсолютизацией этнических и национальных социальных представлений, а также забвением понимания единства судьбы человечества (его прошлого, настоящего и будущего).

Глобализация современного мира постоянно напоминает человечеству о том, что мир многообразен и в то же время един, что различные подходы к одним и тем же процессам неизбежны ввиду различия культур, но уже **небезопасны** как для конкретных социальных субъектов, так и для мира в целом. Налицо повторение ситуации, возникшей в Новое время в период кровопролитных религиозных войн в Европе, выходом из которой стала легитимация толерантности.

Усиление взаимозависимости человечества, осознание ответственности за его дальнейшую судьбу, четко проявившиеся в процессе глобализации современного мира, безусловно, способствуют формированию культуры толерантности.

Специфическими особенностями глобализации современного мира, по мнению Г. Дилигенского, являются экономическая взаимозависимость, информационная глобализация и взаимозависимость с точки зрения безопасности.

Такая структура взаимозависимости социальных макросубъектов означает, что отныне принцип толерантности в международных отношениях перестает носить характер этического пожелания, а приобретает свойство социально-политического императива.

Однако именно процессы глобализации в немалой степени затрудняют переход к принципиально новому типу международных отношений, базирующихся на принципе толерантности.

Прежде всего препятствием является нарастающее многообразие мира (появление новых государств, религий и т.д.). До недавнего времени казалось, что развитие человеческого сообщества протекает в направлении его гомогенизации и универсализации, что неизбежно создаст условия для развития культуры толерантности.

В связи с тем, что основным субъектом глобализации является западная цивилизация, само собой разумеющимся, как правило, считалось, что именно ее ценности приобретут универсальный характер и поведут человечество к «золотому веку». Такие представления особенно усилились после краха коммунистической идеи в СССР и других странах социалистического лагеря. Квинтэссенцией таких взглядов явилась нашумевшая статья Ф. Фукуямы «Конец истории?» (1989), в которой была провозглашена победа либерализма во всемирном масштабе. Тем не менее

в сфере международных отношений вряд ли воцарится мир, причиной чему, по мнению американского футуролога, является наличие государств, оставшихся в истории и не имеющих шансов пересечь ее границы и войти в постисторию.

«Конфликт между государствами, принадлежащими постистории, и государствами, принадлежащими» истории, «будет по-прежнему возможен». Более того, по мнению Фукуямы, «сохранится высокий и даже все возрастающий уровень насилия на этнической и националистической почве, поскольку эти импульсы не исчерпают себя и в постисторическом мире. Палестинцы и курды, сикхи и тамилы, ирландские католики и валлийцы, армяне и азербайджанцы будут копить и лелеять свои обиды. Из этого следует, что на повестке дня останутся и терроризм, и национально-освободительные войны».

Несмотря на такой неутешительный прогноз, общий вывод в целом достаточно оптимистичен: «Однако для серьезного конфликта нужны крупные государства, все еще находящиеся в *рамках истории*; а они-то как раз и уходят с исторической сцены».

Подобный «идеологизированный оптимизм» (Ю.А. Замошкин) игнорирует как подлинные причины «обид» народов, приписанных Фукуямой к истории, так и реальные угрозы международных конфликтов и терроризма безопасности всего человечества. Дискурс творцов «конца истории» (Гегель, Фукуяма и т.д.) и обладателей абсолютной истины возникает на почве предпосылки *единой рациональности*. Веру в существование «общеобязательного и общезначимого, то есть независимого от исторических и географических условий, сознания» разделяли все ведущие западные мыслители, начиная с Декарта и заканчивая М. Вебером и Гуссерлем. Как справедливо отмечает В. Малахов, понадобилось немало времени, чтобы эту веру поколебать. Свою

лепту в разрушение этой веры внесла и глобализация, в ходе которой стал очевиден провал западного социального макропроекта в сфере международных отношений. Этим проектом предусматривалось создание вселенского содружества наций, их «объединение в рамках гомогенной социальной конструкции: глобального гражданского общества, находящегося под эгидой коллективного межгосударственного центра». Кризис ООН, попытка НАТО узурпировать функции последней, а также появление планов западных государств о легитимации так называемых гуманитарных интервенций (по модели, апробированной в Югославии в 1999 г.) недвусмысленно свидетельствуют о невозможности обеспечения международной безопасности и даже выживания человечества при сохранении нынешней – иерархической – системы международных отношений, основанной на «принципах господства и подчинения и органических включающей в себя стратегию баланса сил» (Ю.А. Красин).

Реалистическая оценка нынешнего состояния системы международных отношений вызывает две противоположные реакции.

Первую представляет позиция С. Хантингтона, справедливо полагающего, что пролонгация действия существующей системы неизбежно ведет к столкновению цивилизации Запада с остальными цивилизациями, фактически отстраненными от участия в управлении процессами глобализации. А.С. Панарин особо отмечает неверие Хантингтона в возможность межкультурного диалога и отказ от традиции Просвещения, покоящейся на безусловную веру в человеческий разум. Мы, со своей стороны, отметим, что на самом деле известный американский политолог фиксирует неспособность западной цивилизации к компромиссу с другими цивилизациями.

Одним из парадоксов глобализации, направляемой западным миром, является следование принципу демократии, плюрализма и толерантности

внутри стран Запада, с одной стороны, и следование принципам господства, монизма и нетерпимости во взаимоотношениях с незападными странами, с другой стороны. Попытка европейского сообщества вмешаться во внутренние дела демократической независимой Австрии после вхождения в ее правительство представителей националистической партии, поддержанных на выборах почти 1/3 избирателей, свидетельствует, по нашему мнению, об очевидной тенденции отхода Запада от принципа толерантности в международных отношениях даже внутри западной цивилизации. Принципы демократии, плюрализма и толерантности из базовых принципов западного общества все больше превращаются в принципы инструментальные, используемые избирательно. В этой связи показательно признание Б. Клинтона, сделанное им еще до избрания президентом США: «Мы отстаиваем дело демократии не по доброте душевной. Дело в том, что демократия за рубежами нашей страны защищает наши собственные реальные экономические интересы и интересы нашей безопасности. Демократические страны не воюют друг с другом, они не поддерживают терроризм, не угрожают друг другу оружием массового поражения. Именно потому, что демократии более склонны уважать гражданские свободы, права собственности и верховенство закона у себя дома, они образуют превосходный фундамент, на котором может прочно держаться мировой порядок».

Иными словами, в качестве универсальных принципов человеческого сообщества предлагаются принципы либеральной демократии, следование которым обеспечивает безопасность западного мира (прежде всего США), а отнюдь не всему человечеству. Однако эти принципы не находят понимания в немалой части мира, что вызывает реакцию навязывания их силой незападным государствам. Отсюда понятно, что «столкновение цивилизаций» действительно выглядит неизбежным, и мир может быть

принесен в жертву нетленным принципам западной цивилизации. Недаром один из госсекретарей США заявлял, что «есть вещи поважнее, чем мир».

Вторая реакция на кризисное состояние системы международных отношений заключается в поиске общих принципов дискурса цивилизаций (Ю. Хабермас и др.).

По мнению Ю. Красина, симптомом кризиса прежнего монистического взгляда на мир явилось появление концепции постмодернизма. «Она вырастает из процесса осознания бесконечного многообразия мира и, следовательно, релятивности общественных структур и способов жизнедеятельности, в том числе и международных реальностей».

Важнейшим фактором, сдерживающим переход к сетевой системе международных отношений, основанной на принципах демократии, плюрализма и толерантности, является тот способ политического мышления, который базируется на представлениях о стабилизирующем балансе сил и усматривает в плюрализации (появление многочисленных субъектов) движение мирового сообщества «к царству полного беспорядка. А в этом, - резонно считает Ю. Красин, - надо еще разобраться». Действительно, несовпадение исторических целей западной цивилизации (гомогенизация человеческого сообщества) с нынешними реалиями (плюрализация современного мира) говорит об идеологических, а отнюдь не реалистических аспектах западной социальной науки.

Очевидно, что плюрализация современного мира означает необходимость следования принципам плюрализма и толерантности как в социальной теории, так и в практике международных отношений. «Социальная реальность достигла такой степени сложности и динамизма, при которой ее можно осмыслить достаточно глубоко и всесторонне только сопоставляя ее видение с разных позиций», каждая из которых «не вправе

претендовать на монопольное обладание истиной». Поэтому, если участники глобализации не откажутся от своих односторонних взглядов, становится весьма вероятной опасность действительно непредсказуемого и хаотического распада наличного миропорядка с весьма опасными последствиями вплоть до самоуничтожения человечества. Преодоление нетерпимости становится путеводной нитью человечества для его выхода из нынешнего кризиса.

Сторонники дискурса цивилизаций отмечают, что у современного человечества существует общий интерес – интерес выживания, который и должен обеспечить победу принципов плюрализма и толерантности в международных отношениях. А. Вебер полагает, что «потенциальная уязвимость Запада перед лицом глобальных вызовов указывает на то, что в конечном счете придется выходить на путь *направляемого* развития, то есть управления мировыми процессами в духе компромисса на почве общего интереса». Вопрос, видимо, заключается в том, когда это произойдет, и не окажется ли согласие Запада на компромисс запоздавшим решением.

Рассмотрим подробнее те социальные последствия глобализации современного мира, которые затрудняют переход к новому типу международных отношений, основанных на принципах плюрализма и толерантности.

Так, Г. Дилигенский отмечает антиномичность всех процессов глобализации. «Каждая тенденция, которую мы улавливаем как реально действующую, наталкивается на контртенденцию, и весь глобально-социальный ансамбль приобретает все больше вид хаоса, нагромождения самых разных тенденций, принципов, начал и т.д. Эта антиномичность, взаимосвязанная с размножением и мельчанием социальных субъектов, становится все большей внутри каждого общества,

а социальное поведение людей становится все менее детерминированным макроэкономическими факторами и социетальными культурными эталонами».

Одной из таких антиномий, по мнению Г. Дилигенского, является вопрос, связанный с западной трактовкой прав человека, когда последние считаются более важными, нежели права нации и государства. Данная проблема также отчетливо видна при анализе официальных мотивов вмешательства стран НАТО в решение косовской проблемы, а также в политике экономических санкций, якобы направленных не против югославского народа, а против его диктаторов. Зачастую для защиты прав человека западное сообщество готово наказать *целый народ*.

Крайне важным социальным последствием глобализации становится появление активных маргинальных групп в развитых странах, настроенных в духе крайнего национализма.

Так, рост национализма и осложнение межэтнических отношений во Франции, Германии, Австрии и ряде других западноевропейских стран явились результатом глобализации рынка рабочей силы.

Структурная безработица в бедных странах, воспроизводство которой коренится в нынешней системе международного разделения труда, выталкивает свободные рабочие руки на международный рынок труда, где требуется малоквалифицированная дешевая рабочая сила. В результате глобальный характер принимает массовая эмиграция населения из малоразвитых стран в страны развитые. По оценкам ООН, в 1995 г. миграция составляла около 125 млн. человек, причем около 25% (30 млн. человек) проживали на чужбине нелегально. Основным мотивом миграции является экономическая причина.

По мнению Н. Иванова, «воинствующий национализм и религиозная нетерпимость, приобретающие все более опасные масштабы на рубеже

XXI в. – это ответная реакция той части мирового сообщества, которая оказалась не в состоянии преодолеть психологический шок глобализационных процессов».

Процессы экономической глобализации способствовали увеличению разрыва доходов наиболее бедных стран – с 30:1 в 1960 г. до 78:1 в 1994 г. Кроме того, именно информационная глобализация привела к развитию процесса относительной депривации этих стран, повысив тем самым уровень социально-политической напряженности в мире. В этом проявляется еще одно последствие глобализации. «Мир становится более целостным и одновременно эта целостность подрывается, уменьшается степень стабильности мировой системы».

Асимметричность нынешней системы международных отношений в рамках глобализируемого мира принимает кризисный характер и питает националистические и фундаменталистские процессы, как в странах богатого Севера, так и странах бедного Юга.

Следует также напомнить и о концепции «золотого миллиарда», согласно которой наличные сырьевые и энергетические ресурсы планеты могут обеспечить жизнь только 1 млрд. жителей Земли. В настоящее время термин «золотой миллиард» получил широкое распространение в западных странах и стал означать население 24 стран Европы и мира, входящих в Организацию экономического сотрудничества и развития. Понятно, что остальные 5 млрд. землян оказываются «лишними».

По мнению В.Хороса, «идея «золотого миллиарда» ... становится реальностью».

Осознание значительной частью населения планеты, списанного со счетов не только постистории, но уже и истории, повышает риск наступления эпохи насилия и разрушения.

Показательно, что современные теории глобализации отмечают такие

свойства глоболизируемого мира, как:

- усиление иррационализма, элиминирующего из структур социального действия социальную логику;
- «приближение как западных, так и посткоммунистических структур, прошедших конвергенцию, к порогу легкодоступного и практически неконтролируемого разрушения цивилизации»;
- фактическая легитимация терроризма как средства достижения политических целей.

Таким образом, глубинные противоречия глобализации современного мира способствуют созданию предпосылок к разрушению цивилизации в результате экологической или социальной катастрофы.

Единственным выходом из нынешнего тупика, по убеждению большинства социальных мыслителей, является переход к новому типу социальных отношений, основанному на принципах плюрализма, толерантности и сотрудничества. Как справедливо отметил американский ученый Л. Айзенберг, «идея братства не нова, но отличительным для нашего времени является то, что **братство превратилось в условие выживания**» (выделено нами).

Перейдем к рассмотрению вопроса вхождения России в глоболизируемый мир.

Известный историк В. Хорос считает нынешнее вхождение страны в глобальную общность третьим по счету. В отличие от первых двух «открытий» России внешнему миру (в XVIII в. и в конце XIX – начале XX в.) третье, по его мнению, является наиболее трудным и проблемным, наименее благоприятным с точки зрения внутренних и внешних обстоятельств.

Включение новых стран в начале 90-х годов в мировую экономическую систему происходит по крайне жестким и невыгодным

для «новичков» правилам игры, разработанными западными странами. Как правило, результатом этого вхождения становится дальнейшее ухудшение структуры экономики, рост социального неравенства и социальной напряженности.

Усиление зависимости России от мировых экономических процессов способствовало не преодолению социально-экономического кризиса, а его переводу в более острую форму. Согласно выводам ряда экспертов, «форсированная интеграция России в мировое хозяйство, усиливающая зависимость национальной экономики от ресурсов и условий функционирования глобальной экономики, приобрела деструктивные формы».

Как считает А.Р. Белоусов, кризис вхождения российской экономики в систему глобального хозяйства выражается в четырех основных противоречиях: между потребностью в импорте и экспортными возможностями; между сырьевой структурой экспорта и ориентацией импорта на продукцию конечных производств; кризис внешней платежеспособности; утрата геоэкономических позиций страны, традиционных рынков сбыта.

Следует особо выделить дальнейшее ухудшение структуры российского экспорта (увеличение доли в нем энергосырьевых ресурсов с 71% в 1990 г. до 85% в 1995 г.) и почти трехкратное снижение получаемой «технологической ренты» (5 млрд. долл. в 1995 г. против 14 млрд. долл. В 1990 г.) (см. табл.5.1.1).

Таблица 5.1.1

Структура экспорта и импорта и платежи
технологической ренты*

Годы	1985	1990	1992	1995
Экспорт (в страны дальнего зарубежья)	100	100	100	100

энергосырьевые ресурсы	67	71	80	85
конечная продукция	33	29	20	15
Импорт (из стран дальнего зарубежья)	100	100	100	100
энергосырьевые ресурсы	30	27	25	24
конечная продукция	70	73	75	76
Платежи «технологической ренты»** млрд. долл.	16	14	6	5
% к объему экспорта	16	16	14	8

* Данные за 1985 г. – по СССР. 1990-1995 гг. – по России.

** Снижение абсолютного и относительного объема технологической ренты в 1992-1995 гг. по сравнению с 1985 и 1990 гг. объясняется главным образом изменением структуры импорта: резким снижением доли машин и оборудования и увеличением доли потребительских товаров.

Ситуация с получением незападными странами «технологической ренты», точнее сказать, неполучения является результатом действия системы жесткого контроля в этой области со стороны развитых стран мира. Производство продукции, имеющей наиболее высокую долю добавленной стоимости, монополизировано в рамках семи наиболее развитых стран мира. Исходя из этой стратегии Россия (и ряд других стран) не допускаются на мировой рынок высокотехнологической продукции, что способствует увеличению разрыва в развитии национальной экономики от высокоразвитых экономик.

А. Неклесса приводит четыре действенных, по его мнению, сценария нанесения значительного урона безопасности России с применением чисто экономических средств (целенаправленная деятельность по разрушению рынка ценных бумаг, единовременное предъявление платежных

требований по внешним долгам; интенсивная, целенаправленная конкуренция; использование продовольственной уязвимости; технологическая блокада).

Таким образом, интеграция России в мировое хозяйство в рамках глобализации человеческого сообщества носит деструктивный характер. В. Ядов, отмечает, что глобализация для России оборачивается преимущественно негативными ее сторонами. Одновременно подчеркивается наибольший вред экономической глобализации, для которой присуще «формирование такой мировой экономической системы, в которой господствуют неконтролируемые силы, непонятные финансовые корпорации, и государство утрачивает способность гарантировать человеку устойчивое существование».

В результате проведения экономических реформ, направленных в сторону цивилизации (западной), включения в мировую экономику, федеральный бюджет страны стал сопоставим с бюджетом среднего американского штата.

Информационный аспект глобализации для России также во многом оборачивается отрицательными сторонами. Речь идет прежде всего об утрате немалой частью россиян национальной идентичности. Для российского общества, характеризующегося расколотостью, глобализация в информационной и культурной сферах усиливает действие разнонаправленных процессов – вестернизации и огульному отрицанию национального прошлого, с одной стороны, и гипернационализма, ксенофобии, поиска «врагов» и т.п., с другой стороны.

Западопоклонство одной части общества провоцирует процессы возрождения национальных традиций, ригидных с точки зрения либерализма и глобализации. СМИ навязывают обществу поистине безбрежную толерантность, в результате чего, например, права

преступников оказываются значимее прав потерпевших, свобода слова – выше информационной и социальной безопасности общества и т.д. Неслучайно, что, согласно исследованиям ВЦИОМ, доля позитивных оценок свободы слова, печати снизилась с 53% опрошенных россиян в 1994 г. до 47% в 1999 г., а доля негативных оценок, наоборот, выросла с 23% до 32% респондентов.

Еще одним результатом «открытия» России для мира является снижение до критических значений уровня национальной безопасности: геополитической, геостратегической, геоэкономической и т.д.

По мнению Ю.А. Красина, утрата прежних позиций страны в сфере безопасности – результат не утопического характера нового политического мышления М. Горбачева, а инерция традиционных силовых подходов в обеспечении национальной безопасности. Однако потребность в новой парадигме мировой политики для глобализирующегося мира не исчезла. Возврат к поиску новых возможностей неминуем.

Несоответствие старого политического мышления новым международным реалиям находит, как полагает Ю. Красин, отражение в трех парадоксах глобализации и плюрализации мира.

Первый парадокс состоит в том, что разрушение биполярной системы международных отношений способствует переходу от латентных к открытым формам конфликтов. При этом возрастает число источников глобальной нестабильности и насилия.

Второй парадокс заключается в том, что усиление взаимозависимости мира происходит в условиях ослабления управляемости международных отношений с помощью старых институтов.

Третий парадокс выглядит как стремление государств жить в глобальном мире, преследуя исключительно национальные интересы, объясняемое страхом проиграть в условиях отсутствия надежных гарантий

и механизмов защиты безопасности страны.

Эти парадоксы объясняют утверждение новой, еще более авторитарной, чем в период существования биполярности, системы международных отношений. Неадекватность деятельности ООН условиям глобализируемого однополярного мира вызывает появление новых международных субъектов, ориентированных на защиту своих интересов. Другое дело, что и они следуют прежней логике игнорирования целей и интересов других сторон, блоков, цивилизаций (яркий пример – трансформация НАТО в международного жандарма, отстаивающего ценности и интересы западной цивилизации).

Согласно оптимистическим взглядам, интересы и ценности любых стран и цивилизаций не являются принципиально несовместимыми, что дает шанс на формирование новых международных институтов, способных обеспечить построение справедливого глобального порядка в рамках мировой цивилизации. Данную позицию разделяют те российские ученые, которые, по западной классификации, относятся к «либералам».

Пессимисты, представленные «националистами», разделяют убеждение С. Хантингтона о существовании только локальных цивилизаций (в том числе российской) и невозможности формирования универсальной цивилизации, а также его тезис о неизбежности столкновения цивилизаций, в том числе российской и западной.

«Националисты» опираются при этом и на постулаты классической геополитики о *неснимаемом* противоречии между западной и незападными цивилизациями, что подразумевает латентное существование биполярности. Следование этой логике означает фатальную обреченность нынешнего человечества, не способного проявить терпимость к различиям его составляющих.

Обратим внимание на одну из политических рекомендаций

Хантингтона, которую можно интерпретировать как движение Запада в сторону толерантности к другим цивилизациям. Речь идет о его предложении *уменьшить вмешательство в дела других цивилизаций*, продиктованное увеличением возможностей незападных цивилизаций для формирования мира по западному образцу. А.П. Цыганков и П.А. Цыганков раскрывают суть этой рекомендации следующим образом: «... Западу необходимо обрести более тонкое понимание других цивилизаций, чем то, которое остается превалирующим. Такое более тонкое понимание должно быть восприимчиво к религиозным и философским допущениям, находящимся в основании других цивилизаций, и к тому, как представители незападных цивилизаций, и к тому, как представители западных цивилизаций видят свои интересы в мире. Незападные цивилизации продолжают приобретать богатство, оружие и технологии, и, следовательно, Западу придется все в большей степени приспосабливаться к этим цивилизациям и все меньше навязывать им свои стандарты поведения».

Таким образом, мы видим, что даже сторонники идеи «столкновения цивилизаций» видят уменьшение напряженности между цивилизациями в более терпимом отношении к ценностям и интересам других, чуждых им народов. Иными словами, идея толерантности пробивает себе дорогу благодаря усилению взаимозависимости мира в ходе его глобализации. Именно в этом можно усматривать ее положительный аспект.

Трагический опыт XX века вынуждает признать, что дальнейшее распространение интолерантности в сфере международных отношений ставит под вопрос существование нынешнего человечества, а значит, обесценивает ценности всех наличных цивилизаций. Этот ход мысли зафиксировала и Декларация ООН о толерантности (1993), подчеркнув, что современный мир «несовершенен, и есть основания опасаться, что он

никогда совершенным не станет. Насилие, смерть, интолерантность могут его сделать лишь еще более жестоким и мрачным. Нет альтернативы толерантности, которая хотя и не решает всех проблем, но позволяет подходить к ним в духе открытости, прогресса и мира».

Возвращаясь к адаптации российского общества к условиям глобализации отметим, что позиции «либералов» и «националистов», исходя из противоположных допущений по вопросу возможности формирования универсальной цивилизации, в действительности отражают подлинную сложность и неоднозначность этой проблемы.

Так, «либералы» основываются на теории взаимодействия цивилизаций, согласно которой процессы глобализации станут ведущим фактором возникновения универсальной цивилизации, ценности и нормы, которой будут разделяться всеми государствами и локальными цивилизациями. При этом они фактически солидаризируются с прогнозом А. Тойнби относительно судьбы западной цивилизации, которая в отдаленном будущем «может измениться до неузнаваемости за счет контррадиации влияний со стороны тех самых миров, которые мы в наше время пытаемся поглотить, - православного христианства, ислама, индуизма и Дальнего Востока».

«Националисты» же исходят из конкретного анализа истории взаимоотношений Запада с российской и другими цивилизациями, из фактического воплощения в жизнь концепции «золотого миллиарда», из геополитической (а отнюдь не гуманитарной) подоплеку интервенции НАТО в Косово (что косвенно подтверждают критические оценки английского парламента этой военной акции), анализа опубликованных документов Совета национальной безопасности США 1945-1950 гг. и т.п. И этот анализ однозначно свидетельствует о давнем стремлении Запада установить тот порядок, который он считает приемлемым для защиты

своих интересов. Об этом открыто заявляет и С. Хантингтон, утверждая, что «Запад, в действительности, использует международные институты, военное могущество и экономические ресурсы, чтобы управлять миром, поддерживая западное превосходство ...» .

Кроме того, «националисты» могут опираться на парадоксальный феномен Запада, заключающийся в том, что рожденный в его недрах «принцип плюрализма - диалога, консенсуса, терпимости – ограничивался внутрицивилизационным пространством партийно-политического плюрализма, практически не распространяясь на отношения с другими культурами, цивилизациями».

Отсюда естественным образом возникает пессимизм в отношении диалога на равных российской цивилизации с западной, а также трактовка противостояния двух сверхдержав – СССР И США, как «столкновение цивилизаций».

Известно, что Хантингтон следует давней традиции, согласно которой наиважнейшим конституирующим признаком цивилизации является религия. Несовместимые интерпретации христианской доктрины православия и католичества с протестантизмом позволяют относить Запад и Россию (ранее СССР) к разным цивилизациям. Нельзя не заметить, что взаимная нетерпимость различных конфессий христианства постоянно подтверждается (начиная с последнего крестового похода на Русь и заканчивая истреблением миллиона православных сербов католиками в годы второй мировой войны). Поэтому споры о цивилизационной идентичности России лишены серьезных оснований, так как Запад задолго до схизмы придерживался линии чужеродности россиян. Многовековая история неудачных попыток привить западные общественные институты на российской почве также говорят в пользу того, что Россия не является составной частью западной цивилизации.

Многочисленные уступки СССР в период правления Горбачева, отступления на внешнеполитической арене во времена новой России так и не сблизили ее с Западом. Противоречивая политика последнего в первые годы либеральных российских реформ подвергалась критике с разных сторон, в том числе и со стороны такого последовательного сторонника «раскрытия» России, как Сорос. Наиболее вероятным мотивом такой позиции Запада можно считать нежелание возрождения России в качестве сильной державы, неверие в стратегическое партнерство двух стран, стремление единолично управлять миром. Иными словами, западная цивилизация (прежде всего США) давно определились в своем негативном отношении к потенциальному (либо реальному) противнику, то есть России (СССР).

Нынешнее руководство страны, по всей видимости, не имеет никаких иллюзий относительно намерений Запада в отношении России, что отражается в корректировке ряда принципиальных положений Концепции национальной безопасности и военной доктрины. В то же самое время сегодняшняя внешняя политика лишена идеологической составляющей советского периода и односторонней ориентации на Запад начала 90-х. Основной упор сделан на создание условий формирования многополярного мира, что предусматривает возникновение незападных центров силы и власти, что позволит поставить под контроль незападной части мирового сообщества процессы глобализации.

Переход к «системе сетевых отношений» (Ю. Красин) невозможен без преодоления интолерантности в международных делах. В этом плане перспективы России можно оценить достаточно высоко, так как в отличие от Запада ей присущ прямо противоположный парадокс - «в ней принцип культурологического плюрализма, внимания, терпимости к инокультурному опыту сочетается с политическим монополизмом власти,

не терпящей оппозиции».

Возвращаясь к диалогу «либералов» и «националистов» вокруг проблемы взаимодействия цивилизаций, отметим, что если вторые более адекватно отражают текущую ситуацию, то первые – пока невозможную, но необходимую будущую ситуацию, ситуацию безальтернативности плюрализму, согласию, терпимости и диалогу культур и цивилизаций.

Терпимость россиян к чужому опыту во многом основывается на понимании того, что «получаемый в ходе диалога (культур, цивилизаций, политических партнеров) ответ в принципе нельзя получить никаким другим путем, и опыт этот обогащает сферу не только полезного, но и духовного, ибо в ходе диалога возделывается поле взаимного согласия людей, растет копилка общечеловеческих ценностей».

Процессы глобализации, ведущие к невиданному прежде уровню взаимозависимости культур, народов и цивилизаций, вызывают к жизни необходимость перехода от иерархической системы международных отношений, построенных на принципах господства, монизма и подчинения, к системе международных отношений, основанных на принципах демократии, плюрализма и толерантности. Идея выживания человечества является той идеей, которая может реально объединить нынешнее мировое сообщество.

Вместе с тем глобализация современного мира создает условия, затрудняющие диалог культур и цивилизаций. К ним мы относим нарастающее многообразие мира, ощутимую социальную поляризацию в мире, высвобождение энергий социального хаоса вследствие упразднения биполярной структуры человеческого сообщества, рост религиозного фундаментализма и воинствующего национализма, стремление Запада спастись в одиночку (концепция «золотого миллиарда»), неспособность старых международных институтов обеспечить надежную и

гарантированную защиту любой культуры и цивилизации в новых условиях существования человечества и др.

Особо следует выделить нежелание западной цивилизации отказаться от роли авангарда человечества и установить диалог на равных с другими цивилизациями (концепции вестернизации, «конца истории» и «столкновения цивилизаций»). Однако усиление незападных культур и цивилизаций вынуждает Запад рассматривать возможность отказа от вмешательства в дела первых, транспонируя при этом принципы демократии, плюрализма, толерантности с внутрицивилизационного на межцивилизационный уровень.

Вхождение России в глобальную общность оборачивается для нее преимущественно негативным образом. Это связано с тем, что России (в отличие от Китая) не удалось подготовиться к глобализации, выработав соответствующие противовесы теоретического и идеологического плана, смягчающие процесс интеграции. Отчасти данную ситуацию можно объяснить повышенной восприимчивостью и толерантностью россиян к инокультурному «авангардному» опыту.

Однако именно указанная специфика российской культуры может позволить России успешно выступить в роли одного из создателей новой системы международных отношений, в основание которой будут положены принципы плюрализма, терпимости, диалога, сотрудничества культур и цивилизаций.

Взрачивание культуры толерантности в сфере взаимодействия культур, народов, цивилизаций в условиях глобализации не имеет альтернативы. Терпимость к Чужому перестает носить характер **этического требования**, превращаясь в **социально-политический императив** современного человеческого сообщества.

5.2. Российские социальные отношения и проблема толерантности

Толерантность в качестве нового типа социальных отношений представляет проблему не только в сфере взаимодействия различных культур и цивилизаций, но и внутри последних, особенно, как, например, Россия находящихся в стадии трансформации, налагающей к тому же на процессы «открытия» миру. Трансформация российского общества и интеграция его в мировое сообщество, принимающая, к сожалению, преимущественно деструктивные формы, предопределяет снижение согласия и терпимости в социуме.

В этой связи возникает потребность в рассмотрении культурных и социальных предпосылок толерантности в современном российском обществе, а также тенденций ее динамики.

Нетрудно предположить, что уровень терпимости должен быть выше в обществе стабильном, гомогенном, компактном, интегрированном. В случае с Россией мы имеем противоположную ситуацию. В многочисленных исследованиях отмечается расколотость российской цивилизации, антиномичность национальной культуры, манихейская доминанта российской ментальности, что объективно не способствует укреплению начал толерантности в обществе.

«Внутренняя неоднородность российской цивилизации столь велика, отмечает А. Ахиезер, что позволяет говорить о расколоте цивилизации. Раскол происходит тогда, когда имеются пласты культуры разных цивилизаций, которые могут разрушать друг друга. Речь идет об основополагающих ценностных моментах, о различиях, которые несут разные программы того, как человек должен обеспечивать свою выживаемость». Линия российского раскола проходит по оси «традиционализм-либерализм», элементы которой, по мнению того же

автора, исторически лишены диалогических мостов, а, значит, и возможности преодоления конфликтности между ними.

Я. Шемякин относит российскую цивилизацию к цивилизациям пограничного типа, в которых присутствуют все три типа взаимодействия культур (прямое враждебное противостояние, симбиоз, синтез), но доминирует симбиозный тип. При этом отмечается, что в сравнении с другими пограничными цивилизациями (например, Латинской Америки) российский раскол обладает большей глубиной и порождает большую энергию социального разрушения.

М. Чешков видит в симбиозе «особый способ реализации разнородности, когда разнородные элементы равнополагаются друг другу, при этом их значимость, их удельный вес в социальной организации различны», а в советском опыте – попытку «синтеза внутри через противостояние вовне».

Заметим, что особенность сегодняшнего расколотого состояния российского общества, по мнению Ю. Левады состоит в «отсутствии общезначимых критериев оценки человеческих действий». Это выражается, в частности, в труднсовместимых представлениях, взглядах, позициях по вопросу выхода из социально-экономического кризиса.

Антиномичность национальной культуры выражается в сложном структурном и диахронном характере: «соединение Запада и Востока, наложение различных этнических и региональных культурных типов, временных компонентов, конфессиональных общностей». Процессы глобализации лишь усилили значимость этой характеристики российской культуры. Так, например, по данным на 1 января 1998 г., зарегистрировано более 16 тыс. религиозных организаций 60 различных конфессий.

Ряд авторов (А.С.Ахиезер, А.А. Пелипенко, И. Гр. Яковенко и др.) обращают внимание на манихейскую доминанту российской ментальности,

усиливающую социальный раскол. Для оптики манихейства присуще рассмотрение социальной реальности, состоящей из двух субъектов, ведущих между собой непримиримую, вечную и бескомпромиссную борьбу. «Значение манихейства для судьбы российского общества, - полагает А.Ахиезер, - заключается в том, что оно несет в себе относительно простую программу массовых действий, мотивированных яростным стремлением истребить мировое зло».

Привлекательность манихейской методологии состоит в ее способности быстро и доходчиво конкретизировать субъекта социального зла.

Еще одна особенность российского общества – в подверженности манихейской мифологии не только социальных низов, но также интеллигенции и элиты. Питательной почвой для развития этой мифологии является высококонфликтное общество.

А. Ахиезер отмечает, что уровень конфликтности в российском обществе на протяжении всей истории страны был и остается довольно высоким и выделяет четыре аспекта конфликтности как элемента повседневности.

1.Разрушение диалогического механизма в обществе во второй половине XVI века с помощью опричнины, уничтожавшей одну из сторон конфликта, а, следовательно, его возможность (в дальнейшем это отоляется в известную формулу «нет человека – нет проблем») Кроме того, на этом переломном рубеже отечественной истории произошло закрепление той модели взаимоотношений государства и общества, которая стала в дальнейшем ведущей. Суть этой модели состояла в том, что государство стало вторгаться в повседневную жизнь каждой общности, каждой личности. Согласно объяснениям А. Янова, возникновение тоталитарной модели стало возможным потому, что «массовое сознание **признавало** за

властями право совать ... нос во все детали частной жизни. Не только свой дом россияне не считали своей крепостью, но и бороды не воспринимали как свое личное достояние. Не потому, что им было чуждо чувство собственного достоинства. Просто порог чувствительности в российской культурной традиции был по сравнению с другими странами, заметно сдвинут в сторону расширения правомочий государства».

2. Вариант борьбы с социальной дезорганизацией, применявшийся на макроуровне, заимствовался и использовался при разрешении конфликтов на микроуровне (внутри общины, между общинами).

3. Периодический выход насилия за пределы микроуровня, в ходе которого осуществлялись попытки уничтожения правящего и образованного слоя, а также государства. Этот процесс «не всегда принимал крайние формы, но выработалась устойчивая предрасположенность к ненависти или даже к простому равнодушию к власти, как к чему-то враждебному, чужому, тому, что не следует поддерживать, воспроизводить. Этого подчас оказывалось достаточно для катастрофического страха государства. Массовое кровопролитие могло возникнуть позже в результате разнонаправленных попыток сформировать новую государственность».

4. Высокий уровень конфликтности на микроуровне в современном российском обществе. Так, в структуре умышленных убийств значительное место занимают бытовые убийства и убийства на семейной почве. По данным Д.А. Шестакова, до 40% умышленных убийств происходит внутри семьи.

А. Ахиезер видит признаки того, что эти конфликты могут переместиться с микроуровня на макроуровень, способствуя очередному разрушению государства. В этом плане он отмечает, что протесты людей, испытывающих серьезные трудности в адаптации к новым жизненным

условиям (задержки с выплатой заработной платы, пенсий, пособий и т.п.), начинают носить дисфункциональный характер (перекрытие железнодорожных и автомагистралей, неподчинение решениям судебных органов и т.д.) и угрожает полной дезорганизацией общества. «Такое разрешение, как это бывало периодически в России, начинается с противопоставления народа (тех или иных групп) государству, постепенно перерастающего в массовую враждебность, которая несет угрозу развала государства». Крайне важно подчеркнуть, что люди, способствующие разворачиванию этих конфликтов, как правило, не уделяют внимания вопросу нахождения конструктивных решений на всех уровнях общества. При этом они не считают необходимым компенсировать свои действия «гражданской ответственностью, озабоченностью об эффективном функционировании целого, не осознают своей ответственности за все происшедшее со страной». Подобная социальная безответственность и близорукость связана «с архаичной, тяготеющей к манихейству верой, что разрушение зла тождественно восстановлению господства добра».

Если обратиться к генезису принципа толерантности, то известно, что он сформировался в рамках западной культуры и не является универсальным принципом всех культур. Одним из условий легитимизации толерантности является появление на Западе автономной личности, и если следовать этой логике, то необходимо с одной стороны, отметить отсутствие такой личности в российском обществе, а, с другой стороны, сослаться на причины этого — молодость российской цивилизации (по сравнению с западной) и настороженное отношение православия к свободной личности.

Таким образом, с точки зрения логики становления принципа толерантности в западной культуре, в случае с российской культурой мы имеем неблагоприятный набор факторов. Расколотость российской

цивилизации, ее молодость (относительно западной цивилизации) и принадлежность к пограничному типу (где синтез различных культурных начал затруднен), антиномичность культуры, манихейская доминанта ментальности, недоверие православия к автономной личности и, наконец, обширный и разнообразный опыт насилия на всех уровнях общества трудно считать благоприятными условиями легитимизации толерантности.

Вместе с тем, отметим удивительную социальную терпимость общества к власти, позволение ей до недавнего времени контролировать частную жизнь граждан, подчеркнув и периодическое сбрасывание (или попытки сбрасывания) опостылевшей власти (например, в 1917 и 1991 годах).

Важной социальной предпосылкой развития толерантности считается наличие в обществе массового среднего класса (к примеру, в США он составляет до 80% от всего населения).

Трудно переоценить роль добротной правовой базы культурных взаимодействий, а также опыта толерантности, наработанного как в своем, так и ином обществе.

Оставляя в стороне споры о наличии в России среднего класса, заметим, что в любом случае его социальный вес не позволяет пока выступать в качестве субъекта толерантности, согласия и стабильности в общества.

Изменения в правовой базе также еще не достигли критического объема. Декриминализация ряда статей Уголовного кодекса РФ (например, разрешение предпринимательской деятельности, снятие уголовной ответственности за гомосексуализм и т.д.), принятие новых кодексов (Гражданского, Семейного и т.д.) пока не оказали серьезного влияния на развитие терпимости в обществе.

Неразрешенность многочисленных социальных конфликтов в советском обществе, в том числе и вследствие отрицания их наличия, имевших место как на макро-, так и на микроуровне, после разрушения мощного политического и государственного пресса привела к высвобождению огромной социальной энергии разрушения, нигилизма и нетерпимости.

Важное значение для развития толерантности представляет нормальное функционирование механизмов интеграции общества. В качестве интеграторов, как правило, рассматриваются религия, государство, культура, территория и т.д. Для современного российского общества характерно ослабление действия всех вышеуказанных интеграторов.

Так, религиозным деятелям так и не удавалось предотвратить обострение ситуации в российских «горячих» точках (например, в осетино-ингушском конфликте), провалом завершилась миротворческая миссия Русской православной церкви (РПЦ) в октябре 1993 г. Рост авторитета РПЦ пока слабо сказывается на росте терпимости в обществе.

В российском обществе государство традиционно выполняло функцию обеспечения диалога между различными группами и слоями населения. В начале 90-х годов государство фактически отказалось следовать этой традиции, предоставив общество самому себе. Один западный исследователь даже нашел яркий образ новой модели отношений государства с обществом, назвав ее «сломанными песочными часами». Социологические опросы в течение последних лет отмечают низкий общественный рейтинг практически всех государственных институтов.

Культура, существовавшая до начала либеральных реформ, оказалась не готовой ответить на новые вызовы времени (коммерциализация отношений, утрата прежних идеалов и ценностей, глобализация и т.д.), что

инициировало процесс преимущественно индивидуальной адаптации.

Попытки вестернизации российской культуры наряду с другими факторами оказали влияние на обострение конфликта поколений.

Отмеченные социокультурные условия предопределили низкий рейтинг ценности терпимости в общественном сознании. Так, по данным социологического исследования, проведенного в 1993 г. фондом «Общественное мнение», терпимость оказалась последней по важности среди 16 ценностей, предложенных опрошенным россиянам. В своих ответах ее отметили в среднем 6% респондентов, в том числе среди колхозников, директоров, безработных – 10%, предпринимателей – 9%, а среди фермеров – всего 3%. При этом результат среди представителей «либералов» и «нелибералов» оказался одинаковым (6%), что, по нашему мнению, отражает манихейскую доминанту российской ментальности, напомнившую о себе, в том числе и необольшевицскими методами реформирования постсоветского общества. Самое главное заключается в том, что нетерпимость одной части общества усиливает аналогичную сторону социального поведения другой части, что затрудняет решение важнейших общественных проблем.

В последние года существования советского государства резко обострились межнациональные отношения, что стало возможным не только из-за ошибок национальной политики КПСС, но и снижения уровня толерантности в обществе. Так, по данным социологического исследования, проведенного в 1989 г. среди наиболее демократичной части общества – студенчества, от трети до половины опрошенных, представлявших различные национальности, резко отрицательно относились к «чужим» нациям. После идиллического единства братских народов этот результат кажется, на первый взгляд, неожиданным. Однако эксперты объясняют это следствием прежнего использования социальных

технологий регулирования и манипулирования уровнем этнического противостояния. Национальный взрыв стал возможен и потому, что терпимость народов по отношению друг к другу не принимала характер расширения своего национального опыта и критического диалога, без чего, по справедливому мнению В.А. Лекторского, крайне трудно находить компромисс при решении даже несложных проблем и противоречий. Понятно, что в моноидеологическом обществе подобное развитие событий (критический диалог) было неосуществимо. Тогда, в соответствии с классификацией В. Лекторского, толерантность в советском обществе следует отнести к безразличию к наличию различий между нациями, которые расценивались как несущественные и медленно стирающиеся.

Молодость российской цивилизации объясняет, по мнению многих авторов, и взлет националистических настроений, так как в отличие от Европы, советские нации не прошли необходимый путь развития для последующего расставания с этой «детской болезнью». Поэтому сегодня в Европе быть националистом считается делом неприличным, что подтверждает неприятие европейским общественным мнением таких националистических лидеров, как Ле Пен (Франция), Хайдер (Австрия) и т.д. Как отмечает Е.Г. Баранов, «на современном этапе развития человеческой цивилизации национализм, безусловно, не может считаться нормой». Поэтому националистические настроения сегодня считаются явлением нациопатическим и свидетельствуют о том, что мы «имеем дело с социальной гиперинфантильностью». Подобные объяснения выглядят весьма логично, однако, методологию социального познания, разработанную в рамках европейской цивилизации, цивилизации синтетического типа, по всей видимости, следует с большой осторожностью использовать при анализе цивилизаций пограничного типа.

Об обострении проблемы межнациональных отношений в современной России можно судить по данным мониторинга ВЦИОМ. Так, страхи и тревоги населения по поводу национальных конфликтов в 1989 г. испытывали всего 12% опрошенных, в 1996 г. – 48%, в 1998 г. – 33% опрошенных.

Несмотря на значительный рост этих тревог, общий уровень ксенофобии в обществе остается стабильным – примерно треть респондентов ВЦИОМ на протяжении 90-х годов испытывают антипатию к определенным национальностям. Что касается чувства симпатии, то здесь доля опрошенных снизилась с 39% в 1992 г., до 31%: в 1999 г. (см. табл.5.2.1).

Таблица 5.2.1

Вопрос: «Есть ли такие национальности, которые вызывают у Вас симпатию или антипатию?» (в % к числу опрошенных по столбцу; без затруднившихся с ответом или не давших ответа)

	Вызывают симпатию		Вызывают антипатию	
	1992 г.	1999 г.	1992 г.	1999 г.
Есть	39	31	32	33
Нет	59	69	65	67

В структуре антипатий россиян к другим национальностям, по данным опроса ВЦИОМ в ноябре 1998 г., выделяются такие национальности, как чеченцы (29%), цыгане (27,7%), азербайджанцы (26%). Раздражение и неприязнь испытывают к евреям всего 9,8% респондентов, к американцам – 6,7%, что не подтверждает представлений о высоком уровне антисемитизма и антиамериканизма в российском обществе.

Трагедия чеченского народа (и всего российского общества) со всей наглядностью демонстрирует опасность снижения уровня взаимной

терпимости до критической отметки. Началу любой войны предшествует период соответствующей обработки общественного мнения. Не составили исключение и две чеченские военных компании. Нетрудно предположить, что восстановление довоенного уровня доверия и терпимости сторон этого конфликта потребует значительного времени. Желание высшего руководства во что бы то ни стало проучить непокорный народ перечеркнуло все усилия ряда политиков разрешить конфликт за столом переговоров.

Силовой способ решения конфликтных ситуаций в октябре 1993 г. и затем в Чечне показывает, что демократическая Россия воспроизводит модель взаимодействия с противником, впервые использованную Иваном IV борьбе с боярами (опричнина), и впоследствии принятую на вооружение Сталиным. Здесь мы видим также действие парадокса, сформулированного А.С. Панариным: направленная вовне, сочетается с непримиримостью внутри страны (ведение войны в Чечне и одновременно попытки мирным способом уладить конфликт в Косово).

Вместе с тем, в случае с Татарстаном, мы видим пример демократического решения противоречий между Центром и этой республикой, в которой в начале 90-х годов также бушевали националистические страсти. Несмотря на уступки Москвы, плохо согласующиеся с Конституцией РФ, это был первый случай установления диалога и достижения договоренностей, предотвращающий неконтролируемое развитие событий в потенциально «горячей» точке. После подписания теперь широко известного - первого – договора о разграничении полномочий ситуацию в самой республике взяли под контроль власти Татарстана: националистические экстремисты были оттеснены на периферию политического пространства.

Распад Советского Союза вызвал к жизни процесс «этнического

возрождения» в национальных республиках России. «Несоответствие социальной организации общества реальностям современного мира (а значит, и неадаптивность системы) порождает неудачи, прежде всего в экономике» ряда республик (прежде всего в Чечне). Именно «на этой основе, - полагает Е. Баранов, - усиливается комплекс национальной неполноценности», что приводит к запуску механизма возникновения националистических реакций.

Характерно, что некоторые представители чеченского народа усматривают корень многих проблем Чечни в архаичности тейповой системы, не отвечающей уже требованиям времени.

Е. Баранов считает, что для борьбы с возникновением нациопатии, необходимо выполнение двух условий.

Первое (основное) заключается в наличии положительной мотивации межнационального взаимодействия.

Второе условие состоит в приобретении навыков и привычек межнационального взаимодействия. «Прежде всего следует избавиться от детской привычки видеть в каждом врага, потенциального поработителя или, наоборот, бескорыстного друга. Сегодня всем нужны взвешенные взаимовыгодные отношения с равноправными партнерами, умеющими отстаивать свои и уважать чужие интересы». Другими словами, возникает общественная потребность в новом типе социальных отношений, строящихся на принципах диалога и толерантности.

Перейдем к рассмотрению вопроса межрелигиозных отношений в современном российском обществе.

Начать с того, что уровень толерантности среди верующих и неверующих россиян практически одинаков (данные ВЦИОМ). Об этом можно, в частности, судить по отношению этих групп населения к идущим в России процессам (см. табл.5.2.2).

Таблица 5.2.2

Отношение верующих и неверующих к процессам, идущим
в России (в % к числу опрошенных по вероисповедным
группам; 1998 г.)

Позиция	Верующие	Неверующие
<i>Согласны с тем, что:</i> многие социальные беды России происходят по вине нерусских, которые живут в нашей стране	32	34
демократия – это то, что вредно для России	33	39
западная культура оказывает отрицательное влияние на Россию	48	48
принципы западной демократии несовместимы с российскими традициями	54	58
в целом не доверяют западным бизнесменам	72	72

Кроме того, россияне выступают против дискриминации неправославных конфессий и атеистов. За предоставление преимуществ представителям самой большой конфессии (православию) выступают 12% женщин и 15% мужчин, опрошенных ВЦИОМ в 1998 г. В то же время стоит отметить тенденцию снижения доли противников существования таких льгот – у женщин – с 72% в 1991 г. до 59% в 1998 г., у мужчин 65% и 58% соответственно. Причем наибольшее снижение произошло в группе наиболее образованных респондентов – с 84% до 61% (см. табл. 5.2.3).

Таблица 5.2.3

Должны ли православные в России иметь преимущества
перед иноверцами и атеистами?
(В % к числу опрошенных в соответствующей группе)

Социально-демографическ ие группы	Да		Нет	
	1991 г.	1998 г.	1991 г.	1998 г.
<i>Пол:</i> мужчины	13	12	72	59

женщины	15	15	65	58
<i>Возраст:</i> до 25 лет	14	11	69	59
старше 55 лет	18	18	64	54
<i>Образование:</i> ниже среднего	18	16	54	51
высшее	9	11	84	61
<i>Типы поселений:</i> столица	15	12	72	60
села	18	16	61	52

Отмеченный сдвиг в массовом сознании отражает результат процесса роста авторитета РПЦ в обществе. Ряд авторов усматривает в этой тенденции симптомы того, что *«Православие постепенно приобретает особое значение символа национальной идентичности»*.

Усиление влияния РПЦ в обществе может иметь противоречивые последствия с точки зрения развития культуры толерантности.

С одной стороны, православные иерархи последовательно выступают против формирования автономной личности. Так, один из ведущих идеологов РПЦ митрополит Кирилл считает, что «такие ценности, как свободный рынок, свобода слова, свобода совести ... имеют право на существование», но только не в России, где необходимо поставить «заслон философской идее либерализма в отношении внутренней – духовной и культурной – жизни человеческой личности». Такая позиция РПЦ накладывается на антиэкуменические настроения большинства православных верующих, что затрудняет с российской стороны проведение встречи Патриарха и Папы. К тому же лишь треть россиян (32,1%), согласно результатам социологического исследования, проведенного в июне 1996 г. Центром социологических исследований МГУ, разделяют демократические представления о свободе совести, о невмешательстве государства в частную жизнь граждан, в том числе религиозную. (О

важности такой ценности, как невмешательство государства в частную жизнь граждан, в 1993 г. заявили всего 19% респондентов фонда «Общественное мнение»).

С другой стороны, исторический опыт показывает, что православие призывает к терпимости в отношении социального неравенства. Именно РПЦ удавалось до определенного времени успешно бороться с завистью и недоброжелательством бедных слоев дореволюционной России.

Напомним, что дореволюционная Россия являлась поликонфессиональным государством, а во времена правления Екатерины II Святейшим синодом был выпущен эдикт «О терпимости всех вероисповеданий ...» (1773). Характерно, что и до революции 1917 года, и сейчас о межрелигиозных отношениях можно судить по ситуации, складывающейся в Казани.

В Казани крайне нетерпимо относятся к появлению протестантских церквей и сект «на том основании, что те своим прозелитизмом отрывают татар от духовно-исторических корней». Рост религиозной нетерпимости наблюдается и в других национальных республиках – Калмыкии, Бурятии, Туве (попытка обретения буддистских корней), в Якутии, Удмуртии, Мари Эл (консолидация на базе язычества) и т.д.

Плюрализация религиозного пространства в России происходит на фоне развития изоляционистских и антидемократических тенденций в религиозном сознании россиян, что, по оценкам специалистов, увеличивает риск национальных конфликтов. Тревогу исследователей вызывает опасность эрозии демократических ценностей, усиление дискриминации граждан по национальному и религиозному признаку. «Все увеличивающийся идейный разрыв между реальным религиозным и политическим сознанием общества (в том числе и верующих) и идеологическими установками Церкви, - считает С. Филатов, - должен

неминуемо привести к явственной коллизии, когда Церковь; да и само общество будут вынуждены пересмотреть свои позиции в той части, в какой они вступают в противоречие с демократическими конституционными принципами терпимости и свободы совести».

Однако в Казани наблюдается и другие процессы, связанные с установлением дружественных отношений между православными и мусульманами. Это подтверждает взгляды тех исследователей, которые отмечают их культурную и духовную близость. В свое время такие взгляды высказывали Л. Гумилев, Н. Моисеев и многие другие. Сегодня к аналогичным выводам пришла социолог из Казани Р. Мусина.

По мнению Л. Воронцовой и С. Филатова, формирование консервативно-демократического союза православных и мусульман стало возможным из-за «европеизации» современного татарского ислама и аналогичного процесса в местной православной общине, в «евроислам» и «европравославие» соответственно.

«Евроислам» исповедует социальную доктрину, включающую следующие принципиальные положения:

- невмешательство в государственные дела;
- строгое следование Конституции республики;
- поощрение индивидуализма;
- развитие творческого начала в человеке;
- объявление всякой общественной деятельности в качестве богоугодной;
- признание ценности рыночной экономики.

Таким образом, «евроислам» представляет собой попытку синтеза ценностей ислама с либеральными и демократическими идеями.

Пока трудно сказать, получит ли татарский опыт содружества двух крупнейших российских конфессий распространение в масштабах всей

страны. Подчеркнем, что и в этом случае союз ограничивается рамками двух религий и терпимость не распространяется на другие конфессии, например, протестантского толка.

Нельзя обойти молчанием и вопрос деятельности многочисленных псевдорелигиозных организаций, относимых специалистами к тоталитарным сектам. Известно, что участники этих сект подвергаются серьезному психическому воздействию и со временем начинают занимать крайние позиции по ряду важных социальных проблем. Рост нетерпимости является одним из следствий нахождения людей под влиянием тоталитарных сект. Сознание адептов последних отличается неспособностью к критическому анализу своих новых убеждений, представлений и верований, что делает практически невозможным установление диалога с носителями иных взглядов.

Представляется справедливой позиция тех авторов, которые утверждают, что разрушительное влияние на общественное сознание тоталитарных сект («Белое братство», «АУМ Синрикэ», «Свидетели Иеговы», «Богородичный центр и др.) пока не осознано.

Таким образом, в области межрелигиозных отношений в России имеет место действие двух процессов, противоположным образом влияющих на развитие религиозной и национальной терпимости. Укреплению демократических представлений о свободе совести противостоит антидемократическая и изоляционистская (в рамках «своей» религии) тенденция. А ряд так называемых новых религиозных движений, преимущественно тоталитарной направленности, воспользовавшись либерализацией религиозной жизни россиян, объективно содействует развитию нетерпимости в обществе.

Некоторое представление об уровне толерантности в российском обществе дают данные сравнительных исследований. В ходе одного из них

подверглось изучению отношение 135 российских и 98 иностранных респондентов (из США, Канады, Германии, Австрии) к подростковой девиантности и делинквентности. Результаты этого исследования свидетельствуют о более низком уровне терпимости в российском обществе. Так, почти 2/3 опрошенных считали необходимым ликвидацию антисоциальных группировок, почти каждый четвертый предлагал осуществить аналогичные действия в отношении наркоманов (28%) и проституток (26%). Среди иностранцев такая мера борьбы с асоциальными элементами не рассматривалась. В ответах иностранных респондентов преобладали терпимо-альтруистические устремления, российских – враждебно-репрессивные (см. табл.5.2.4).

Таблица 5.2.4

Отношение к представителям делинквентных и девиантных групп
несовершеннолетних россиян/иностранцев
(в % от числа опрошенных)

Как следует поступать с ...	Ликвидировать	Изолировать	Помогать	Игнорировать	Другие меры
Рокерами	14/-	20/10	8/19	30/35	28/36
Гомосексуалистами	8/-	22/-	14/33	42/12	14/55
Наркоманами	28/-	20/-	44/79	2/11	6/10
Антисоциальными группировками	66/-	14/8	6/80	6/-	14/10
Зараженными СПИДом	2/-	20/-	80/100	2/-	4/-
Бродягами	18/-	6/9	62/72	8/-	6/19
Проститутками	26/-	10/-	12/82	30/8	24/10
Физически неполноценными	4/-	10/-	84/96	-/-	2/4
Психически неполноценными	2/-	44/-	50/98	2/-	4/2

Ответы на вопросы, позволяющие выяснить отношение респондентов к введению смертной казни, к фактам употребления подростками алкогольных напитков, к ранним половым связям, к совершению насилия к подросткам, нарушающим социальные нормы, также показали более низкий уровень терпимости россиян по сравнению с иностранцами. Так, 72% опрошенных россиян (против 7% иностранцев)

посчитали необходимым применение смертной казни к особо опасным преступникам. Более нетерпимое отношение россияне проявили и по другим вопросам (см. табл.5.2.5).

Таблица 5.2.5

Индекс толерантности россиян/иностранцев
(в % от числа опрошенных)

Вопрос	Да	Нет	Затрудняюсь ответить
Стоит ли вводить смертную казнь за особо опасные преступления?	72/7	16/88	12/5
Стоит ли мириться с фактом употребления несовершеннолетними алкогольных напитков?	4/34	70/63	26/3
Считаете ли Вы нормальным явлением половые связи несовершеннолетних?	14/59	54/6	32/35
Возникает ли у Вас желание совершить насилие к несовершеннолетним, нарушающим социальные нормы?	12/-	70/92	18/8

Судя по данным мониторинга ВЦИОМ, можно говорить о снижении уровня толерантности по «вертикальной оси» социального «устройства»: между представителями малообеспеченных и высокообеспеченных групп населения, руководителями и подчиненными, элитами и массами. Особенно выделяется повышение доли респондентов, считающих неприязнь между бедными и богатыми «очень сильной» – с 21% в 1992 г. до 42% в 1999 г., а также достаточно явно выраженная неприязнь между «верхом» и «низом» (лишь 6% опрошенных отметили отсутствие неприязни) (см. табл. 5.2.6).

Таблица 5.2.6

Вопрос: «Насколько велика неприязнь между ...?»
(в % к числу опрошенных)

Варианты ответов	Между бедными и богатыми		Между начальством и рабочими		Между «верхом» и «низом»
	1992 г	1999 г	1992 г	1999 г	1999 г.
Очень сильная	21	42	14	25	48
Сильная	41	36	34	36	31
Не очень сильная	29	19	39	30	14
Нет неприязни	8	4	13	9	6

Трудно назвать толерантными отношения между властью и бизнесом, между самими предпринимателями. Вместе с тем, здесь наблюдаются определенные сдвиги – отсутствие четких правил взаимодействия начинает все больше сказываться на эффективности деятельности как власти, так и бизнеса.

Так, крупный бизнес уже в 1994 г. пришел к неформальному соглашению о запрете на использование такого метода конкурентной борьбы, как физическое устранение противоположной стороны, т.е. от метода опричников. В настоящее время крупный и средний бизнес подошли к такому рубежу, когда возникает возможность отказа значительной части предпринимателей и от многих других некорректных способов конкуренции, в частности от использования связей в государственных структурах для получения выгодных контрактов, льгот, а также для «наезда» на конкурентов с помощью налоговых органов и т.п. Установлением такого порядка в бизнес-сообществе не может не оказать благотворного влияния на развитие культуры толерантности в обществе, создав модель уважения интересов и прав другого субъекта.

Если абстрагироваться от истории становления предпринимательства в современной России, то основная проблема отношений власти и бизнеса заключается в нежелании уважать и понимать интересы другой стороны, играть по открытым для общества правилам. Кроме того, власть пока не готова в силу ряда причин воспринимать бизнес в качестве равноправного

партнера, как не готова создать условия для появления значительного числа автономных (в том числе и от власти) личностей, т.е. среднего класса.

В конечном итоге эти *неготовности* власти, сцепляясь между собой и соединяясь с *неготовностью* других социальных субъектов, порождают атмосферу в обществе, неблагоприятную для развития толерантности.

Отметим, что социологические исследования, проведенные в 1995-1996 гг. Российской академией государственной службы при президенте РФ, показали, что *«... только четверть госслужащих ориентирована в настоящее время на открытую демократическую модель госслужбы, а ... приблизительно треть хотя в принципе поддерживает идею отзывчивой, повернутой к нуждам граждан модели организации госслужбы, но не считает ее актуальной для нынешних условий России (мотивируя тем, что ни российские граждане, ни институты гражданского общества еще не созрели для этого). Оставшиеся являются открытыми или скрытыми противниками данной модели»*.

Отсутствие третьей независимой стороны наряду с неготовностью к диалогу является основной причиной высокой конфликтности трудовых отношений. Становление системы социальной партнерства сдерживается слабостью нынешних профсоюзов, фактическим устранением государства из этой сферы отношений, отсутствием у трудящихся навыков и опыта борьбы за свои права. Одновременно следует отметить, что последние склонны к упрощению причин возникновения конкретного трудового конфликта (сказывается влияние манихейского комплекса). Как подчеркивает М.М. Лебедева, для разрешения конфликтной ситуации требуется повышение адекватности лиц, ответственных за принятие решений, и соответствующая рационализация их поведения, что

невозможно без детального анализа систем «своих» и «чужих» интересов и потребностей. «Это позволяет точнее оценить ситуацию и откорректировать образ «другого». Важным является также анализ того, на чем именно построены те или иные суждения относительно другой стороны, насколько они обоснованны. Рациональности восприятия в конфликте в значительной мере способствует обращение к независимым экспертам». Но в условиях взаимной неприязни, нетерпимости, неуважения друг к другу рекомендации конфликтологов, как правило, остаются невостребованными.

Поэтому, безусловно, правы те исследователи, которые считают, что толерантность является одним из тех звеньев, с помощью которого удастся вытащить российское общество из пучины кризиса.

Расколотость российской цивилизации, ее молодость, принадлежность к пограничному типу цивилизаций, антиномичность культуры, манихейская доминанта ментальности, недоверие православия и государства к автономной личности, а также огромный и разнообразный опыт насилия на всех уровнях общества являются неблагоприятными условиями развития толерантности.

В области межрелигиозных отношений в России наблюдается действие двух процессов, противоположным образом влияющих на развитие религиозной и национальной терпимости. Укреплению демократических представлений о свободе совести противостоит антидемократическая и изоляционистская (в рамках «своей» религии) тенденция. Деятельность псевдорелигиозных тоталитарных сект объективно способствует развитию религиозной нетерпимости в обществе. Имеется положительный опыт союзнических отношений ислама и православия в Татарстане, который стал возможен в результате «европеизации» этих религий и трансформации их в «евроислам» и

«европравославие».

Сфера межнациональных отношений нуждается в таком изменении сторон, при котором последние перестанут видеть в «другом» врага или друга, а обнаружат друг в друге равноправных партнеров, способных честно договариваться и уважать чужие интересы.

Общий уровень толерантности в российском обществе значительно ниже, чем в развитых странах, и имеет тенденцию к дальнейшему падению. Особенно это касается отношений, расположенных на «вертикальной оси» социального «устройства»: между представителями мало- и высокообеспеченных групп населения, руководителями и подчиненными, элитой и массами.

Далеки от толерантности отношения между властью и бизнесом, а также между самими предпринимателями. Однако здесь можно заметить определенные перемены: власть стоит перед необходимостью установления четких правил взаимодействия; предпринимательское сообщество как никогда близко подошло к отказу от некорректных методов конкурентной борьбы.

Высокая конфликтность трудовых отношений также является следствием взаимной неприязни, нетерпимости, неспособности вести трудный, но необходимый диалог между работодателями и наемными работниками.

Несмотря на неблагоприятные социокультурные условия, все громче заявляет о себе потребность в переходе к новому типу социальных отношений, одним из главных принципов которого будет являться толерантность. Социальные исследователи достаточно единодушны в том, что без выход российского общества из кризиса невозможен без развития культуры толерантности.

5.3. Образование и формирование культуры толерантности

Итак, два исторических фактора – глобализация современного мира и трансформация российского общества - поставили на повестку дня переход к новому – толерантному – типу социальных отношений. Для его осуществления необходимо формирование и массовое воспроизводство такого типа личности, который обладал бы развитой культурой толерантности.

Однако до начала демократических реформ в России идея толерантности находилась на периферии общественного и научного сознания.

«Открытие» России миру, плюрализация и дифференциация политического, экономического, идеологического, религиозного, культурного пространства выдвинули проблему толерантности на авансцену современной российской жизни. А события октября 1993 г. и война в Чечне, изоляционистские и антидемократические тенденции, чреватые конфликтами на национальной и религиозной почве, лишь усилили актуальность вопроса борьбы с нетерпимостью. И это сразу нашло свое отражение в повороте общества к данной проблеме – резко увеличилось само упоминание ранее незнакомого термина «толерантность» в СМИ, чаще стали проводиться конференции, посвященные этой проблематике, появились соответствующие публикации в академических и общественно-политических журналах.

Воспитание нового типа личности немыслимо без революционных изменений в системе образования.

Исследователи не без оснований утверждают о парадигмальном кризисе образования, отмечая при этом, что современная образовательная практика характеризуется наличием и активным соперничеством

различных парадигм образования.

Выделяются следующие триады парадигм:

–либерально-рационалистическая, культуро-центрическая и глобально-историческая (Н.С. Розов);

–традиционалистско-консервативная, рационалистическая и феноменологическо-гуманистическая (А.А. Пинский);

–консервативно-просвещенческая, либерально-рационалистическая и гуманистическо-менологическая (Х.Г. Тхагапсоев);

–консервативная «знаниецентрическая» (унитарная), культуроведческая и культуротворческая.

При этом культуротворческий тип рассматривается как наиболее предпочтительный и отвечающий вызову времени, которому предстоит сменить ныне действующую «просвещенческую» парадигму образования.

Речь идет о том, что во всем мире наблюдается процесс критического пересмотра представлений о человеке, обществе и природе, которые были выработаны во времена Просвещения и оставались с тех пор по сути неизменными. Считалось, что существуют объективные законы функционирования и развития мира, которые следовало познавать и использовать на благо людей. Но именно сейчас, в эпоху перехода от техногенной цивилизации к антропогенной, пришло осознание несоответствия просвещенческой парадигмы современным реалиям. Наступил период невиданного прежде процесса стремительного обесценивания знаний классической науки; мир вдруг утратил свою прежнюю ясность, прозрачность, определенность. Науки, причем не только гуманитарные и социальные, но и естественные вынуждены были включить в систему своих принципов принцип **неопределенности**. Новая ситуация нашла отражение в виде парадокса: «Залог прочного мироустройства в принятии неопределенности бытия!». а современные

социологи стали отмечать огромные трудности в представлении и описании общества ввиду его непрерывного усложнения.

Рост неопределенности резко изменил жизненную ситуацию человека, когда готовых решений нет и быть не может, когда нужно находить эти решения принимать их нести за них ответственность. Поэтому, - считает В.А. Лекторский, - задача учить творчеству, воспитывать самостоятельную личность, умеющую принимать решения и нести за них ответственность, умеющую критически мыслить, вести дискуссию, аргументировать и учитывать аргументы оппонента, выдвигается на одно из первых мест в процессе образования.

Повышение ранга принципа неопределенности автоматически способствовало повышению статуса принципа толерантности, так как стало очевидным, что нахождение адекватных решений более невозможно без диалога с другим человеком, природой, обществом.

В результате отношения природы и человечества начинают мыслиться в рамках идеи ко-эволюции, подразумевающей их совместную эволюцию (Н.Н. Моисеев), что «может быть истолковано как **отношение равноправных партнеров, если угодно, собеседников в незапрограммированном диалоге**» (выделено нами – авт.). Происходят изменения в понимании человеческой свободы – от проективно-конструктивного отношения к внешней среде (миру, человеку, социуму) к такому отношению, когда каждый принимает другого таким, какой он есть. Однако за взаимным признанием следует взаимодействие, носящее характер **взаимной деятельности**, «в результате которой оба они изменяются» (выделено нами – авт.). Подчеркнем, что главным условием успеха взаимодействия является именно толерантность.

Толерантность начинает выступать в качестве неотъемлемого элемента современного понимания свободы, являющейся высшей

человеческой ценностью. Она же служит важной частью структуры творческого взаимодействия и творчества вообще. Но это, в свою очередь, означает, что принцип толерантности должен творчески применяться и во всех социальных отношениях. И прежде всего в образовательном процессе, во взаимоотношениях учителя и ученика.

Безусловно, в этом случае грубо истолкованный принцип толерантности, как диалог на равных, не должен иметь место – речь может идти, как считал Ю.М. Лотман, характеризуя специфику университетского образования относительно отношений преподавателей и студентов, об отношении коллеги к младшему коллеге. «Здесь нет верха и низа – учителей и учеников – здесь все коллеги, то есть люди, которые работают вместе. Ведь работа высшего учебного заведения состоит в сотрудничестве, т.е. когда одни хотят учиться, а другие им помогают в этом...».

Ряд авторов усматривают обострение проблемы отношений учителя и ученика, которая заключается в том, что доминирующей фигурой в образовании остается педагог императивного склада, по изящному выражению, несоответствующий духу времени и современной культуре. Творческое использование принципа толерантности в процессе обучения становится залогом эффективности образования, с одной стороны, а также создает благоприятные условия для дальнейшей экспансии толерантности в другие сферы социальных отношений.

Принципы толерантности и неопределенности объединяются вместе в педагогике сотрудничества, которое как раз и направлено «на установление контакта педагога с учеником в ситуации неопределенности, поскольку, - полагает И. Геращенко, попросту нет иного механизма, чтобы добиться от воспитуемого определенного поведения».

От рассмотрения толерантности в качестве одного из принципов

обучения перейдем к анализу ее формирования в образовательном процессе.

Воспитание толерантных начал носит многоплановый характер и в условиях полиэтничности, многоязычия, поликультурности и полиментальности населения России не может не приобретать характер поликультурного образования.

Среди конкретных задач поликультурного образования, как правило, называются следующие задачи:

- глубокое и всестороннее овладение учащимися культурой своего собственного народа как непременное условие интеграции в иные культуры;

- формирование у учащихся представлений о многообразии культур в мире и России, воспитание положительного отношения к культурным различиям, способствующим прогрессу человечества и служащим условиям для самореализации личности;

- создание условий для интеграции учащихся в культуры других народов;

- формирование и развитие умений и навыков эффективного взаимодействия с представителями различных культур;

- воспитание учащихся в духе мира, терпимости, гуманного межнационального общения.

Решение этих задач будет производиться путем соответствующего изменения содержания таких учебных курсов, как «Обществознание», «Всеобщая история», «Права человека», предметов естественнонаучного цикла, «Искусства», а также «Трудовое обучение», «Техника» и «Технология».

«В целом содержание общеобразовательных учебных курсов дает школьнику возможность усвоить такие основные понятия и категории

поликультурного образования, как самобытность, уникальность, культурная традиция, духовная культура, этническая идентификация, национальное самосознание, российская культура, мировая культура, общие корни культур, многообразие культур, различия между культурами, взаимовлияние культур, межкультурная коммуникация, культурная конвергенция, культура межнационального общения, конфликт, культура мира, взаимопонимание, согласие, солидарность, сотрудничества, ненасилие, толерантность и др.».

Особое внимание в программе поликультурного образования уделяется обучению учащихся культуре мира и правам человека.

Согласно документам ООН и ЮНЕСКО, обучение культуре мира означает построение и развитие социальных отношений, основанных на принципах свободы, справедливости, демократии, терпимости и солидарности, отказа от любых видов насилия. Этот тип социальных отношений предусматривает предотвращение конфликтов на ранней стадии их развития с помощью ликвидации (либо минимизации) порождающих их причин путем установления диалога и ведения переговоров.

Для обучения правам человека в России уже заложена неплохая законодательная база. Это прежде всего конституционные положения, объявившие впервые в национальной истории права и свободы человека в качестве высшей ценности, закон РФ «Об образовании», нормативно-рекомендательные документы Министерства образования РФ, направляющие и стимулирующие деятельность школ в данной области.

В качестве основных целей обучения правам человека, которое должно носить непрерывный характер (начиная с этапа дошкольного образования), выдвигаются следующие цели:

–воспитание человеческого достоинства;

–формирование межличностных отношений в духе терпимости, ненасилия, уважения, солидарности;

–трансляция знаний о правах человека в национальном и международном измерении;

–воспитание понимания неразрывной связи прав человека и поддержания мира на планете.

Важной частью поликультурного образования являются различные системы свободного воспитания, базирующиеся на принципах многофакторности и полифункциональности педагогического процесса. Так, в настоящее время уже получили распространение школы вальдорфской педагогики, диалога культур, педагогики «нового гуманизма».

Одним из исходных принципов школы диалога культур выступает осознание необходимости перехода от «человека образованного» к «человеку культуры», «соединяющему в своем мышлении и деятельности различные, несводимые друг к другу культуры, формы деятельности, ценностные, смысловые спектры».

Формирование «человека культуры» требует преобразования, по мысли авторов концепции этой школы, преобразования самого содержания образования. При этом принцип диалога начинает приобретать всепроникающий характер.

Во-первых, диалог рассматривается не только в качестве эвристического приема усвоения монологического знания и умения, но и начинает определять саму суть и смысл передаваемых и творчески формируемых понятий.

Во-вторых, диалог получает «реальный образовательный действенный смысл» в качестве диалога культур, «общающихся между собой – в контексте современной культуры, - в средоточии основных

вопросов бытия, основных точек удивления нашего разума».

В-третьих, диалог становится постоянно действующим аспектом в сознании ученика (и учителя) голосов поэта (художника) и теоретика» и выступает основой реального развития творческого (гуманитарного) мышления.

В.С. Библер приводит один крайне важный пример, позволяющий увидеть глубину предлагаемых преобразований в области образования. Он предполагает отказаться от гегелевской парадигмы включения старого знания в структуру нового («снятие»), перейдя к их прямому диалогу в соответствии с принципом соответствия, соотношения дополнительности и т.д.

В этой связи логичной выглядит тенденция реабилитации (пока частичной и осторожной) эзотерических, мистических и религиозных форм знания. По убеждению В. Леонтьевой, «толерантность специалиста нашей эпохи начинается с преодоления недоверия к «нестрогим» социогуманитарным и вненаучным способам освоения мира, складывающихся в искусстве, религии и других сферах культуротворчества, а также с «признания права на жизнь» за духовно-нравственным опытом, который не аргументирован с позиции науки».

Так, П.С. Гуревич, отмечая слабую изученность мистического ареала культуры, напоминает, что в XVI-XVII вв. ряд теоретических открытий совершался в рамках вненаучного знания. При этом «нередко «мистическое» и «научное» составляли в текстах одного и того же автора нечто нерасторжимое».

Принцип диалога, распространяемый на сферы жизнедеятельности общества, означает и отказ от «снятия» архаичных культур в современной культуре, уважения и признания их важности в эпоху постиндустриализма.

Экономические успехи, продемонстрированные Японией и азиатскими «тиграми» продемонстрировали, что их «архаичная» культура мелкого предпринимательства обладает мощными адаптационными возможностями.

Часто обращается внимание на недопустимый перекос в структуре учебных дисциплин, в результате которого знания учащихся о сфере культуры несравнимы ни по объему, ни по содержанию со знаниями об «объектном мире».

В этой связи предлагается, с одной стороны, провести гуманитаризацию образования, а, с другой стороны, изменить методы преподавания как гуманитарных и социальных, так и естественнонаучных дисциплин.

Воспитание толерантности предполагает, что гуманитарные и социальные дисциплины не могут преподаваться и усваиваться такими же методами, как и дисциплины естественнонаучные. Что касается последних, то и они (в определенной части) должны преподаваться в историческом и культурно-историческом плане».

Гуманитаризация образования позволит, по мнению В.А. Лекторского, обеспечить толерантные начала, «ибо только лишь на основе изучения гуманитарных дисциплин можно сформировать понимание изменчивости культуры и незапрограммированности истории». Более того, только лишь гуманитарно образованный человек может не догматически понимать основы самого естественнонаучного знания, понимать то, что само это знание исторически и культурно определено.

Развивая эти мысли, В. Леонтьева делает ударение на повышении значимости толерантности для специалистов с техническим образованием, диктуемой постиндустриальной культурой.

На еще один немаловажный аспект трансформации образования

обращает внимание Л.П. Бучева. Она справедливо полагает, что в современных условиях система образования и его содержание не должны носить однозначно адаптационный характер, позволяя наличествовать «запасу свободы», создаваемому «поликультурностью и внутренней динамикой освоения как можно большего культурного пространства как **расширения возможностей выживания**» (выделено нами – авт.)

Обратим внимание на тесное взаимодействие, неразрывную связь и «нуждаемость» друг в друге принципов неопределенности, толерантности и выживания, а также всепроникающего диалога.

Имеет смысл вновь вернуться к проблеме авторитарной модели образования, стоящей особенно остро в связи с интолерантностью в преподавании политических наук в системе высшего образования. Политическое знание в современной России претерпевает наиболее революционные изменения, вследствие чего преобладание старой модели обучения является серьезным препятствием формирования толерантности.

В целом проблема перестройки «архитектуры педагогического пространства» (В.А. Конев), дающая возможность получения и закрепления навыков толерантного отношения к «другому» является, пожалуй, проблемой номер один в современном российском образовании.

Исследователи с тревогой отмечают наличие в сфере образования процессов, создающих условия для развития интолерантности личности в рамках тенденции этнокультурной изоляции. Это происходит в результате абсолютизации различий определенных черт социальной идентификации, преимущественно этнических и религиозных.

В этой связи, в частности, приобретает особую актуальность проблема взаимоотношения школы и религии, не нашедшая пока удовлетворительного решения.

Суть этой проблемы достаточно точно была сформулирована Н.Д.

Никандровым: «Светская школа в настоящее время оказалась не столько перед проблемой выбора, сколько перед проблемой свободы. Отсутствие ясного социального заказа дезориентирует педагогическую общественность. Нравственное воспитание на основе индифферентного отношения к религии и норм общечеловеческой морали не дает ожидаемых результатов. Поэтому некоторые ученые и педагоги-практики считают, что попытка безрелигиозного воспитания замедлит продвижение к духовно развитому обществу. При этом они прекрасно понимают, что религиозный подход к воспитанию духовных ценностей противоречит принципам Конституции. Изменение же Конституции может означать отказ от демократических завоеваний, от той же свободы в сфере образования. Поэтому положению о светском характере образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях на сегодняшний день представляется актуальным и вполне разумным. В сфере религиоведческого образования ... сложилась странная ситуация: можно многое, но многое будет неразумно. Наметился какой-то предел, обусловленный историческим моментом в развитии страны, перешагивать через который – себе во вред».

Компромиссный выход из этого положения на данный момент видится многим в следующем.

Во-первых, реализация провозглашенного Конституцией РФ принципа свободы совести осуществляется с помощью введения в образовательный процесс такого предмета, как «религиоведение». Оно должно способствовать воспитанию у учащихся терпимого отношения к различным религиям, что требует «мировоззренческого нейтралитета» в преподавании этой дисциплины.

Во-вторых, для разработки курсов религиоведения привлекаются компетентные специалисты из религиозной среды, что позволяет повысить

качество учебного материала.

В-третьих, один из главных принципов религиоведческого образования заключается в том, что изложение предмета осуществляется на языке толерантности. Осмысливается диалог религиозных и нерелигиозных воззрений о человеке, обществе, мире, в ходе которого внимание школьников будет ориентироваться на совпадение взглядов.

Отметим, что квалифицированное преподавание религиоведения позволяет успешно бороться с предрассудками и элементарной неграмотностью относительно любых религий. Например, существует предрассудок, что, согласно нормам ислама, мусульманская женщина лишена всяческих прав и т.п. Однако по шариату, а не действующему в большинстве исламских государств адату, женщина обладает такими правами, как добровольный выход замуж, необязательность занятия домашней работой (более того, при работе по дому, она имеет право требовать за это оплату), право избирать и т.д. Подобные знания позволяют разделять у учащихся изначальные установления той или иной религии и их исторические искажения.

Что касается религиозного образования детей, осуществляемого в негосударственных учебных заведениях (православные воскресные школы, медресе и т.п.), то их деятельность, пожалуй, не всегда способствует воспитанию терпимости к представителям иных религий и конфессий. Так, известно, что значительная часть православных в России разделяет антиэкуменические настроения и непримиримо в отношении католиков и протестантов.

Война в Чечне не могла не привести к росту напряженности в отношениях между православными и мусульманами. Хотя большинство людей с той и другой стороны отдают себе отчет в отсутствии религиозной подоплеки этого кровавого конфликта.

Не способствуют росту религиозной терпимости публичные заявления известных религиозных деятелей, подвергающих сомнению возможность достижения мира на планете. Так, например, крупный исламский мыслитель Г. Джемаль в одном из недавних интервью прямо заявил о неизбежности религиозных войн в будущем и о наступлении мира, лишь тогда, «когда будет новая земля и новое небо, когда после Страшного суда произойдет преображение Вселенной ...».

Некоторые авторы считают, что имеющиеся препятствия в вопросах образования между обществом, государством и церквями, религиозными объединениями, являются преодолимыми. Конечно, сотрудничество такого рода предполагает определенные компромиссы со стороны его участников. В чем-то эти интересы не совпадают, а в чем-то являются общими. Это – интеграция общества с учетом его многоконфессиональности, проблема общественного согласия и толерантности, компетентности общества и власти в оценке религиозного фактора.

Если в России поликультурное образование только зарождается, то в США его практика насчитывает уже несколько десятков лет.

Метафизической основой теории поликультурного образования в США являются экзистенциалистские идеи свободного выбора и трансцендентальности понимания человека человеком, а также постулат об относительном характере культуры.

В качестве эпистемологической базы служат идеи конструктивизма, деконструктивизма и постмодернизма.

Теоретики поликультурного образования в США считают, что подходит к концу модернистская эпоха, отторгавшая толерантность к инаковости индивида. Наступающая постмодернистская эпоха, напротив, создает необходимые условия для формирования толерантных отношений во всех сферах жизни общества, включая семейную (новые виды семей и

т.д.), а также религиозную (рукоположение женщин в священники, например, в англиканской церкви). Иными словами, **«все больше уважения и толерантности проявляется к личности индивида, его идентичности и правам»** (выделено нами – авт.).

Каковы же практические аспекты поликультурного образования в США?

Принципиальным моментом является право на выбор у обеих сторон учебного процесса своей культурной идентичности, которая гарантируется и защищается повсеместно, т.е. не только во время пребывания в школе. При этом школьная программа обучения и воспитания нацелена прежде всего на создание климата взаимного уважения и толерантности.

Основываясь на эпистемологии конструктивизма, процесс передачи знания учителем ученику состоит в помощи последнему *в построении своих знаний* об окружающей действительности.

Преподавание истории ориентировано на усвоение учащимися мысли о том, что не существует истории объективной, имеются лишь ее различные интерпретации, каждая из которых является только частью многоликой истины.

Г.Д. Дмитриев отмечает, что интерпретационный метод обучения обладает как сильными, так и слабыми моментами. Первые состоят в развитии навыков критического мышления, вторые – в моральном и политическом релятивизме.

Важным следует признать и факт издания литературы, содержащей большое количество педагогических технологий, ролевых и деловых игр, ставящих своей целью развить у школьников правильное понимание человеческих различий, толерантность к ним, умение утверждать своими личными делами и словами культурный плюрализм в обществе.

В современных США поликультурность превращается в один из

важнейших элементов профессионализма, а ее отсутствие – в барьер для получения престижной работы.

Вместе с тем нельзя не отметить, что поликультурное образование имеет своих сторонников и противников, как в США, так и в России. Основной довод противников – опасность декультурации молодого поколения, либо выбор асоциальных образцов культуры в качестве подражания.

Ценным подспорьем в межкультурной коммуникации, в формировании терпимого отношения к людям, различающихся по этническому, национальному, религиозному и иному признаку, могут служить практические рекомендации участникам межкультурного общения, выработанные в результате многолетнего опыта американскими исследователями К. Ситарамом и Р. Когделлом.

Вот пункты Кодекса этики межкультурного коммуникатора, которые способствуют, по мнению авторов, выработке толерантности к «чужому».

- 1.Сознавать, что он не устанавливает мировых стандартов.
- 2.Относиться к культуре аудитории с тем же уважением, с каким относился бы к своей собственной.
- 3.Не судить о ценностях, убеждениях и обычаях других культур, отталкиваясь от собственных ценностей.
- 4.Всегда помнить о необходимости понимать культурную основу чужих ценностей.
- 5.Никогда не исходить из превосходства своей религии над религией другого.
- 6.Общаясь с представителями другой религии, пытаться понимать и уважать эту религию.
- 7.Стремиться понять обычаи приготовления и принятия пищи других народов, сложившиеся под влиянием их специфических потребностей и

ресурсов.

8. Уважать способы одеваться, принятые в других культурах.

9. Не демонстрировать отвращения к непривычным запахам, если те могут восприниматься как приятные людьми других культур.

10. Не исходить из цвета кожи как «естественной» основы взаимоотношений с тем или иным человеком.

11. Не смотреть свысока на человека, если его акцент отличается от твоего.

12. Понимать, что каждая культура, какой бы малой она ни была, имеет что предложить миру, но нет таких культур, которые бы имели монополию на все аспекты.

13. Не пытаться использовать свой высокий статус в иерархии своей культуры для воздействия на поведение других представителей другой культуры в ходе межкультурных контактов.

14. Всегда помнить, что никакие научные данные не подтверждают превосходства одной этнической группы над другой.

Важную роль в воспитании толерантности призваны играть семейное воспитание и средства массовой информации.

Однако кризисное состояние семьи как социального института, вызванное беспрецедентным снижением уровня ее материального обеспечения, служит питательной почвой для воспроизводства тоталитарного типа личности.

Что касается средств массовой информации, то реализация права на свободу печати пока не во всем отвечает требованиям толерантности («информационные войны» и т.п.). Эта ситуация будет продолжаться до тех пор, пока средства массовой информации будут служить интересам отдельных социальных групп, а не всего общества.

Одним из главных социальных институтов, способствующим

формированию толерантных начал в российском обществе, является образование. Однако выполнение им этой новой функции предполагает его коренную трансформацию. Последняя должна проходить под совместным влиянием принципов неопределенности мира и человека, толерантности, диалога и сотрудничества обучающей и обучаемой стороны.

Принцип диалога, неразрывно связанный с принципом толерантности, должен являться не только средством обучения, но и его целью. В дальнейшем эти принципы могут начать экспансию в другие сферы жизни общества. Всепроникающий характер принципов толерантности и диалога не означает их «одионочества» и особой выделенности среди других жизненных принципов: он свидетельствует о том, что без усиления их влияния под угрозой находится выполнение главного на сегодня принципа – принципа выживаемости.

В современной России получили развитие различные системы свободного воспитания: школа вальдорфской педагогики, уделяющая особое внимание социальному воспитанию детей, школа диалога культур, ориентированная на воспитание «человека культуры», педагогика «нового гуманизма».

В сфере высшего образования остро стоит проблема перехода к открытой модели преподавания, частью которой является интолерантное отношение преподавателя к студентам и их квалификации (прежде всего это касается преподавания политических дисциплин).

Трансформация системы образования включает в себя дальнейшую гуманитаризацию, а также изменение методов преподавания всех видов дисциплин. Так, гуманитарным и социальным дисциплинам следует обучать методами, отличными от применяемых в преподавании естественнонаучных дисциплин. Определенная же часть последних нуждается в преподавании «в историческом и культурно-историческом

плане» (В.А. Лекторский). Особо отметим необходимость усиления гуманитаризации технического образования.

Если вопрос поликультурного образования имеет в России пока преимущественно теоретические аспекты, то в США оно обрело вполне осязаемые формы. Практический опыт поликультурного образования в США нуждается в критически-доброжелательном анализе и творческом использовании подходящим к российским реалиям его находок и решений.

Появление школьного предмета «Религиоведение» вызывает неоднозначную реакцию в российском обществе, как, впрочем, и развитие негосударственных религиозных учебных заведений (православные школы, медресе и т.д.). Проблема религиоведческого и религиозного образования состоит в том, что, с одной стороны, по мнению ряда специалистов, безрелигиозное воспитание является препятствием на пути повышения российского общества, а, с другой стороны, религиозное возрождение грозит принять формы этнической и религиозной изоляции и усилить нетерпимость в обществе.

Таким образом, творческое использование принципа толерантности в образовательном процессе становится залогом его эффективности и создает благоприятные условия для дальнейшего его распространения в другие сферы социальных отношений, повышая тем самым возможности выживания современного российского общества.

Заключение

В результате проведенного исследования был получен комплекс теоретических выводов, характеризующихся научной новизной и связанных единым концептуальным подходом.

Было выявлено, что в понятии *толерантность* люди выражают свое отношение к действиям, благоприятствующим социальным контактам и помогающим достигать разнообразных значимых для них целей. Толерантность выражается в человеческом стремлении достичь взаимного понимания и согласования мотивов, установок, ориентаций, не прибегая к насилию, подавлению человеческого достоинства, а напротив, используя гуманитарные возможности: диалог, разъяснение, сотрудничество.

Свое предметное выражения толерантность обретает в различных социальных практиках, где она выступает в функции регулятора человеческой жизнедеятельности, тем самым, являясь идеальным образованием и входя в культурный арсенал того или иного сообщества.

Только в связи с объективно-историческим общественным развитием

и особенностями современного человеческого мира толерантность может выступать как предпосылка и принцип движения людей к единству и совместному сотрудничеству, поэтому актуальной становится задача научного выяснения ее реальных основ и функционального содержания.

При сопоставлении в данном плане Европы и России принципиальное значение имеет не конкретное содержание нормативно-ценностного порядка, а то общее качество, что он универсален и автономен от государства. Для европейской цивилизации существенное значение имело то, что обратной стороной конфликта становился договорной характер формирования общества, содержащий в себе формулу Э. Дюркгейма: консенсус стоит за спиной контракта.

Либеральный центр стал выражением нового облика европейского нормативно-ценностного порядка, функционально обусловил содержательное развитие и практическое применение конкурирующих с ним идейно-политических систем консерватизма и социализма.

Разнообразие векторов общественного развития в современном мире и, особенно в России как ее части, сопряжено с процессами глобального значения. Изменения, вызванные этими тенденциями, коснулись каждого землянина и сделали проблему толерантности необходимым условием регулирования своих отношений с миром и природой, с неведомым и неопределенным.

Новые процессы не в последнюю очередь зависят от того, каким образом социокультурные достижения различных сообществ включаются в движение человеческого мира к своей целостности. В таком движении насильственные процедуры – авторитарное подчинение, грубая сила, утилитаризм и прагматизм малопродуктивны. Признание суверенности и ценности другого является необходимым условием не только интеграции, но и элементарного выживания в современном мире.

В историческом опыте многих стран выяснилось, что либеральные свободы и демократические установки и институты не препятствуют силовому напряжению и развязыванию войн. Обнаружилось, что увеличение стран с демократическим строем не обязательно приводит к реализации демократических принципов в межгосударственных взаимодействиях.

Гражданско-правовой опыт регулирования этнических и национальных конфликтов на международном уровне актуализирует толерантность, с одной стороны, как объективный результат взаимодействия многополюсного человеческого мира, его предпосылку, а с другой — как фактор его продвижения к целостности и сотрудничеству. В современной опыте международного контроля над процессами суверенизации и мирного разрешения конфликтов в настоящее время происходит освоение толерантности и как политической необходимости, и как культурной нормы.

Действительные процессы современного мира влияют на изменчивость и адаптивность многих мировоззренческих систем и установок. В их содержании с очевидностью обнаруживается корректировка на реальные общественные потребности и согласование с идеями и принципами своих политических конкурентов. Формирование современных демократических основ как раз свидетельствует об этом. Проблема толерантности имплицитно присутствует в исследованиях, посвященных возникновению и развитию гражданско-правового сознания в России, особенно в работах тех авторов, которые обращаются к современной либерализации и демократизации страны и стремятся выяснить их исторические предпосылки и действительные условия.

Социальные нормы, принятые в межгосударственных отношениях, долгое время были обращены к организации европейскими государствами

собственных возможностей сохранения суверенитета и национальных прав. Под их стандарты подгонялись международные отношения. Вместо критериев *цивилизованности* новыми принципами международного общения выступали *недискриминация* и *права личности*. Завоеванием современного взгляда на мир стали приоритеты культуры и этических ценностей.

Фокус познания действительно перемещается к глобалистскому пониманию человеческого мира, его развитию и тенденциям. Взаимодействие разных хозяйственных и политических структур обнаруживает общность человеческих способностей и устремлений. И хотя до широкого распространения описанного Этциони "смирения", или толерантного поведения, еще далеко, но тенденция такого поведения тоже обнаруживается, поскольку человеческие предпочтения разного рода обладают социальным свойством и испытывают влияние доминирующих в обществе мотивов.

Специально проведенное историософское исследование показало, что идеи толерантности в последовательном развитии привели к оправданию тотальной регламентации общественной жизни (И.Бентам), деспотизма (Д.С.Милль) и своекорыстия (неолиберализм) как универсальных характеристик социальной и политической действительности. Либерализм как тип политической философии не в состоянии освободиться от этих постулатов и не может предложить такую методологическую концепцию, которая бы адекватно описывала социальные последствия данных противоречий на уровне повседневного поведения, обыденного сознания, политической деятельности. Опыт нашего столетия показал, что технология власти, предполагающая отбрасывание этики, может использоваться любыми политическими идеологиями, и либерализм в этом отношении не отличается от

консерватизма и социализма.

Как показал А. Гоулднер, современная западная политическая философия и социология в значительной степени представляют собой результат утилитаристской культуры, сложившийся на протяжении XVIII--XIX вв. По мере становления этой культуры польза стала главным критерием оценки всех социальных явлений, отношений и институтов, а утилитаризм из особой философско-мировоззренческой позиции преобразовался в элемент повседневной культуры средних классов. Тем самым произошла кардинальная революция в системе ценностей, при помощи которой оценивались люди и их социальные роли. Утилитаризм образовал социокультурную почву феномена толерантности и либерализма в целом.

Исследование показало, что отрицательная сторона развития европейского и северо-американского общества проявляется в культурной нивелировке, которая делает различия во взглядах и мировоззрении основной массы людей несущественными, ограничивая по существу развитие личности и свободного общества. Одномерность человека и есть его крайняя нетолерантность. Принцип толерантности в его последовательном развитии приводит к торжеству своей противоположности. Реализацию личности, свободу индивида сложно согласовать с основным принципом демократии — господством большинства.

Подлинная свобода возникает в публичной сфере как явление политическое. Именно политика способна разомкнуть узкий круг частного, частного бытия. Политическая культура в этом смысле представляет собой ценностно-нормативную систему, отражающую представления общества о политической деятельности.

По существу, характеристики плюралистической политической

культуры диаметрально противоположны по отношению к своим тоталитарным аналогам. В рамках многомерной плюралистической культуры вполне допустимы различные точки зрения по социальным, политическим, экономическим вопросам. Считается допустимым переход власти от одной политической партии к другой и смена политических личностей, управляющих государством.

Важным отличительным признаком плюралистической культуры является признание неизбежности и необходимости плюрализма взглядов, а следовательно, требование толерантности к инакомыслию.

Противоположность тоталитарного и демократического типов политической культуры определяет огромные трудности переходного этапа в России. При этом переход от тоталитаризма к демократии представляет собой исторически длительный этап, на протяжении которого доминирующую роль играет так называемая фрагментарная политическая культура, которая определяется отсутствием общественного консенсуса относительно базовых ценностей и идеалов, его расколотостью на враждующие группы.

Важной характеристикой фрагментарной культуры является доминирование локальной лояльности над общенациональной. Иначе говоря, подавляющая часть населения принадлежит к группам, отстаивающим местные интересы, которые признаются приоритетными по отношению к общенациональным. Тем самым, и толерантность становится как бы «относительной»: крайняя терпимость по отношению к членам своей группы может сочетаться со столь же крайней нетерпимостью ко всем остальным. Это, разумеется, свойственно более тоталитарной, нежели демократической культуре, поскольку фактически означает отсутствие терпимости в ее традиционном смысле.

Методы разрешения проблем во фрагментарной культуре

противоречивы: с одной стороны, декларируется приверженность к диалогу и гражданскому согласию, с другой, сохраняется тоталитарный культ «борьбы до упора». Отсутствие терпимости, в свою очередь, ведет к крайне нежелательным социально-политическим последствиям. Расслоение общества на враждующие группы, категорически не приемлющие ценностей и идеалов «противника», есть не что иное, как социокультурный раскол. Согласно теории одного из наиболее глубоких исследователей в области российской философии истории А.Ахиезера, именно этот раскол на протяжении вот уже нескольких столетий мешает нормальному развитию России, то и дело ввергая ее в сокрушительные социальные катастрофы. За многие столетия раскол между цивилизациями превратился в системообразующую характеристику российского общества и породил особый «расколотый» тип личности.

Из этого следует вывод, что принцип терпимости должен быть положен в основу политической деятельности на всех уровнях, и прежде всего на уровне государственного управления, поскольку в России государство традиционно играло и продолжает играть ведущую роль в общественной жизни.

Итак, толерантность — один из важнейших системообразующих принципов либерального мировоззрения. Отсутствие терпимости и дихотомическое мышление препятствуют созданию в России по-настоящему прочных политических союзов. Например, Народно-патриотический союз скорее может рассматриваться как желаемое коммунистами, нежели как действительное политическое объединение. Еще большие трудности с объединением возникают на другом конце политического спектра, что объясняется и большей идейной свободой «правых», и политическими амбициями, а главное — отсутствием реальной приверженности к декларируемым либеральным ценностям.

В западных обществах консенсус между основными социально-политическими силами заключается в признании приоритета гражданского общества, допустимости исключительно конституционных преобразований, принципа разделения властей и нерушимости права собственности. Во второй половине XX века важным элементом общественного консенсуса стало также признание социальных прав рабочего класса и необходимости социальной защиты малоимущих слоев населения. Поддержание общественного консенсуса требует наличия определенных качеств у соперничающих политических сил, партий и движений, среди которых определяющие – готовность к компромиссу и диалогу, терпимость к другим точкам зрения.

В результате проведенного исследования было доказано, что в условиях глобализации современного мира необходимость перехода к новому типу социальных отношений, основанных на принципах плюрализма и толерантности, становится очевидной. Трагический опыт XX века вынуждает признать, что дальнейшее распространение интолерантности в сфере международных отношений ставит под вопрос существование человечества. Дефицит толерантности в современном российском обществе является одним из факторов, препятствующих его выходу из системного кризиса. Широкое распространение толерантности в обществе немыслимо без появления критической массы людей, способных к положительной адаптации в современном сложном и многообразном социуме.

Вхождение России в глобальную общность оборачивается для нее преимущественно негативным образом. Это связано с тем, что России (в отличие от Китая) не удалось подготовиться к глобализации, выработав соответствующие противовесы теоретического и идеологического плана, смягчающие процесс интеграции. Отчасти данную ситуацию можно

объяснить повышенной восприимчивостью и толерантностью россиян к инокультурному «авангардному» опыту.

Однако именно указанная специфика российской культуры может позволить России успешно выступить в роли одного из создателей новой системы международных отношений, в основание которой будут положены принципы плюрализма, терпимости, диалога, сотрудничества культур и цивилизаций.

Вместе с тем, общий уровень толерантности в российском обществе значительно ниже, чем в развитых странах, и имеет тенденцию к дальнейшему падению. Судя по данным мониторинга ВЦИОМ, можно говорить о снижении уровня толерантности по «вертикальной оси» социального «устройства»: между представителями малообеспеченных и высокообеспеченных групп населения, руководителями и подчиненными, элитами и массами. Особенно выделяется повышение доли респондентов, считающих неприязнь между бедными и богатыми «очень сильной» – с 21% в 1992 г. до 42% в 1999 г., а также достаточно явно выраженная неприязнь между «верхом» и «низом», которую считают реальной большинство опрошенных. Трудно считать толерантными отношения между властью и бизнесом, между самими предпринимателями. Вместе с тем, здесь наблюдаются определенные сдвиги – отсутствие четких правил взаимодействия начинает все больше сказываться на эффективности деятельности как власти, так и бизнеса. Поэтому толерантность является одним из факторов, которые способствуют преодолению различных социальных кризисов.

Рост неопределенности в российском обществе и в мире в целом резко изменил жизненную ситуацию человека, когда готовых решений нет и быть не может, и нужно находить эти решения, принимать их, нести ответственность за свой выбор. Это автоматически способствовало

повышению статуса принципа толерантности, подчеркнув значимость поиска адекватных решений в диалоге с другими людьми, обществом, природой. В результате произошли изменения в понимании человеческой свободы – от проективно-конструктивного отношения к внешней среде (миру, человеку, социуму) к такому отношению, когда каждый принимает другого таким, какой он есть.

Таким образом, толерантность начинает выступать в качестве неотъемлемого элемента современного понимания свободы, являющейся высшей человеческой ценностью.

Воспитание толерантных начал носит многоплановый характер и в условиях полиэтничности, многоязычия, поликультурности и полиментальности населения России не может не приобретать характер поликультурного образования.

Формирование «человека культуры» требует глубоких изменений самого содержания образования. При этом принцип диалога начинает приобретать всепроникающий характер. В целом проблема перестройки архитектуры педагогического пространства, дающая возможность получения и закрепления навыков толерантного отношения к «другому» является, пожалуй, проблемой номер один в современном российском образовании.

Исследование показало, что одним из главных социальных институтов, способствующим формированию толерантных начал в российском обществе, является именно образование. Главный вывод, связанный с этим, заключается, по нашему мнению, в том, что творческое использование принципа толерантности в образовательном процессе становится залогом его эффективности и создает благоприятные условия для его дальнейшего распространения в другие сферы социальных отношений, повышая тем самым возможности выживания современного

российского общества.

Полученные результаты диссертационного исследования, представляя собой целостную взаимосвязанную систему теоретических выводов, обосновывающих новый статус принципов толерантности в современном мире и в процессе трансформации современного российского общества, могут, на наш взгляд, служить продуктивной основой для дальнейшего исследования этой малоизученной проблемы и иметь практическое продолжение в широком спектре актуальных социальных и политических практик.

Литература

1. Абалкина М.А., Агеев В.С., Мак-Фарланд С. Авторитарная личность в США и СССР // Человек. 1990. № 6. С.110-118.
2. Адрианова Т.В. Идеалы православия и стратегические технологии // Культурология XX век. М., 1998. №4(8). С.11-20
3. Азаров Ю.П. Педагогика любви и свободы. М., 1994. 608 с.
4. Актуальные вопросы глобализации (“круглый стол”) // Мировая экономика и международные отношения. 1999. № 4. С.37-52; № 5. С.41-57.
5. Алиев М.Г. Социализация согласия. М., 1998. 120 с.
6. Аристотель. Политика. Соч.в 4-х т. М., 1983. Т.4. С.508.
7. Ахиезер А. Проблемы государственной власти в России. Статья УШ. Центр власти и центр духа // Рубежи. 1996. № 9. С.62-94.
8. Ахиезер А.С. Мифология насилия в советский период (возможность рецидива) // Общественные науки и современность. 1999. № 2. С.85-93.
9. Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта. Т.1. С.176.
10. Багдасарьян Н.Г. Диалог или экспансия: анализ проблем “американизации” русской культуры // Социально-политический журнал. 1997. №3. С.238-245.
11. Баранов Е.Г. Нациопатия – источник конфликтов // Общественные науки и современность. 1996. № 6. С.67-75.
12. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. – М.: Academia, 1999. – 956 с.
13. Белоусов А.Р. Системный кризис как вызов российскому обществу // Проблемы прогнозирования. 1998. № 2. С.17-51.

14. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С.86.
15. Бердяев Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1990. С.5-6.
16. Библер В.С. Целостная концепция школы диалога культур. Теоретические основы программы // Психологическая наука и образование. 1996. № 4. С.66-73.
17. Болотина Т.В. Проблема прав человека в содержании образования // Педагогика. 1999. № 2. С.3-7.
18. Браун Э. Понимать чужого. Трансцендентально-герменевтический подход в проблеме межкультурного понимания // РЖ “Социология”. 1996. № 4. С.115-120.
19. Брим Р. Русский антисемитизм // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 1999. № 3. С.43-47.
20. Буайе Р. Теория регуляции. М., 1997.
21. Бубер М. Библейский гуманизм. // Культурология XX век. М., 1999. №11. С. 210-216
22. Будон Р. История буддизма / Пер. с тибет. СПб., 1999. 335 с.
23. Валитова Р.Р. Толерантность: порок или добродетель? // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. № 1. С.33-37.
24. Вальденфельс Б. Своя культура и чужая культура: Парадокс науки о “Чужом” // Логос. 1994. № 6. С.77-94.
25. Васильев В.А. К вопросу о толерантности с современной России // Социально-гуманитарные знания. 2000. № 3. С.249-262.
26. Вельяминов Г.М., Семенов В.С. Бог и право (много- и однополярный мир?) // Моск. журнал междунар. права. – М., 1999. - №3. – С.28-40
27. Верховский А., Прибыловский В., Михайловская Е.

Национализм и ксенофобия в российском обществе. М., 1998.

28. Витюк В.В., Данилевич И.В. Национальное согласие и переход от авторитаризма к демократии (испанские уроки) // Общественные науки и современность. 1999. № 2. С.34-44.

29. Власова С.В. Образование XXI века. Каким ему быть? // Общественные науки и современность. 1999. № 2. С.190-192.

30. Война имиджей: Социологи культуры о телевидении [Материалы дискуссии] // Искусство кино. 1996. № 1. С.108-115.

31. Володин А.Г., Дорнбос М. Национальный консенсус в обществе поляризованного типа: опыт Индии // Политические исследования. 1996. №5. С.121-128.

32. Володин А.Г., Широков Ш.К. Глобализация, истоки, тенденции, перспективы // Политические исследования. 1999. № 5. С.83-93.

33. Воронцова Л., Филатов С. Татарстанское евразийство: евроислам полюс европравославие // Дружба народов. 1998. № 8. С.130-139.

34. Гаджиев К.С. Политическая философия. – М.: ОАО "Изд-во"Экономика 1999. – 606 с.

35. Гайдаш О.Н. Миротворческая деятельность Русской Православной Церкви. // Социально-экономические проблемы реформирования России. – Красноярск, 1998. – С.78-81

36. Гайденок П.П. Философия культуры Романо Гвардини. // Вопросы философии. М., 1990. №4. С.121-126.

37. Галицкий Е. Роль диалога в становлении будущего учителя // Высшее образование в России. 2000. № 1. С.70-74.

38. Гасанов Н.Н. О культуре межнационального общения // Социально-политический журнал. 1997. № 3. С.232-237.

39. Гатанов Ю.Б. Развитие личности, способной к творческой самореализации // Психологическая наука и образование. 1998. № 1. С.93-100.
40. Гвардини Р. Конец нового времени. // Вопросы философии. М., 1990. №4. С.127-163
41. Гвардини Р. Спаситель в мифе, откровении и политике: богословско-политические раздумья. // Культурология XX век. М., 1999. №11. С.127-166.
42. Геращенко И. Принцип неопределенности в образовании // Высшее образование. 1999. № 1. С.32-36.
43. Гест А.М., Стамм К.Р. Пути к коммуникативной интеграции // РЖ “Социология”. 1995. № 2. С.68-70.
44. Глобализация и масс-медиа (Сводный реферат) // РЖ “Социология”. 1999. № 2. С.92-103.
45. Глобализация как социальный процесс: возможности и перспективы (Сводный реферат) // РЖ “Социология”. 1994. № 3. С.39-54.
46. Гудков Л. Комплекс “жертвы”. Особенности массового восприятия россиянами себя как этнонациональной общности // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 1999. № 3. С.47-61.
47. Гудков Л. Параметры антисемитизма. Отношение к евреям в России 1990-1997 гг. // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 1998. № 2. С.34-44.
48. Гудков Л. Русский неотрадиционализм // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 1997. № 2. С..
49. Гуревич П.С. Мистика как культурная традиция // Общественные науки и современность. 1994. № 5. С.136-145.

50. Даль Р. Полиархия, плюрализм и пространство // Вопросы философии. 1994. № 3. С.37-48.
51. Данакин Н.С., Дятченко Л.Я., Сперанский В.И. Социальная регуляция в системе управления конфликтом // Социально-политический журнал, 1998, №2. С.171.
52. Денисов Ю.П. Почему россияне не приемлют золотой середины, или об умеренности в политике // Политические исследования. 1996. №1. С.179-180.
53. Дмитриев Г.Д. Теоретико-практические аспекты многокультурного образования в США // Педагогика. 1999. № 7. С.107-117.
54. Доббелерс К. Двусмысленность отношения религии к глобальному обществу // РЖ “Философия”. 2000. № 1. С.165-172.
55. Долгов С. Глобализация экономики: новое слово или новое явление? М.: Экономика, 1998.
56. Дубин Б. Религиозная вера в России 90-х годов // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 1999. № 1. С.31-39.
57. Европейский либерализм в Новое время. Теория и практика. М.: ИВИ РАН, 1995. 273 с.
58. Егоров С.А. Бедна ли Россия демократическими традициями? // Государство и право. 1997. № 6. С.102-109.
59. Еникеев М.И. Основы общей и юридической психологии: Учебник для вузов. М.: Юристъ, 1996. 631 с.
60. Завражин С.А. Подростковая делинквентность: транскультурная перспектива // Социологические исследования. 1995. № 2. С.125-131.
61. Закон о свободе совести 1997 г.: международные нормы и

русские традиции. М., 1998.

62. Замошкин Ю.А. “Конец истории”: идеологизм и реализм // Вопросы философии. 1990. № 3. С.148-155.

63. Зобов Р.А., Келасьев В.Н. Мифы русского сознания и пути достижения общественного согласия. СПб., 1995. 88 с.

64. Золотухин В.М. Две концепции толерантности./ Кузбас. гос. техн. ун-т. Кемерово, 1999. 63 с.

65. Иванов Н.П. Глобализация и проблемы оптимальной стратегии развития // Мировая экономика и международные отношения. 2000. № 2. С.15-19; № 3. С.12-18.

66. Ильин М.В. Что значит мыслить по-новому? // Политические исследования. 1991. №2. С.68.

67. Ионин Л.Г. Культура на переломе (механизмы и направление современного культурного развития) // Социологические исследования. 1995. № 2. С.41-48.

68. Каган В.Е. Тоталитарное сознание и ребенок: семейное воспитание // Вопросы психологии. 1992. № 1/2. С.14-21.

69. Кант И. Сочинения. В 6-ти т. М., 1968. Т.4. Ч.1. С.281.

70. Капустин Б.Г., Клямкин И.М. Либеральные ценности в сознании россиян // Политические исследования. 1994. № 1. С.68-92.

71. Капустин Б.Г., Клямкин И.М. Либеральные ценности в сознании россиян // Политические исследования. 1994. №2. С.53-58.

72. Карлов Н.В. Преобразование образования // Вопросы философии. 1998. № 11. С.3-19.

73. Касьянова К. О русском национальном характере. М., 1994. 376 с.

74. Клямкин И.М. Советское и западное: возможен ли синтез? // Политические исследования. 1994. № 4. С.57-77; № 5. С.75-95.

75. Колесникова М.И., Борзунов В.Ф. Глобалистское сознание и концепция “планетарного человека” // Вестник Моск. ун-та. Сер. 12. Социально-политические исследования. 1992. № 2. С.51-57.
76. Колодин А. Поиск взаимных компромиссов // Высшее образование в России. 2000. № 2. С.66-74.
77. Конев В.А. Культура и архитектура педагогического пространства // Вопросы философии. 1996. № 10.
78. Конфликтология. СПб.: Изд-во "Лянь", 1999. 448 с.
79. Красиков А.А. Религиозная свобода в плюралистическом обществе: проблемы и перспективы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М., 1999. №3. С.45-52
80. Кудрявцев А.И. О деятельности органов юстиции по применению Федерального закона "О свободе совести и о религиозных объединениях". // Религия и право. М., 1999. №1. С.6-10
81. Кузнецов В. Что такое глобализация?// Мировая экономика и международные отношения. М., 1998. № 2; №3.
82. Кузьмин М.Н. Образование в условиях полиэтнической и поликультурной России // Педагогика. 1999. № 6. С.3-11.
83. Кулик А.Н. Способно ли политическое образование в России “открыть” закрытое общество? // Общественные науки и современность. 1998. № 3. С.73-84.
84. Культура, культурология и образование (материалы “круглого стола”) // Вопросы философии. 1997. № 2. С.3-56.
85. Куракина Л.В. Православно-исламский диалог в России – основа примирения в обществе.// Социально-культурная деятельность: поиски, проблемы, перспективы. М., 1999. С. 104-112
86. Кучко В.К., Меликян О.Н. Размышление о культуре мира // Россия и современный мир. 1998. № 4. С.31-44.

87. Лебедева М.М. От конфликтного восприятия к согласию // Политические исследования. 1996. № 5. С.163-167.
88. Левада Ю. Человек в поисках идентичности: проблема социальных критериев // Экономические и социальные перемены: мониторинг общественного мнения. 1997. № 4. С.7-12.
89. Левада Ю.А. Десять лет перемен в сознании человека // Общественные науки и современность. 1999. № 5. С.
90. Левашова А.В. Современная международная система: глобализация или ветернизация // Социально-гуманитарные знания. 2000. № 1. С.252-266.
91. Левинсон А.Г. Школа жестокости (советские люди о насилии) // Человек. 1992. № 2. С.17-25.
92. Лейпхарт А. Многосоставные общества и демократические режимы // Политические исследования. 1992. №1-2. С.217-224.
93. Лейпхарт А. Со-общественная демократия // Политические исследования. 1992. №3. С.86-98.
94. Лейпхарт А. Со-общественное конструирование // Политические исследования. 1992. №4.
95. Лекторский В.А. Идеалы и реальность гуманизма // Вопросы философии. 1994. № 6. С.22-28.
96. Лекторский В.А. О толерантности // Философские науки. 1997. №3-4. С.14-18.
97. Лекторский В.А. О толерантности, плюрализме и критицизме // Вопросы философии. 1997. № 11. С.46-54.
98. Ленин В.И. ПСС. Т.16. С.364-365.
99. Леонтович В.В. История либерализма в России. 1762-1914. М., 1995. С.4-5.
100. Леонтьева В. Гуманистические перспективы образования //

Высшее образование в России. 1999. № 4. С.33-38.

101. Лешкевич Т.Г. Неопределенность в мире и мир неопределенности. Ростов-н/Д, 1994.

102. Лихачев Д. Русская культура в современном мире // Новый мир. 1991. № 1. С.3-9.

103. Личность в буржуазном обществе. – Киев, 1988. – 328 с.

104. Лотман Ю.М. Ю.М. Лотман и тартусско-семиотическая школа. М., 1994.

105. Лоуи Т. Глобализация, государство, демократия: образ новой политической науки // Политические исследования. 1999. № 5. С.108-119.

106. Макаев В.В., Малькова З.А., Супрунова Л.Л. Поликультурное образование – актуальная проблема современной школы // Педагогика. 1999. № 4. С.3-10.

107. Макаревич Э. Разность культур и общественный прогресс // Диалог. 1995. № 2. С.82-92.

108. Макаров Д.В. Парламентская стратегия Исламского движения в Израиле // Ближний Восток: история и современность. М., 1997. С.38-70

109. Максуд Р. Ислам / пер. с англ. М., 1999. 302 с.

110. Малахов В. Парадоксы мультикультурализма // Иностранная литература. 1997. № 11. С.171-174.

111. Малышева А.В. Исламо-фундаменталистский проект в реалиях современного мира. // Мировая экономика и международные отношения. – М., 1999. - №7. – С.108-117

112. Малышева Д. Постиндустриальный мир и процессы глобализации (обзор международной конференции) // Мировая экономика и международные отношения. 2000. № 3. С.90-97.

113. Матвеева С.Я. Расколотое общество: путь и судьба России в социокультурной теории Александра Ахиезера // Ахиезер А.С. Россия:

критика исторического опыта. Т.1. С.11.

114. Матис М. Кьеркегор и проблема социального другого // РЖ “Социология”. 1997. № 1. С.58-64.

115. Мелешко Е.Д. Понятие непротивления и способы его истолкования // Этика: новые старые проблемы. М., 1999. С.169-190

116. Михайлов В.Д. Толерантность как духовно-нравственная основа гражданского согласия // Терпимость: идеи и традиции. Материалы Международной научной конференции "Через толерантность к взаимопониманию и миру" (Якутск, 12-15 июля 1994 г.). Якутск, 1995. С. 32-35

117. Модернизация в России и конфликт ценностей. – М.:ИФ РАН, 1993. – 250с.

118. Молчанов М.А. Истоки российского кризиса: глобализация или внутренние проблемы? // Политические исследования. 1999. № 5. С.94-107.

119. Мчедлов М.П. Терпимость – свойство культуры, путь к гражданскому согласию // Свободная мысль. 1994. № 5. С.59-69.

120. Назаров М.М. Политический протест: опыт эмпирического анализа // Социологические исследования. 1995. №1. С.50-57.

121. “Национальность – феномен более существенный, чем казалось ...” Интервью с С.А. Арутюновым и И.И. Крупником // Человек. 1990. № 6. С.7-12.

122. Неклесса А. Геоэкономическая безопасность России в современном мире // Рубежи. 1997. № 10-11. С.67-75.

123. Неклесса А.И. Конец цивилизации, или конфликт истории // Мировая экономика и международные отношения. 1999. № 3. С.32-38. № 5. С.74-84.

124. Никандров Н.Д. Духовность и религия в светском образовании

// Сборник докладов VI Международных Рождественских чтений. М., 1998. С.37-51.

125. Новикова Л.И., Соколовский М.В. “Воспитательное пространство” как открытая система (Педагогика и синергетика) // Общественные науки и современность. 1998. № 1. С.132-143.

126. Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. М., 1997.

127. Одинцов М.И. Вероисповедные реформы в России (1985-1997) // Религия и право. М., 1999. №2. С.9-11

128. Олсон М. Логика коллективных действий. М., 1995.

129. Осипов А. Свобода христианина, свобода Церкви и религиозная свобода в православном понимании. // Церковь и время. М., 1999. №1. С.101-112

130. Панарин А.С. Введение в политологию. М., 1994. 320 с.

131. Панарин А.С. Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. М., 1998. 392 с.

132. Панченко А.И. Толерантность как культурная универсалия (Обзор материалов конференции) // РЖ “Социология”. 1996. № 4. С.116-129.

133. Парамонов Б. Демократия как религиозная проблема // Октябрь. 1991. № 7. С.150-160.

134. Пахомов Н.Н. Кризис образования в контексте глобальных проблем // Философия образования для XXI века. М., 1992.

135. Петренко В.Ф., Сегаль Б. Дух глобального взаимопонимания – новые перспективы фулбрайтовского движения // Общественные науки и современность. 1998. № 2. С.162-166.

136. Петровская Л.А. К вопросу о природе конфликтной компетентности // Вестник Моск. ун-та. Сер. 14. Психология. 1997. № 4.

С.41-45.

137. Покровский Н.Е. Вифлеемские звезды “глобализации” // Социологические исследования. 1995. № 2. С.88-97.

138. Поликарпов В.С. Горизонты третьего передела мира (философские размышления). СПб., 1997. 285 с.

139. Померанц Г. Диалог культурных миров // Общественные науки и современность. 1994. № 5. С.170-174.

140. Померанц Г. Россия на перекрестке культурных миров // Россия и мусульманский мир. 1998. № 3. С.19-23.

141. Попов Л.А. Религия и мораль: взаимодействие в современных условиях // ОНС: Обществ. науки и современность. М., 1999. №3. С. 171-178

142. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т.1. С.292-329.

143. Последнее искушение: ("Тайное знание" в свете Православия). М., 1999. 266 с.

144. Поспелов Б.В. Этика ненасилия: синтез интеллектуальных и нравственных ценностей // Проблемы Дальнего Востока. 1994. №3. С.139-150.

145. Психология национальной нетерпимости. Минск, 1998. 560 с.

146. Реформаторские идеи в социальном развитии России. М., 1998. 255с.

147. Реформы глазами американских и российских ученых. М., 1996.

148. Ризниченко Г.Ю. Нелинейное мышление и экологическое сознание // Синергетическая парадигма. М., 2000. С.472-473.

149. Ризниченко Г.Ю. Нелинейное мышление и экологическое сознание. С.474-476.

150. Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С.197.

151. Российская ментальность (материалы “круглого стола”) // Вопросы философии. 1994. № 1. С.25-53.
152. Российская повседневность и политическая культура: проблемы обновления / Грунт З.А., Кертман Г.Л., Павлова Т.В. и др. // Политические исследования. 1996. №4. С.71.
153. Русский либерализм: исторические судьбы и перспективы. Материалы международной научной конференции. М., 1999. 567 с.
154. Сендеров В.А. Унижение и достоинство человека // Вопросы философии. 1998. № 7. С.31-38.
155. Симон Г. Мертвый хватает живого. Основы политической культуры России // Общественные науки и современность. 1996. №6. С.38-39.
156. Ситарам К., Когделл Р. Основы межкультурной коммуникации // Человек. 1992. № 2. С.51-64; № 3. С.60-68; № 4. С.106-116.
157. Скворцов Л.В. Толерантность: иллюзия или средство спасения? // Октябрь. 1997. № 3. С.138-155.
158. Согрин В.В. Конфликт и консенсус в российской политике // Общественные науки и современность. 1996. №1. С.37.
159. Согрин В.В. Конфликт и консенсус в российской политике. С.40-43.
160. Согрин В.В. Современная российская модернизация: этапы, логика, цена // Вопросы философии. 1994. №11.
161. Согрин В.В. 1985-1995: реалии и утопии новой России // Отечественная история. 1995. №2.
162. Согрин В.В. Взлет и крушение российских утопий // Общественные науки и современность. 1995. №3.
163. Соловьев А.И. Противоречия согласительных процессов в России // Политические исследования. 1996. №5. С.92.

164. Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас. Очерки по истории философии и культуры. М., 1991. 432 с.
165. Социокультурное пространство диалога. М., 1999. 221 с.
166. Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. М., 1998. 556с.
167. Степин В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. – М., 1994
168. Сюкияйнен Л.Р. Мусульманско-правовая культура и ее актуальность для России // Ислам и мусульмане в России. М., 1999. С.82-90
169. Сюкияйнен Р.Р. Мусульманское право: (Шариат и фикх) // Ислам и мусульмане в России. М., 1999. С.64-81
170. Тарасов А. Порождение реформ: бритоголовые, они же скинхеды: Новая фашистская молодежная субкультура в России // Свободная мысль: XXI. 2000. № 4. С.40-53; № 5. С.39-56.
171. Тойнби А. Путь к сосуществованию // Курьер ЮНЕСКО. 1994. № 4. С.38-39.
172. Тойнби А. Цивилизация перед лицом истории. СПб., 1995.
173. Трошкин Е.И. Коллективизм или гражданское общество // Социологические исследования. 1991. 37. С.55-57.
174. Турчин В. Тоталитаризм // Погружение в трясину. М., 1991. С.594.
175. Тхагапсоев Х.Г. О новой парадигме образования // Педагогика. 1999. № 1. С.103-110.
176. Тюрмер-Рор К. Отношение к другим: белые женщины и расизм // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1994. № 6. С.21-34.
177. Уильямсон О. Экономические институты капитализма. СПб., 1996.

178. Уолцер М. О терпимости. М., 2000. 160 с.
179. Уткин Э.А. Конфликтология. Теория и практика. М., 1998. 264 с.
180. Фадеев Д.А. Опыт политики переходного периода (Испания после Франко) // Политические исследования. 1991. №5. С.125.
181. Фарукшин М.Х., Юртаев А.Н. От культуры конфронтации к культуре диалога // Политические исследования. 1992. №3. С.150.
182. Феномен переговоров: некоторые теоретические модели. Научно-аналитический обзор // РЖ “Социология”. 1999. № 2. С.112-142.
183. Фетисова Т.А. Протестантизм в Европе и Америке // Культурология XX век. М., 1999. №2. С.164-185
184. Филатов С., Лункин Р. Конец 90-х: возрождение религиозной нетерпимости // Нетерпимость в России: старые и новые фобии. М., 1999. С.136-150.
185. Филатов С.Б. Новое рождение старой идеи: православие как национальный символ // Политические исследования. 1999. № 3. С.138-149.
186. Флиер А.Я. Культурная компетентность личности: между проблемами образования и национальной политики // Общественные науки и современность. 2000. № 2. С.151-165.
187. Фукуяма Ф. Конец истории // Вопросы философии. 1990. № 3. С.134-148.
188. Хайек Ф. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. М., 1992.
189. Хартман Х. Столкновение культур, когда и где? Критические комментарии по поводу новой теории конфликта и ее переводу на немецкий // РЖ “Социология”. 1996. № 4. С.145-148.
190. Хахулина Л. Социальное неравенство в российском обществе:

мнения и оценки // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 1999. № 4. С.27-31.

191. Хенкин С.М. Политика пакта: испанские иллюстрации // Политические исследования. 1996. №5. С.129-130.

192. Хенкин С.М. Политика пакта: испанские иллюстрации. С.133-135.

193. Хомейни Р.М. Религиозное и политическое завещание / Имам Хомейни. М., 1999. 102 с.

194. Хомяков М.Б. Толерантность в христианской философии // Философия и общество. М., 1999. №2. С.160-189.

195. Хондрих К.О. Мировое общество против нишевых обществ. Парадоксы однонаправленной эволюции // РЖ “Социология”. 1998. № 4. С.6-10.

196. Цыганков А.П., Цыганков П.А. Межгосударственное сотрудничество: возможности социологического подхода // Общественные науки и современность. 1999. № 1. С.131-142.

197. Цыганков А.П., Цыганков П.А. Плюрализм или обособление цивилизаций? Тезис Хантингтона о будущем мировой политики в восприятии внешнеполитического сообщества // Вопросы философии. 1998. № 2. С.18-34.

198. Цыганков П.А. Гуманизация международных отношений: противоречия и парадоксы // Общественные науки и современность. 1998. № 1. С.54-59.

199. Чешков М.А. В видении глобализирующегося мира // Мировая экономика и международные отношения. 1999. № 6. С.46-54.

200. Шапавалов В.Ф. Неустрашимость наследия // Социологические исследования. 1995. № 2. С.48-57.

201. Шапавалов В.Ф. Плюрализм мнений и социальная истина //

Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1993. № 6. С.56-65.

202. Шаповалов В.Ф. Либерализм и российская идея // Социологические исследования. 1996. №2. С.53.

203. Шаститко А. Неоинституциональная экономическая теория. М., 1998.

204. Шафер П. К новой мировой системе: культурная перспектива // РЖ “Социология”. 1997. № 3. С.23-25.

205. Шевченко М.Д. Духовная культура Западной Европы и России: Сравнительный анализ массовой религиозности / Моск. обществ. науч. фонд. М., 1999. 158 с.

206. Шемякин Я.Г. Этнические конфликты: цивилизационный ракурс // Общественные науки и современность. 1998. № 4. С.49-60.

207. Шестаков Д.А. Семья и предупреждение преступлений // Известия ВУЗов. Правоведение. 1995. № 4-5. С.92-96.

208. Шестопад Е.Б., Климов И.А., Нестерова С.В. Некоторые проблемы политологического образования в России // Политические исследования. 1997. № 1.

209. Школа диалога культур: Основы программы / Под общ. Ред. В.С. Библера. Кемерово, 1992.

210. Шмачкова Т.В. Теории коалиций и становление российской многопартийности (методики рационализации политического процесса) // Политические исследования. 1996. №5.

211. Шубкин В., Иванова В. Страхи на постсоветском пространстве: Россия, Украина и Литва // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 1999. № 3. С.30-37.

212. Эллис Э. Новые коалиции, новые парламенты // Политические исследования. 1993. №6. С.83-86.

213. Эррикер К. Буддизм /Пер. с англ. М., 1999. 302 с.

214. Этика ненасилия. Материалы международной конференции. М., 1991. 241 с.
215. Этика: новые старые проблемы. К 60-летию А.А. Гусейнова. М., 1999. 256 с.
216. Янов А. Тень грозного царя. Загадки русской истории. М., 1997.
217. Янов А.Л. Веймарская Россия: что впереди. Историческая модель переходного периода // Независимая газета. 22.10.91.
218. Янов А.Л. От “патриотизма” к национальному самоуничтожению // Общественные науки и современность. 1998. № 6. С.107-124.
219. Яновский Р.Г. Глобальные изменения и социальная безопасность. М., 1999. 357 с.
220. Acherman B. Social Justice and the Liberal State. New-Haven, 1988.
221. Amann H. Liberalismus und Absolutismus. Frankfurt, 1970.
222. Arendt H. Lektures on Kant's Political Philosophy. Chicago, 1982.
223. Arrow K. Social Choice and Individual Values. New-Haven – London, 1963.
224. Barberini G. La politique europeennedes institutions religieuses et ecclisiastique// XII Congress Mondial del'AISP. Rio-de-Janeire, 1982.
225. Barry N. On Classical Liberalism and Libertarianism. London, 1986.
226. Barry N. Political Argument. London, 1965.
227. Bellah R. Civil Religion in America// Daedalus. 1967. Vol. 96. № 11.
228. Berlin J. Four Essays on Liberty. Oxford, 1982.
229. Buchonon J. The Limits of Liberty. Chicago, 1975.

230. Cabban A. Rousseau and the Modern State. London, 1964.
231. Cameron D. The Social Thought of Rousseau and Burke. London, 1973.
232. Chapman J. Rousseau: Totalitarian or Liberal? New-York, 1956.
233. Community in America. London, 1988.
234. Crotier M., Huntington S., Watanabe J. The Crises of Democracy. New-York, 1975.
235. Denker R. Individualismus und mündige Gesellschaft, Stuttgart, 1967.
236. Dorendorf R. The Modern Social Conflict. London, 1988.
237. Downs A. An Economic Theory of Democracy. New-York, 1957.
238. Eisenach E. Two Words of Liberalism. Chicago, 1981.
239. Ellenberg S. Rousseau's Political Philosophy. London, 1976.
240. Flieger H. Die öffentliche Meinung in der Stadtphilosophie von Thomas Hobbes. Frankfurt-am-M., 1975.
241. Freedman M. The New Liberalism. Oxford, 1978.
242. Friedman M. Capitalism and Freedom. Chicago, 1962.
243. Friedman M. The Machinery of Freedom. New-York, 1973.
244. Glum F. J.J.Rousseau. Religion and Staat. Stuttgart, 1956.
245. Gaus G. The Modern Liberal Theory of Man. London, 1983.
246. Gauthier D. Morals by Agreement. New-York, Oxford, 1986.
247. Gauthier D. The Logic of Leviathan. Oxford, 1969.
248. Gray J. Liberalism. London– New-York, 1989.
249. Gray J. Post-Liberalism. New-York–London, 1989.
250. Hall J. Liberalism. Politics. Ideology and the Market. Chapel Hill, 1987.
251. Hallward J. The Decline of Liberalism as Ideology. London, 1946.
252. Hayek J.A. The Constitution of Liberty. London, 1976.

253. Hayek J.A. The Mirage of Liberty. London, 1976.
254. Hobermas J. Autonomy and Solidarity. London, 1986.
255. Hocking W. The Lasting Elements of Individualism. New-Haven, 1937.
256. Individualism and Economic Order. London, 1948.
257. Laski H. The Rise of Liberalism: The Philosophy of a Business Civilization. New-York, 1989.
258. Lasswall H. Politics: Who Gets what, when, how. New-York, 1936.
259. Liberalism and the Moral Life. Cambridge–London, 1989.
260. MacIntyre A. After Virtue. MontreDame. 1981.
261. MacIntyre A. Whose Justice? When Rationolity? MontreDame. 1988.
262. MacPherson C. The Political Theory of Possessive Individualism. London, 1936.
263. Mendus S. Toleration and the Limits of Liberalism. New-York, 1989.
264. Mill J. Principles of Political Economy. New-York, 1973.
265. Minogue K. The Liberal Mind. New-York, 1963.
266. Mises L. Theory and History New-Haven and London 1957.
267. Narveson J. The Libertorian Idea. Philodelphia, 1988.
268. Nawroth E. Die Social- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus. Hedelberg, 1962.
269. Novak M. Freedom with Justice. New-York, 1984.
270. Nozick R. Anarchy, the State and Utopia, New-York, 1974.
271. Orton W. The Liberal Tradition. London, 1945.
272. Pangle T. Montesquie's Philoslphy of Liberalism. Chicago, 1973.
273. Pennock J. Liberal Democracy: Its Meritsand Prospecrs. New-York, 1950.

274. Polanyi M. The Logic of Liberty Chicago, 1957.
275. Ritter A. Anachronism Cambridge, 1987.
276. Rosenblum N. Another Liberalism. Cambridge, 1987.
277. Rawls J. A Theory of Justice. Cambridge Mass., 1971.
278. Ruggiero G. The History of European Liberalism. Boston, 1959.
279. Ryan A. The Idea of Freedom. Oxford, 1979.
280. Rüpke W. Civitas humana. Zurich 1949.
281. Rüpke W. Das Kulturalideal des Liberalismus. Frankfurt, 1947.
282. Sandel M. Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge, 1982.
283. Sartory G. The Theory of Democracy Revisited. New-York, 1987.
284. Schnur R. Individualismus und Absolutismus. Berlin, 1963.
285. Shapiro J. Political Criticism. Berkley, 1990.
286. Smith R. Liberalism and American Constitutional Law. Cambridge, 1982.
287. Social Insurance and Allied Services: Report by Sir William Beveridge, London, 1942.
288. Strauss L. An Introduction to Political Philosophy. Detroit, 1989.
289. Talmon J. Political Messianism. London, 1960.
290. Talmon J. The Rise of Totalitarian Democracy. Boston, 1952.
291. The Relevance of Liberalism. New-York, 1978.
292. Thomas W. Mill. Oxford, 1985.
293. Toynbee A. Civilization on Trial and the World and the West. New-York, 1963.
294. Under R. Knowledge and Politics. New-York, 1975.
295. Walicki A. Ledal Philosophies of Russians Liberalism. Oxford, 1987.
296. Watkins F. The Political Tradition of the West. Westport, 1982.
297. Williams B. Die Antwort des Leviathan. Neuwied, 1970.

298. Williams B. Ethics and the Limits Philosophy. London, 1985.
299. Wolff R. The Poverty of Liberalism. Boston, 1968.