

Российская Академия Наук
Институт философии

«ХОРОШЕЕ ОБЩЕСТВО»

**Социальное конструирование
приемлемого для жизни общества**

Москва
2003

Ответственный редактор — д.ф.н. *В.Г.Федотова*

Авторы коллективной монографии:

д.ф.н. *И.Н.Сиземская* (Раздел II, глава 4), д.ф.н. *В.Г.Федотова* (Введение; Раздел I, главы 1, 2, 3; Заключение), к.ф.н. *В.П.Веряскина* (Раздел II, глава 5), к.ф.н. *В.Б.Власова*, *Е.Г.Вергазова* (в соавторстве) (Раздел II, глава 6), к.ф.н. *Н.Н.Лебедева*, (Раздел II, глава 8), *Н.Н.Кобелев* (Раздел II, глава 7).

Ученый секретарь *Н.С.Петренко*

Научный редактор к.ф.н. *Н.Н.Лебедева*

Рецензенты:

доктор филос. наук *Л.А.Беляева*

доктор филос. наук *В.И.Аршинов*

доктор филос. наук *Т.Ф.Кузнецова*

Х—82

«Хорошее общество»: Социальное конструирование приемлемого для жизни общества. — М., 2003. — 182 с.

Данная монография посвящена анализу «социального конструирования реальности» посредством философского участия в национальной дискуссии о том, как сделать наше общество хорошим, приемлемым для жизни, что нужно для того, чтобы хорошим был человек. Термин «хороший» нуждается в философской проблематизации, поскольку он проблематизирован самой жизнью. Ни одно общество не может существовать без такого института как коллективные представления, в особенности по базовым вопросам. Авторы анализируют эмпирическое содержание, нормативный и теоретический аспекты проблемы «хорошего общества», рассматривают взаимоотношение двух концептов — «хорошего человека» и «хорошего общества». В монографии обосновывается методология работы с этими концептами как участие в дискурсе, устанавливающем взаимоотношения научного и внеаучного социально-гуманитарного знания.

Введение

Данная монография посвящена социальному конструированию приемлемого для жизни, хорошего общества. Рассматриваются два пути — рутинизация харизматических идей (на примере концепции протестантской этики М.Вебера) и изменение общества через формирование коллективных представлений посредством применения научных и философских идей, включенных в национальный дискурс и отвечающих общественному настроению (на примере идеи и концепта «хорошее общество»). Принципиальное различие между этими путями состоит в том, что первый сложился как органически-инновационный, второй же рассматривается как мысленный проект. Когда говорят о «проекте модерна», т.е. проекте перехода стран Западной Европы из Средневековья в Новое время, используют метафору. Проекта не было. Были три великие революции — Ренессанс, Реформация и Просвещение, которые, безусловно, были идейно подготовлены, но сформировали современное общество (Запад в его концептуальном значении и фактическом содержании) естественноисторически. Применение же концепта «хорошее общество» несет в себе проектное начало, направленное на преобразование социальной реальности.

Философские и научные знания работают совместно с вненаучным обыденным и специализированным знанием. Причем, способ подключения науки к решению практических задач очень непросто. «Если в древнем и средневековом Китае император Поднебесной отвечал за все «10 тысяч вещей», находящихся в империи, и отвечал за недород, засуху, дожди и пр., если в Средневековой Европе католический священник брал на себя ответственность за спасение души вверенных ему духовных «чад», то человек XVII в., испытавший импульс Реформации, был гораздо скромнее и трезвее: он брал на себя полную ответственность только за себя самого, лишь за содеянное своими руками или своей мыслью. Брать всерьез ответственность за то, что создано не им, — он полагал самонадеянной дерзостью и обманом себя и других», — писала историк науки Л.М.Косарева¹.

Очевидно, что к концу XX века эта скромность в определении степени участия социальных теоретиков в социокультурных делах доходит нередко до безответственности из-за господства над личностью абстрактных анонимных сил науки с ее организационными структурами и доминирующими воззрениями господствующих школ и направлений. Задача ученого состоит не только в производстве нового знания, доставляющего нам новые возможности, но и в разру-

шении фиктивных ожиданий обыденного сознания, сферы управления, политиков. Эта очистительная и самоочистительная работа — неотъемлемая черта ответственности ученого, за которой только и следует задача поисков возможного. Проблематизация реальности и проблематизация собственной жизни, жизни каждого человека составляет одну из задач философии и науки.

За что же может взять на себя ответственность ученый в области наук об обществе в XXI веке? Этот вопрос оказывается неожиданно сложным, т.к. ожидаемое от науки «расколдовывание мира» (М.Вебер) сегодня трудно осуществить: мир расколдовался сам, обнажив свою упрощенную потребительскую, гедонистическую и эгоистическую сущность.

Наука в сегодняшней России не занимает места, отвечающего потребностям времени. В особенности это относится к социально-гуманитарным наукам. Доверие к здравому смыслу преобладает над научной квалификацией и компетенцией. Со стороны представителей естествознания раздаются призывы передать деньги «настоящей науке», высказывается мнение, что социально-гуманитарные науки — это что-то вроде «блошиного рынка», на котором ищут нечто особенное. Такое направление есть и имеет свои достоинства. Тем не менее, послевоенное «немецкое чудо» — это проект ордолибералов, приведший к реформе Эрхарда, которая вывела страну из кризиса. «Японское чудо» — это проект японских социологов, предложивших в 50-ые годы после неудач либерализма (даже под контролем американских оккупационных войск) использовать традиционные коллективистские структуры, коллективную продуктивность (как это называет А.А.Кара-Мурза), изменив цели государства (обязав его отказаться от милитаристских целей). «Третий путь» новых лейбористов в Англии, в Германии Г.Шредера и других странах — следствие применения концепции известного социолога Э.Гидденса, который выступил как теоретический наставник Т.Блэра, а также Ю.Хабермаса. Доклад Ю.Хабермаса на XXI Всемирном философском конгрессе в Стамбуле (август 2003) свидетельствовал о влиянии его идей на позицию Г.Шредера по вопросу о войне в Ираке и американской гегемонии. В конце концов, радикально-либеральные реформы в России тоже начинались с теоретической модели, но не оказались успешными, т.к. в отличие от приведенных выше проектов не имели связи с вненаучными взглядами людей, их опытом и их культурой, выражаемыми такими представлениями как «порядок» в Германии, «коллективность» и «коллективистская трудовая этика» в Японии, «гражданское общество» в Англии.

Рассмотрение проекта «хорошее общество» предлагается нами как теоретический пример, возможный вариант подхода к позитивным изменениям нашего общества, с использованием идей которого могут быть найдены и другие подходы. Концепт «хорошего общества» привлекает нас укорененностью в российской реальности, в повседневном сознании людей, своей несомненной отнесенностью к морали, справедливости, что по основополагающей значимости и ценностным ориентациям в России эквивалентно «порядку немцев», «коллективной продуктивности» японцев, «гражданскому обществу» англичан.

Термин «хорошее общество» может вызвать вопросы и даже недоумения. Причин несколько. *Одна из них состоит в том, что термин «хорошее общество» не воспринимается как научный или философский.* Он представляется термином обыденной речи, публицистического текста, в лучшем случае этического трактата. Этот взгляд справедлив вне контекста социального конструирования реальности, суть которого мастерски описана в работах Э.Гуссерля, А.Шютца, П.Бергера, Н.Лукмана, А.Вендта и других исследователей. Особенно в кризисные периоды, в эпохи трансформации, когда изыскиваются новые концептуальные средства, соединяющие представления повседневности с научными и философскими идеями, появляются понятия, статус которых является новым. Это — понятия *дискурса*. Оно означает длительную и серьезную дискуссию *между людьми* по некоторому вопросу в устной или письменной форме, осуществляемую в определенном контексте. Научный, философский дискурс отличается тем, что за ним также стоит некоторый контекст, реальные проблемы, обсуждения, которые ведутся и вне науки или философии. «Дискурс — это социально обусловленная организация системы речи, а также определенные принципы, в соответствии с которыми реальность классифицируется и репрезентируется в отдельные периоды»², — справедливо отмечает Л.Судас. Сегодня это «модное» в философии слово употребляется во многих значениях, часто даже с целью подчеркивания элитарности высказывания, герметичности дискуссии, эзотеризма, причастности к особенному видению, но чрезвычайно редко в основном значении: как такое (по определению) обсуждение проблемы в философии и науке, которое не может игнорировать дискуссии по данной теме в сфере повседневности и в ряде специализированных областей деятельности и знания. Иными словами, дискурсом в данной книге мы называем обсуждение проблемы в философии, науке и, одновременно, за их пределами. Действительно, имеется национальный российский дискурс по вопросу о хоро-

шем, приемлемом для жизни обществе, который, на наш взгляд, философ не может игнорировать. Авторский коллектив труда как раз известен научному сообществу тем, что решает социальные проблемы в единстве научного и вненаучного знания.

Когда философ обращается к проблемам общества, его подстерегает опасность покинуть свою профессиональную область. Он еще способен удержаться в рамках социальной философии или философии политики, философии культуры, но часто, как только касается социальной реальности или актуальных проблем, становится просто социологом, политологом или культурологом, теряет уровень предельного характера своих обобщений и их метафизический характер.

Наша эпоха называется Ю.Хабермасом *постметафизической*. Тем не менее, он говорит о сомнении «в предпосылках постметафизического мышления» и рекомендует в качестве альтернативы перестройку «оснований морали с позиций этики вида» (курсив наш. — *Авт.*) на прочном онтологическом фундаменте³. Согласно Ж.Бодрийяру, потребность в метафизике прервана господством такой неразличимой общности человеческих единиц как масса. В своем отношении к Богу она интересуется только ритуалом, внешними признаками веры. «И дело не в том, что они (массы. — *Авт.*) не смогли выйти к высшему свету религии, — они его проигнорировали. Они не прочь умереть за веру, за святое дело, за идола. Но трансцендентность, но связанные с ней напряженное ожидание... отсроченность... терпение, аскезу — то высокое, с чего начинается религия, они не признают. Царство Божие для масс всегда уже заранее существовало здесь, на земле — в языческой имманентности икон, в спектакле, который устроила из него Церковь. Невероятный отход от сути религиозного. Массы растворили религию в переживании чудес и представлений — это единственный их религиозный опыт»⁴. Исчезающее, таким образом, в двух своих проявлениях — *и в обращении к человеческому роду, и в обращении к Богу*, трансцендентное, приводит к тому, что философ не ставит больше метафизических вопросов. Нас волнует не чистота дисциплинарной принадлежности в сегодняшнюю эпоху междисциплинарности, когда мы поднимаем вопрос о роли философа в познании общества, но потеря способности философии вмешаться в спор, поднять его на уровень *трансцендентных и трансцендентальных определений, универсалий культуры, символического универсума, картины мира*. Поэтому мы пытаемся принять участие в национальном российском дискурсе относительно хорошего общества в качестве философов или, по крайней мере, социальных философов.

Однако *следует второе возражение: для одних хорошим является одно, а для других другое.* Ниже мы покажем, что широкий спектр значений характерен и неизбежен для повседневности и сужается только в специализированных областях мышления и деятельности. В сущности, в своей совокупности они создают *символический универсум всего многообразия толкований хорошего общества. Даже полярные трактовки не могут быть проигнорированы в этом универсуме,* как это в общей форме было показано П. Бергером и Н. Лукманом. И то, что различные точки зрения могут быть выражены на одном языке, содержит потенциал сближения, типизацию хорошего, т.е. его отличие от того, что хорошим не является.

Кроме того, анализ «хорошего общества» может быть *эмпирически убедительным, построенным на объективных факторах, позволяющих судить о качестве жизни и состоянии общества.* К числу таких факторов относится продолжительность жизни, показатели рождаемости и смертности, количество самоубийств, убийств и криминального насилия, экономическое положение (уровень безработицы, доход на душу населения, наличие или отсутствие бедности, голода, стоимость образования, медицины, размер пенсий, пособий, обеспеченность жильем, роль страхования, медицинские и социальные вспомоществования и пр.), качество социума (доступ к образованию, наличие вертикальной и горизонтальной мобильности, социальной политики, правовой защиты, должного качества окружающей среды), качество населения (отношения к наркотикам и алкоголизму, трудовые мотивации, наличие позитивных устремлений молодежи, отсутствие аномии — ценностного вакуума или рассогласования ценностей), витальность, сохранение идентичности, способность изменяться) и пр. Такие исследования есть. Имеются попытки определения рейтинга хороших обществ, где на первые места выходят Норвегия и Финляндия, затем следует Канада, после Канады США. В данной работе такие исследования не проводятся как выходящие за пределы нашей компетентности. Но само их наличие и перспективность их проведения говорят о возможности оценки реального состояния общества с помощью концепции хорошего общества, *свидетельствуют о наличии за субъективными представлениями о нем объективной реальности строго фиксируемых черт и факторов.* Это позволяет деполитизировать оценки и устранить бесконечность идеологических и мировоззренческих споров, где каждая из сторон говорит о своих успехах, но не говорит о недостатках. Например, марксисты и неосолибералы в этом плане мало чем отличаются друг от друга.

В данном исследовании основное внимание уделено роли концепта «хорошее общество» в социальном конструировании реальности, при котором он объединяет объективные и субъективные представления об обществе. Авторы обращаются также к наиболее трудным для анализа аспектам — *нормативному и теоретическому*. Это дает некоторую возможность преодолеть кажущийся очевидным моральный релятивизм оценки общества в качестве хорошего и ввести социальное, моральное и теоретическое ограничение в многообразии его трактовок.

Третье возражение касается того, что в широко применяемом на Западе английском термине «Good Society», успешно использованном Дж. Гелбрейтом и многими другими исследователями, «Good» как характеристика «общества благоденствия», понятие этики или антитеза радикальному либерализму, отрицающему общее или общественное благо, не может быть переведено на русский язык как «хорошее общество». Действительно, английское «Good» в качестве прилагательного и в качестве существительного имеет чрезвычайное многообразие значений. В ряде словарей оно обозначается как: то, что много выше среднего, достигшее высокого уровня, приятное, имеющее приятные, желаемые качества, находящееся в отличном состоянии, прекрасное, целостное и пр.⁵; соответствующее высокому качеству или стандарту, способное делать что-либо хорошо; обладающее необходимыми качествами, разумное, подходящее, способное производить результат или создавать желаемые условия, удобное, честное, морально правильное, соответствующее правилам, социально корректное, счастливое или приятное, привлекательное, здоровое, дающее преимущество чему-либо, неиспорченное, то, что может быть легально использовано или официально принято, занимающее высокие и уважаемые позиции, надежное, завершенное и тщательное и др.⁶; обладающее высоким качеством, стандартом или уровнем, обладающее способностями, успешное, обоснованное, точное, желанное, приемлемое, правильное, то, что улучшает и дает вознаграждение, то, что считается правильным в соответствии с моральными стандартами или религиозными верованиями и пр.⁷. Отметим, однако, нечто другое, более важное для нас.

Если бы некто на Западе был вдохновлен русским словом «правда», он скорее всего (если бы не специализировался в изучении России, а просто начал работать с этим понятием), истолковал бы его как истину повседневности. В русском же языке и российском контексте изучают правду-истину и правду-справедливость. Сомнительно, чтобы второе значение представилось интересным западному коллеге. Это значит, что термин российского дискурса был бы переведен

им на язык своей реальности в большей мере, чем просто на английский язык. Примерно то же самое происходит с нами: *обратившись к термину чужого языка в совокупности его повседневных и теоретических значений, мы переводим его не только на русский язык, но на язык значений нашей реальности.* Термины английского языка — «Good» и «Good Society» используются нами в переводе «хороший», «хорошее общество» и некоторых других более специализированных значениях для обсуждения нашей социальной жизни. Он используется как намек на то, что нужно поискать возможность, как говорил Фихте в работе «Замкнутое торговое государство» (1800 г.), «помыслить общество иначе», чтобы выйти из заколдованного круга его возобновляющихся противоречий.

Российские ученые охотно используют термины западных социальных наук, поскольку задачи модернизации включают в себя освоение мировой науки. И, вместе с тем, ощущается, как российская реальность переплавляет многие западные представления в нечто другое. Так, постмодернизм в России близок к архаике. Сложная схема структурно-функционального действия Т.Парсонса (AGIL) (адаптация, достижение цели, социальная интеграция, сохранение культурного образца) сводится в трансформирующейся России к адаптации.

Значит ли это, что Россия отстала, что ей надо модернизироваться до уровня, при котором западные концепты могли бы объяснить происходящие в ней процессы. В некоторой мере, да. Архаика учитывается постмодернизмом лишь как наиболее ранняя часть потерянной при модернизации Запада традиции, которая сегодня встраивается в постсовременный мир, дополняя меняющуюся современность. В России же без этого «пост» (после современности) архаика начинает доминировать. Сведение общества к адаптации, присущей как выживанию, так и обогащению — двум основным российским формам жизни — представляет собой объективно происходящее предельное упрощение социальной реальности, чреватое тяжелыми последствиями. Перенесение на нашу почву экзальтации по поводу гендерных проблем (когда более образованное и численно преобладающее женское население не имеет представительства и веса в обществе), федерализма (при низких финансовых возможностях наших провинций и при том, что многие наши губернаторы как будто сошли со страниц Н.Е.Салтыкова-Щедрина) принимает подчас комический вид, ибо это — вопросы культуры, а не незамедлительных акций, решений и постановлений. Ситуация в этих сферах свидетельствует как о нашей отсталости, так и об особенностях культуры, определяемых этой отсталостью. Но, как говорил Н.А.Бердяев, специфика России не определена ее отсталостью.

Легко видеть наличие других проблем, которые решаются Россией и Западом по-разному в силу культурно-исторических и социальных различий, не определяемых отсталостью России. Так, понятие достижительности Т.Парсонса, говорящее о целе-рациональности Запада, его направленности на получение результата, вряд ли прямо применимо к России с ее преобладающей ценностно-рациональной ориентацией. Однако коррелятом этого термина может быть российское понимание победы, победного чувства, которые сегодня так же, как и «хорошее общество», являются частью национального дискурса, в котором участвуют философы⁸. Более понятной для граждан России является «удача», а не западный «успех»⁹. Другой пример: спор между англичанином А.Кене и российским ученым А.С.Ахиезером. Он касается политических и социально-культурных аспектов российской истории¹⁰. Там, где англичанин видит только различие, разнообразие и плюрализм, российский ученый видит противоречие, раскол, несовместимость. Речь в дискуссии идет о социальной разнородности в России, которая столь неодинаково воспринимается. Возможно, западной науке недостает некоторых понятийных средств, подобных понятию «раскол», которые наш ученый (западник!) вынужден изобрести для описания российской реальности. Эта инновация столь понятна незападному миру, что иначе как расколом описанное «социальное и экономическое многообразие», существующее сегодня не только в России, но и в мире, не назовешь. Полагаем, что это *еще одно оправдание понятию «хорошее общество», которое характеризует традицию, но так же и сдвиг, состоящий в том, что цели достижения идеального общества перестали ставиться. Ведь лучшее — враг хорошего.*

РАЗДЕЛ I. СОЦИАЛЬНОЕ КОНСТРУИРОВАНИЕ РЕАЛЬНОСТИ: ХАРИЗМАТИЧЕСКИЕ ИДЕИ И ДИСКУРС «ХОРОШЕГО ОБЩЕСТВА»

Представление о социальной реальности как единстве объективного (институционального) и субъективного (содержащегося в сознании людей) идет от А.Шюца — одного из наиболее влиятельных представителей феноменологической традиции в социальном познании. Он отверг натурализм, на веру принимающий социальную реальность как объективную данность. По мнению Шюца, социальные науки не просто изучают социальный мир, но принимают участие в его создании совместно с носителями обыденного сознания, со всеми людьми, творящими социальный мир и имеющими знание о нем. Он пишет: «Основная задача общественных наук — получать упорядоченное значение социальной реальности. Под термином «социальная реальность» я понимаю всю совокупность объектов и событий внутри социокультурного мира как опыта обыденного сознания людей, живущих своей повседневной жизнью среди себе подобных и связанных с ними разнообразными отношениями интеракции. Это мир культурных объектов и социальных институтов, в котором все мы родились, внутри которого мы должны найти себе точку опоры и с которым мы должны наладить взаимоотношения. С самого начала мы, действующие лица на социальной сцене, воспринимаем мир, в котором мы живем, — и мир природы, и мир культуры — не как субъективный, а как intersубъективный мир, т.е. как мир, общий для всех нас, актуально данный или потенциально доступный каждому...»¹¹. Повседневность представляется Шюцу миром самоочевидности, которую каждый разделяет с другими людьми и воспроизводит по привычке в стабильных ситуациях. Повседневность как область предельно широких значений взаимодействует со специализированными областями, которые явля-

ются сферой конечных значений. Вместе они создают обширный запас знаний, необходимый для воспроизводства общества и особенно значимый в критические времена, времена социальных трансформаций. Пользуясь указанной методологией, проанализируем способы социального конструирования реальности.

Глава 1. Социальное конструирование реальности в условиях стабильности и в кризисные периоды

Одним из важных постулатов в феноменологической трактовке социального познания является утверждение, что теоретики производят лишь небольшую и не самую важную часть знаний об обществе, «но каждый в обществе тем или иным образом причастен к его «знанию»¹². Это можно видеть так же в научной среде, где не всякий посчитает для себя уместным высказаться по проблемам математики, логики, истории философии или философским проблемам естествознания, но где плохо принимается специализация социального знания, и о нем, равно как о самом обществе, рассуждают все. Нет человека, который бы считал, что он ничего здесь не понимает. Уверенность в знании общества любому человеку придается повседневным существованием в нем, а так же способностью повседневности не специализировать свое знание и представлять его как предельно полную и широкую сферу значений, своего рода символический универсум. Как показали Бергер и Лукман, «теоретические определения реальности, будь они научными, философскими или даже мифологическими, не исчерпывают всего того, что является «реальным» для членов общества...что люди «знают» как «реальность» в их повседневной, не- или дотеоретической жизни...Это именно то «знание», представляющее собой фабрику значений, без которого не может существовать ни одно общество»¹³.

«Фабрика значений»

В рамках российского национального дискурса социальных проблем важно раскрыть весь «запас» повседневного знания об обществе, социальное распределение знания между специализированными и неспециализированными слоями, точки схождения и расхождения. Именно это создает методологическую основу философского анализа социального знания и социального конструирования реальности.

Важно и то, что при всей исторической относительности человеческих представлений об обществе, противоположности позиций разных социальных групп внутри общества («расколе»), есть некий инвариант того, что кажется самоочевидным всем людям планеты. В это трудно поверить даже в масштабах одного общества. Но социальное конструирование реальности как раз и состоит в том, чтобы приблизиться к нахождению такого инварианта.

Примером успешного осуществления подобной работы является анализ П.Сорокиным (который не был феноменологом, но обладал высокой чувствительностью к многообразию значений из-за своего интереса к культуре) общечеловеческого инварианта в понимании преступления. П.Сорокин анализирует имеющиеся взгляды на преступление. Согласно одному из них, уголовные правонарушения отличаются от других действий своим содержанием, а именно нанесением вреда человеческим потребностям. Однако, по мнению Сорокина, нет таких одинаковых действий, включая убийство, которые всеми кодексами были бы признаны в качестве преступления. Так, переход из православия в язычество в России долгое время считался преступлением, а в Европе смена религии не считалась таковым.

Другое разбираемое Сорокиным понимание преступления состоит в том, чтобы рассмотреть его как такое правонарушение, которое направлено против наиболее важных интересов человека или социальной группы. По этому поводу Сорокин возражает, приводя пример, что брамин остался бы ненаказанным за убийство человека нижней касты, но был бы признан преступником, если бы выпил молока.

Сорокин критикует также трактовку преступления как противоправного деяния, совершенного вменяемым человеком. Преступление невменяемого человека не перестает быть преступлением.

Критикуются определения преступления, даваемые уголовным позитивным правом и зафиксированные в уголовных уложениях, отличающиеся между собой в разных странах.

Отвергаются утилитаристские концепции, считающие, что преступник отвергает позитивные нормы, т.к. можно указать социальные нормы, не имеющие утилитарного значения.

Не принимается определение Э.Дюркгейма, считающего поступок преступным, если он оскорбляет устойчивые и определенные состояния коллективного сознания из-за трудностей определения этих состояний.

В результате этой критики П.Сорокин приходит к выводу, что преступление является психологическим явлением и соответствует определению, которое ему представляется инвариантным: «...*преступ-*

ные или запрещенные акты суть акты, противоречащие «дозволенно-должному» шаблону поведения»¹⁴. И это относится как к индивиду, так и к группе. Эти всеобщие оценки преступления соответствуют психическому складу людей, как тех, кто совершает преступление, так и тех, кто считает, что оно свершилось.

Так устанавливается не уголовно-процессуальное, а своего рода экзистенциально-психологическое истолкование преступления в его всеобщем понимании. И, если его можно оспорить (а это можно сделать, например, указав на недостаточную различимость преступления и нарушения моральной нормы), методология работы с многообразием значений и нахождение инварианта представляет интерес. Суть этой методологии состоит в понимании того, что «объект мышления становится гораздо понятней по мере накопления различных перспектив, в которых его можно рассматривать»¹⁵. Этот «запас знания» и создает предпосылки для многообразия возможностей социального конструирования реальности.

Социальное конструирование реальности

По определению Бергера и Лукмана, сделавших выражение «социальное конструирование реальности» заглавием своей книги, под последним понимаются *процессы, «с помощью которых любая система «знания» (имеется в виду как повседневного, так и специализированного знания. — Авт.) становится социально признанной в качестве «реальности»*¹⁶ (курсив наш. — Авт.). Бергер и Лукман применяют кавычки в слове «знание», чтобы подчеркнуть неоднородность и даже условность этого понятия по отношению к повседневному сознанию, представлениям определенных сфер деятельности в отличие от профессионального, специализированного научного знания в точном смысле слова. По существу, они говорят о сознании, которое в рамках социологии знания воспринимается как знание. Мы также вслед за ними будем употреблять это понятие (для простоты снимая кавычки), поскольку социальное конструирование реальности относится к сознанию как знанию, которое помогает что-то изменить в обществе. В этом смысле повседневные представления, идеологии, имиджи выступают как род вненаучных знаний.

Бергер и Лукман используют кавычки, говоря о реальности, чтобы подчеркнуть ее комбинированный — институционализованный, объективный характер и, вместе с тем, наличие в ее составе субъективных значений. Это еще раз характеризует различие в статусе понятий, которыми сегодня пользуется философ: они могут быть

логическими, метафизическими, научными, словами повседневного языка, экзистенциально-онтологическими или образовывать дискурс, учитывающий все эти определения.

Общественное признание некоторых идей и превращение их в самоочевидную реальность, отождествляемую с социальной реальностью, происходит в различных ситуациях и разными способами.

В условиях стабильности привычный порядок повседневной жизни воспроизводится повторением, традицией, памятью людей о прошлом, передаваемой от поколения к поколению. Человекоразмерность социальной реальности определяется тем, что существующий социальный порядок представляется людям естественным даже в том случае, если он им не нравится. Другой порядок им не известен. Это относится как к традиционному обществу с характерным для него преобладанием традиции над инновацией, так и к обществу современному (*modern society*), где инновация преобладает над традицией. Присущий Западу органически-инновационный тип развития превращает наличие инноваций, особенно технологических, в новую традицию, которая воспроизводится¹⁷. Люди имеют здесь достаточно очевидное чувство реальности как данности. Бергер и Лукман показали, что общее чувство реальности достигается тем, что в ней есть пласт само собой разумеющегося знания, социальной признанности. «Я полагаю реальность повседневной жизни, — пишут они, — как упорядоченную реальность. Ее феномены уже систематизированы в образах, которые кажутся независимыми от моего понимания и которые налагаются на него. Реальность повседневной жизни оказывается уже объективированной, т.е. конституированной порядком объектов, которые были обозначены как объекты до моего появления на сцене... в повседневной жизни я не могу существовать без постоянного взаимодействия и общения с другими людьми. Я знаю, что моя естественная установка по отношению к этому миру соответствует установке других людей... Естественная установка именно поэтому и является установкой повседневного сознания, что связана с миром, общим для многих людей. Повседневное знание — это знание, которое я разделяю с другими людьми в привычной самоочевидной обыденности повседневной жизни»¹⁸.

Такое знание часто определяется как культура, как символическая программа жизнедеятельности. Культура делится на свою и чужую, прежде всего, таким образом, что своя культура представляется само собой разумеющейся или естественной, тогда как в чужой всегда находятся признаки несомоочевидности, т.е. признаки другой реальности. Даже в условиях стабильности наличие других реальностей

(других культур, ценностей, присущих другому обществу или тому же самому по причине раскола и противоречий в культуре) порождает ощущение относительности реальности, в том числе относительности представлений о том, какое общество является хорошим.

Чувство общей реальности отрицается идеологиями, распределяющими знание по классам. Причем, очевидная для марксистов первичность бытия как источника идеологии феноменологу представляется упрощенной. Именно выделение идеологической расчлененности, представлений о классовой вражде из многообразного запаса знаний, в который входит и идея классового сотрудничества, и классового мира, *социально конструирует реальность повышенных конфронтаций, делает самоочевидным классовый конфликт и отодвигает на задний план перспективы компромисса*. Бергер и Лукман, к методологии которых мы обращаемся, изучают не только то, из каких источников проистекает знание, в том числе и самоочевидное, но и то, как оно социально конструирует реальность.

Идеология утрачивает всеобщность. Она четко направлена на выражение интересов одних классов и слоев в противоположность другим и выступает для одних как истинное, а для других как ложное сознание. Превращение знания в способ выражения социальных интересов затрагивает повседневность, антагонизирует людей, противопоставляет их ценности, но пласт повседневности, языка, культуры, психологический код людей оставляет неизменным. Известная мысль о том, что в хижинах мыслят иначе, чем в дворцах, часто не касается национального чувства, исторической памяти, архетипических основ, музыки как выражения душевного строя и пр.

Второй после идеологии фактор расщепления реальности — имагология, т.е. создание имиджей. Менее репрессивная, чем идеология, имагология, тем не менее, виртуализирует реальность, делает ее не только относительной, но подчас заставляет сомневаться в ее существовании. Имагология ослабляет фактор объективации субъективных значений, релятивизирует их содержание.

Имагология вытеснила идеологию, а вместе с ней и стоящие за ней реальности. Она вытеснила и повседневность.

Чешский писатель М.Кундера пишет: «Потерпели крах все идеологии: в конечном счете их догмы были разоблачены как иллюзии, и люди перестали принимать их всерьез... Реальность оказалась сильнее идеологии. И именно в этом смысле имагология превзошла ее: она сильнее реальности, которая, впрочем, уже давно перестала быть для человека тем, чем была для моей бабушки, жившей в моравской деревне и знавшей все по собственному опыту — как печется хлеб,

как строится дом, как забивают хряка и делают из него копчености, что кладется в перины, что думает о мире пан священник или наш учитель; каждодневно она встречалась со всей деревней и знала, сколько было совершено в округе за последние десять лет убийств; у нее был, так сказать, личный контроль над действительностью, так что никто не мог убедить ее, что моравское земледелие процветает, когда дома нечего было есть»¹⁹. Теперь же друг писателя, отсидев восемь часов в конторе, садится в машину, возвращается домой, включает телевизор, узнает от диктора о криминальном благополучии в своем районе, по этому поводу выпивает шампанского и понятия не имеет, что на самом деле на его улице были совершены три ограбления и два убийства. Возникает «...полная противоположность тому, что обозначается как «социологическое». Социология в состоянии лишь описывать экспансию социального и ее перипетии. Она существует лишь благодаря позитивному и безоговорочному допущению социального. Устранение, имплозия социального от нее ускользает. Предположение смерти социального есть также и предположение ее собственной смерти»²⁰. Т.е. *сегодня проблематизирована сама реальность, сама витальность, но проблематизирована не наукой для превращения в предмет изучения, а жизнью*. В этом отношении анализ попыток конструирования социальной реальности представляется нам более, чем актуальной, задачей. Причем задачей такого рода, которая вплетена в предельно широкий дискурс — от обсуждения ее трансцендентных оснований до биопсихологической обеспеченности витальных начал и способности к выживанию и конструированию социальной реальности, которая стоит под вопросом. Книга так и построена, чтобы осуществить это обсуждение, двигаясь «сверху» «вниз».

Социальное конструирование реальности при радикальных трансформациях общества

Кризис социального конструирования реальности показан нами выше для стабильных ситуаций, где еще ничего не разрушено, не сломано.

В ситуации радикального разрыва с повседневностью социальное конструирование реальности предельно затруднено. В двух известных работах «Посторонний. Социально-психологический опыт» и «Возвращающийся домой» А.Щюц разбирает этот вопрос на примере отдельной личности. «Посторонний», действующий в чужом обществе на уровне эксплицируемых знаний, не владеет имплицитным содержанием чужой культуры и потому остается посторонним. Все

непроблематизируемые значения повседневности того общества, в котором он оказался, для него являются проблемными. Прерываются его привычки. Его сознание и практика оказываются измененными.

Возвращающийся домой солдат, как и любой человек, воспринимает свой дом как «нулевую точку системы координат, которую мы приписываем миру, чтобы найти свое место в нем»²¹. Солдат помнит свой дом. Но его мать не имеет опыта сына. «Жизнь дома означает... жизнь в актуальных или потенциальных первичных группах, т.е. в общем с другими пространстве и времени, в общем окружении объектов как возможных целей, средств и интересов, основанных на непрерывной системе релевантностей. Жить дома — это значит воспринимать другого как уникальную личность в живом настоящем, разделять с нею антиципации будущего в качестве планов, надежд и желаний, наконец, это означает шанс восстановить отношения, если они прерваны. Для каждого из партнеров чужая жизнь становится частью его автобиографии, элементом личной истории»²². Но теперь солдат уходит от другой ставшей ему привычной и понятной жизни, от своей новой реальности. И она перестраивает его восприятие дома. Щюц делает из этого серьезные практические выводы: «Многое сделано, но еще больше предстоит сделать, чтобы подготовить возвращающегося домой ветерана к необходимости прилаживания к дому. Равно необходимо приготовить к его приходу домашнюю группу. Через прессу и радио следует разъяснять домохозяевам, что человек, которого они ждут, уже не тот, другой, и даже не такой, каким его воображают»²³.

Описание аналогичных ситуаций в отношении целого общества характеризуется П.Штомпкой как травма²⁴. Он показывает, что даже поляки, в большинстве своем ненавидевшие коммунизм, в посткоммунистический период испытали травму, на преодоление которой им не хватило десятилетия. Он полагает, что для народов, для которых коммунизм обрел значение повседневности, преодоление этой травмы потребует гораздо большего времени.

Конечно, мы и наши коллеги предупреждали о травме, о возможной потере ценностей, но некому было сказать об этом населению, ибо политики 90-х утратили представление о существе дела, требуя все большей и большей переделки российского общества. Они полностью отвечали описанию М.Вебера: «...в сфере политики есть лишь два рода смертных грехов: уход от существа дела ...и ...безответственность. Тщеславие... сильнее всего вводит политика в искушение совершить один из этих грехов или оба сразу...Внезапные внутренние катастрофы типичных носителей подобного убеждения показали нам,

какая внутренняя слабость и бессилие скрываются за столь хвастливым, но совершенно пустым жестом. Это — продукт в высшей степени жалкого и поверхностного чванства в отношении *смысла* человеческой деятельности, каковое полностью чужеродно знанию о трагизме, с которым в действительности сплетены все деяния, и в особенности — деяния политические... Нация простит ущемление ее интересов, но не оскорбление ее чести...»²⁵.

Дурная политика ведет к тому, что разрушает «фабрику значений». В плане потери значений субъективная реальность характеризуется как аномия. Она описана Э. Дюркгеймом как состояние накануне самоубийства. Об аномии целых обществ заговорили только сейчас. Р. Дарендорф в начале 90-х поставил диагноз посткоммунистическим обществам: аномия (отсутствие норм или их рассогласование) вместо прежней гиперномии (сверхнормированности периода коммунистических режимов)²⁶. Социально признанные значения рассредоточились по разным слоям общества, формируя противостоящие друг другу реальности и отсутствие общих ценностей. Это создавало уже не раскол, а расколотость на кусочки. Пережив эту аномию в 90-ые годы, наше общество оказалось на уровне адаптации, потеряло представление о культурных образцах, утратило представление о смысле жизни и социально признанных идеалах и стало воспринимать любую ценностную интеграцию, которая конструирует общество, как проявление тоталитаризма. Но эта новая реальность тоже была сконструирована. Сконструирована теми, кого у нас называют радикальными либералами, а на Западе — крайними консерваторами, «рыночными большевиками» и пр. Идея начать все с чистого листа, как в Америке, противоречила реальному распределению социального знания (памяти, традиции, опыту), которое невозможно было отбросить, а можно было лишь исказить. Подобный замысел привел бы к сходному результату в любой стране. Аномия означает, прежде всего, то, что ценности, которые люди считали само собой разумеющимися, и воспроизводимый порядок вещей, достигнутый практически и поведенчески, разрушаются. *Повседневность из реальности с бесконечным числом значений превращается в совокупность сегментов с конечным числом значений. Такие общие концепты, как благо, добро, справедливость, хорошее общество, сострадание, жалость перестают быть всеобщими представлениями естественной повседневной установки. Исчезает тот запас знаний, та «фабрика значений», которая присуща любому обществу.*

Как уже было показано, общество представляет собой как совокупность субъективных значений, так и объективную реальность, возникающую по причине объективации этих значений. Иными сло-

вами, «структура социальной реальности конституируется субъективными значениями»²⁷. В этом суждении Бергер и Лукман не претендуют ни на что другое, кроме обобщения К.Маркса, Э.Дюркгейма и особенно М.Вебера с его концепцией роли протестантской этики в формировании духа капитализма, которую мы ниже специально рассмотрим (Раздел I, глава 2).

Социально признанные значения могут рассредоточиться по разным слоям общества, формируя различные реальности. Таким путем создается культурное многообразие, которое является в сегодняшнем мире естественным и неизбежным. Культурное многообразие не тождественно мультикультурализму, который выступает не просто как констатация этого многообразия, а как *политика*, направленная на поддержание разделительных линий и изгоняющая общее из многообразия. Ряд исследований, например, А.Шлезинджер-младший, отмечают, что мультикультурализм сигнализирует о переходе к логике процесса, сулящего дезинтеграцию в долгосрочном плане. Интеграционная политика также может превысить разумную меру и препятствовать естественному многообразию. Повсюду страдает повседневность, единственная всеобщая реальность. Ж.Бодрийяр обвиняет массу. Масса (мы уже ссылались на это его мнение. — *Авт.*) убивает не только трансцендентное, но и социальное, являющееся предметом социологии. Масса для Бодрийяра — не совсем то, чем она была для Х.Ортеги-и-Гассета: это не просто собрание усредненных индивидов индустриального производства, рассмотренное как множество; это — люди, может быть даже не встречавшиеся друг с другом, не толпа, а сформированные и упрощенные СМИ абстрактные индивиды, обладающие совместным качеством пассивности, индифферентности, «молчаливое большинство». Бодрийяр характеризует его тем, что оно смотрит футбол по телевидению в то время, когда на соседнем канале обсуждается важнейший политический вопрос. Мы видим его и у нас: люди на улице с риском для собственной жизни, к которому они безразличны, наблюдали за обстрелом Белого Дома, как если бы это был не касающийся их спектакль. Масса, представляемая как пространственно разделенные индивиды, спаянные импульсами, идущими от средств массовой информации, является, по мнению Бодрийяра, импловивной, т.е. невзрывающейся, а все поглощающей и гасящей внутри себя. Она мало способна к социальному конструированию реальности, передает это имагологии СМИ.

Механизм социального конструирования реальности

Кто же и что же может изменить ситуацию сегодня?

Бергер и Лукман видят *четыре способа* и одновременно уровня социального конструирования реальности.

Первый из них — привычка, т.е. опривычивание (от англ. Habitual — привычный), превращение в повседневность. Термин, близкий к тому, что М.Вебер называл рутинизацией с той лишь разницей, что Вебера интересовало, как харизматические идеи (идеи немногих) превращаются в обычный, рутинный порядок вещей. Бергер и Лукман берут этот порядок как готовый. Он не является единственной реальностью людей, но, тем не менее, это — базовая для всех реальность: «Различные объекты представляются сознанию как составляющие элементы разных сфер реальности... Это значит, что мое сознание способно перемещаться в различных сферах реальности... я сознаю мир состоящим из множества реальностей... Среди множества реальностей существует одна, представляющая собой реальность par excellence. Это — реальность повседневной жизни»²⁸. При переходе к специализированному сознанию (конечной области значений) «происходит радикальное изменение напряженности сознания. В контексте религиозного опыта его называли просто «скачком»... реальность повседневной жизни сохраняет свой верховный статус даже и в случае таких «скачков»²⁹. Повседневная реальность является непроблематизируемой. Социальное конструирование такой реальности состоит, как выше было показано, в ее почти автоматическом воспроизводстве через традицию, память, передаваемые из поколения в поколения знания и представления. Вебер же показал, как она творится заново из харизматической идеи, после такого скачка, который прерывает непрерывность повседневности и ее самовоспроизводство (см.: Раздел I, глава 2).

Сомнительно, чтобы идея «хорошего общества» могла проявить себя как харизматическая. Для этого необходимы ее харизматические носители, а их нет. Несколько большее харизматическое звучание имеет идея «хорошего человека». Если найдется харизматический лидер или группа, то люди воспримут такую идею, ибо сегодня люмпенизация российского общества, маргинализация значительной части молодежи (наркотики, гедонизм), отсутствие сострадательности и справедливости в обществе, а, значит, и в людях, безжалостность криминала заставляет людей сознавать антропологические провалы и мечтать о хорошем человеке.

Второй способ или ступень социального конструирования реальности Бергер и Лукман называют *типизацией*. Она разделяет объекты на классы (мужчина, покупатель, европеец и пр.). Повседневность содержит самовоспроизводимые непроблематизируемые типизации: «я воспринимаю другого как тип и взаимодействую с ним в ситуации, которая сама по себе типична»³⁰. Социальная реальность повседневности дана совокупностью типизаций, которые в своей сумме создают *повторяющиеся образцы взаимодействия и составляют социальную структуру*³¹. Можно прийти к заключению, что разрушение повседневности в случае резких социальных переориентаций разрушает типизацию, образцы взаимодействия и, следовательно, социальную структуру. Так, в традиционном обществе имеется ясное представление о том, что такое «хороший человек». В современном (modern) обществе типизация «хорошего человека» становится более сложной. Но в обществе, претерпевшем радикальные трансформации, общее представление об этом типе утрачено. Это относится также и к типизации «хорошего общества».

Характерным *примером* нарушенной типизации является различие добра и зла, прекрасного и безобразного, истинного и ложного, пригодного и непригодного, друга и врага. Многим это представляется смягчением нравов, ослаблением конфронтаций, даже движением к вечному миру Канта из локковского мира национальных государств, полного напряжения и войн. Так ли это? Создает ли ослабление типизации «вечный мир»? Известный немецкий политолог К. Шмитт дал ответ на этот вопрос. Он полагал, что специфика определенного рода деятельности может быть понята путем обозначения той главной проблемы, которую она решает. Эстетическое решает вопрос о соотношении прекрасного и безобразного, этическое — добра и зла, экономическое — пригодного и непригодного. «Специфически политическое различие, к которому можно свести политические действия и мотивы, — это различие *друга и врага*»³². Несмотря на то, что работа Шмитта написана в 1927 г., он, как никто другой, сумел не только сформулировать сущность политического столь необычным образом, но и высказаться о событиях, которые происходят сегодня. Так, он писал, как бы подтверждая из прошлого, политический характер террористической атаки на Всемирный торговый центр: «Реальное разделение на группы друзей и врагов бытийственно столь сильно и имеет столь определяющее значение, что неполитическая противоположность в тот самый момент, когда она вызывает такое группирование, отставляет на задний план свои предшествующие критерии и мотивы: «чисто» религиозные, «чисто» хозяйственные,

«чисто» культурные и оказывается в подчинении у совершенно новых... условий и выводов отныне уже политической ситуации»³³. Шмитт, таким образом, настаивает на важности различия друга и врага для определения политического, что в более общей трактовке Бергера и Лукмана означает значимость типизации.

Дав указанное определение политического, Шмитт не отбросил значение государства как основного агента политики и не отверг связь политического с деятельностью государства. Он просто объяснил причины такого положения дел: политическое автоматически не вытекает из отношения к власти, к государству, а, напротив, государство обретает вес и главенство из-за своей политической природы — способности поддержать единство среди друзей, в том числе, и прежде всего, внутреннее единство и противостояние врагам, а также способность не сделать друзей врагами и превращать врагов в друзей. Государство — главный политический актор, но приведенное определение политического предполагает возможность и других.

Своим определением сущности политического Шмитт дал понимание и того, что такое деполитизация: «Если пропадает это различие (между другом и врагом. — *Авт.*), то пропадает и политическая жизнь вообще»³⁴. Разрушение типизации, таким образом, разрушает сам феномен.

Конец двадцатого века принес острое понимание того, что все его трагедии и напряженность, революции и войны — следствие господства политики, бесконечной поляризации как международной системы, так и внутренней жизни государств на врагов и друзей. Перспективы менее конфронтационного будущего виделись в открытости, диалоге, в демократизации.

Произошли два встречных процесса деполитизации: на Западе и в России.

На Западе последнее десятилетие ознаменовалось нарастанием представлений о международной открытости как гаранте мира и неуязвимости. В России попытка М.С.Горбачева творить политику от имени «всего мира» оказалась, по крайней мере, преждевременной, ибо это не помешало появиться возрастающему количеству «врагов», войн и конфликтов на территории бывшего СССР и не ослабило следования национальным политическим интересам в мире. Благородное стремление к моральной легитимизации международной политики оказалось практически беспомощным и в период Ельцина сменилось полным цинизмом внутри страны и полным соглашательством с требованиями извне, непониманием внешнеполитических интересов России. Ситуация показала, что перед умственным взором поли-

тиков, надеявшихся на роль глобализации в преодолении конфронтаций, стояли прежние конфликты XX века, так же, как перед военными всегда встают образы прежних войн. Разрушение типизаций привело к ослаблению государственной международной системы как главного и легитимного актора международных отношений, отсутствию глобальных политических структур, а, значит, возможности политического решения имеющихся конфликтов, приводит к нелегитимным политическим решениям и действиям — терроризму. Терроризм представляется нам формой архаической политизации, при которой предельно упрощенная система координат «друг — враг» лишена всяких государственных и дипломатических начал и вызывает к древнему инстинкту мести, отчасти родовой мести, что и приводит к атакам против населения, ради воздействия через граждан и СМИ на правительства атакуемых стран для достижения рациональных политических целей. Все, как в детском английском стихотворении:

Не было гвоздя, подкова пропала,
Не было подковы, лошадь захромала,
Лошадь захромала, командир убит,
Конница разбита, армия бежит;
Враг вступает в город, пленных не щадя,
Оттого, что в кузнице не было гвоздя...

Отсутствие типизации друга и врага в сфере субъективных значений привело к ослаблению государств и передаче политических функций нелегитимному политическому актору, способному действовать как террорист.

Глобализация, начавшаяся в 90-ые годы, сопровождалась антиглобалистскими несистемными и антисистемными движениями. Деполитизация глобального мира, на которую мы указали, уменьшение роли государства как главного политического актора вызвали к жизни нового специфического и нелегитимного политического игрока. Можно любить или не любить Шмитта, сомневаться относительно политической чистоты его собственной биографии или быть в ней уверенным, но нельзя не удивиться точности его предсказания: «...мир не деполитизируется и не переводится в состояние чистой моральности, чистого права...или чистой хозяйственности. Если некий народ страшится трудов и опасностей политической экзистенции, то найдется именно некий иной народ, который примет на себя эти труды, взяв на себя его «защиту против внешних врагов» и тем самым — политическое господство... Лишь нетвердо держась на ногах можно верить, что безоружный народ имеет только друзей, и лишь спяну можно рассчитывать, будто врага тронет отсутствие сопротивления»³⁵.

Таким образом, вера Запада в свое могущество и отсутствие «внешних угроз» по этой причине, равно, как и вера России в то, что политику следует заменить моралью, немедленно отозвалась появлением сил, которые стали считать их своими врагами. Причем, будучи, как правило, представителями традиционных обществ, где политика не приняла цивилизационных парламентских, демократических и юридических форм, эти люди произвели ее превращенный архаический вариант, вариант мести. «Политически существующий народ отнюдь не волен, заклиная и провозглашая, уклониться от этого судьбического различия (на врагов и друзей. — *Авт.*). Если часть народа объявляет, что у нее врагов больше нет, то тем самым, в силу положения дел, она ставит себя на сторону врагов и помогает им, но различие друга и врага тем самым отнюдь не устранено. Если граждане некоего государства заявляют, что у них лично врагов нет, то это не имеет отношения к вопросу, ибо у частного человека нет политических врагов... было бы заблуждением верить, что один отдельный народ мог бы, объявив дружбу всему миру или же посредством того, что он добровольно разоружится, устранить различие друга и врага»³⁶.

Важным фактором появления нелегитимного архаического политического актора на международной арене стало нарастание анархии международной системы и формирование анархического порядка в посткоммунистических странах в 90-ые годы. Американский политолог А.Вендт показывает, что анархия может основываться на трех структурах или ролях: враг — соперник — друг. Каждой из них можно поставить в соответствие гоббсовское, локковское и кантовское понимание общества. Хотя в реальности они могут реализоваться даже совместно, он все же рассматривает их как идеальные модели международных отношений³⁷, заметим, имеющие важное значение для нашей темы. Довольно ясно, что предельный случай гоббсовской реальности с ее главной фигурой — врагом, это — естественное состояние, война всех против всех, непрерывное разрушение статус-кво, которая и требует государства-Левиафана. Локковская конструкция взаимодействия гражданского общества и государства построена как часть Вестфальской системы на соперничестве государств, которое не исключает войны. Кант предлагает модель вечного мира. В этой модели «другой» становится другом. Находясь далеко от «вечного мира» и страшая войны локковского мира, нельзя не видеть опасности гоббсовской войны всех против всех, которая может разгореться на почве архаической политизации. Разумеется, всегда необходимо чувство меры, т.к. другая крайность представлена американскими войнами в Афганистане и Ираке, когда сам враг «констру-

ируется» ради возможности продемонстрировать, что президент не позволит безнаказанно нападать на США. Мы разобрали на примере отношений друга и врага основы политического разрушения типизации, которое привело не к миру, а к войне нового типа — войне с терроризмом. Нарушения типизаций сегодня «типичны» для нашего общества, присущи они и меняющемуся миру в целом. Это разрушает привычный мир, грани между прежде самоочевидными противоположностями, между добром и злом, хорошим и плохим. Поэтому одна их задач концепции «хорошего общества» — типизировать «хорошее», провести разграничительную линию между хорошим и плохим. Скептицизм сегодняшней культуры требует от нас ставить эти слова в кавычках. Но мы намеренно не сделаем этого.

Очевидно, что *социальное конструирование реальности предполагает восстановление самой процедуры типизации путем обсуждения ряда проблематизируемых типов, к которым мы относим и такие, как «хорошее общество» и «хороший человек», хорошее и плохое.*

*Третий уровень и способ социального конструирования реальности, т.е. воплощения идей в соответствующее общество, социально признавшее эти идеи и сделавшие их коллективными представлениями, это — институционализация: «Институционализация имеет место везде, где осуществляется взаимная типизация опривыченных действий деятелями разного рода. Иначе говоря, любая такая типизация есть институт»³⁸. Разумеется, не все институты являются типизациями. Помимо типизированных коллективных представлений, институты включают в себя роли и статусы, систему санкций и социального контроля для поддержания норм, порядок, общие цели, установки и образцы поведения (нормы), учреждения, кодексы, законы, осуществляющие деятельность по удовлетворению различных потребностей. Но без коллективных представлений, достигнутых в результате типизации, и усилий, направленных в радикально меняющемся обществе на достижение типизации и формирование коллективных представлений (через деятельность ученых, СМИ, общественных организаций, литературу, искусство, образование, деятельность выдающихся людей) социальная структура в целом и деятельность других институтов не может быть обеспечена. «Хотя однажды установленные, рутинные действия имеют тенденцию упорно сохраняться, *возможность их изменения и даже аннулирования остается в сознании* (курсив наш. — Авт.). Только А и В (действующие индивиды. — Авт.) ответственны за конструирование этого мира. А и В в состоянии изменить или аннулировать его... Объективность институционального мира «увеличивается» и «укрепляется» не только для детей (путем передачи пред-*

ставлений родителей. — *Авт.*), но и (благодаря зеркальному эффекту) для родителей тоже. Формула «Мы делаем это снова» теперь заменяется формулой «Так это делается». *Рассматриваемый таким образом мир приобретает устойчивость в сознании, он становится гораздо более реальным и не может быть легко изменен* (курсив наш. — *Авт.*)»³⁹, — отвергают Бергер и Лукман квазиприродность социальной реальности, показывая, что даже ее объективные свойства — это продукты деятельности А и В, и других индивидов. Это — чрезвычайно важное и обязывающее философа к деятельности доказательство того, что *привычный мир может быть как аннулирован деятельностью сознания, так и создан ею* — пожалуй, единственная надежда на будущее нашей страны: все может быть изменено к лучшему. Стремление к достижению интегративных значений не устраняет культурного многообразия и даже идеологического плюрализма. Оно присуще любому обществу.

Заключительным этапом институционализации является *реификация* как окончательная объективация или овеществление субъективных значений, позволяющее воспринимать общество как «нечеловеческую фактичность». Это, по словам Бергера и Лукмана, забывание людьми о своем авторстве в конструировании общества.

И, наконец, четвертый этап и способ социального конструирования реальности — *легитимация*. Это — процесс, который необходим для передачи только что сложившихся институтов новым поколениям для их обоснованности в глазах тех, кто не устанавливал эти институты и легко соблазнится новыми вариантами переделки общества или даже отвержением социальных установлений как фикций по отношению к психо-физиологическим потребностям, реальности инстинктов и соблазнам гедонизма. Бергер и Лукман так говорят о легитимации: «Легитимация как процесс лучше всего может быть описана в качестве смысловой объективации «второго порядка». Легитимация создает новые значения, служащие для интеграции тех значений, которые уже свойственны различным институциональным процессам. Функция легитимации заключается в том, чтобы сделать объективно доступными и субъективно вероятными уже институционализированные объективации «первого порядка»⁴⁰.

Полный цикл социального конструирования реальности включает указанные способы в качестве ступеней.

Конструируется ли российская реальность сегодня? Несомненно. Дело начато отрицанием старой повседневности и идеологии во имя будущего. Хабитуализация, т.е. опривычивание, превращение в повседневность новых идей осуществилась на двух уровнях — вы-

живания и обогащения. Обе формы за десять лет изменили свой облик, стали более цивилизованными и включили в себя нечто, что может быть принято новыми поколениями, равно как и то, на чем общество держаться не может. Телевидение, СМИ стали мощным институтом хабиитуализации ряда значений *для масс*, для тех, кто живет преимущественно в повседневности, в сфере широких, а не специализированных значений. СМИ опривычили насилие, вульгарность, отсутствие интереса к труду, нелитературный язык, превращение в национально интересные фигуры ничтожных квазизвезд. Возьмем передачу «Принцип домино» на НТВ. Симпатичные, доброжелательно настроенные ведущие, серьезные проблемы повседневной жизни. А кто эксперты, помогающие массам — основному потребителю этой продукции — разобраться с тем, как вести себя в той или иной ситуации? — ДеЦл и пр. (имя им легион) носители тупого сознания, «самоедских песенок» («Такая маза в жизни бывает только раз», «Два кусочка колбаски лежали на столе, ты рассказывал мне сказки, только я не верила тебе»). Это — в России, стране великой поэзии и великих философских ответов на темы любви, человеческих отношений и пр. Даже в передаче В.Познера «Времена» эксперты часто — попзвезды. Нам скажут, что на TV много интересных передач, фильмов, серьезных дискуссий. Без сомнения. Но они рассчитаны на интеллигенцию, на людей, живущих в сфере конечных значений и оторванных от повседневности все более люмпинизирующихся масс. Нас же интересуют успехи хабиитуализации, осуществляемой в массовом сознании.

Типизация не осуществлена и полностью расстроена. Оруэлловское «черное — это белое» — вполне приемлемая логика нашего общества, ибо коллективные представления разрушены. Общество расколото. Соответственно не происходит институционализации, т.е. придания объективной значимости для общества в целом культурных образцов, за исключением того негативного опыта институционализации СМИ, на который мы обратили внимание. И уж тем более нет легитимации сложившихся институтов. Главный итог всего этого — выделение так называемого «политического класса», который безответственен и от которого завтра может ничего не остаться (придут другие), кризис идентичности и разрушенное состояние социальной структуры, институтов и механизмов наследования культуры. (Мы говорим здесь не о политике, а об обществе, о том, в какой мере на данной территории и в данной стране сформировалось хотя бы просто общество, не говоря уже о гражданском обществе, которое могло бы, но не стало концептом для социального конструирования реаль-

ности. Уходя от всяческих сверхидеализаций, которые не воплотились в жизнь, мы и решились говорить на уровне, не исключающем самые первичные представления — о «хорошем обществе»). Можно ли это изменить? Разумеется, частично, хотя бы путем использования СМИ для хабиитуализации массами других ценностей, если ограничиться этим примером, типизации базовых понятий социальной жизни, их институционализации и легитимации. Если люди будут знакомиться через TV с вершинами, а не низинами эстрадного жанра, видеть фильмы подлинно художественные, пусть даже триллеры, то пошлость, скабрёзность и насилие не будут хабиитуализироваться. Ведь они специально изготавливаются для масс, которые воспринимаются как заинтересованные именно в этих прежде недоступных «продуктах». А почему? Работники TV хотят жить в разложившемся обществе? Собираются уехать на Запад? Вовсе нет. Концепция TV как коммерческого предприятия, которое зарабатывает деньги рекламой и потому нуждается в максимально широком притоке публики, способной отреагировать на рекламу, тому причина. А максимально широкая публика представляется работникам TV очень отсталой и интересующейся всем тем, что составляет признаки дурного вкуса. Они гениально угадали, что его признаки, как говорил И. Кант, это — возбуждающее или трогательное, которыми и забит экран. Тут *три ошибки: публика не такова, но легко может стать такой. Публика не является массой, но TV делает ее такой*, как это показал Бодрийяр, не только в России, эксплуатируя ее интерес ко всему понятному, простому и грубому и придавая именно этой стороне человеческой природы статус образца. *Такая публика в своем большинстве менее всего способна что-то покупать, отзываясь на рекламу, т.к. находится на социальном дне. Скорее, в ней вызреют инстинкты отнимать. И, наконец, есть сферы общества, где не может доминировать рынок. TV — из их числа.*

Далее мы рассмотрим два способа социального конструирования реальности — посредством хабиитуализации, рутинизации харизматической идеи, как это происходило на Западе, и с помощью типизации «хорошего общества» в национальном дискурсе.

Глава 2. Когда нет протестантской этики...

Антивеберовский характер нового русского капитализма⁴¹ поставил множество вопросов как практического, так и теоретического характера.

Практический вопрос состоит в том, можно ли было провести номинально провозглашенную реформу — новый виток модернизации — иначе, более успешно, или отсутствие одной из признанных предпосылок генезиса капитализма западного типа — протестантской этики — не позволяет надеяться на цивилизованное «капиталистическое строительство» в России. На этот вопрос существует довольно большой спектр ответов: от абсолютно пессимистического; критического в отношении политического курса посткоммунистического периода, особенно ельцинского режима, но оптимистического в принципе: до самого пессимистического утверждения, что страна неререформируема. Посередине — критика российских реформ за радикализм, названный даже «рыночным большевизмом» (Д.Гински, П.Рэдавей), за отсутствие институционализации демократии и неспособность превратить жалость в экономический интерес (Б.Г.Капустин), за заведомо несправедливый социальный контракт ельцинского режима, опирающийся на праворадикальную элиту и отсекающий большинство населения (А.Зудин). Известный американский исследователь Б.Скотт показал, что «формирование в новой России инструментов осуществления законности должно было предшествовать массовой приватизации. Создавать условия развития капитализма в стране, где никто, кроме аппаратчиков, не имеет доступа к значительным суммам капитала, было открытым приглашением к гангстеризму и дискредитировавшей себя системе⁴². Наивность экономической модели неизбежно породила и наивность внутренних политических рекомендаций⁴³. По его мнению, «западные экономические советники в России были ослеплены своей приверженностью экономической модели, которая не имела ни институционального контекста, ни исторической перспективы. И экономисты вынуждены были признать некоторые свои недостатки. Теперь вашингтонский консенсус требует не создания «правильных» институтов, а определения «правильной цены»⁴⁴. Под вашингтонским консенсусом понимается договор между МВФ, мировым банком и финансовой системой США о снижении таможенных барьеров в незападных странах, что обеспечивается под давлением политики этих финансовых организаций и обусловлено выполнением выдвигаемых ими правил.

К методологии анализа процессов модернизации

Однако менее всего разработанными являются не столько практически-политические вопросы, сколько методологические проблемы развития. Как определяет американский исследователь

А.Макингайр, «нынешний век, в его собственном представлении, является, по большей части, веберовским»⁴⁵. Это значит, что преобладающим в методологии объяснения социальных процессов XX в. является веберовский подход. У нас же отсутствует тот уровень анализа российских проблем, который соответствовал бы веберовскому соединению исторического и социально-культурного и был бы способен выявить *базовые духовные предпосылки* современных социальных изменений.

Веберовская концепция становления капитализма из духа протестантской этики не имеет себе равных. Более полувека она выступает как ведущая объяснительная модель отличия западного капитализма от незападного. Изучив иудаизм, буддизм, индуизм, конфуцианство, ислам, М.Вебер пришел к выводу, что *ни одна из этих религий не обеспечила (и принципиально не могла этого сделать) основ капитализма западного типа*. Хотя православие не стало предметом его анализа, из переписки с С.Булгаковым по поводу революции 1905 г. Вебер получил свидетельство, что и эта религия не направлена на то, чтобы поддержать необходимые капитализму западного типа мотивы людей (трудовую, а не мирскую аскезу), сложившиеся на западе⁴⁶. Фактор эндогенного развития западного капитализма был найден им в протестантской этике⁴⁷. Это общеизвестно, однако методология получения подобного вывода и сам способ веберовского анализа влияния роли духовных факторов на социальные изменения представляется недостаточно изученным.

Способом теоретической реконструкции реальности для Вебера является *идеальный тип* — теоретический конструкт, в котором выявлены типические черты изучаемой реальности. Вебер различает *два рода идеальных типов*: первые характеризуют индивидуальные исторические образования, вторые — повторяющиеся, имеющие более общие сущностные черты, воспроизводящие неединичные события. *«Капитализм» как идеальный тип относится им к конструктам первого рода. Это значит, что капитализм воспринимается им как единственный, соответствующий опыту Запада феномен*. Этим Вебер отличается от В.Зомбарта, полагавшего капитализм вечной и повсеместной формой хозяйственной и организационной деятельности. Веберу не удается до конца провести эту линию, и он, в конечном итоге, в противоречии с восприятием капитализма как чисто западного феномена начинает различать *капитализм нецивилизованный (незападный)*, который может быть основан на грабеже, войне, нечестной наживе, и цивилизованный (западный), чьей основой является труд и трудовая этика.

Представляется также противоречивым совмещение уверенности Вебера в том, что цивилизованный капитализм существует в единственном числе — на Западе — и созданные им предпосылки теории модернизации, рассматривающей переход традиционных обществ в современные как процесс вполне закономерный. Даже сознательно избегая марксовской трактовки истории как закономерного процесса, Вебером заложены основы признания неслучайности модернизационного развития и его универсальности. Противоречивость этого совмещения легко обнаруживает себя эмпирически: модернизирующиеся страны, догоняя Запад, в действительности не могут его догнать и переходят к капитализму, который обретает некоторые черты цивилизованности, сочетающиеся с общими характеристиками западного капитализма.

Понять логику рассуждений Вебера позволяют две теоретические особенности его воззрений. Во-первых, Вебер работает с идеальными типами, и, в конечном итоге, с понятием «незападный капитализм», построенным как идеальный тип второго рода — реконструирующий повторяющиеся события, множественность западных капитализмов. На уровне идеально-типических конструктов переход из традиционного общества в современное выглядит как переход в свою противоположность⁴⁸. Но это — лишь теоретические пределы. Вебер вполне осознает недостижимость этого в реальном мире. Во-вторых, он утверждает дифференциацию сфер жизни (на политическую, экономическую, религиозную и интеллектуальную), что потенциально позволяет модернизации осуществиться в одной из сфер, чаще всего политической, больше, чем в другой. Модернизация, понимаемая так многими исследователями, исходящими из веберовских предпосылок, лишена тотальности, не может привести западную страну к полному заимствованию всех структур и культурных особенностей западных обществ, а значит, не вполне соответствует догоняющей модели. Переход из традиционного общества в современное осуществляется не путем воспроизводства в модернизирующемся традиционном обществе всей структуры современного, а посредством трансформаций, в разной степени затрагивающих ту или иную социальную сферу. В более поздних теориях модернизации, сложившихся после второй мировой войны, в большей мере была легитимизирована догоняющая модель модернизации. Э.Гидденс, А.Айнкелес, Д.Смит, Ш.Айзенштадт, особенно Т.Парсонс произвели сдвиг в сторону признания большей значимости целостности восприятия западного опыта, его институциональной структуры, экономической модели, социального устройства, культуры и персональнос-

ти. У Вебера это не было заложено хотя бы потому, что отличия западного капитализма от незападных представлялись ему столь принципиальными и столь разительными — между ними пролегла пропасть, — что задача могла стоять только об уменьшении разрыва, а не о том, чтобы догнать Запад или, как утверждали в России 90-х, «стать нормальной страной». Вебер как раз настойчиво показывал «нормальность» незападного мира и уникальность западного. От соблазна догоняющего развития уберегало его и то, что культура представлялась ему не сферой, а ценностным содержанием всех выделенных сфер, а следовательно, модернизация должна была затронуть коренные культурные пласты всех сфер общества одновременно, чтобы осуществиться тотально, предстать как догоняющая. *Утверждая единственность или подлинность западного капитализма, Вебер отрицает наличие эндогенных факторов становления подобного в любой из известных ему цивилизаций, но потенциально допускает их приближение к капитализму западного типа посредством экзогенного воздействия западной модели развития.*

Имеющаяся в научной литературе полемика о том, что же, в конечном счете, победило у Вебера — признание капитализма как универсальной формы развития или характеристика его неповторимости, убеждение, что весь мир приблизится к западному образцу капитализма, к современности (modernity) или что незападные общества сохраняют свою специфику даже при частичной модернизации, представляется в свете сказанного несколько упрощающим веберовский подход. *Западный капитализм мог быть назван универсальным при всей своей уникальности, поскольку он давал образец, модель модернизации и характеризовал самые передовые и новые достижения человечества. Незападный мир не мог прийти в ходе естественной эволюции к подобного типа обществу. Однако, опираясь на западную модель, используя ее как внешний стимул, он мог приблизиться к ней, не порвав со своей специфичностью полностью. Таким образом, превратившая уникальность Запада в универсальный образец развития, модернизация не приводила к тождеству западные и незападные общества, а лишь сближала их в некоторых отношениях.*

Именно понимание глубоких религиозно-культурных отличий Запада от незападных стран сделало Вебера одним из наиболее видных теоретиков модернизации, осуществляемой на основе отказа от традиции, от старой культуры, рекультивации (изменения культуры) населения незападных стран и перенятия ими черт культуры Запада.

Модернизационным теориям противостоят теории социокультурной самобытности. «Из-за их антизападного пафоса, — отмечает Н.Н.Зарубина, — теории самобытности часто рассматривают как «антимодернизацию», однако это свидетельствует не столько об их реальном ретроградстве, сколько об устойчивости отождествления современного развития с вестернизацией или развитием по западным образцам»⁴⁹. Связь капитализма с протестантской этикой оспаривает А.И.Некlessа, для которого появление капитализма — следствие смещения энтузиазма эпохи с многочисленными ересями⁵⁰.

А.И.Уткин в отличие от марксистской социально-экономической трактовки, полагает, что капитализм — лишь ядро западной жизни, сложившееся на базе уже существовавшего особого духа и ментальности. Он подчеркивает и отличие от распространенного восприятия веберовской интерпретации протестантизма как единственного источника западного капитализма, показывая, что это — лишь центральная часть тех духовных преобразований, которые породили эффективный и развитый капитализм⁵¹.

Запад в эпоху современности формируется на основе духа капитализма, складывается как особая культура, которая закрепляется в социальных и политических институтах и начинает отличаться от незападных обществ не только своей духовной сущностью, но и другими различиями.

В «Протестантской этике и духе капитализма» первоначально Вебером было высказано предположение о том, что не только фактор протестантизма, но и накопленные еще до начала реформации ресурсы некоторых стран, а также попытка части населения изменить статус с помощью предпринимательства явились факторами формирования капитализма⁵². Но результатом исследования стал отказ от этих гипотез и нахождение ведущего эндогенного фактора развития западного капитализма именно в протестантизме. Позже Вебер все же признает в работе «Теории социальной и экономической организации», что становление западного капитализма не ограничивается влиянием протестантской этики, а включает и другие институциональные и политические факторы⁵³.

В какой-то мере это объясняет то, что Запад включает и католические страны, где эндогенный религиозный фактор не стимулировал перехода к капитализму. Здесь произошли под влиянием протестантизма процессы отделения светской власти от духовенства, а также собственные процессы рационализации, разделения труда, формирование автономного индивида. Э.Дюркгейм дает свою версию модернизации, и не случайно Вебер и Дюркгейм игнорировали

друг друга: западная современность, западный капитализм формировались двумя сходящимися путями, не только по линии возникновения духа капитализма под влиянием протестантской этики, но и по линии секуляризации католических стран, институционализации в них новых отношений, нового уровня солидарности, который Дюркгейм называл органическим. Сам Вебер подчеркивал, что католицизм более спокоен по вопросу о спасении, остро стоявшем в протестантизме и приведшем его к идее трудовой аскезы. Католицизм не побуждал верующих к напряженным поискам ответа на него ни на уровне религиозных воззрений, ни в мирской жизни. Остается предположить, что католические западные общества имели свои эндогенные нерелигиозные факторы, мало изученные и схематически обозначенные.

Тема модернизации звучит у многих философов и социологов, но она представлена по-разному. Как показал П.Штомпка, у Э.Дюркгейма — это физическое соединение больших масс в условиях урбанизации и индивидуализации, создание мест высокой «моральной плотности»⁵⁴. Тема Ф.Тенниса — изолированность индивидов в деперсонализированном обществе, «одиночество в толпе». Тема К.Маркса — социальное неравенство, общие интересы находящихся в опасности эксплуатируемых слоев. У Вебера он находит не привычную тему протестантской этики, а концепцию демократически преобразованной политической системы, открывающей возможности политического участия больших масс людей, у К.Сен-Симона и О.Конта — контроль, господство над реальностью и манипулирование ею⁵⁵. Многие другие авторы, касаясь модернизационных процессов или их аспектов, также расширяют спектр наших представлений об источниках социальных изменений. Так Дж.Фридман показал различие подходов к проблеме индивидуализации как предмета модернизационной теории. Согласно Г.Зиммелю, индивидуализм возникает из фрагментации ценностного универсума в результате превращения денег и товарных отношений во всеобщие. Дюркгейм одновременно был социологом и антропологом. Он показал значимость институционализации общества в большей мере, чем это сделал Вебер. Кроме того, выделил в качестве основной единицы анализа «факт социальной жизни» и соединил функционализм с эволюционизмом, раскрыв переход от механической солидарности традиционного общества к органической солидарности современного общества⁵⁶. По мнению автора интересного труда по проблемам современности Г.Деланти, для К.Маркса основанием перехода к современности является проникновение капитализма во все сферы

жизни, Вебер подчеркивает в качестве источника модернизации рационализацию, Дюркгейм — дифференциацию⁵⁷. Раскрывается в литературе и то, как видели базовые противоречия современности выдающиеся ее исследователи: для Маркса — это конфликт между трудом и капиталом, для Ф.Ницше — между культурой и цивилизацией, для Вебера — превращение капитализма в «железную клетку» из-за избыточной рационализации, для Г.Зиммеля — конфликт между культурой и обществом, для Н.Элиаса — навязывание цивилизационного порядка субъекту⁵⁸. Внимание к другим точкам зрения необходимо еще и потому, что, как говорил Р.Арон, «...односторонней обусловленности целого общества одним элементом — будь то элемент экономический, политический или религиозный — не существует»⁵⁹.

На примере католических стран Запада мы видим, что нашлись другие, нежели религия, эндогенные факторы, которые способствовали формированию капитализма западного типа. Однако они не представлены в столь систематизированном виде, как влияние протестантизма у Вебера.

Признав значимость веберовской теории капитализма и его теории модернизации, российские ученые не уделили должного внимания другим концепциям. Это странно, ибо Россия со всей очевидностью не является страной протестантской этики, и интерес именно к ее воздействию на формирование капитализма, казалось бы, более далек от практических задач.

Не порывая с Вебером, можно задаться вопросами о том, каковы источники капитализма в католических странах, может ли в действительности произойти рекультуризация незападных обществ не в ходе естественной эволюции, а путем следования западным образцам; сохранит ли Запад тот дух капитализма, который был основой его становления; верно ли мы прочитываем Вебера, только ли в протестантской этике находятся корни западного капитализма; является ли до сих пор именно западный капитализм имеющим моральные основания, делающие накопление капитала и всю его хозяйственную, экономическую и организационную деятельность не проявлением алчности, а формой рационального выражения экономического интереса; могут ли быть новые источники становления цивилизованного капитализма сегодня; можно ли рассчитывать на цивилизованный капитализм (западного или незападного типа) там, где нет протестантской этики? *Обращаясь к проблеме протестантской этики как источнику духа западного капитализма, мы задаемся вопросом о механизмах воздействия идей на социальные изменения у Вебера, ибо именно этот вопрос, а не собственно протестантская этика, представляет наибольший интерес для России.*

Данная глава посвящена попытке ответить на эти вопросы. В их основе лежит проблема духовных факторов социального развития, которые трактуются Вебером как религиозные, но, не исключено, что могут быть представлены и более широко — как культурные, ценностные, идеологические, моральные.

Механизм воздействия протестантизма на формирование духа капитализма

Необходимо обратить внимание на наличие в литературе излишне спрямленных трактовок влияния протестантской этики на дух капитализма и характер предпринимательской деятельности. В поисках более адекватной трактовки Ю.Н.Давыдов и Н.Н.Зарубина выделяют в качестве посредствующего фактора некую «картину мира», которая служит формированию идентичности и мировоззренческих основ капиталистического общества⁶⁰. При прямом отождествлении протестантской этики и духа капитализма, которого Вебер безусловно не делал, теряется адекватность методологии, представляющей религиозный фактор в качестве ведущего по отношению к другим сферам общества. Решающее значение этого фактора основано на том, что даже при значительном сходстве политических, экономических и социальных институтов различных обществ именно он может сформировать принципиальные отличия, деформирующие прежнее сходство прочих сфер. Ссылаясь на работу Вебера «Индуизм и буддизм», Н.Н.Зарубина показывает, что сходные начальные материальные условия развития Европы и Индии XVI–XVII вв. (рациональное государственное управление, рациональная система знаний, наличие точных и естественных наук, развитые ремесла, торговые связи, стремление к накоплению и успеху) сильно дифференцировались под влиянием различия в религиях, и, таким образом, «именно различия в духовной, ценностно-мотивационной сфере при прочих относительно равных условиях послужили причиной коренного расхождения путей развития цивилизаций в дальнейшем»⁶¹.

Сходную мысль о доминировании культурно-религиозных основ при определении цивилизационных разделительных линий отстаивает С.Хантингтон. Дискуссии относительно его знаменитой статьи «Столкновение цивилизаций?», вышедшей в 1993 году, а затем и книги⁶² продолжают до сих пор, но определенное сходство его методологии с методологией Вебера замечено не было. По мнению Хантингтона, выдвижение религиозного фактора на передний план осуществляется в периоды радикальных ценностных сдвигов. В настоящее время проис-

ходит коренная ломка ценностей в связи с завершением противостояния двух систем, начатого Великой октябрьской революцией 1917 года и определявшего основные мировые противоречия вплоть до начала 90-х. Новая ситуация заставила людей отпрянуть к их истокам, к поискам первичных смыслов и идентичностям, заключенным в религии. Хантингтон считает, что именно религиозная основа как сформировала цивилизационную близость группы родственных стран (западнохристианских, православных, исламских и пр.), так и провела разделительные линии между ними.

Вебер интересовался не только воздействием религиозных верований на социальную жизнь, но идеей вообще. Он рассмотрел *три способа* такого воздействия: *через противоречие между харизмой и рутинизацией; через дифференциацию между сферами жизни и посредством автономного разворачивания мировоззрения через внутреннюю логику*⁶³. Так для него осуществлялось то, что сегодня называют социальным конструированием реальности. Ни один из этих способов не гарантирует прямого и непосредственного изменения общества.

Главную роль в социальных изменениях играет упомянутое *противоречие между харизмой и рутинизацией*. Харизматический лидер выступает как источник новых взглядов и верований. Или иначе: для утверждения новых идей всегда необходим харизматический лидер. Затем следует фаза рутинизации, превращения необычных идей в рутину, факт повседневной жизни. Это осуществляется как путем систематизации верований интерпретаторами и распространения ее догматов среди населения, так и путем приспособления системы верований к интересам различных слоев. При этом происходит редукция высоких принципов до уровня повседневности, которая осуществляется уже не харизматическими лидерами, а последователями, учениками и адептами.

Согласно Веберу, *религии отличаются несколькими фундаментальными особенностями*: нахождением путей спасения; отношением к посюстороннему миру⁶⁴; этапом развития (преобладанием харизматической или рутинизирующей фазы).

Вебер считает определяющим для любой религии ее стремление к спасению. Он, правда, не находил этого стремления в конфуцианстве и исламе, что впоследствии было опровергнуто известным английским исследователем В.Тернером. Стремление к спасению гаснет, когда оно направлено на посюсторонний, а не на потусторонний мир. Так, излишняя погруженность в посюсторонний мир конфуцианства или индуизма лишала их, по мнению Вебера, харизматической высоты. Вопреки имеющимся упрощениям веберовских идей в

духе доказательства экономических целей протестантизма, сам Вебер считал, что протестантизм отличался от других религий тем, что стоял *в стороне от мирских целей и сосредоточил все свои помыслы на поисках путей спасения. Именно это привело его к способности, в конечном итоге, формирования духа капитализма в результате опоры на тех людей, которые, не будучи протестантами, отличались качествами, сходными с верующими людьми.*

В антропологическом плане Вебер находит две характеристики личности, которые могут определить как ее инновационное, так и устойчивое поведение и которые могли в моральном плане стать опорой для рутинизации протестантизма — превращения его из религии секты, ищущей спасение для немногих верующих, в широко распространенное мировоззрение — протестантскую этику, связанную с обмирщением протестантизма и нахождением его земных предназначений. Это — *персональность и внутренняя дистанция.*

Персональность характеризует отношение человека к конечным смыслам. Это — то, что поднимает индивида над рутинной повседневности, ее «растительной» основой. Твердая приверженность определенным нормам возвышает над обыденностью, не отнимая возможность жить в повседневном мире. Твердый пункт принципов, согласно Веберу, близок к протестантскому аскетизму, но такие свойства могут обнаружить и люди, далекие от протестантизма. Подобный идеал может иметь и секулярный характер.

Внутренняя дистанция, в понимании Вебера, означает способность индивида отказаться от тех образцов поведения и ценностей, которые не соответствуют персональности, твердым принципам индивида.

Пример того, как эти свойства могут быть проявлены в светской жизни, Вебер находит в самоотверженной работе медсестер в годы Первой мировой войны. В тяжелейших условиях они сохраняли внутреннюю дистанцию, связанную с их персональностью⁶⁵. Эти люди избегали адаптации к практическим представлениям повседневной жизни. Эти люди могли бы быть названы нами хорошими людьми в соответствии с предложенным заглавием книги.

Хотя идея харизмы и рутинизации используется Вебером для характеристики динамики социально-исторических процессов, есть определенная связь между экстраординарным и рутинным поведением самих людей: как харизматические взлеты, так и последующая рутинизация осуществляются через поведение конкретных лиц.

Только последующая рутинизация превратила чисто религиозные задачи протестантизма в мирские. Нашлись социальные силы, которые увидели в протестантизме опору. Религия становится фак-

тором повседневности, когда она резонирует в слоях, предрасположенных к согласию с ее принципами. И дело не в экономических интересах. Наиболее рациональные слои, такие, как интеллектуалы, выше всего ставят идеальные интересы — престиж, статус, уважение.

Неравномерное распределение харизмы производит иерархию складывающихся новых социальных отношений: выделение более харизматической элиты и склонной к рутинизации массы, включающей последователей и адептов. После рутинизации революционный потенциал протестантизма угасает и возрастает его значимость в качестве силы, стабилизирующей общество.

В. Тернер подчеркивает, что религия не может быть «считана» с повседневной жизни того или иного общественного слоя. Напротив, «аскетизм протестантской секты преобразуется в функциональные теории социального развития... Очевидный вклад Вебера в социологию развития состоит в стимулировании богатой традиции исторического и социологического анализа мотиваций, направленных на достижения аскетических ценностей, рациональности и предпринимательства»⁶⁶. Принципиальным является следующее его положение: «...когда Вебер обращается к религиозным ценностям и их роли в социальном развитии, он на деле концентрируется не на религиозных воззрениях как таковых, а на взаимопроникновении религиозных идеалов и «интересов» их социальных носителей. Не религия как таковая важна для Вебера, а религиозность определенных классов или статусных групп, которые вносят вклад в социальную организацию»⁶⁷. «Рутинизация харизматических отношений, — подтверждает Б. Тернер, — действительно шла вдоль линии социально-экономических интересов, а проникновение религии в общество было опосредствовано ее идеологическими носителями, такими, как организующий мир бюрократ в конфуцианстве, упорядочивающий мир маг в индуизме, бродячий по миру нищий монах в буддизме, бродячий торговец в иудаизме, воин в исламе и путешественник, вырабатывающий маршрут своей жизни в христианстве. Религия, таким образом, «поддерживает социально варьирующиеся константы, и фокус его (Вебера. — *Авт.*) внимания был направлен на «избирательное сродство» материальных и идеальных интересов, которые трансформируют оригинальную харизматическую теологию в мировые религии определенного направления»⁶⁸.

Таким образом, значение протестантизма состоит в революционном преобразовании части западного общества путем поддержания и выдвижения на роль культурного образца трудового аскетизма рядовых людей, совпадающего с идеей аскетизма протестантской сек-

ты как найденного ею пути к спасению. Превращение протестантизма в мировую религию произошло вследствие «избирательного сродства» протестантской теологии с интересами слоев, желавших упорядочить и планировать свою жизнь.

Духовные факторы развития

Почему удаленность протестантизма на харизматической стадии от земных дел обеспечила ему мирскую победу? *Только потому, что она делала выбор свободным и не зависящим от сиюминутных интересов, формирующим твердые принципы религиозного императива. На стадии рутинизации они превращались в моральные императивы больших масс населения, неразрывно связанные с их повседневностью и практической деятельностью, коррелированные с моралью людей, обладающих персональностью и внутренней дистанцией.*

Вебер подчеркивал этическое значение протестантизма в формировании капитализма, Маркс указывал на его идеологические функции, на выполнение религией роли превращенной формы буржуазной идеологии. Вообще, без идей, каким бы статусом они ни обладали, невозможны как социальные изменения, так и функционирование общества. Феноменологи, как мы уже показали, называют идеи такого рода коллективными представлениями, считают их важнейшим социальным институтом и основой социального конструирования реальности.

Можно ли использовать подобную веберовской модель применительно к идеологии, причем сознательно? Большевики и неолибералы показали, что можно. Харизматическая и рутинизирующая фаза присуща не только религиозным идеям, но и идеологиям, коллективным представлениям, моральным установлениям, которые сначала являются взглядами небольшой группы лиц, а затем рутинизируются, обнаруживая «избирательное сродство» с определенными слоями и группами населения.

Марксистская теория связала коммунизм с победой пролетариата, его последующей диктатурой и перспективой построения бесклассового общества. Переход к коммунизму должен быть подготовлен высоким развитием производительных сил. В действительности он превратился в знамя стран второго, а затем и третьего эшелон развития. Идеи коммунизма стали популярными в марксистских кружках, в которых наблюдались черты теоретической «потусторонности», но присутствовало также «посюстороннее» стремление к более справедливой жизни. Эти настроения нашли ответ в бедных сло-

ях⁶⁹, у идеалистически настроенных людей, но также и у тех, кто был склонен к зависти. По мнению Н. Бердяева, коммунизм в России выступил как секуляризированное христианство, как попытка построения рая на земле. Интересно заметить, что большинство пассажиров «философского парохода», высланных В.И. Лениным из России, не проклинали коммунизма, несмотря на то, что явились его жертвами. В этом было проявление не только их аристократического благородства, но и понимание того, что идеи коммунизма могли найти в России горячих сторонников в пролетарской среде, среди бедного населения, мечтающего о хорошей жизни, среди идеалистов, полагающих, что идеальное общество практически достижимо. Другая часть социальной опоры коммунизма была раскрыта писателем А. Платоновым, показывавшим в своих произведениях ликование жителей сел после раскулачивания крестьян. Чудовищная зависть к богатству, отношение к нему как к несправедливому лежали в основе этого поведения. *Харизматический коммунизм все более рутинизировался с опорой именно на эту часть людей, ратующих за уравнительность более, чем за процветание. Думается, что это случилось потому, что социальное доверие оказывалось нижайшим слоем населения, пролетарский эсхатологизм делал их стоящими вне критики.*

Неолиберализм 90-х вынашивался на кухнях среди задушевных бесед советских интеллектуалов. В основном он воспринимался как идея демократии, а не рынка. Его рыночная составляющая, представленная в трудах Ф. Хайека, Дж. Бьюкенена, М. Фридмана, и других была слишком «посюсторонней», чтобы о ней можно было с жаром говорить на харизматической стадии российского неолиберализма. Смысл рыночной идеологии, получившей в фазе рутинизации преобладание над идеями демократии, состоял в утверждении неизменной природы человека, суть которой — постоянная направленность на максимум экономического удовлетворения⁷⁰. Вторым аргументом неолибералов, особенно Ф. Хайека — креативная сила рынка, его способность, подобно науке, быть институтом инноваций. Рыночная идеология в России находила поддержку деятельных и энергичных людей, склонных к предпринимательству, но также авантюристов и жадных. Уже перед первыми, воспринимаемыми позитивно, стоял вопрос о новой морали, тогда как для последних скорее возникал вопрос об отказе от нее. Старую мораль олицетворял Ф. М. Достоевский, который отрицал любые социальные успехи, в том числе «хрустальные дворцы социализма», если за них будет заплачено слезой ребенка. Новую мораль предлагал П. А. Столыпин, считавший, что надо опираться на сильных и трезвых, т.е. по существу не обращать вни-

мание на слезы слабых и пьяных ради их же блага. Российские неолибералы 90-х ужесточили эту формулу, проявив всяческое презрение к населению, неспособному воспользоваться предоставленной свободой, отказываясь от собственной ответственности за это, хотя условия реализации свободы не были предоставлены. *Харизматическая фаза неолиберализма, взывающая к творческой активности, на стадии рутинизации в России обернулась победой жадности над экономическим интересом, авантюристов и криминальной публики, войны всех против всех. Высокий смысл рыночной идеологии, связанный с идеей свободы и творчества, был потерян из-за того, что практический консюмеризм вытеснил идеи демократического правового государства, гражданского общества. В антропологическом плане подобные социальные условия развязывали страсть к обогащению, жадность, а не экономический рационализм, на одном полюсе, и стремление выжить, на другом. Победа жадных над энергичными и моральными привела к антивеберовскому капитализму.*

Адаптация, как мы уже отмечали, предстала в российской реальности 90-х как выживание для одних и обогащение для других, очень немногих. Другие социальные уровни оставались пусты. Россия потеряла статус субъекта международных отношений и субъекта внутренней политики. Поэтому уровень постановки целей — политический уровень — находился в состоянии вакуума. Ельцин превратил политику в импровизацию и арену своеволия. И Путин всеми справедливо упрекался в отсутствии адекватного целеполагания. Не приходится говорить об уровне социальной интеграции. Общество дезинтегрировано. Причем, не было и все еще нет даже предшествующей интеграции фазы и ее необходимой предпосылки — дифференциации общества, которая могла бы выделить социальные группы и группы интересов. Вместо этого произошла фрагментация, которая никак не может закончиться интеграцией. Уровень формирования культурных образцов в ельцинскую эпоху безнадежно исчез. Его заменил отказ от всяких образцов или анархический подход «все годится» (для целей адаптации) или еще более радикальная (прямо по М.Бакунину) попытка высвободить инстинкты и освободиться от чуждой интеллигентской культуры. Оказалась потерянной ведущая институциональная основа общества — коллективные представления, которую, как мы уже отметили, два известных ученых П.Бергер и Н.Лукман считают основой социального конструирования реальности, а американский политолог А.Вендт — предпосылкой преодоления анархии⁷¹.

Победа В.Путина на выборах показала, что народ не хочет больше жить при коммунизме и, вместе с тем, не приемлет неолиберальные крайности. Путин на своих первых выборах перехватил социальные программы у коммунистов и тех находящихся левее центра, кто не разделял радикальных позиций. Одновременно он сохранил идеи, близкие к либеральным, но отсекал крайний либерализм. Тем самым, как отмечается рядом политологов, Путин в первый год своего правления разрывает ельцинский социальный контракт с узкой группой радикальных либералов (А.Зудин) и анархически настроенной группой населения (В.Федотова) и стремится опереться на большинство. Он, как отмечает А.Ципко, снимает «синдром угнетенного национального сознания», деприватизирует захваченную некоторыми из олигархов и региональных баронов власть⁷².

Журнал «Тайм» за январь 2000 года отмечает, что для Путина «политическое мышление важнее существа дела» («Political mind is over the matter»). С этим мнением можно согласиться. Причины этого вполне объективны: Путин пришел после Б.Ельцина. Дело в том, что в 90-ые страна жила на уровне адаптации.

Можно понять Путина, который стремится заполнить верхние этажи общества, идейно консолидировать его на решение социальных задач в интересах всего народа. И хотя практически мало, что меняется, высокий рейтинг Путина около 70% держится, лишь несколько колеблясь вокруг этой цифры. Люди идут на отложенные ожидания ради осуществления своих идеалов. Это не означает, однако, заведомого успеха курса, ибо широкая социальная база включает и тех, кто предпочел бы реванш коммунизма, кто настроен реакционно-националистически, кого устраивает социальный развал. Существует надежда, что умеренный авторитаризм станет промежуточным звеном для перехода от анархии ельцинского режима к демократии. Существует опасность, что авторитаризм ограничится самоутверждением, а в случае каких-либо катастроф может быть сделан шаг к его закреплению. В нашу задачу не входит анализ перспектив правления Путина, а лишь анализ механизма смены идейных оснований социального развития. Эта смена ведет и к смене социального контракта между государством и обществом.

Социальный контракт советского общества — минимум гарантированных благ в обмен на лояльность. Социальный контракт ельцинского режима: «делайте, что хотите, но голосуйте «за». Западный социальный контракт — свобода как источник всех и всяческих благ с минимумом для тех, кто не умеет воспользоваться свободой и превратить ее в благо. Путинский социальный контракт предположитель-

но может быть описан как предоставление свобод и условий для свободы большинству и некоторая защита тех, кто не справляется с превращением ее в благо, т.е. контракт буржуазный, присущий социальному рыночному капитализму с поправкой на необходимость большей защищенности населения. Сегодня эта формула резко сдвигается в сторону отказа от социального государства, предусмотренного 7 статьей Конституции и неверной трактовки последнего.

Пугающие провалы коммунизма и либерального десятилетия, победа завистливых и жадных над энтузиастами и энергичными, но моральными людьми, опасность новых поражений заставляет думать об антропологических проблемах. Почему удаются победы таких людей? Ответ, на наш взгляд, может содержать три аспекта: *социокультурный*, характеризующий исторически сложившиеся черты народа; *антропологический*, дающий характеристику людям; *институциональный*, в большей мере объясняющий, почему в обществе были поддержаны те, а не иные качества людей.

Социокультурный аспект характеризует исторически сложившееся недоверие к праведности богатства или возможности получить его честным путем — посредством труда.

Антропологический аспект связан с доминированием в моральном сознании населения России чувства или идеи справедливости, недостижимость которой в силу выше обозначенных социокультурных условий создает ее превращенные формы, а также отсутствие «срединной культуры», легкий переход из крайности в крайность.

Институциональный аспект состоит в организационной, правовой и моральной поддержке, а также поддержке на уровне общественного мнения наиболее конструктивных и позитивных проявлений в обществе, поддержке людей, которые не разрушают харизматические ожидания на стадии рутинизации до перехода их в свою противоположность. На институциональном уровне может быть обеспечено «совпадение социальных и психологических типов»⁷³. Выше уже были приведены примеры «избирательного сродства» черт этики протестантской секты и тех людей в мире, которые были склонны сами по себе к принятию сходной этики — аскетизма, бережливости, восприятия честности как надежного кредита, стремления заработать и отказаться от взгляда на жизнь как развлечения. Характеризуя совпадение социального, психологического, институционального и морального, А.Макинтайр указывает на особую значимость фигур директора публичных школ в Англии и профессора в Германии: они были «не просто социальными ролями: они были моральным фокусом для целой совокупности установок и позиций. Они смогли вы-

полнить эти функции точно по той причине, что включали в себя моральные и метафизические теории и утверждения. Более того, эти теории и утверждения были довольно сложны, и значимость их роли и функции дебатировалась публично в рамках сообщества директоров публичных школ и в рамках сообщества профессоров»⁷⁴. Последнее замечание особенно важно. Оно подтверждает выше высказанную мысль *о действии харизматической и рутинизирующей фазы воздействия идей и вскрывает носителя светской харизмы — моральную интеллектуальную элиту.*

В России XIX — начала XX вв. такую роль играли писатели. Их влияние в формировании общественно развитой чувственности сохранялось и в советский период. Литература призывала не только к следованию общественной морали, но и осознанному нравственному выбору. Писатели второй половины XX в. поддержали слабые прежде традиции блуждания в психологических потемках и тенденции своеволия, за которыми не следовали моральные проблемы Ф.М. Достоевского. В 90-е большинство населения России перешло на чтиво, на дешевые во всех смыслах мыльные оперы и детективы «грубого помола». Исчезла та огромная аудитория, которая делала Россию Россией — самой читающей нацией, приверженной идеалам и пр. Отсутствие права и справедливости, являвшиеся для Вебера также моральными категориями, обозначаемыми немецким словом «Recht»⁷⁵, дополнил вакуум коллективных представлений, отсутствие и рассогласование норм в масштабах общества, называемую *аномией.* *Властителями дум стали журналисты, которые в своей массе не могли претендовать ни на роль моральной элиты, ни на роль элиты интеллектуальной.* Обратим внимание еще раз, что харизматическая стадия развития идей прорабатывается в полном отрыве от повседневной рутины, которой именно и заняты журналисты. Не случайно моральное лидерство получила интеллектуальная «Независимая газета» В.Третьякова, которая одна только в течение десяти лет предлагала содержания, нарабатываемые достаточно узким кругом элиты, включавшим в свою мораль понятие справедливости, а в свой способ мышления анализ и рационализм. Могут сказать, что народ-то не читал этой газеты. Но именно это, если следовать Веберу, и есть источник того, что при последующей рутинизации будет найдено «избирательное сродство» между ее идеями и идеями и чувствами рядовых людей, которые, в свою очередь, начнут формировать коллективные представления, притягивать к себе других людей. Многие авторы считают, что для утверждения морали типа веберовского Recht годится и принуждение⁷⁶.

Коммунистический или иной идеал совершенного человека представляется утопическим. Свобода воли делает невозможным такое совершенство и даже религия его уже не требует, убедившись, что святость, не подвергаясь искушениям, не является прочной, в русском характере особенно. Победа завистливых и жадных в ходе российского коммунистического и неолиберального экспериментов произошла не в силу особо плохих качеств людей или особо плохой традиции, а из-за *отсутствия институциональной поддержки других сторонников этих трансформаций и не наложенных ограничений на действия тех, кто на деле поддерживает изменения только для того, чтобы ими воспользоваться в личных и корпоративных целях*. Говоря об институтах, я имею в виду также коллективные представления людей. То, что считалось аморальным в царское время — угодничество, донос, при коммунизме стало квазинормой. То, что считалось криминальным при коммунизме — взятка, nepотизм, вымогательство, — в 90-е начали воспринимать как теневое, причем последнее обрело организованные формы⁷⁷.

В утешение можно сказать, что находившийся на распутье средневековый человек проходил через сходные искушения и испытания при переходе к Новому времени. С позиций сегодняшнего дня можно указать направленность изменений Европы позднего Средневековья и признать их неизбежными. Но средневековый человек был растерян перед безвозвратно уходящим прошлым, разрушаемым настоящим и неясным будущим. Люди, действительно, похожи сейчас — и не только в нашей стране, как поначалу казалось, но и в мире — на человека Средневековья, который попал в обстоятельства коренной социальной трансформации. Он еще не знал ее направленности, ибо переход к чему-то определенному мог не произойти. Он оказался в разрушенном обществе и мог думать, что ему так всегда придется жить. Он мог мечтать о том, чтобы вернуться назад, и он мог предполагать, что «так жить нельзя», и что общество придет в новое приемлемое или даже лучшее состояние. Попытка вжиться в мир средневекового человека в период перехода к Новому времени, произведенная многими исследователями, приводила их к трагическому сопереживанию разрушений, которые прежде всего видел этот человек. При ретроспективном анализе выясняется также, что судьба современного Запада вовсе не была гарантирована Европе. Источники того времени показывают, что, хотя переход из одного состояния в другое не был мгновенным, он был слишком радикальным, переворачивал мышление, ценности, убеждения, менял картину мира — девитализировал ее, делал ее механической, а людей атомарными. Это

был великий переход, он сформировал Запад в его современном виде и открыл новый путь для человечества. Но повсюду этот путь сопровождался жертвами. На дороге к новой судьбе средневековых людей подстерегало множество опасностей и соблазнов. В блестящем исследовании начал западной модернизации Л.М.Косарева писала: «Известно, что в любую переходную эпоху рядом с конструктивным началом всегда существует разрушительное нигилистическое. Таковыми мировоззрениями в XVI–XVII вв. (даже на столь позднем этапе. — *Авт.*) являлись, например, скептицизм и аристипповский гедонизм (с его «все дозволено», «лови миг наслаждения»). Последний был помехой на пути конструирования нового типа субъективности, ибо формировал «плывущее» фрагментарное сознание, безответственность, был принципиально чужд идеалу последовательности и твердости, выдвигавшемуся реформационными учениями. Аристипповский гедонизм XVI–XVII вв. дал мало конструктивного, отвергая «старую» (средневековую) деятельность «по привычке», жизнь в привычном русле, он также санкционировал жизнь «по течению», — но уже подчиненную не диктату внешних социальных требований и «приличий», а прихотям собственных эгоистических желаний человека»⁷⁸. Таким образом, эволюция Запада в направлении к современности была результатом стечения обстоятельств, последовательного воздействия Ренессанса, Реформации и Просвещения, победы их принципов, которая могла и не состояться. Этот опыт учит нас, во-первых, ни о чем не говорить как о неизбежном и относиться к будущему как содержащему множество вариантов развития. И, во-вторых, не считать человеческий фактор связанным с неизменной — дурной или хорошей — природой человека, а полагаться на институционализацию, которая могла бы поддержать лучшее в человеке и ограничить худшее законом, моралью, общественным мнением, коллективными представлениями как институтами.

Дифференциация социальных сфер и рационализация общества

Россия выбрала в последнее десятилетие путь догоняющей модернизации, как и прежде, но в условиях, когда модернизационный проект уже показал свою ограниченность⁷⁹, которая не была учтена. Догоняющая модель неомодернизационного российского подхода предполагала целостное изменение российского общества в направлении копирования западного общества как образца. Таково было намерение, не вполне удачное, но в руках победившей жадности приведшее страну вообще к демодернизации и архаизации.

Вторым (после харизмы и рутинизации) из факторов, воздействующих, согласно Веберу, на социальные изменения, является *дифференциация сфер социальной жизни*. Чем более развитым является общество, тем сильнее в нем дифференциация между такими сферами, как политическая, экономическая, религиозная и интеллектуальная. Как мы уже отметили, Вебер не выделяет культурной сферы в отдельную, поскольку, по его мнению, культура представляет собой смысловую систематизацию огромного числа событий, относящейся ко всей социальной жизни, а не к какой-то ее части. Сферы пересекаются друг с другом. Религия, верования, интеллектуальная, политическая сферы, экономика взаимодействуют с другими, меняют господствующие в них представления, а следовательно, и сами эти сферы жизни.

Если общество слабо дифференцировано, то в нем невозможно различить группы интересов, специализированные области деятельности и сферы жизни. Такая целостность не является следствием интеграции. Интеграция возникает тогда, когда имеются выделившиеся сферы, части, уровни. Так, у Т.Парсонса, концепция которого так же имеет модернизационную направленность, общество вертикально интегрируется, как мы уже показали, посредством перехода от низших уровней к высшим. Если общество недостаточно дифференцировано, оно, по существу, еще не сложилось, и Парсонс предпочитает называть его социетальным сообществом⁶⁰. Его основной уровень — адаптация, и влияние идей на этом уровне незначительно.

Те социальные структуры и нормы рациональности, которые отмечаются Вебером и Парсонсом в качестве образца для модернизирующихся обществ, оказались слишком трудны для достижения в незападных странах. Модернизация незападных стран не обеспечила такой рекультуризации и институциональных изменений. Все больше и больше становилось ясным, что модернизационная задача непомерно трудна и для многих обществ просто непосильна. Сегодня предлагается горизонтально интегрированная, уместающаяся в адаптацию плоская форма рациональности. Как показал Н.Е.Покровский, процесс глобализации, при всей его очевидной неравномерности, сегодня вовлекает мир в целом на основе более упрощенной модели рациональности и более простых структурно-функциональных моделей, чем это было при модернизации. Такую модель описывает известный американский социолог Дж.Ритцер, выводя ее из рациональности, присущей макдональдизации и ее глобального распространения. Она называется ЕСПС (efficiency — эффективность, calculability — калькулируемость, predictability — предсказуемость, control through nonhuman

technologies — контроль посредством негуманитарных технологий)⁸¹. Имеется в виду экономическая эффективность, калькулируемость процесса и результата, предсказуемость последствий определенных действий и технологически оснащенный контроль за поведением. Дж. Ритцер называет эту форму рациональности макдональдизацией, поскольку ее принципы были апробированы в сети ресторанов «Макдональдс». Такие простые требования более достижимы незападными странами, прежде всего, странами третьего мира, чем суровые требования модернизации. Н.Е. Покровский пишет: «Мир XXI века рисовался многим социологам и журналистам таинственным и неизведанным, дарующим перспективы, которых был лишен век уходящий. По сути, новое столетие, эпоха посткапитализма предстает обыденной и даже вульгарной, но внутренне целостной, что и показывает Ритцер. И в этой исторической целостности заключается ее неизбежность. Постмодернистский хаос фрагментарных осколков смыслов и логических схем обретает несколько примитивную упорядоченность, навязывающую себя под именем глобализации всем современным сообществам. Попытаться избежать ее так же бесполезно, как в свое время было бесполезно пытаться избежать капитализма...»⁸². Соглашаясь с характеристикой упрощенной и более приемлемой для всех моделью рационализации Ритцера, соответствующей периоду глобализации, хотелось бы уточнить три обстоятельства: 1) в целом эта модель предназначена отсталым обществам и массам, далеким от квалификации, требуемой технотронным веком, в том числе и массам самого Запада. Вместе с тем основой и опорой глобализации являются не они, а постиндустриальные информационные общества с высоким доходом на душу населения, не отвергающим даже тех, кто не нужен производству, ибо они нужны потреблению; 2) сегодня невозможно говорить о чем-то как абсолютно неизбежном. Современный мир, как мы уже отметили, находится в ситуации, которую можно уподобить состоянию средневековой Европы при ее переходе в современность. Сходство состоит в том, что люди и там, и здесь оказались в радикально меняющемся мире; 3) характерной особенностью сегодняшнего развития является то, что Запад утрачивает статус образца развития, он меняется сам, в том числе и в сторону упомянутой макдональдизации. Он перестает «отвечать» за модернизацию других стран. Поэтому происходит индигенизация (от англ. *indigenous* — местный) модернизаций, их превращение в локальные процессы. Модернизаций становится много, соответствующих локальным возможностям. И прежде никогда не удавалось «догнать» Запад, и было много модернизмов, но расхожде-

ние с западным образом расценивалось как незавершенность модернизации. Сегодня множественность модернизмов становится нормой, а образец, к которому можно стремиться, исчезает. По мнению крупного специалиста по проблемам модернизации Ш.Айзенштадта, практика реинтерпретации западного образца развития на основе местных культурных особенностей и идентичностей в условиях глобализации приобретает легитимность⁸³. Иным образом выразил эту мысль С.Хантингтон, предложив типологию модернизаций и выделив тот способ, который сегодня будет преобладать. Добавим, для тех, кто не согласен принять нормы рациональности макдональдизации. Сегодня бесперспективна вестернизация без модернизации, по существу, разрушение традиционного общества, примерами которого могут стать Филиппины и Египет. Дает сбой и модернизация без вестернизации, на основе собственной идентичности. Начальные успехи здесь ведут к трудностям, стагнации, т.к. общества такого типа производят то, что им самим не нужно. Они сохраняют локальность и традиционность. Пример — Япония и другие страны Юго-Восточной Азии, чья стагнация сегодня многими объясняется нехваткой элементов вестернизации. Догоняющая модернизация с одновременным наличием вестернизации и модернизации была основным типом развития (Россия, Турция, Мексика и др.). Сегодня этот тип изменений находится в кризисе из-за трансформации самого Запада, глобализации и в этой связи исчезновения достижимого образца развития. Новый путь развития, который сегодня может быть выбран, согласно Хантингтону, состоит в том, чтобы на базе уже осуществленной вестернизации искать собственные культурные основания продолжения модернизации.

Следовательно, мы возвращаемся к соответствующей веберовским предпосылкам нетотальной, дифференцированной модернизации, вытекающей из его дифференциации сфер жизни, к которой сегодня добавились новые факторы.

Внутренняя логика мировоззрения

Мировоззрение имеет внутреннюю логику, которая делает его относительно независимым от других социальных систем. Согласно Веберу, между всеохватывающим объяснением целостного мировоззрения и эмпирической реальностью складывается противоречие, которое может сделать внутреннюю логику мировоззрения определяющей для изменений в социальном мире. Социальные изменения могут возникнуть из-за несоответствия принятого мировоззрения

реальностям жизни. Так, переход от магии к религии, а затем к науке, составляющий этап внутренней логики мировоззрения, согласно Веберу, явился одновременно характеристикой всемирно-исторических стадий в развитии человечества. Магия, ставя рациональные цели, пыталась достичь их иррациональным путем. Неадекватное отношение причины и следствия в магии не мешало ей быть источником социальной стабильности. Мировые религии были направлены на внутренний мир верующих посредством соединения их ценностей с религиозными. В отличие от магии, социальные функции религии состоят в преобразовании общества, вплоть до революционных преобразований. В отдельные эпохи религия поддерживает и стабильность. Следующий этап внутренней логики мировоззрения — переход от религии к науке. Наука, по мнению Вебера, является, прежде всего, силой, расколдовывающей мир, разрушающей его иллюзии, делает мир предсказуемым и калькулируемым⁸⁴.

На наш взгляд, внутренняя логика мировоззрения должна нас вести сегодня от науки к этике, морали, иначе мы придем в никуда. Этот тезис лишен моральной правоучительности или желания проповедовать мораль. Речь идет об отмеченной выше институциональной способности общества поддерживать мораль на институциональном уровне, включающим как уровень законов, организаций, так и уровень коллективных представлений (верований, идеологий, имагологий, повседневных представлений, культурных образцов и пр.). Социальная боязнь идеологий увела нас от этой темы коллективных представлений как институтов (не обязательно идеологических) и их способности конструировать социальную реальность. Опираясь на нравственных людей, которых можно описать все еще в терминах Вебера как имеющих персональность и внутреннюю дистанцию при определенных изменениях конкретного наполнения этих принципов, можно институционально вырастить и поддержать моральную атмосферу путем, обратным тому, как она была разрушена в России 90-х.

Вебера часто упрекают в недооценке моральных оснований бюрократического управления, в сведении его к рациональности. Однако именно он показал универсальную значимость моральных представлений для капитализма в целом. Секулярная этика — дух капитализма — возникла в связи с рутинизацией протестантской этики. Вебер создал модель, которая позволяет говорить также о соотношении морали и рациональности, морали и экономики. И сегодня есть интересные исследования в данной области⁸⁵.

Сам Вебер подробно характеризовал связь этики с другими типами сознания. Один из известных исследователей веберовской концепции В.Шлюхтер пишет: «Наша экспликация из веберовской со-

циологии религии раскрыла четыре оценочных компонента в основах социальной конфигурации: доэтические оценки (магическая этика), правовая этика, этика убеждения и этика ответственности. Только три последние могут быть охарактеризованы как социальная этика в строгом смысле. Только они учреждают объективные этические структуры (институты.— *Авт.*), с которыми связано «субъективное» моральное отношение на уровне индивида»⁸⁶. Данная мысль даже не нуждается в комментариях: советскому периоду соответствовала институционализация этики убеждения и полное отсутствие институционализации двух других аспектов, в том числе и на уровне государственного руководства, где полнота власти не сопровождалась полнотой ответственности. Это продолжилось в ельцинском правлении в форме полного разрыва на институциональном уровне со всеми тремя этиками. Наше общество, тем не менее, оказалось много лучшим, чем могло бы быть, поскольку на персональном уровне многих людей все три этики сохранили свое значение, и только часть населения была полностью люмпенизирована в этическом плане. Как отмечает исследователь Вебера Р.Бендикс, «социальные группы (а мы добавим, и индивиды. — *Авт.*) могут быть... источниками моральных идей... И могут влиять на эгоистические действия огромного числа других людей... Такие идеи суть прежде всего реакция на вызов материальной среды... Тем не менее, мировоззрение социальной группы (и во многом индивидов. — *Авт.*) никогда не представляет собой исключительно ответ на материальные условия или результат экономических интересов. Оно есть также и продукт идей, возникающих из человеческого вдохновения в ответ на духовный вызов...»⁸⁷. Неформальная российская экономика и неструктурированное российское общество в каждом из своих фрагментов зависят от моральных свойств людей. Формальная рыночная экономика Запада и жесткость ее структур уменьшают такую зависимость, но этому предшествовал описанный Вебером уровень институциональной моральной селекции с помощью протестантской этики⁸⁸. Попытки прагматических правительств улучшить ситуацию в России невозможны без харизматических идей и их рутинизации. Веберовский механизм перехода от первого ко второму остается главным источником изменений. И это внушает надежды. От нас что-то зависит в обществе. Элиты сегодня могут изменить ситуацию, если они освоят хотя бы один из путей социального конструирования реальности, достраивающий общество «доверху», до его способности построить культурные образцы и превратить их в традиции, до связи его собственной деятельности с трансцендентной основой этих образцов, о которой говорил Т.Парсонс.

Традиционная «подкладка» российской ментальности многократно разрушалась — как в советское время, так и в последнее десятилетие усиленной рекультивации. Радикализм такой культурной политики привел к культурной демодернизации и оживлению архаики, преодоленной в прошлом. Аномия в массовом масштабе была признана многими. Без преодоления духовного вакуума и институционализации всех трех упомянутых этик ничего сделать нельзя. Надо выходить из моральной трясины, но выходить социальными средствами — действием законов, опорой на людей, достойных уважения, восстановлением морального климата, в том числе и посредством этики убеждения (через СМИ, например), что не должно превратиться в цензуру. Надо быть вначале правительству ответственным, побуждающим, поощряющим ответственность других. Страшно, однако, что это станет программой духовного возрождения на официальном уровне. Подчеркнем еще раз, что только группа, сделавшая это своей внутренней моралью, в отрыве от прагматических целей, потому что не может иначе, способна найти «избирательное средство» с теми, кто живет и хочет так жить.

Далее мы рассмотрим понятие «хорошего общества», значимость которого для социального конструирования реальности рассмотрена в главе I.

Глава 3. Хорошее общество

Отсутствие единой модели для локального развития привело к попыткам обозначить те приемлемые черты обществ, которые могут стать образцом для других. Тема «хорошего общества» возникает как эмпирическая и нормативная попытка «сконструировать» социум на основе конвергенции лучших черт, присущих разным обществам. Она возникает в связи с исчерпанием доверия к радикальным проектам, будь они неолиберальными, коммунистическими или какими-либо еще.

Появляется задача перевести указанные эмпирические и нормативные признаки хорошего общества в теоретические, а точнее, посмотреть, можно ли найти теоретическое решение, которое бы соответствовало повседневным чаяниям людей жить в хорошем, приемлемом для жизни обществе.

Эмпирический аспект: черты общества, наиболее приемлемого для жизни

Глубокое разочарование в монистических моделях привело к появлению в западной литературе темы «хорошего общества» («Good Society»)»⁹⁹.

В этих исследованиях дается эмпирический набор черт, без которого общество не может быть названо хорошим. К ним относятся: свобода и права человека, способность человека быть ответственным в свободе, стремиться не только к негативной свободе — свободе «от» (принуждения, зависимости), но и к позитивной свободе — свободе «для» (для самореализации, осуществления своих планов, постановки социальных целей и пр.); достижимость минимума социальных и природных благ; благосостояние, возможность сохранить здоровье, наличие социального порядка, который позволяет сформировать гражданское общество.

Люди большинства стран мира просто хотят хорошо жить, хотя еще есть места героических надежд, жертвенности и борьбы (исламский мир, национально-освободительные движения курдов и пр.). Теоретики уже не могут предложить идеально-чистой модели, в которой эти желания могли бы удовлетвориться.

Реальный источник термина «хорошее общество», построенный во многом в пику теоретическим представлениям, — эмпирический. Здесь фиксируется все то позитивное, что есть в разных обществах: права человека, включая экономические, соединение свободы со справедливостью и благом, высокий уровень благосостояния, приемлемый социальный порядок и пр.

Разные страны обладают неодинаковой чувствительностью к социальным проблемам. Так, высокий жизненный уровень США с минимальной почасовой оплатой, превышающей пять долларов в час, уже сам по себе является весьма справедливым социальным проектом. Вместе с социальными гарантиями этого минимума, жилищными программами, программами для безработных и бездомных он поддерживает адекватный минимум благ для нижнего слоя, составляющего незначительную часть населения.

Социал-демократические программы скандинавских стран, несколько пострадавшие от глобализации из-за убывающей готовности национальных производителей платить высокие налоги в своих странах и устремленности капитала туда, где выгоднее, все же продолжают действовать здесь и в видоизмененном виде в странах «третьего пути» — Великобритании, Германии и др.

Ю.Хабермас показал различие практических и нравственных задач. Первые в рамках целерациональности формулируют вопрос, какими средствами достичь неких целей (сделать покупку, поступить на работу). Потребность в постановке вторых возникает тогда, когда человек не знает, какие цели ставить. И вынужден обратиться к вопросу о том, кто же он сам или кем бы он хотел быть⁹⁰. Кроме того, он разделит этические задачи как связанные с ценностями и моральные, отнесенные к нормам и образцам поведения⁹¹.

Применяя этот подход к задачам построения «хорошего общества», мы можем разделить их на практические, этические и моральные. Если мы знаем, что минимальный доход в США — \$50 в день, что средний класс в США составляет 80% населения (в Нью-Йорке 60%), то этот уровень жизни и солидарности общества представляется вполне ясной практической целью для остальных. Если мы знаем, что все университеты Финляндии являются государственными и в основном бесплатными (для тех, кто платит, требуемая сумма составляет не более 110 долларов в год), что даже в пятидесятитысячном провинциальном Йонсю учится 21 тыс. студентов со всего мира и преподают профессора со всего мира, что зарплата профессоров 5.000 евро в месяц за вычетом 40% налога, успешно расходуемого на социальные цели, например, на качественную бесплатную медицину, в том числе для этих же профессоров, дешевое отличное жилье, университеты, библиотеки, то не надо спрашивать, хотели бы люди в других странах достичь такого уровня образования и такого отношения к образованию, такой направленности политики государства на формирование человеческого капитала.

В известной книге Дж.Гэлбрайт описывает свои интенции выбором заголовка «Good Society». Он сосредоточивается на таких эмпирически измеримых фактах, как социальная политика, состояние экономики, размер инфляции, дефицит бюджета, распределение доходов и власти, решающая роль образования, управление, экология, миграция, внешняя политика, бедность на планете и др.⁹².

Представляется, что даже абсолютно любящие Россию люди не могли бы назвать наше общество хорошим по большинству эмпирически измеримых параметров: безопасности, уровню жизни, здоровью нации, доступа к образованию, продолжительности жизни, уровню рождаемости, обеспеченности жильем и пр. Российское общество потеряло ориентиры, пребывает в плену вульгарных схем экономического решения всех жизненных проблем, которое к тому же проваливается в течении 10 лет, и ему надо поставить вопрос о том, что оно собой представляет и чем собирается быть.

Нормативный аспект: что такое «хорошее» или о понятии блага

Концепт «хорошее общество» вызывает возражения некоторых российских коллег из-за его явно представленного нормативного аспекта. Политические коннотации сегодняшнего дня приводят к мысли, что нормативность ведет к универсальной модели, а отсюда недалеко до тоталитарного общества. Говорят: «Одни будут называть хорошим одно, другие другое. Примирить их можно только силой». Мысль вполне в духе русского незнания середины. Такая опасность есть, если сдвинуться в сторону гиперномии (сверхнормированности). Но пока мы находимся в состоянии аномии (отсутствия норм или их рассогласования) в масштабах общества. Как мы уже отмечали выше, общество не может существовать без норм. Границы норм подвижны, исторически подвижно различие между девиантным и нормативным поведением. Исторически различны критерии хорошего и плохого. Но сказать так, как говорится в приведенном выше высказывании, значит сказать, что нет различий между добром и злом, а следовательно, нет оснований ни для этики, ни для морали. Отсутствие автоматически воспроизводимых взглядов на хорошее, коллективных представлений о хорошем — веская причина для того, чтобы обсудить весь спектр возможных значений, которые могут быть социально объективированы — хабиитуализированы, типизированы, институционализированы и легитимизированы.

Э. Гуссерль полагал, что должны существовать даже нормативные науки, к коим он относит логику. По его мнению, «сущность нормативной науки именно в том и состоит, что она обосновывает общие положения (в отличие от сравнительно-исторических подходов. — *Авт.*), в которых в связи с нормирующей основной мерой, например, идеей или высшей целью, указываются определенные признаки, обладание которыми гарантирует соответствие с мерой или же создает необходимое условие этого соответствия. Нормативная наука дает и родственные положения, в которых учитывается случай несоответствия или высказывается несуществование таких соотношений вещей. Это не значит, что она должна давать общие признаки, которые устанавливали бы, каким должен быть объект, чтобы соответствовать основной норме»⁹³. Последнее возможно потому, что норма может обладать содержанием, выводимым из теоретического понимания, а не из долженствования, — разъясняет Гуссерль. Тем более справедливо более слабое утверждение о том, что существует нормативный аспект понятия.

В частности, разбирая долженствование, Гуссерль пользуется в качестве базовых оценок понятиями «хорошее» и «дурное». Так, в требовании «Воин должен быть храбрым» содержится та мысль, что храбрый воин является «хорошим», а не храбрый воин есть «дурной» воин. Приводя другой пример — «Человек должен любить своего ближнего», Гуссерль также разъясняет ситуацию долженствования: кто любит своего ближнего, тот «хороший», а кто не любит, тот дурной. «Термином «хороший», — говорит Гуссерль, — мы пользуемся здесь, разумеется, в самом широком смысле для обозначения всего ценного в каком бы то ни было отношении; в конкретных, подходящих под нашу формулу, предложениях его надо каждый раз понимать сообразно тому роду ценности, который лежит в их основе, например, как полезное, прекрасное, нравственное и т.д. Существует столько же многообразных смыслов речи о долженствовании, сколько различных видов оценки, т.е. сколько действительных и предполагаемых ценностей»⁹⁴.

Эти рассуждения Гуссерля дают нам возможность сделать три методологических вывода.

1. Нормативные суждения могут быть выражены как долженствование и как следствие теоретических представлений.

2. Нормативные суждения долженствования относятся к сфере неограниченных значений, сфере повседневности и потому имеют огромное количество смыслов. Например, если рассуждать по аналогии с приведенными Гуссерлем примерами, суждение «Общество должно быть хорошим» дает столько же значений, сколько имеет слово «хороший» в естественном языке. Но нормативные суждения могут быть высказаны без употребления глагола «должен», «обязан» и пр. Это будут нормативные суждения, которые возникают на основе теоретического понимания и принадлежат конечной сфере значений. Например, суждение «Хорошее общество — это справедливое общество» является нормативным и может оказаться верным, если существует некая теория справедливости, которая доказала это и таким способом ввела это долженствование.

3. Нормативные суждения долженствования сообщают о субъективной оценке людей или их эмпирическом опыте, о том, говоря словами Гуссерля, что *считается* ценным. Теоретически обоснованные нормативные суждения утверждают то, что действительно является ценным.

Сложность определения «хорошего общества» и выражения «Общество должно быть хорошим» состоит в том, что «хорошее» выступает как предельная оценка всех возможных предикатов, а значит является наиболее многозначной характеристикой долженствования.

Оно выступает, если прибегнуть к обозначению Гуссерля, *основной нормой*, а значит той нормой, обсуждение которой невозможно избежать: «Нормативное суждение, которое выставляет по отношению к объектам сферы общее требование, чтобы они в возможно большей степени соответствовали конститутивным признакам положительных предикатов ценности, занимает в каждой группе сопринадлежащих норм особое положение и может быть названо *основной нормой*. Такую роль играет, например, категорический императив в группе нормативных суждений, составляющих этику Канта; таков же принцип «возможно большего счастья большего числа людей» в этике утилитаристов»⁹⁵.

В нашем случае явно присутствует нормативный элемент, ибо слово «хорошее» предполагает знание некой нормы, позволяющей назвать общество так. Но сложность как раз и состоит в том, что «хорошее» является основной нормой. Так представление о «хорошем» использует и Гуссерль: типизация «хорошего» и «дурного» охватывает практически все ценности. «Основная норма есть коррелят определения «хорошего» или «лучшего» в соответственном смысле; она указывает, согласно какой *основной мере (основной ценности)* должно происходить нормирование. Она, таким образом, не представляет в собственном смысле слова нормативного суждения»⁹⁶.

Действительно, поскольку «хороший» и «дурной», «плохой» — это те оценки и ценности, через которые мы можем выразить все остальное, основная норма в большей мере является ценностью, чем нормой до тех пор, пока ее нормативность не выявлена теоретически. *Эта логически правильная мысль, однако, плохо работает в условиях аномии.* Аномия возникла по тем же причинам, которые обозначал Э. Дюркгейм в своих работах «Об общественном разделении труда» и «Самоубийство» — а именно, *по причине быстрой смены экономических отношений на капиталистические при отсутствии новых моральных обоснований этой деятельности.* Ведь Франция была католической страной, не подготовленной к капитализму протестантской этикой. Другой причиной являлось, по Дюркгейму, то, что *появлявшаяся органическая солидарность существовала наряду и вместе с механической, что создавало серьезные конфликты и ослабление солидарности*⁹⁷. В нашем обществе аномия возникла также по причине радикального отказа от прежде коллективно санкционированных ценностей и норм и полного разрушения механизма социального конструирования реальности при *анархическом порядке 90-х годов*⁹⁸. Ослабленная хабиитуализация, разрушенная типизация, несостоявшаяся институционализация и потому невозможная легитимация сопутствовали этому порядку.

В результате, сегодня мы не имеем коллективных представлений о различии добра и зла, о том, что такое сострадание, справедливость, жалость, милость, доброта; хороший тон, правильная речь, самоуважение, уважение к другому, потеряло смысл традиционно русское понятие правды и пр. В стране — 2 млн. аборт в год и огромное количество брошенных детей, многие женщины зарабатывают проституцией, падает средняя продолжительность жизни и убыль населения превышает 800 тыс. в год, потеряно представление о стыде, любви, материнстве, ценности жизни, уважении к родителям. В особенности страшной является жестокость и безжалостность криминала, который по этим параметрам выходит за границы обычной преступной деятельности и доходит до уровня маниакальной агрессии. В этих условиях термины «хорошее», «хорошее общество», «хороший человек» на уровне повседневности могут аккумулировать оставшиеся представления, восстанавливать их из коллективной памяти, сформировать их в противовес тому сущему, которое в такой мере не совпадает с должным, с тем, что люди хотели бы иметь. Ниже (Раздел II, глава 5) обосновывается принцип движения от сущего к должному, а не от должного к сущему при социальном конструировании реальности. То, что предлагается здесь, соответствует данному подходу. *Речь не идет о том, чтобы выдумать нормы для растерявшего их общества, а о том, чтобы в ситуации их разрушения аккумулировать все оставшиеся и бытующие в некоторых средах, в сознании многих людей, в сегодняшней повседневности и практике значений и теоретически обосновать новые, чтобы сделать эти значения не только достоянием «свободно парящей» интеллигенции, но социально признанными в масштабах общества. При сокращении свободного доступа к образованию, политике СМИ, уже осуществленной в массах habituализации маргинального задача не превратить народ в люмпенизированную массу является второй по значению после физического сохранения и умножения населения. Это — задача сбережения и восстановления его качества, человеческого и социального капитала. Эта задача направлена на выстраивание общества и понимание им самим себя.*

Соотношение эмпирического, теоретического и оценочного — сложная методологическая проблема. Занимаясь ею применительно к этике и праву, П.Сорокин выделяет два подхода: 1) когда воля, предписание и оценка формируют нормы и нормативные науки (В.Вундт) (это похоже на нормативное суждение Гуссерля с употреблением глагола «должен»); 2) когда нормативное суждение опирается на оценку, которая уже не принадлежит нормативному суждению, а есть след-

ствие теоретического суждения, изучающего мир, как он есть. Поэтому нормативная наука, нормативное суждение, согласно Сорокину, строится только на основе наук, изучающих сущее, независимо от желаемого и должного⁹⁹. Это полностью совпадает с нормативным суждением, вытекающим из теоретического понимания, о котором говорит Гуссерль.

Ю. Хабермас также показывает, что «моральные предложения и высказывания, в том случае, если они могут быть обоснованы, обладают когнитивным содержанием»¹⁰⁰. Вместе с тем, «из того обстоятельства, что моральные нормы «имеют значимость» для членов некой общности, еще не следует, конечно, что они обладают когнитивным содержанием, рассматриваемые сами по себе»¹⁰¹. По существу, здесь также идет речь о двух выше описанных типах нормативных суждений.

Оба эти способа образования нормативных суждений действуют в концепции хорошего общества. Недовольство существующими теориями и в особенности их применениями, недостижимость теоретически ожидаемых результатов, радикализм в использовании теорий, отсутствие теорий, которые решали бы все проблемы, ведет к эмпирической нормативной конструкции. Но, очевидно, используемый термин «хорошее общество» станет ясным тогда, когда он будет теоретически проработан.

Антиномии этической трактовки блага

Теоретическое обсуждение проблемы хорошего общества предполагает анализ антиномий этической трактовки блага и поиска путей снятия их антиномичности.

Этика является наукой, которая решает вопрос о соотношении добра и зла. Они — сфера ее преимущественного интереса, подобно тому, как область эстетического включает вопрос о соотношении прекрасного и безобразного, политического — о том, кто друг, кто враг¹⁰².

Говоря об отдельном человеке, Хабермас пишет: «Практический разум, который здесь направлен не только на возможное и целесообразное, но и на хорошее (*das Gute*), вступает тем самым, если следовать классическому словоупотреблению, в область *этики*»¹⁰³. То, что Хабермас говорит о человеке, может быть применено к обществу: «Сильные оценки вплетены в контекст понимания человеком (обществом. — *Авт.*) самого себя. Понимание же...самого себя зависит не только от того, как он (оно. — *Авт.*) сам (само. — *Авт.*) себя описывает, но и от тех образцов, которым он (оно. — *Авт.*) следует. Само-

тождественность... определяется одновременно тем, как люди себя видят и какими, кем они хотели бы себя видеть — кем они находят себя в действительности и согласно каким идеалам стараются проектировать себя и свою жизнь»¹⁰⁴. Такое сознание, по мнению Хабермаса, переплетает дескриптивные аспекты — историю жизни, традиции, и нормативные, задающие идеал этого общества.

Не отрицая многообразия значений «хорошего», блага, добра, этика пытается построить нормативную конструкцию, исходя из некоторых теоретических представлений. Их тоже много, и они строятся по разным основаниям, часто конкурирующим друг с другом. Однако этика не смущается отсутствием однозначности, которое так беспокоит наших вышеупомянутых коллег. Суть в том, что *в условиях отсутствия религиозного монизма, а также других притязаний рассматривать мир как целое, этика и даже мораль не могут выступить как монистические учения. Разнообразие точек зрения и моральных кодов является фактом, причем фактом неустрашимым без насилия, а значит, легитимным.* Из этого неявно делается вывод, что сегодня они попросту не нужны. То же самое высказывается и в отношении науки, поскольку она вышла из классической фазы своего развития и не может рассчитывать на абсолютность своих истин. Такое сознание, не прошедшее искушений добра и зла, истины и заблуждения, строгое монистическое сознание на деле является самым релятивистским, т.к., обнаружив сложности получения научной истины, универсальной этической ценности или моральной нормы, оно тут же кидается в отрицание истины как таковой, самого существования этической ценности и моральной нормы, а подчас и науки, и этики, и морали.

В.С.Степин убедительно показал в своей концепции классической, неклассической и постнеклассической научности, что усложнение задач познания, большее участие субъекта в конструировании предмета науки, включенность научного познания в практику приводят к отказу от классической концепции истины, но не устраняют ее регулятивного значения и тем более все большей роли научного знания и все большей жажды познания¹⁰⁵.

Сходным образом обстоит дело в отношении ценностей и норм. Невозможность абсолюта, многообразие позиций неклассической и постнеклассической этики и морали (эти термины здесь вполне уместны) не означают, что моральные искания и этические размышления бессмысленны или должны быть прекращены. Напротив, они более интенсивны и более мучительны как в сфере меняющейся повседневности, так и в области теоретического дискурса. Сошлемся на Хабермаса, кото-

рый пишет: «...принцип дискурса служит ответом на то замешательство, в котором оказываются члены *любой* моральной общности, когда при переходе к современным обществам мировоззренческого плюрализма они осознают дилемму, состоящую в том, что, с одной стороны, они по-прежнему спорят друг с другом относительно моральных суждений и позиций с привлечением тех или иных оснований, в то время как, с другой стороны, их фоновый субстанциональный консенсус относительно основополагающих моральных норм уже нарушен. Члены моральных общностей, как на глобальном уровне, так и в рамках отдельных обществ, в ходе своих действий втягиваются в требующие урегулирования конфликты, которые они, несмотря на распад общего для них этоса, по-прежнему понимают как моральные, т.е. как конфликты, разрешимые на тех или иных основаниях»¹⁰⁶.

Это и означает, что необходимо прорабатывать всю сферу значений и все антиномии, которые связаны с понятием «хорошего» или блага. Среди них выделяются следующие:

- соотношение права и блага;
- соотношение свободы и блага;
- соотношение индивидуального и общественного блага.

Ситуация многозначности понятия блага, «хорошего», добра усложняется противоречивостью контекстов, в которых оно используется. Рассмотрим несколько этических концепций, которые обсуждают данные антиномии. Они делятся на те, которые: исходят из первичности права и свободы по отношению к благу и индивидуального блага по отношению к общественному благу (неолиберальные концепции), и те, которые считают благо первичным по отношению к праву, свободе, а общественное благо по отношению к индивидуальному (перфекционизм, велферизм).

Неолиберальная точка зрения утверждает приоритет права над благом из-за невозможности выделить какое-либо одно благо или одну позитивную ценность в качестве источника всех прочих благ и ценностей, из-за того, что люди по-разному оценивают блага и различные вещи считают хорошими. Но право и свобода рассматриваются неолибералами как источник разнообразных благ. Радикальные либералы считают, что общественное благо складывается из суммы индивидуальных благ. Неверность последнего тезиса доказана Дж. фон Нойманом в так называемой «дилемме заключенных», которая рассматривается в данной книге (Раздел II, гл. 7). Среди либералов имеется направление, предлагающее справедливым максимизировать минимум благ (Дж. Роулз) или выровнять *исходный старт*.

Наиболее приемлемой является концепция Роулза справедливости как честности. Ее суть состоит в том утверждении, что любой человек подвержен в обществе риску (болезни, потери работы, несчастья, аварии и пр.). Представляя себя в этой ситуации, он приобщается к положению тех, кто уже находится в подобном состоянии. Как честный человек любой должен признать, что будь он сам в таком положении, он хотел бы максимизировать получаемые блага. Честность заставляет его согласиться на максимизацию минимума. В своей позиции Роулз выступает не только с социальной, но и с этической позиции. Она состоит в том, по мнению ряда его научных критиков, что *Роулз призвал своей концепцией каждого хотя бы мысленно разделить судьбу другого.*

Если сегодня можно спорить о плюрализме норм и ценностей, то именно данная точка зрения, на наш взгляд, является краеугольным камнем этики, сохраняющим свое абсолютное значение. Если жизнь одного ценнее жизни другого, если беда или удача оценивается как следствие пороков или заслуг без понимания трагизма человеческой жизни, то этическое поле разрушено, не говоря уже о нормативном — моральном. Хабермас пишет: «Закон тогда имеет силу в моральном смысле, когда он может быть принят всеми в перспективе каждого»¹⁰⁷. *Мы не видим такого равного по силе «нравственного закона внутри нас», соизмеримого сегодня с кантовским «звездным небом над нами» и его категорическим императивом, чем требование хотя бы мысленно разделить судьбу другого.* По мнению Хабермаса, «этика дискурса оправдывает содержание морали равного обращения с каждым и солидарной ответственности за каждого»¹⁰⁸. Этическое пространство России исчезло потому, что именно этот закон в ней разрушен диким антивеберовским капитализмом, спутавшим право жадного и сильного с экономической рациональностью. Бедный может быть виновен в своей бедности. Но когда богатый, к тому же нечестно наживший свои богатства и лишенный сострадательности, считает его заведомо виновным и заведомо недостойным лучшей жизни, и когда он даже говорит, что большое количество населения является лишним из-за своей неэффективности, для этики и морали в подобном обществе нет места. Попытка П.Штайнера поставить перед новыми русскими гамлетовский вопрос не привела к успеху. Спектакль с дорогостоящими билетами в театре Российской армии привлек толпы новых русских в зал, где «Гамлет» был «осовременен» сценами из их собственной жизни, с восторгом воспринимаемой ими, но они — частые жертвы криминальных «разборок» — оказались не в состоянии понять, что, пока ты держишь руку на горле другого, третий уже дер-

жит руку на твоём горле. Один из авторов данной книги, посетив спектакль, был просто потрясен провалом этической идеи спектакля в восприятии данной публики. Другие люди, непреуспевшие, уставшие, тоже потеряли сочувствие к судьбе другого, тем более, что, как уже было показано, СМИ опривычили, хабиитуализировали циничное отношение к другому.

Мы говорим о другом не в смысле призыва к диалогу. И. Левинас, прошедший фашистский концлагерь, показал, что «другой» может быть негантропом, может быть ужасным. Ж.-П. Сартр говорил, что «ад — это другие». Хабермас, хотя и придерживается коммуникативной этики по причине достижения истины в диалоге, пишет, тем не менее: «Сложные общества не могут сохранять свою целостность за счет одних только чувств, которые, подобно чувствам симпатии или доверия, ориентированы на ближнюю сферу. Нравственное поведение по отношению к чужому требует «искусственных» добродетелей, прежде всего, настроенности на справедливость»¹⁰⁹. К таким искусственным добродетелям, возможно, следует отнести то, что Роулз не признает первичность блага перед правом. Напротив, он считает, что только опираясь на Конституцию, на законы можно сформировать то этическое пространство, которое он так великолепно определил.

Поэтому нам представляется, что социальное конструирование реальности может осуществляться как путем создания институтов и политики, где этическое требование хотя бы мысленно разделить судьбу другого окажется воплощенным, так и посредством хабиитуализации этого закона. Если мораль имеет объективные основания в том хотя бы смысле, что ее отсутствие ведет к гибели общества, то такая хабиитуализация представляет собой существенную часть модели использования концепта «хорошее общество», ибо общество, в котором разрушен базовый принцип этики, хорошим не может стать.

Существует также попытка более многоуровневого рассмотрения «хорошего общества», начиная с определения понятия Блага, «хорошего». Оно включает следующие аспекты: характер присутствующих ценностей с их ориентацией на поддержание «хорошего»; абстрактный или генерализованный характер обсуждения; ориентацию на этические теории; обоснование хорошего общества с помощью идей улучшения (perfection) и благополучия (welfare). Отсюда вытекают две теории хорошего общества: *перфекционизм и ве.лферизм*¹¹⁰. Два таких направления считаются базовыми, т.к. только две ценности — совершенствование и благосостояние, независимое от совершенств, имеют основополагающее, хотя и конкурирующее, значение для этики.

Перфекционизм построен на идее естественной доброты людей, искаженной эгоизмом и утилитаризмом. Но доброта должна работать и в социальных условиях.

Велферизм считает, что благополучие необходимо всем людям, независимо от их достоинств.

Велферизм ориентирован на помощь людям, перфекционизм на их улучшение. Казалось бы, этическая формула Роулза — разделить хотя бы мысленно судьбу другого — может быть воспринята как велферистская. Однако не следует забывать, что Роулз — либерал, а значит, и перфекционист. Требование *мысленно* разделить судьбу другого практически ведет всего лишь к максимизации *минимума*. Только полагающийся на свое самосовершенствование человек может обеспечить себе большие возможности. Только общество, позволяющее людям достойно жить в зависимости от их труда и усилий, но защищающее их от падения на социальное дно, может предъявить такие требования.

По мнению Б. Самнера, на которого мы выше сослались, велферизм как учение о благополучии и даже о счастье субъективен, перфекционизм же объективен. Субъективность велферизма состоит в том, что нет единого представления о хорошем, о благе, и каждый желает получить то благо, которое наиболее привлекательно для него. Перфекционизм объективен, т.к. он характеризует совершенство в своем роде. Он находит лучшие образцы каждой вещи, проявлений, и в отношении человека мера задана мерой человеческого рода. Он не требует, чтобы человек жил тысячу лет или летал, но полагает, что в человеческом роде заложены объективные возможности. *Из этого следует, что для совершенствования общества человеку предъявляются такие требования, которые можно предъявить лишь к человеческому роду в целом.*

На наш взгляд, формула Роулза, обозначенная нами как нравственный императив современности — хотя бы мысленно разделить судьбу другого — примиряет антиномию перфекционизма и велферизма, хотя в либеральном проекте это примирение может состояться в меньшей мере, чем в социал-демократическом. Однако важно то, что обе концепции ставят вопрос о преодолении антиномии соотношения права и блага, свободы и блага теоретически.

Теоретический аспект: «Хорошее общество» и права человека

Современный научный дискурс в политологии и науке о праве в качестве универсалии использовал понятие индивида. Речь всегда шла на Западе об индивидуальных правах. Эта единица измерения прав могла считаться универсальной, поскольку признание прав индиви-

да было всеобщим, глобальным и безусловным. Юридические документы XX в. также построены на принципах современного либерального дискурса. Всеобщая декларация прав человека от 10 декабря 1948 г. утверждает моральное равенство всех людей. Подобное равенство наделяет всех людей неотъемлемыми правами, и это считается возможным, прежде всего, в связи с ответными моральными и прочими обязательствами людей. Так статья 1 гласит: «Все люди рождаются свободными и равными в своих достоинствах и правах. Они наделены разумом и совестью и должны поступать в отношении друг друга в духе братства»¹¹¹; статья 2: «Каждый человек должен обладать всеми правами и всеми свободами, провозглашенными настоящей Декларацией, без какого бы то ни было различия, как-то: в отношении расы, цвета кожи, пола, языка, религии, политических или иных убеждений, национального или социального происхождения, имущественного, сословного или иного положения.

Кроме того, не должно проводиться никакого различия на основе политического, правового или международного статуса страны или территории, к которым человек принадлежит, независимо от того, является ли эта территория независимой, подопечной, самоуправляющейся или какой-либо иначе ограниченной в своем суверенитете»¹¹².

Как видим, права имеют характер, безотносительный к групповой принадлежности индивида, не зависят от нее, и тем самым решенные проблемы групповой дискриминации — расовой, половой, языковой, религиозной пресекается не посредством предоставления особых прав этим группам, а посредством обеспечения равных прав всем гражданам. Даже те права, которые характеризуют общество в целом, получают в данной Декларации интерпретацию в качестве прав каждого индивида. Статья 28: «Каждый человек имеет право на социальный и международный порядок, при котором права и свободы, изложенные в настоящей Декларации, могут быть полностью осуществлены»¹¹³. Другая «социальная» статья (№ 29) гласит: «Каждый человек имеет обязанности перед обществом, в котором только и возможно свободное и полное развитие его личности»¹¹⁴.

Свободы и права индивида, которых придерживались западные общества, были обоснованы Гоббсом, Локком и Руссо. Среди базовых принципов центральное место занимали естественные права и общественный договор. В современных дискуссиях эти понятия теряют свою онтологичность и рассматриваются не как некие социальные реалии, а как модели объяснения.

Естественное состояние представляет собой идеальную модель статусного равенства, а общественный договор — модель возможностей согласованного совместного функционирования в обществе,

достигнутую на основе принципа морального равенства людей. У.Кимличка (известный западный политолог, некоторые называют его Кимлика) пишет: «Прежде всего мы должны воспринимать договор не как гарантию согласия, явно выраженного или гипотетического, а как прием, позволяющий просеивать следствия определенных моральных посылок при рассмотрении равенства людей в моральном отношении. Мы используем идею естественного состояния не для объяснения исторического происхождения общества или для установления исторических обязательств правительств и индивидов, а для моделирования идеи равенства индивидов в моральном отношении»¹¹⁵. «Идея естественного состояния представляет, таким образом, не антропологическое утверждение о досоциальном существовании людей, а требование отсутствия природной подчиненности одних людей другим»¹¹⁶. (Сегодня неудачи российских реформ позволяют говорить об этом состоянии так же как об онтологической постсоциальной реальности для больших масс населения¹¹⁷.)

В западных обществах существует своего рода общественный договор, который действует в течение пятисот лет их успешного развития. Этот договор основан на рациональности, автономии индивида, эффективности в достижении целей, свободе в поиске других благ на основе свободы, законодательном регулировании и так далее.

Универсалистские идеи сегодня находятся в постоянной конкуренции с контекстуалистскими. Универсальное разбивается, локализуется контекстами культур. Отсюда появляются такие оппозиции, как: коммунитаризм против либерализма, местная культура против общечеловеческой, локальное развитие вместо глобального, блага взамен свободы.

Основой постсовременного дискурса являются два подхода: 1) понятие свободы должно быть заменено понятием блага; 2) понятие прав индивида должно быть вытеснено понятием групповых прав.

Первый аспект вытекает из того, что те, кто не может превратить свободу в благо, готов признать, что недостоин свободы, тем не менее желает иметь блага и настаивает на этом. Второй тезис связан с тем, что те, кто требует блага, является, как правило, определенными группами — этническими, национальными, половыми, религиозными, языковыми (эмигранты, например), сильно отличающимися по своим коллективным представлениям и культуре от среднего класса, вошедшего в социальный контракт, достигшего сходного понимания по вопросу морали и образа жизни и составляющего в этих странах большинство населения.

Есть три трактовки контекстуального (группового, локального) опыта как универсального.

1. Обнаружение в нем некоторой модели, которая может быть применена повсюду.

2. Показ того, что высшие достижения некоторой культуры или группы символически или фактически предстают как достижения человечества.

3. Когда утверждается, что в опыте с одним контекстом можно увидеть нечто для понимания другого опыта. Как писал упоминавшийся выше П. Бергер, «...дисциплина, пытающаяся понять современность по существу, должна быть неизбежно компаративистской ... нужно смотреть на Японию, чтобы понять Запад, на социализм, чтобы понять капитализм, на Индию, чтобы понять Бразилию и т.д.»¹¹⁸. Однако на базе постсовременного дискурса достичь универсальности, тем не менее, очень трудно, т.к. группы разнообразны.

В то же время эти новые тенденции коммунитаризма не усиливают равенства групп, напротив, ведут к их изоляции и ничего не добавляют к общественному договору Запада, поскольку они разрушают сам этот общественный договор.

Появление постсовременного (контекстуального, коммунитаристского) подхода в юридических и политических науках соответствует новым типам юридической и политической практик. Именно потому и можно говорить о постсовременном дискурсе в этих науках, что термин «дискурс» характеризует не просто высказывание, а высказывание, погруженное в реальную жизнь. В реальной политической и юридической практике осуществляется переход к групповым правам (часто в ущерб индивидуальным или без учета универсальной значимости последних) и к акциям, поддерживающим группы, которые признаны находящимися в более плохом положении, чем остальные. Так, в США имеется программа аффирмативных (поддерживающих) акций в отношении афро-американского населения, оказывающая ему разного рода помощь, предоставляющая льготы и квоты, например, при поступлении в университеты и на работу.

Введение особых прав для рас и других групп вызвало сильную трансформацию американской юриспруденции и большие дискуссии о правомочности этого преобразования. Официальные документы США, президент Клинтон занимали по этому поводу однозначную позицию — аффирмативные акции входят в официальную законодательную систему США, групповые права — предмет новых забот. Сегодня, при Дж. Буше, произошел некоторый отход от этой политики, но она поучительна как один из способов решения антиномии права

и блага, который скорее всего будет возобновлен при очередном приходе демократической партии к власти. Однако население Калифорнии, например, организовав референдум по этому вопросу и используя значительную законодательную самостоятельность штатов, отменило здесь аффирмативные акции. Афроамериканец поступает в университеты Калифорнии без помощи аффирмативных акций, университеты не имеют квот на процент афро-американских студентов. Это принятая в рамках либерализма, в рамках современного юридического дискурса практика. Она имеет свой уровень чувствительности к расовым проблемам: любой конкретный представитель афроамериканской группы может подать в суд по факту дискриминации, и суд защитит его, если факт подтвердится. Но никто не может требовать привилегий из-за принадлежности к расовой, языковой, этнической, национальной или сексуальной группе. В дискуссиях на эту тему сторонники современного дискурса подчеркивают его значение как легального пространства размышлений о расовых проблемах и трудностях других групп и выдвигают аргумент о том, что аффирмативные акции наносят вред индивиду, лишают его привычки полагаться на себя. Например, видный юрист, профессор Джорджтаунского университета Ч.Лоренц утверждает, что процедурный подход к решению расовых проблем хуже трансформативного, в фокусе которого — коррекция группового уровня несправедливости путем поддержки прав каждого индивида. Последний подход является фундаментальным — он защищает права каждого человека на уровне базовых принципов, а не процедур¹¹⁹. Лоренц критикует биполярную, черно-белую модель решения расовых проблем.

Все противники перевода проблем с индивидуальных прав на права группы показывают, что групповое равенство — это скорее субстанциональные социальные условия, чем индивидуальное право. В конце концов, поддержка рас против дискриминации падает на государство, предоставляющее всем гражданам формально равное право, как государство белых, враждебное к цветному населению и провоцирует межрасовые конфликты, — считают они. Многие критики новой практики или теории считают, что смысл аффирмативных акций состоит в преодолении несправедливого неравенства, а не в обеспечении квот или представительства. Это отступление от проблем свободы в пользу проблем блага они считают злом.

Крайние коммуитаристы разрушают либеральную традицию полностью и порождают множество проблем, с которой не справляется современная наука. В западном обществе наблюдается путаница принципов. Очень немногие осознают с абсолютной ясностью

связь коммунитаристского подхода — доктрину групповых прав, благ и контекстуализма как часть постсовременного юридического и политического дискурса. Скорее есть эклектика, неясность для специалистов в политологии и юридических науках, в каком роде дискурса они работают. Философы пытаются провести необходимую работу по прояснению понятий. Четкое же осознание этого совершенно убьет либеральную модель с ее современным дискурсом.

Оба типа дискурса имеют свои преимущества и недостатки.

Современный (либеральный) дискурс притягателен тем, что в нем даны принципы, обеспечивающие прогресс Запада, его расцвет, служившие основанием для политической модернизации незападных стран. В масштабе Запада этот дискурс имел универсальный характер. К его недостаткам относится распространение присущего ему восприятия прав и свобод на особые группы Запада, не способные сегодня из-за социальной и культурной специфики к их восприятию в полной мере, а также на страны с отличной от Запада историей и культурой. Либеральный подход не принимает во внимание уникальность западного опыта, сложившегося под влиянием Ренессанса, Реформации и Просвещения, которые не пройдены незападными странами. Другим недостатком является отсутствие должного внимания к сложностям и проблемам, которые проистекают из групповой — расовой, половой, языковой, социальной — принадлежности людей.

Постсовременный дискурс очень чувствителен к двум последним проблемам, но зато упускает из вида права каждого индивида, разрушает это коренное завоевание Запада.

Как совместить универсальность, следующую из признания прав индивида с защитой интересов групп?

Одно из сущностных решений было предложено хорошо известным немецким исследователем К.-О.Апелем. Он писал: «...уважение факта принадлежности индивида к определенной культурной традиции может рассматриваться как уважение индивидуальных прав человека»¹²⁰. В то же время главная мысль Апеля такова: «Отношения дополнительности между этикой справедливости (для всех) и этноэтикой блага (для нас) (для локальных групп, локальных сообществ. — *Авт.*), и тем не менее нормативный приоритет первой по отношению к последней»¹²¹. Этот принцип устраняет из группового все, что может быть опасно для других. Как свобода в классическом понимании ограничена «кончиком чужого носа» (невозможностью кому-то повредить), так и групповая принадлежность имеет сходное ограничение. В качестве негативных локальных тенденций Апель приводит возрождение архаических родовых конфликтов в Африке, эксцессы

возрождающегося национализма, противоречащее интересам женщин чрезмерное настаивание на их групповой (локальной) идентичности. Групповые тенденции должны быть проверены на невозможность повредить другим и человечеству в целом.

Этот вариант — не переходить к правам групп, теряя права индивида, а использовать последние для решения групповых прав, представляется перспективным, равно как соединение свободы и блага. Именно эти идеи могут быть теоретически положены в основу «хорошего общества» для тех, кто в незападных странах готов работать с ориентацией на это новое понимание.

Мы показали здесь, что антиномии права и блага, индивидуального и общественного блага, составлявшие основное содержание развития обществ, сегодня представляются неприемлемыми как концептуально, так и практически. Самое же главное состоит в том, что теории готовы к их преодолению, а тем самым к характеристике хороших обществ как соединяющих право и благо, индивидуальное и общественное благо. Следовательно, нормативность может выступить не как долженствование, а как теоретически достигнутый результат.

Теоретический аспект: преодоление разрыва свободы и блага

Выше мы показали, что нормативный или, точнее, ценностный аспект «хорошего общества», блага, добра может быть когнитивно обоснован. Эта мысль Э.Гуссерля и П.Сорокина, как было отмечено выше, справедлива для стабильной ситуации. В меняющемся мире эта вера в когнитивное обоснование этических (ценностных) или моральных (нормативных) суждений перестает быть безусловной, порой настолько, что требования практического разума начинают доминировать над разумом теоретическим, ценностные и нормативные аспекты над когнитивными.

По мнению Хабермаса, имеется четыре типа отношения к вопросу о взаимосвязи нормативного и когнитивного:

— «Моральный реализм стремится восстановить онтологическое оправдание норм и ценностей постметафизическими средствами», такими как высказывания «о фактах... возможность интуитивного постижения или идеального созерцания ценностей»¹²². Причина таких обоснований в том, что мир уже не рассматривается как целое.

— Утилитаризм, который пытается обосновать мораль, но, в конечном итоге, ориентируется на ожидаемую совокупную пользу и отходит от принципа нормативности.

— Метаэтические обоснования в виде языковых игр, порывающих с повседневными практиками.

— Моральный функционализм, обращающийся к авторитету подорванных религиозных традиций (или пытающийся их заместить. — *Авт.*). По мнению Хабермаса, этой трактовке присуще восприятие авторитета веры как социального факта, тогда как на деле оно просто разрушает когнитивное содержание морали¹²³.

И все же, не страшась критики, мы предполагаем, что в период социальных катастроф моральный функционализм с менее радикальными притязаниями, чем описано Хабермасом, т.е. обращающийся не к религиям, а жизненным практикам, пытается придать когнитивное содержание морали в ходе социального конструирования реальности и сопутствующих ему теоретических подходов.

В посткоммунистический период трудности испытывает не только Россия и другие страны, вышедшие из прежней социалистической системы. Российский посткоммунистический опыт насаждения специфического либерализма (без социальных программ, исключительно монетаристского) вытеснил прежние формы коллективизма и коммунитаризма — все квоты и представительства для разных социальных, возрастных, половых и национальных групп. В то же время на Западе наблюдается натиск коммунитаризма, занижение роли прав индивида в пользу прав тех групп (с добавлением расовых), которые в советское время имели гарантированное представительство в социальных и политических структурах. Когда две системы, ошестившись, стояли друг против друга, они знали, куда им идти и что защищать. В 90-ые эта ясность исчезла, базовые основы обоих типов общества стали размываться вплоть до перехода в свою противоположность, на один пример которого мы только что указали.

Ответом на этот новый опыт становится ослабление попыток дать концептуальную основу социальным переменам, вскрыть противоречивость применяемых принципов. Более важным стало казаться (на Западе) обеспечить, чтобы общество было максимально хорошим или хотя бы приемлемым для жизни, не пытаясь конструировать его теоретически идеальный образ. Мы в России оказались максимально далеки от этих утилитарных целей и продолжали войну принципов без улучшения жизни масс населения. Кажется сегодня и в России проходит это время: становится ясным — идеального общества нет, а есть серые будни, труд, которые могут сделать общество хорошим — безопасным, сытым, относительно справедливым, обществом, где бы люди имели права. Следовательно, тема хорошего общества становится сегодня интересной для всех, и она инициирована рядом про-

цессов. Повторим, это — распад биполярного мира и серьезные изменения в мире; трудности или даже неспособность социальных наук объяснить текущую ситуацию; попытки построить «хорошее общество» не на основе системы принципов, а на основе своего рода «сборки» желаемых свойств.

Нелинейность социальной жизни, резкая смена характера проблем, стоящих перед людьми, их собственные неожиданно новые идеи, возрастание эклектицизма в их принципах, создающее непредсказуемость поведения, стали тем новым вызовом, на который социальные науки не смогли ответить. Обнаруживается их неспособность описать и объяснить трудности современного периода, нехватка понятийного аппарата и теоретических моделей для осуществления этой задачи.

Конкуренция разных социальных систем — капитализма и социализма и подвидов в каждом из них, борьба неолиберализма с социал-демократией, критика коммунизма постепенно утомили людей притязаниями на универсальность и единственную верность своих построений идеального общества.

Теоретические попытки обособить «хорошее общество» предпринимались на Западе неоднократно и были представлены, по меньшей мере, в четырех концепциях: концепциях государства благоденствия, в либеральных теориях, в концепции справедливости как честности Дж.Роулза, в утилитаристских теориях.

Концепции общества благоденствия исходили из возможности социального контракта между государством, бизнесом и трудящимися о взаимных уступках (бизнес не сокращает рабочие места, трудящиеся не требуют повышения зарплаты, государство справедливо распределяет налоги в социальную сферу, является социальным государством с социальной рыночной экономикой). Эти контракты существовали, но сегодня оказались подорванными глобализацией, создавшей для капитала условия устремиться туда, где выгодно, лишая тем самым общество благоденствия налоговой базы. В этой теории налоги, то, что называется Welfare (социальная помощь), играют основную роль при определении того, что такое общественное благо, хорошее общество. Дж.Гэлбрайт даже возложил на общества благоденствия или справедливые общества (Good Society) ответственность за бедность других стран и призывал участвовать в ее преодолении¹²⁴. Во всех трактовках общества благоденствия, социального государства ведущую роль играла мысль о справедливом распределении, социальных гарантиях, преодолении бедности. Ослабление глобализации после террористической атаки 11 сентября и по су-

шеству ее «закрытие» США, вступившими на путь мирового лидерства, возможно, оживят эти модели или преобразуют их. Об этом мы подробно писали¹²⁵.

Классические либеральные концепции, основываясь на идеях свободы, не игнорировали проблему общественного блага, полагая ее совокупностью индивидуальных благ¹²⁶.

Последней теоретической альтернативой такого рода попыткам (как общества благоденствия, так и принятым либеральным трактовкам) явилась *концепция Роулза*, где он противопоставляет модель государства всеобщего благоденствия (на Западе), допускающую классовое неравенство, и не совсем ясную модель демократического владения собственностью, это неравенство преодолевающего. Чрезвычайно напряженные дискуссии по проблемам социальной справедливости выделили концепции двух либералов — Дж.Роулза (автора концепции справедливости как честности, согласия на максимизацию минимума) и Р.Дворкина (давшего модель преодоления несправедливых социальных и природных неравенств посредством страхования и налогообложения). Однако их теоретические конструкции столь сходны, что не оставляют место ясной дефиниции того общества, которое они описывают, если бы это общество удалось воплотить в реальность. Конечно, всем понятно, что речь идет о западном обществе, что в концепциях Роулза и Дворкина сильна тенденция к эгалитаризму, утверждающему, что без государства как арбитра в человеческих делах, можно получить только либерализм без справедливости. Но многие критики и комментаторы сомневаются в том, что трансформация общества в указанном ими направлении сохраняет его капиталистический характер. Точка зрения этих теоретиков состоит в том, что неравенства могут быть признаны справедливыми только тогда, когда они полезны и для менее преуспевающих. Кроме того, ими утверждается моральное равенство людей.

Как отмечает Кимличка, ссылаясь на А.Бьюкенена, концепции этих исследователей «нельзя согласовать с традиционными либеральными институтами. Вполне может быть, пишет он, ссылаясь на других исследователей, что полная реализация роулзовской или дворкинской идеи справедливости приблизила бы нас к рыночному социализму, а не капиталистическому государству всеобщего благоденствия»¹²⁷.

Кто сегодня либерал? Мы знаем неолибералов, монетаристов, чья концепция свободного рынка вмещает в себя все представления о свободе и демократии. Мы знаем либерализм без справедливости и тем более без равенства. Но, посмотрим, всегда ли это было так. Возьмем свидетельства известного либерала Дворкина: «Перед вьет-

намской войной политики, называвшие себя либералами, придерживались определенных позиций, которые можно объединить в одну группу. Либералы отстаивали большее экономическое равенство, интернационализм, свободу слова и были против цензуры, защищали равенство между расами и осуждали сегрегацию, выступали за решительное отделение церкви от государства, за большую процессуальную защиту тех, кого обвиняют в преступлении, за декриминализацию нарушений нравственных норм... за энергичное использование центральной правительственной власти в решении всех этих задач»¹²⁸.

Наши собственные споры как о сущности общества, в котором мы живем, так и о том, в каком мы хотим жить, привели к невероятной путанице, где периодически появлялись «лево-правые» (красно-коричневые) и где сегодня претензии на центристскую позицию вконец перепутали левую и правую стороны, помещая одного и того же человека одновременно в левый и правый центр и вкладывая в его уста такие необычные призывы, как «работать по-капиталистически, распределять по-социалистически». Неожиданно в этой шутке, равно как в ее шутливом повторении «наоборот», оказалось много правды. Мы не хотели бы сказать еще раз, что наступил конец истории, но время «измов» проходит. Заметный крен «влево» на Западе говорит только о том, что от идей социальной справедливости сегодня нельзя отмахнуться. Развал СССР и коллапс коммунизма показали со всей определенностью, что свобода является витальным стремлением людей и к ней стремятся даже ценой потери благ. Но вместе с тем отсутствие благ не может оправдать свободу.

Третьим подходом к пониманию хорошего общества был *утилитаризм*, о коренном принципе которого мы уже упоминали, цитируя Гуссерля — максимальные блага для максимального числа людей, противостояние этого утилитарного морального кода жадности и эгоизму людей. Признан классическим труд утилитариста Р.Брандта «Теория блага и права», в которой, основываясь на Дж.Локке, на его лекциях, прочитанных в Оксфордском университете, а также на теории действий и мотиваций, он определяет благо или «хорошее общество» как общество, удовлетворяющее нашим желаниям морально и практически¹²⁹.

Мы выступаем с концепцией, предлагающей иначе взглянуть на антиномии права и блага, свободы и блага, индивидуальных и общественных благ.

Существенной является оппозиция блага свободе. Во всех политологических концепциях до Макиавелли центральным выступало понятие блага. Разногласия состояли в том, что признать наивысшим

благом. Начиная с Макиавелли концепция блага вытесняется понятием свободы¹³⁰. Принципиальным становится то положение, что люди могут использовать свободу как предпосылку всех и всяческих благ, что свобода дает людям возможность достичь разнообразия благ и вопрос о благе не может быть исходным, т.к. разные люди ценят разные блага. Однако опыт либерализации во многих странах привел к тому, что плодами свободы, опытом обмена свободы на блага, овладели немногие. Даже в цитадели Запада — США многие люди оказались за пределами общественного договора — афро-американцы, часть женщин, низшие слои населения, каждый, чья культурная идентичность не соответствует западным стандартам.

Все попытки внушить им мысль о том, что они должны стать достойными свободы, не привели к успеху. Среди бедных, маргинальных слоев населения, в обширных кварталах, где проживают в США афро-американцы и латиноамериканцы, воцарилась скорее другая мысль: пусть мы недостойны свободы и не можем обменять ее на благо, мы хотим свою долю благ, мы хотим блага сегодня. Стоит поразмышлять также об опыте российских реформ, о том, что и мы оказались недостойны свободы, но нуждаемся в своей доле благ. Это — одна из причин коммунитаристского поворота в политическом и правовом сознании Запада, которая в методологическом плане может быть охарактеризована как постсовременный дискурс политологии и юридической науки. Одновременно это путь к соединению принципов велферизма и перфекционизма.

Коммунитаризм по отношению к этим слоям являются ответом на требования совести, поиском справедливости, попыткой сделать свободу более сущностной, поставить вопрос не только о свободе, но и благе для этих групп. Они выражают новые постсовременные тенденции и преобладание постмодернистского дискурса в исследовании социальных процессов. Именно поэтому Э.Этциони считает, что должна быть центристская политика, которая должна включать нечто большее, чем компромисс между партиями, стоящими на краю политического спектра. В центре новых взаимоотношений партии должно стать общество, а не государство или рынок, общество с их сообществами, культурой, институтами и ценностями¹³¹.

Существует аналогия между жизнью не вошедших в социальный контракт (общественный договор) слоев и судьбой стран, которые экономически и социально не преуспели в мировом сообществе. Аналогия состоит в том, что подобно некоторым группам на Западе, не способным использовать свободу для получения благ, есть страны, которые тоже не стяжали благ на основе свободы. Так же, как марги-

нальные слои на Западе, часть населения этих стран воспринимает свободу как отсутствие всякой зависимости и всяких обязательств — как негативную свободу. Нетрудно заметить, что Россия в их числе.

В этой связи даже либералы все более обсуждают проблему благ. Роулз, в частности, использует понятие первичных благ. Отрицая возможность установления справедливости на основе конкретного понятия блага и выбирая в качестве фундаментальных принципы свободы (как источник всех мыслимых благ) и прав индивида, Роулз делает уступку концепции блага, называя в качестве первичных социальных благ «классы вещей, необходимых для реализации любого рационального жизненного плана»¹³². К их числу относятся как основные права и свободы, так и доход, благосостояние, возможность реализовать себя, социальные предпосылки самоуважения людей. Все эти блага распределяются социальными институтами. Дворкин дополняет данный список набором первичных природных благ — здоровье, умственные способности, энергия, способность воображения и др. Социальные институты не распределяют этих благ, хотя их наличие может зависеть от общества, но от социальных институтов. В частности, института страхования, зависят компенсации, выравнивающие исходное несправедливое неравенство.

Однако российские неолибералы, как уже было отмечено, базовым принципом продолжают считать свободу, отказываются обсуждать конкретные блага и полагаются на рациональную и моральную способность индивидов самим определять, какие блага им нужны. Они сохраняли верность современному научному дискурсу, в то время как коммунитаристы (сторонники групповых прав) делают шаг к постсовременному дискурсу, *третьей* заметной чертой которого становится преобладание контекстуального над универсальным. Среди коммунитаристских идей есть также такие, где утверждается возможность выдвинуть благо вместо свободы в качестве универсального принципа. То есть вопрос может быть поставлен как возможность достижения универсального на базе блага, а не свободы. Этика блага являлась этикой традиционных обществ, где универсальное было понято как благо для всех.

Это полностью противоречит тем поискам справедливости, единства свободы и блага, которые присущи западному либерализму и воспринимаются как стремление сделать общество хорошим. Западный капитализм отчасти теряет веберовские черты с началом глобализации 90-х, подчиняясь соблазнам взаимодействия с невеберовским, незападным капитализмом, но внутри своих обществ он стремится обеспечить стабильность, вырастить средний класс и

поддержать его, поэтому стремится к социальной рыночной экономике и социальному государству, чего не наблюдается в России даже при провозглашении социального государства в 7 ст. Конституции. Мы имеем неформальную экономику и слабо субсидированное государство. Запад не без влияния опыта революционной России середины XX в. понял угрозу, идущую от нижних слоев населения, и ввел социальные программы. Сегодня его интеллектуалы осознали опасность для Запада мирового неравенства и предлагают многообразные проекты. России давно пора все понять.

Среди коммунитаристских идей есть так же такие, где утверждается возможность выдвинуть благо вместо свободы в качестве универсального принципа. То есть вопрос может быть поставлен как возможность достижения универсального на базе блага, а не свободы. Этика блага являлась этикой традиционных обществ, где универсальное было понято как благо для всех. И сегодня она не годится.

Среди этих дискуссий заметное место занимают сегодня требования права на прогресс, права на экономически достойную жизнь, что прежде находилось за пределами правового рассмотрения¹³³.

РАЗДЕЛ II. «ХОРОШЕЕ ОБЩЕСТВО» — «ХОРОШИЙ ЧЕЛОВЕК»

Проблема «хорошего общества» неотделима от проблемы «хорошего человека» в этом обществе. В данном разделе этот вопрос будет рассмотрен как исходя из воздействия общества на человека, так и с точки зрения воздействия человека на общество, что в конечном счете резюмируется концепцией их взаимодействия.

Глава 4. «Хорошее образование» — «хорошее общество»

«Каково общество — таково и образование» — этот вывод, сформулированный классиком около ста лет назад, и сегодня не утратил своего смысла. В самом деле, зависимость состояния, содержания, существующих форм и проблем образования (воспитания) от общества — его социальной структуры, установок правящей элиты, принятых за норму нравственно-духовных ценностей, наконец, от уровня экономического благосостояния населения и развития экономики в целом — очевидна и бесспорна. Неочевидно и небесспорно только одно: возможности общественного контроля и государственного регулирования форм этой зависимости. Как и всякая общественная структура, система образования остается достаточно автономной в своем развитии, более того, опыт показывает: именно она является наиболее консервативной и медленнее других меняющейся под воздействием происходящих в обществе перемен. Не случайно во всех перестроечных перетрясках именно высшая школа оставалась наиболее долго «верной» сложившимся в ходе социалистической практики принципам, формам, методикам, направленности обучения.

Сегодня российская система образования переживает не лучшие времена. В соответствии с названной выше «формулой» она находится в состоянии того же кризиса, что все общество — дефицит духовности при укоренении рыночных стандартов поведения, все очевиднее принимающих в сфере отношения человека и общественных институтов форму откровенного взяточничества и коррупции. Поэтому, если мы хотим разобраться в ситуации с образованием, необходимо прежде всего понять общество, в котором живем. В целях решения этой нелегкой задачи попробуем рассмотреть проблему в концептуальных рамках понятия «хорошее общество».

Благодаря усилиям В.Г.Федотовой термин «хорошее общество» приобрел устойчивый научный статус в нашей отечественной литературе¹³⁴. Предложенное определение его как общества, стремящегося «к объединению свободы и благ, свободы и справедливости»¹³⁵, на наш взгляд, адекватно отражает содержание утвердившихся в мировом социуме гражданских ожиданий и поведенческих ориентиров. Современная модель общества не может игнорировать вектор индивидуальных устремлений людей, и понятие «хорошее общество» выражает последние в наиболее обобщенном виде, вбирая в себя набор черт, без которых сегодня ни одно сообщество (независимо от форм его политического устройства) не воспринимается в качестве возможной и желаемой модели человеческого общежития. Этот термин фиксирует целый набор «требований» современного человека к организации последнего: отсутствие социального зла, социальной несправедливости, возможности реализации индивидуальных наклонностей и удовлетворения личных потребностей, условия для самореализации в качестве субъекта общественной жизнедеятельности, доступ к достижениям культуры, к образованию в соответствии с индивидуальными устремлениями, наконец, необходимый уровень материального благополучия и бытового комфорта.

Цель «хорошего общества», как пишет американский исследователь Дж.Гэлбрейт в своей книге «Good Society» (1996) — «обеспечивать эффективное производство товаров и оказание услуг, а также распоряжаться получаемыми от их реализации доходами в соответствии с социально приемлемыми и экономически целесообразными критериями»¹³⁶. Правда, если говорить о перспективе, то последнее переходит в разряд условия необходимого, но все-таки недостаточного, поскольку очевиден рост значимости культурных измерений в жизни человечества, связанный с его движением от наиболее технологически развитой части индустриального к так называемому постиндустриальному обществу, в ходе которого меняется «русло» раз-

вития человеческой цивилизации. Итогом этих изменений становится заметное снижение значения экономических критериев в стандартах индивидуальной жизни и индивидуального поведения. Можно сказать, что культурные факторы неуклонно становятся все более и более важными компонентами *повседневного* бытия людей. Преобладающее внимание к материальному благосостоянию и физической безопасности уступает место заботе о качестве жизни. Благом вместе с материальным достатком сегодня выступает доступность образования, культуры, информации, т.е. ценности, создаваемые знанием («knowledge value»). Конечно, отмеченные перемены являются реакцией на развитие социально-экономической и технической среды, но тем не менее очевидно, что и они сами формируют эту последнюю. Иными словами, «хорошее общество» — это «теоретический инструмент для рассуждения о достижениях человечества в социальной сфере и их концептуализация на уровне эмпирических обобщений»¹³⁷. Одновременно это инструмент воздействия на общество с целью сделать его хорошим.

Если говорить о сегодняшних российских реалиях, то названные выше критерии, к сожалению, далеки от них. Понятие личного блага для большинства — это преодоление черты бедности, хотя бы внешняя пристойность быта, элементарные гарантии личной безопасности, конец войне в Чечне, обуздание криминала. Что же касается личных свобод, то здесь устремления и того «скромнее» — возможность поведения, не стесненного боязнью потерять работу, лишиться дохода, стать жертвой чиновничьего произвола, «наездов» бандитов, администрации и т.д. Напомним, что конструкт «хорошее общество» фиксирует прежде всего *гуманистические* устремления современного человека, обусловленные сложившейся мировой ситуацией, когда и социализм перестал быть «образцовой моделью», и капитализм в его классическом виде не может удовлетворять требованиям последней. Наша страна от социализма очень быстро отошла, а к капитализму пока еще мучительно и медленно только подходит. Поэтому наши представления о «хорошем обществе», конечно, отличаются от «европейских стандартов». Но это, в конце концов, неважно, — важно, что они «укладываются» в предложенный конструкт с точки зрения адекватности индивидуальным устремлениям, ожиданиям и представлениям о том, на каких принципах должна строиться жизнь социума. Ведь в «хорошем обществе» при решении разнообразных социальных проблем действует правило: «в каждом конкретном случае решение должно приниматься с учетом конкретных социальных и экономических условий», а не «с оглядкой» на бытующие идеологемы, ибо

«мы живем не в эпоху доктрин, а в эпоху практических решений»¹³⁸. Другими словами, в «хорошем обществе» социальная политика основывается на анализе преобладающих факторов и обстоятельств каждого конкретного случая.

И еще один момент: «хорошее общество» отражает тенденции, связанные с глобализацией социальных процессов — экономических, культурных, политических. Общей матрицей развития последних в современном мире является образование как система, увязывающая воедино эти три детерминанты современного общественного развития через легитимизацию требований, предъявляемых к индивиду и переводящего их на уровень его практической деятельности. Вот почему «хорошему обществу» необходимо соответствует «хорошее образование». Таковым является образование, развивающееся в системе отношений, стремящихся к соединению блага и свободы, свободы и справедливости, иными словами к *социальной пристойности* на уровне общества и на уровне жизни отдельного человека. Конечно, возникает вопрос: что по отношению к образованию является благом, свободой и справедливостью? Постараемся ниже в этом разобраться, выбрав следующие две линии анализа: 1. Возможности и роль системы образования (средней и высшей школы) в построении, создании «хорошего общества» (в том его смысле, о котором мы говорили выше). 2. Как сделать само образование «хорошим», т.е. адекватным нашим представлениям о «хорошем обществе».

Сформулированные вопросы являются весьма злободневными, особенно в свете трудностей, переживаемых страной и системой образования в частности. Наиболее угрожающей из этих трудностей является утрата образованием его культурной составляющей. Образование и культура отошли друг от друга: с одной стороны, мы перестали видеть в образовательном процессе составляющую общекультурного развития общества, с другой стороны, из социокультурного опыта страны вывели образование, подчинив его решению непосредственно практических целей. Можно сказать, что *институт образования утратил статус культурной структуры*. Мы как бы «на время» забыли (вытеснили из государственного, а соответственно и массового сознания) ту простую истину, что *образование есть важнейшая часть культуры, хотя бы потому, что через него осуществляется трансляция последней в новые поколения, реализуется та социокультурная преемственность, без которой невозможна человеческая цивилизация*. Функцией образования, одновременно с обучением подрастающего поколения, с подготовкой его к профессиональной деятельности и социальному творчеству, является *воспроизводство культуры*, ибо, как

писал С.Гессен, процесс образования это превращение «природного» человека в культурного. Забвение обществом этого простого факта следующее поколение, нет сомнения, расценит как один из серьезных просчетов реформ 90-х годов, даже если бы мы достигли экономических успехов и даже если мы их со временем достигнем.

Расхождение образования и культуры в сегодняшней практике обучения столь заметно, что в последнее время стало расцениваться как негативный факт наших реалий не только педагогической общественностью, но, наконец, и правительством, которое выразило готовность обсуждать сложившуюся в стране ситуацию с образованием и даже предпринимать определенные практические шаги по ее преодолению. Как известно, в конце 2001 года распоряжением правительства Российской Федерации была одобрена подготовленная Минобразованием России Концепция модернизации российского образования на период до 2010 года. Этот документ, отражающий состояние образовательной системы страны на сегодняшний день и основные направления ее совершенствования (модернизации) с учетом существующих мировых стандартов образовательной политики и специфики ее реализации в Российских условиях, несомненно является свидетельством готовности государства наконец обратить внимание на эту сферу жизни нашего общества. В концепции представлен тезис, к сожалению, за последнее десятилетие во многом забытый: образование является важнейшим фактором гуманизации общественных отношений. Все это, повторяем, вселяет надежды на улучшение ситуации. Хотя, конечно, остается вопрос скептиков — насколько государство готово перевести проблемы образования в плоскость принятия конкретных мер, необходимых практических рекомендаций по их решению.

Как совершенно справедливо отмечено в Концепции, пока государство просто «ушло из образования» и последнее вынуждено заниматься самовывживанием, оставаясь в состоянии внутренней замкнутости и самодостаточности, что нашло выражение и в крайне низкой оплате труда, и в социальной незащищенности занятых в сфере образования, и в сокращении численности профессиональной группы педагогов (начиная с 1991 года она уменьшалась на два процента в год), и в большой текучести кадров (особенно в средней школе). Ситуация столь серьезна, что исследователи говорят об угрозе тектонических сдвигов в профессиональной структуре общества, о подрыве самих основ воспроизводства интеллектуального потенциала страны¹³⁹. А ведь именно он является важнейшим показателем и одновременно фактором социального прогресса. Поэтому не следует чрез-

мерно надеяться на успешность тех социально-экономических преобразований, на которые в течение последних десяти лет возлагались надежды как на меры, единственно способствующие продвижению общества по пути якобы недостающих ему цивилизованности и развитости. Без понимания того, что сегодня *образование есть сфера стратегических интересов страны*, что оно является одним из важнейших факторов национальной безопасности и благосостояния народа, нельзя рассчитывать быть цивилизованным и культурным обществом.

Бесспорно, *образование есть и важнейший фактор хозяйственно-го роста*, поэтому, даже если ставка делается только на развитие товарной экономики и экономической рост, что само по себе, кстати сказать, не отвечает требованиям времени, развитие культуры, заботы о росте «человеческого капитала» должны быть не менее значительными, чем все другие, а вложения в сферу «производства человека» не следует осуществлять по «остаточному принципу». Сегодня «человеческий капитал» в развитых странах составляет 70–80 процентов национального богатства. Здесь *образование расценивается как инвестиционная отрасль производства* и вложения в него считаются самыми перспективными. На фоне этих требований сегодняшнее состояние нашей образовательной системы иначе как национальной трагедией назвать нельзя. Заметим, что принятая рыночная модель экономики (и в целом социального развития страны), ориентирующая образование на решение главным образом практически-утилитарных задач, не является абсолютно перспективной с точки зрения развития мировой цивилизации. Человечество движется по пути социального и научно-технического прогресса, в контексте которого возрастает место и роль культуры в общественной жизни. Логика исторического движения такова, что из индустриальной цивилизации человечество входит в постиндустриальную, принципы которой, как мы уже говорили, претерпевают значительную трансформацию, ибо ее существенной чертой является то «обстоятельство, что знание стало *главным*, а не просто *одним* из видов ресурсов»¹⁴⁰.

«Вымывание» общекультурного содержания из образовательного процесса связано еще с одним фактором перестроечных лет: в нем нарушилось характеризовавшее его ранее *единство образования и воспитания*. Сейчас они «разошлись» настолько, что иногда имеют разнонаправленный характер. Нам представляется, что социально-гражданский смысл образования оказался утраченным потому, что, начав модернизацию (перестройку), мы сразу и резко отказались от идейно-воспитательного опыта прошлых лет, бесспорно имевшего немало положительных «наработок», о которых сегодня можно вспомнить.

Помимо классовых ориентиров оно включало ценности, «завязанные» на личность, культуру, современное научное знание, достижения научно-технического прогресса, мировой опыт цивилизационного развития, а главное, все эти ориентиры составляли стержень общепризнанного *общественного идеала*. Отбросив его по причине классовой предвзятости, мы не выработали нового. В структуре формирующегося нового общественного сознания общественный идеал как системообразующий принцип последнего просто отсутствует. Есть некоторые эталоны жизненного поведения (чаще всего заимствованные из западной культуры) и жизненные ориентации, иногда диаметрально противоположные у разных социальных групп. Но ведь общественный идеал потому и *общественный*, что он принимается (в своих исходных измерениях) членами общества в качестве основания для необходимого консенсуса в представлениях о критериях и направленности общественного развития, и потому *идеал*, что коррелирует с историко-цивилизационным движением всего человечества. Контуры такового и начали прорисовываться в последнее время, но они пока остаются очень размытыми и весьма неопределенными.

Из образовательного процесса оказались выхолощенными ориентации на гуманистические ценности (само гуманитарное образование утратило свою прежнюю роль), идеи патриотического воспитания, самооценности культуры и образованности, положительный имидж самого знания. И в результате на наших глазах выросло поколение, у которого отсутствует гуманистическое мировоззрение, а такое поколение, как показывает исторический опыт, неспособно двигаться по пути прогресса, поскольку не ориентировано на позитивные социальные действия, если они напрямую не связаны с его собственными утилитарными интересами, выгодой, пользой.

Мы не будем описывать ситуацию далее, а просто в качестве констатации факта признаем: сегодня и воспитание и образование, во многом лишившись старых нравственно-духовных интенций, не могут похвастаться новыми, которые были бы связаны с подлинной культурой. Между образованием (культурой) и воспитанием пролегла большая трещина, которая стала причиной того, что образовательный процесс утратил свой воспитательный (гражданский) потенциал. Этот факт чреват еще большими негативными последствиями, нежели те, в которых обвиняли школьное и высшее образование в 70–80 годы, говоря о его «отрыве от жизни». Считаем, что именно это обстоятельство стало одной из причин того, что существующая образовательная парадигма и действующие образовательные модели сегодня чаще всего не выполняют ту воспитательную функцию, которой традиционно придерживалась отечественная педагогика.

К сказанному добавим, что заявленная реформой ориентация школьного обучения на развитие способностей и приобретение знаний, соответствующих свободному выбору профессиональной деятельности молодым человеком, представляется больше из сферы желаемого, чем достигаемого. Реально «пространство свободы» вступающей в жизнь личности оказалось жестко ограниченным тремя принудительными альтернативами: 1. Любой ценой реализовать свой интеллект на рынке товаров и услуг у себя в стране или, что более предпочтительно в мотивационном плане, за рубежом, в результате мы, подобно развивающимся странам, вдруг столкнулись с массовой «утечкой мозгов» (30 процентов ежегодного выпуска специалистов покидают страну). 2. Пополнить ряды аутсайдеров, что становится наиболее массовым явлением. 3. Оказаться в сетях крупного, а не получится, мелкого рэкета. Это — не надуманная, а реальная угроза обществу, и с этим вряд ли кто будет спорить, не побоявшись прослыть слепцом или утопистом. Это, к сожалению, реальные возможности нашей свободы — реалии нашего «нехорошего общества».

Поставленное в ситуацию гонки за знанием как товаром образование (даже в средней школе) вынуждено отодвигать воспитательный процесс на задний план, принимая при этом какие-то размытые формы, что, впрочем, в свете сказанного вполне объяснимо: стержнем любого воспитания является система принципов, коррелирующая с мировоззрением, принимаемым и обществом и официальной идеологией. А такового пока нет, поскольку, отбросив прежнее как «про советское», нового пока «не придумали», а главное, не постарались определить своего отношения к другим ориентирам и составляющим прежнего мировоззрения, как будто их вовсе и не было. А ведь художественно в недалеком прошлом и общее и специальное образование, будучи «классово-идеологизированным», чего отрицать, конечно, нельзя, имело общечеловеческие гуманистические и нравственно-духовные ориентации: и защитников Родины смогли воспитать не одно поколение, при этом не в ущерб развитию умственных способностей, и гражданской ответственности этим поколениям было, что называется, не занимать, и с основами самоуправления существовавшая система образования знакомила на опыте, пусть не во всем положительном и не без определенных нравственных издержек, но тем не менее — целину поднимали и БАМ строили молодые. Все эти черты сознательно воспитывались, были частью мировоззрения, поскольку, говоря словами Гессена, были «заданиями» нашей образовательной системы. Сегодня она их не имеет. Мы это говорим не из желания реанимировать прошлое. Что уходит — то не возвращается,

во всяком случае в прежнем виде. Но это прошлое может кануть в Лету, а может стать историей, т.е. тем прошлым, которое «прорастает» в каких-то формах в будущем. Опыт нашего образования уходит в прошлое, но пусть он станет историей, которой мы не будем стыдиться, потому что бесспорно он оставил заметный след в нашей отечественной культуре. Что-то из него вполне должно и может стать «точками роста». До последнего времени мы делали вид, что пока думать на эту тему — недосуг, есть дела и поважнее, не осознавая в полной мере, что тем тяжелее будет расплата. Поколение, выросшее (а оно уже подрастает и через два-три года вступит в сознательную трудовую жизнь) без достаточно твердых, принятых в качестве личного убеждения мировоззренческих позиций, не может достойно и с полной отдачей включиться в социальную практику. Можно сказать, что у такого поколения нет будущего — оно о нем не задумывается, потому что живет только настоящим, — это во-первых (что не так уж страшно само по себе), но оно не знает, каким будущее должно быть и каким будет для них самих, — это во-вторых, что уже хуже. Были «иванами, не помнящими родства», стали «иванами, не знающими ничего о себе самих».

Есть и еще одна больная проблема. Государственная система образования, особенно высшая школа, по многим показателям (и по сути) сегодня представляет собой, как показывают исследования, грандиозный теневой рынок, составляя органическую часть широко разветвленной сети других теневых рынков, охватывающих не только хозяйственную деятельность, но и прочие сферы общественного бытия — политику, административную деятельность, область социальных гарантий. При этом внезаконная практика реализуется не как частная инициатива за пределами действующего закона, а в недрах официального правового порядка. «Российская система теневых отношений, — приходят к выводу авторитетные исследователи, — представляет собой «не что иное, как приватизированное государство, выступающее в роли всеобъемлющего теневого парагосударства»¹⁴¹. Сегодня теневой порядок существует параллельно официальному. Можно сказать, что будущее общества формируется не только там, где действует закон, но в не меньшей степени и там, где он ежедневно нарушается. В такой ситуации образование не может быть исключением из сложившегося общего правила, т.е. не может быть некоррупцированным. Знание — благо — стало товаром на рынке услуг, что естественно, но доступ к нему перестал быть свободным, т.е. определяться равным для всех правом, определенным Конституцией. Теперь это право корректируется порядками «теневых структур» и для отдель-

ного человека опосредуется обязательным вхождением в последние (через систему взяточничества, коррумпированного репетиторства, продажного чиновничества). Именно поэтому в наши дни стало общим фактом, что престиж вуза определяется не качеством его выпускников, а спросом на профессии, дающие преимущества для работы в теневой сфере. И каким же может быть воспитательный вектор такого образования? — Только таким, какой мы имеем: «в институтских аудиториях сегодня формируется новое коррупционное поколение»¹⁴². Вот плоды сегодняшнего просвещения, «нехорошего образования».

В определенном смысле рассматриваемые проблемы можно называть трудностями «роста». Но как их ни назови, суть порождаемой ими ситуации не меняется, выход из которой в ближайшее время вряд ли возможен. Принимаемые на уровне правительства решения продолжают страдать непродуманностью, непоследовательностью, отсутствием ориентации на интересы всего общества, а планируемые преобразования не находят позитивного отклика у населения, поскольку последнее не становится субъектом их претворения в повседневной жизненной практике. Субъектом реализации принимаемых решений остается чиновник, а раз так, то остается, с одной стороны, почва для злоупотреблений, а с другой стороны, остаются основания для включения в теневую сферу рядового потребителя. В общем, что посеяли 12 лет назад, резко сломав все социальные структуры, то сегодня и пожинаем. Еще через 12 лет общество будет обществом этого (сегодняшних подростков) поколения, и тогда просчеты в организации образования дадут новый резонанс: по структуре образованности населения страна будет отброшена на 40 лет, — так считают специалисты¹⁴³.

Следует признать, что среди причин создавшейся в сфере образования ситуации немаловажную роль сыграли и факторы, по природе своей имеющие глобальный характер, связанные, в частности, с усилением позиций технократического мышления. Последнее, подобно идеологизированному мышлению, не знает рефлексии, поскольку руководствуется внешними по отношению к человеку целями. Ему свойственен примат средства над целью и потому, как отмечает В.П. Зинченко, «взгляд на человека как на обучаемый программируемый компонент, как на объект самых разнообразных манипуляций, а не как на личность, для которой характерна не только самостоятельность, но и свобода по отношению к возможному пространству деятельности. Технократическое мышление весьма неплохо программирует присущий ему субъективизм, за которым в свою очередь лежат определенные социальные интересы»¹⁴⁴.

Разумеется, смешно говорить и несерьезно думать о возможности преодоления такого типа мышления, поскольку он вызван объективными изменениями, происходящими в знании и в нашем мироощущении на базе многообразных проявлений технического прогресса. Да и принципы технократического мышления сами по себе не лишены позитивного смысла. Задача видится в другом — при выборе моделей образования и принципов государственной политики по его реформированию необходимо постоянное, сознательное акцентирование человеческих, т.е. культурных и гуманитарных измерений образования, дабы не терялся его духовно-нравственный смысл. Произошедшее отделение образования от культуры сопровождается отчуждением молодого поколения от гуманитарных дисциплин и в средней, и в высшей школе. В последней это отторжение принимает и вообще угрожающие масштабы, а если говорить о технических вузах, то здесь общеобразовательная, гуманитарная, культурная, а соответственно и мировоззренческая, подготовка сведена до минимума. Отсюда отвращающая сухость, формальность, обезличенность образовательного процесса, полное безразличие к учащемуся как к личности, индивидуальности. Школа и вуз потеряли в учащемся личность. Но угол падения равен углу отражения, поэтому фразу можно и перевернуть: в глазах учащихся преподаватель также перестал быть личностью. А ведь психологией доказано, что успехи обучения не в последнюю очередь определяются личными качествами преподавателя, именно через его нравственно-духовный облик учащийся воспринимает, а порой и усваивает учебный предмет.

Сразу отметим, что, говоря об утрате гуманистических интенций образовательного процесса и необходимости гуманизации последнего, мы имеем в виду не количественное приращение гуманитарных дисциплин (хотя это, наверное, тоже было бы целесообразным), а насыщение образовательного процесса гуманистическим содержанием. И именно в этой связи рассматриваем повышение роли гуманитарного образования как одну из актуальнейших проблем реформации нашей образовательной системы, расцениваем ее в качестве проблемы, инициированной временем и задачами цивилизационного развития общества. Важно понять еще один момент, а именно: «особое значение этой проблемы связано не только с тем бедственным положением, в котором сегодня оказалась наша культура и наша школа», но, что не менее существенно, «с теми глубинными сдвигами, которые происходят в культуре и образовании, как они сложились в последнее столетие»¹⁴⁵.

Научно-техническая революция, реализуясь как глобальный процесс, охватывающий все страны, встающие на путь современного цивилизованного развития, размывая, а где и попросту ломая, социокультурные границы между отдельными народами, вовлекая их в общий процесс экономического, научно-технического и общекультурного развития, выдвинула проблему: «каким должно быть образование в эпоху социокультурной интеграции человечества?». Иначе говоря, как, «входя в жизнь общечеловеческую», остаться «самими собой», не растерять на дорогах прогресса духовных ценностей своей культуры? Утрата последних равносильна смерти нации, ибо историческая жизнь народа возможна только в его культуре — даже общечеловеческие ценности ассимилируются только собственным социокультурным бытием.

Воспитание и образование нового поколения призвано формировать уважение к предкам и чувство ответственности перед будущим, другими словами, должно способствовать сохранению и развитию в нем исторической памяти, без которой оно обречено на «выпадение» из истории, на готовность к восприятию, говоря словами Н.Я.Данилевского, любых форм «европейничания». Ибо историческая память — это верность сложившимся культурным традициям и своим собственным, и накопленным человечеством. Ведь будущее утверждает (и укрепляет) себя в том непреходящем прошлом, которое в свое время сообщило ему жизнь. Вспомним наставления В.Соловьева молодому поколению: «Если ты хочешь быть человеком будущего, современный человек, не забывай в дымящихся развалинах Анхиза (своего отца. — *Авт.*) и родных богов»¹⁴⁶. Неисчезающее в потоке развития прошлое, дающее социокультурные ориентиры для «построения» будущего, для сознательного участия в его осуществлении, и есть историческая память. Здесь уместно вспомнить высказывание С.И.Гессена: «Преодолеть прошлое через приобщение к вечному, составляющему его истинный смысл, и является подлинной задачей образования»¹⁴⁷.

Выполняет эту задачу современная школа? Думается, — нет. Даже на уроках истории, которые почему-то приобрели очевидную культурологическую направленность, «выпадает» по большей части национально-патриотический смысл исторического знания. Как, кстати, и на уроках литературы, претендующих в наиболее «продвинутых» школах на литературоведение, этот смысл «растворяется» в общей дидактике. Может, потому первоисточники — носители культуры — перестали читаться современными школьниками, ведь для их чтения необходимо внутреннее согласие с духовно-нравственным смыслом

произведения, который, к сожалению, часто просто не понимается, не воспринимается в качестве «своего» именно по причине расхождения «наличных» ориентаций с духовно-нравственными ценностями прошлых поколений.

И еще один аспект рассматриваемой проблемы. Используя достижения западной науки и опираясь в подготовке специалистов на западные технологии (в том числе «технологии образования»), выросшие в другой культурной среде, мы как бы «подталкиваем» учащихся к усвоению и этой последней. В этом, разумеется, нет большого зла, если другая культура ложится на культуру своего народа, как об этом свидетельствует, к примеру, японский опыт. А если нет? Ведь, мы рассчитываем получить не американских, не немецких, а именно своих отечественных ученых, специалистов, инженеров. Неизбежное заимствование сложившихся на Западе системы ценностей, образа жизни, моделей поведения должно иметь «противовес» в виде собственных духовных традиций, если мы хотим сохранить свои культурные истоки и национальное лицо. «Западники» прошлого века в известном споре со славянофилами сформулировали задачу предельно просто: как стать «русскими европейцами» и одновременно «европейскими русскими»? И дали свой ответ на этот вопрос, значимость которого и сегодня не утратила своей актуальности. Ответ прост — любое образование должно быть не просто общим, специальным, но и воспроизводить национальные традиции, приобщать к ним учащихся, оно должно включать, иными словами, национальную составляющую.

Всякое хорошо поставленное образование («хорошее образование»), утверждал Гессен, есть всегда и национальное образование. Если образование есть приобщение человека к накопленным человечеством, в том числе и его народом, культурным достижениям, то процесс обучения с необходимостью должен обращаться к этим ценностям — национальным и общечеловеческим. Каждый человек входит в человеческое содружество через свою национальную индивидуальность — как русский, немец, француз, англичанин. Можно, конечно, желать единения всех народов земли во всечеловеческое братство, но нельзя при этом желать, чтобы с ее лица исчезли, как писал Бердяев, выражения национальных ликов. И не потому, что в этом есть некоторое зло, а просто потому, что это невозможно, так как культура, в которой живет отдельный человек, всегда индивидуально-национальна, исторически-конкретна, поскольку культурное творчество несет на себе печать национального гения, хотя в последнем и раскрывается (потому он и гений!) всечеловеческое. «Досто-

евский, — писал Бердяев, — русский гений, национальный образ отпечатлен на всем его творчестве. Он раскрывает миру глубины русского духа. Но самый русский из русских — он и самый всечеловеческий, самый универсальный из русских. Через русскую глубину раскрывает он глубину всемирную, всечеловеческую. То же самое можно сказать и о всяком гении, всегда возводит он национальное до общечеловеческого значения»¹⁴⁸. Здесь связь подобна той, что существует между свободой и индетерминизмом: как свобода «улетучивается» в индетерминизме, вырождается в произвол и в иллюзию нашего незнания, — точно так и нация «улетучивается» в национализме, утрачивает присущий ей дух индивидуальности и своеобразия.

Вот почему, повторяем, «хорошее образование» всегда остается национальным — и наоборот, «национальным образованием», т.е. не разрушающим национальную культуру, будет только хорошо поставленное образование, даже если оно и не заботится специально о развитии национального самосознания. Для нашего общества наполнение образовательного процесса национально-культурным содержанием имеет свои проблемы, связанные, во-первых, с нашими реалиями — распад Союза, который прошелся по живому телу единого народа, всплески национализма в борьбе за региональные интересы, война в Чечне, во-вторых, из-за трудностей инкорпорации национально-духовных традиций в образовательный процесс в связи с тем, что речь идет порой о переводе культуры прошлого в «другую знаковую систему» — адекватную сегодняшним культурным символам, сегодняшнему языку культуры. Но задача эта все-таки решаема.

Решение рассмотренных вопросов при всех трудностях, которые мы назвали и которые (их еще больше) остались непроговоренными, упирается в главную, во всяком случае превалирующую, проблему, а именно: необходимость формирования нового общественного сознания. В существующей на сегодня форме оно представляет собой эклектическое соединение самых различных элементов из ценностных ориентаций, нравственных установок, усвоенных эстетических предпочтений, норм поведения, стандартов образа жизни, стилистики общения и т.п., не только не связанных общими мировоззренческими принципами, но порой противоречащими друг другу. Между тем очевидно, что без нового общественного сознания, адекватного сути переживаемых страной реформ, формам осуществления реформаторской практики, целям, поставленным последней перед обществом, проблемы образования не могут быть решены в ожидаемом, желательном направлении.

Каким должно быть новое сознание? Из каких составляющих может складываться его структура? Какое место в нем следует занять прежним духовным ценностям — связанным с историческими традициями народа, в том числе и теми, которые вошли в социокультурную практику прожитых 70-ти лет, в какой форме в него войдут элементы общечеловеческой культуры, современного знания. И, наконец, национальные традиции населяющих Россию народов? И главное — в какой степени новое сознание может в существующих условиях быть свободным от установок коррумпированного сознания? (Раньше мы боялись его идеологической ангажированности, но последняя, как показала практика, оказалась гораздо меньшим злом в сравнении с «коррумпированной ангажированностью»). От ответа на эти вопросы во многом зависит выработка не только тактических, но и стратегических основ образования.

Новое общественное сознание не может быть ни искусственно создано, ни «позаимствовано» у другого народа, ни реанимировано из прошлого. Его формирование во многом «упирается» в готовность нового поколения принять духовные традиции своего народа, включить их в собственный опыт — социальный, культурный, политический. Если говорить об образовании, то выход из создавшейся ситуации в значительной степени связан с осмыслением и усвоением отечественного духовного наследия. Это предполагает решение достаточно сложной задачи: разработку форм, способов, методов использования образовательной практикой воспитательного потенциала российской культуры. Очевидно, что эти формы и методы должны быть адекватны задачам образования. Очевидно также, что интерпретация утраченных духовных традиций должна быть осуществлена (что представляет собой самостоятельную проблему) в свете сегодняшних целей общественного развития и застрахована от фетишизации отдельных идеологем. Такая задача разрешима, но это предмет отдельного разговора¹⁴⁹.

Выше мы попытались охарактеризовать ситуацию, в которой находится отечественная система образования. В этой характеристике мы исходили из признания в качестве «априорного» критерия «хорошего образования» его непосредственную связь с культурой и способность выполнять функцию по трансляции накопленного духовного опыта от поколения к поколению. Эта способность и делает его общественным благом — сферой формирования и свободного развития человека. Думается, что данный критерий, «подправленный» реальностью включения образования в сферу товарно-денежных отношений, превращающих знание в своеобразный товар, может быть

вполне расценен и как критерий «хорошего общества». Во всяком случае, если общество действительно хорошее, то образование в нем не может быть плохим. В противном случае через какое-то время общество перестанет быть таковым. Поэтому наше движение к «хорошему обществу» вполне можно начать с реформирования в соответствующем направлении системы образования. И мы не будем пионерами в этом деле. В цивилизованном мире давно поняли, что своевременная образовательная реформа есть «механизм достижения экономического возрождения, культурной трансформации и национальной солидарности»¹⁵⁰.

С чего-то надо начинать?!

†

Глава 5. Концепт «хорошего человека»: история и современность

Многообразие признаков социальной ситуации современного общества свидетельствует о возрастании значимости морального измерения человека как субъекта и объекта социальных изменений. К таким признакам можно отнести обеспокоенность нравственным состоянием человечества в целом. Видный теоретик цивилизационного развития А. Тойнби выражал ее следующим образом: «Наиболее тревожащей чертой современного общества является то, что власть, придаваемая технологией, с недавних пор возросла до беспрецедентного масштаба, с беспрецедентной быстротой, в то самое время, как средний уровень морального поведения людей... фактически упал... Трудно понять в атомный век, как человечество сможет избежать массового самоубийства, если ему не удастся поднять средний уровень своего поведения до предела, действительно достигнутого Буддой и Св. Франциском Ассизским»¹⁵¹. Данная констатация фактического положения с неизбежностью ставит вопрос о причинах падения среднего уровня морального поведения людей, способах изменения этой ситуации, а также о самих содержательных характеристиках среднего уровня, его нормативной определенности.

В диалоге Востока и Запада, персонифицировано представленном Арнольдом Тойнби и Дайсаку Икеда, вопрос о моральном измерении человека связывается с его достоинством, которое не дается изначально, но культивируется, является результатом свободного выбора с вытекающими отсюда последствиями. Авторы диалога солидарны в том, что высшая ценность ассоциируется с достоинством жизни как универсального стандарта, но не сводима к жизни только

человека. «Вся вселенная и все в ней живо в смысле обладания достоинством. Достоинство присутствует в земле, в воздухе, воде, камнях, источниках, реках, морях. Если человек подвергает насилию их достоинство, мы также насилуем наше достоинство»¹⁵². Моральное достоинство человека или его отсутствие определяется также выбором целей деятельности и способами их достижения. «Человеческое существо наделяется достоинством в той мере, в какой оно не заинтересовано, альтруистично, способно к состраданию, любви и привержено иным живым существам и вселенной в целом. Оно лишено достоинства в той мере, в какой оно алчно и агрессивно. Готовность, с которой мы позволяем себе быть алчными и агрессивными, унизительна, и нищета нашего этического поведения делается еще более унизительной по контрасту с блеском нашей технологической деятельности»¹⁵³. Надежды на изменение данной ситуации и преодоление деградации этического поведения по сути дела связываются этими мыслителями, представляющими современные буддистскую и католическую религиозные традиции, с усилением духовного начала в человеке, с ориентацией на образец для подражания в рамках конфессиональной идеологии.

Другим важным моментом, актуализирующим проблему значимости морального измерения человека, является потребность в формировании культурного образца как необходимого основания реформирования (модернизации) российского общества. На социально-философском уровне это — поиск наиболее оптимальной модели должного, в данном случае — определенного образа человека, способного адаптироваться и развиваться в условиях рынка и демократии. Такого рода знание — модель должного, применительно к человеку, является важной составной частью коллективных представлений как ведущей институциональной основы общества, способствующей «социальному конструированию реальности»¹⁵⁴. Сравнительный исторический анализ возможных моделей «совершенного человека» и способов их легитимации в пространстве социальных и культурных контекстов дает основания для анализа модели «хорошего человека» как специфического концепта¹⁵⁵, выполняющего роль культурной модели — образца не только должного, но и возможного, а также ставит проблему обоснования нормативности в этике, возможностей различного вида дискурсов в обосновании этической нормативности.

Кроме того, актуализация проблемы должного (нормы) и сущего (реальности) в России применительно к человеку обусловливается возрастающими в нашем обществе тенденциями аномии и девиантности (преступность, алкоголизм, наркомания, самоубийство, проституция)¹⁵⁶.

Помимо этих оснований внимание к нормативно-этическим аспектам проблемы человека инициируется ростом антропологизации всего знания (М.Хайдеггер) и бурным развитием философской антропологии с ее центральной проблемой о сущности и природе человека. Отвечая на вопрос о содержании концепта «хорошего человека», не избежать вопросов о природе человека как такового вообще.

Переход от традиционного общества к современному, осмысленный как процесс модернизации, предполагает не только определенную трансформацию технологических, политических и институциональных оснований, но и морально-этических. Идеал человека, концептуальные модели нравственно желаемых качеств существовали всегда и часто представлялись в качестве недостижимого образца. Различные культуры предлагали свой проект идеального человека, но ни один из них в своей абсолютизации не может быть исчерпывающим и претендующим на универсальность. Вместе с тем исключить его из-за многообразия трактовок также не представляется верным, так как он присутствует в практической жизни в качестве регулятивной идеи, и показывает вектор совершенствования человека в направлении достойного, нравственно желаемого поведения. Тема «хорошего общества» возникает как эмпирическая и нормативная попытка «сконструировать» социум на основе конвергенции лучших черт, присущих разным обществам¹⁵⁷, а тема «хорошего человека» обращается к культурно-историческим моделям, аккумулирующим опыт различных обществ и культур, чтобы почерпнуть в нем то «хорошее», что способствовало бы становлению не утопичного идеального общества и утопичного идеального человека, но общества, как минимум, сохраняющего жизнь, дающего безопасность и возможности развития, и человека, способного взаимодействовать с другими без насилия, посредством диалога и признаваемых универсальными нормативов общения.

Исторические модели «хорошего человека» и его антиподы

Термин «хороший» в словаре В.Даля (представлен от слова краса, краше) имеет значение «прекрасный, красивый, видный по наружности, а также добрый, ладный, способный, ценимый по внутренним качествам, полезным свойствам, достоинству»¹⁵⁸. Этот термин может быть звеном, представляющим нарастание позитивного содержания: хороший — лучший — превосходный — совершенный. В различных культурных традициях обозначение позитивного разви-

тия человека может использовать все эти термины, описывая движение к идеалу или сам идеал — Совершенного человека. Он присутствует во всех культурах как важная регулятивная идея. Модели «совершенного человека» представляют собой концентрированное выражение идеала. «Человек так устроен, что он может жить или верой в Бога, или верой в идеалы и кумиры»¹⁵⁹.

Обычное значение слова «совершенный» применительно к эмпирическим предметам есть значение превосходного предельной степени. Вещи, явления могут быть хороши, отличны, превосходны и, наконец, совершенны. Это означает, что по природе они допускают различия, градацию по ступеням и степеням, допускают изменения, переход. Понятие «совершенный» имеет ярко выраженный ценностный аспект. Ступени, стоящие ближе к пределу — предпочтительнее, они больше и полнее наделены некими желанными и ценными качествами. Совершенство — есть полнота абсолютно воплощения этих качеств.

Есть точка зрения, что идея Совершенного человека не является всецело универсальной антропологической идеей. Иным эпохам и обществам она не свойственна. «Именно таким оказалось и наше время, эпоха эгалитарных демократий. Демократия — сообщество принципиально несовершенных граждан и не притязающих на совершенство правителей. Ведь если Совершенные есть — следует их найти и полностью верить им все бразды — и уже это будет отнюдь не демократия, не так ли?»¹⁶⁰. Есть боязнь в соотношении идеи совершенства с тоталитарной утопией; возникает также вопрос: совместимо ли совершенство и устремлением к нему идея толерантности, столь дорогая либеральному гуманизму? «Для господствующих сегодня воззрений идея Совершенного человека не только далека, но и даже подозрительна»¹⁶¹. И все же, несмотря на сомнения, эта идея существует в долгой истории человечества, меняет свои формы, оставаясь постоянно востребованной.

МОДЕЛЬ ЧЕЛОВЕКА В КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ: «БЛАГОРОДНЫЙ МУЖ»

В китайской культурной традиции, поддерживаемой системой коллективных представлений и социальными институтами, в качестве идеала человека был представлен образ «благородного мужа» (*цзюнь-цзы*). Этико-нормативная программа достойной жизни, предложенная Конфуцием, — этика ритуала включала в себя четко разработанную систему правил хорошего, достойного поведения, выделяя

ла перечень качеств «благородного мужа» и давала характеристику его антиподу (антиидеалу) — «низкому человеку». Следует обратить внимание на то, что эпоха, в которую появилось это учение, была переломной: это — социально-экономическая ломка, связанная с формированием частной собственности на землю, развитием частных ремесел, торговли, рост городов. Все это вызывает к жизни новые грани человеческого характера и поведения, возникает новая система ценностей. Происходит отказ от рамок и нужд родственного коллектива, возникает экономическое неравенство среди родственников и отсутствие взаимопомощи воспринимается как моральная деградация человека. Конфуций так определяет суть человеческой природы: «Учитель сказал: «Богатство и знатность — вот к чему стремятся все люди... Бедность и презрение — вот что ненавидят все люди»¹⁶². Эти качества человеческой природы восхищения не вызывали, но именно с этим «человеческим материалом» приходится иметь дело при построении модели и общества, и государства. Важно результативно воздействовать на природу человека в нужном направлении, определяя ее реализацию «правильными принципами», в соответствии с Дао. Дао в «Лунь юй» означает весь комплекс идей, принципов и методов Конфуция, всю суть его учения, с помощью которого он собирался направить человека на путь истинный, управлять им, воздействовать на него.

Конфуций рассматривает человека в трех измерениях и разделяет их соответственно на три категории: *цзюнь-цзы*, *жэнь* и *сяо-жэнь*. Они определили на долгие столетия характер духовной и политической культуры китайского этноса, а также корейцев, японцев и вьетнамцев. *Цзюнь-цзы* — «благородный муж» — выполняет роль идеального человека, наглядный пример для подражания двум другим категориям людей. *Жэнь* — человек «обычный», средний человек. *Сяо-жэнь* — «маленький человек», несущий как этическую, так и социальную нагрузку, он несет в себе отрицательные по сравнению с «благородным мужем» качества.

Перечень нравственных качеств *цзюнь-цзы*, которыми наделяет его Учитель, таков: справедливость, скромность, правдивость, приветливость, почтительность, искренность, осторожность, умение сдерживать свои желания, отвращение к клеветникам, к бездумным¹⁶³. «Благородный муж» никогда не успокаивается на достигнутом, он постоянно занимается самосовершенствованием. Перечень моральных достоинств был бы неполным без *четырёх* важнейших понятий учения Конфуция — *жэнь, вэнь, хэ и дэ*. *Жэнь* — человеколюбие, человечность, человеческое начало в человеке. *Жэнь* — это значит лю-

бить людей. «Янь Юань спросил о человеколюбии. Учитель ответил: «Преодолеть себя и вернуться (в словах и поступках) к Правилам — в этом заключается человеколюбие. Если однажды преодолеешь себя и возвратишься (в словах и поступках) к Правилам, то в Поднебесной назовут тебя обладающим человеколюбием...»¹⁶⁴. Под Правилами, ритуалом (*ли*) понимаются конкретные *нормы и образцы* общественно достойного поведения. В содержательном плане конфуцианский ритуал держится на двух основаниях: сыновней почтительности (*сяо*) и исправлении имен (*чжен мин*).

Сыновняя почтительность — это основа человеколюбия. Она не есть вторичное по отношению к самой морали, ее конкретизация. «Она и есть сама мораль, рассмотренная в аспекте взаимоотношения поколений»¹⁶⁵. Почтение сына к отцу, как и забота отца о сыне — первичное, далее не разлагаемое нравственное отношение. Не существует никаких принципов и обстоятельств, которые могли бы оправдать доносительство на отца. Впоследствии эта этическая установка была закреплена в юридической практике: в I веке до н.э. были изданы законы, предписывающие детям укрывать родителей, а в средневековом своде китайских законов доносительство на мать, отца, деда, бабу каралось смертной казнью. Следует согласиться с позицией тех авторов, которые не согласны с трактовкой нравственного обращения к прошлому у Конфуция как консерватизм, так как решаемая им проблема «не социологическая проблема исторической динамики, а этическая проблема взаимопонимания и согласия»¹⁶⁶, это стремление обосновать возможность изменений в обществе без хаоса и смут, без разрыва связи времен. Жажда перемен не должна посягать на культ предков.

Вторая нормативная основа поведения — исправление имен (*чжен мин*) — предполагает взаимность в отношениях между неравными людьми. «Государь должен быть государем, сановник — сановником, отец — отцом, сын — сыном»¹⁶⁷. Различные по социальному статусу и месту в системе общественного разделения труда люди для установления достойных отношений друг с другом должны быть на уровне общественного предназначения и честно выполнять свой долг.

Именно поэтому человеколюбие «благородного мужа» связано с соблюдением Правил. «Благородный муж» как лицо, воплощающее идеального человека, должен отвечать всем требованиям носителя жэнь.

Он должен быть человеколюбивым, искренним, честным, преданным делам государственным (правителю), осмотрительным, осторожным, неуклонно соблюдающим Правила, однако и этого недостаточно. Он должен обладать *вэнь*. *Вэнь* — это духовная культура, то,

что человек приобретает в процессе обучения, и когда естественные свойства человеческой природы и приобретенная культурность в человеке сочетаются, получается *цзюнь-цзы* — человек высоких достоинств. Таким образом, «благородный муж» является носителем *вэнь* и *жэнь*. Существенным отличием «благородного мужа» от «маленького человека» является приверженность принципу *хэ*. «Учитель сказал: Благородный муж стремится к единству через разномыслие (*хэ*), но не стремится к единству через послушание (*тун*). Маленький человек стремится к единству через послушание (*тун*), но не стремится к единству через разномыслие (*хэ*)»¹⁶⁸. Для политической культуры и создаваемой Конфуцием модели общества и государства принцип *хэ* как действующий фактор мог служить гарантом не только стабильного функционирования, но и последовательного развития. «Поскольку основным элементом, определяющим характер взаимоотношений в обществе и государстве, являлась концепция *цзюнь-цзы*, Конфуций решил сделать принцип *хэ* ценностным критерием формирования «благородного мужа». Став носителем принципа *хэ*, «благородный муж» обретал черты, которые не способны были ему дать ни *жэнь*, ни *вэнь*: самостоятельность мышления; умение решать проблемы, исходя из признания за противной стороной права на собственное мнение и т.п., то есть все то, что делало образ *цзюнь-цзы* более полнокровным и превращало его в важную часть общей теории управления государством»¹⁶⁹. Идея и долг «благородного мужа» — заботиться о совершенстве морали, взращивать в себе добродетель (*дэ*), постоянно самосовершенствоваться. Лишь являясь носителем всей совокупности качеств, определяемых *жэнь*, *вэнь*, *хэ* и *дэ*, образ «благородного мужа» приобретает полноту и завершенность. Образ «благородного мужа» является основополагающим для характеристики «настоящего ученого» и его поведения и «благородного чиновника». Свое видение «настоящего», идеального ученого Конфуций дает в 17-ти пунктах¹⁷⁰, считая, что высшим эталоном *цзюнь-цзы* может быть именно настоящий ученый, который не должен руководствоваться соображениями сиюминутной политики, наука должна идти впереди политики, только тогда их союз будет плодотворен. Настоящий ученый является высоконравственным независимым советником и профессионалом, передающим личным примером самое ценное из своего учения. «Благородный чиновник» «обладает четырьмя Дао благородного мужа: в своих поступках он исходит из самоуважения, на службе у вышестоящих исходит из ответственности, в наставлениях к народу исходит из доброты, в управлении народом исходит из спра-

ведливости»¹⁷¹. Личный пример, ответственность, справедливость должны характеризовать «благородного чиновника», который в непосредственной практике осуществляет Правила.

В отличие от этих «благородных» моделей человека, наделенных всеми лучшими качествами, в образе *сяо-женя* — «низкого человека», сочетается все отрицательное, что встречается в людях. Помыслы «маленького человека» сосредоточены лишь на самом себе, на удовлетворении, причем любыми способами, тех стремлений, которые присущи человеку от природы (стремление к знатности и богатству). Поэтому одной из характерных черт *сяо-женя*, можно сказать, главной, является *ли* («выгода»): «Учитель сказал: «Благородный муж думает только о справедливости, маленький человек думает только о выгоде...»¹⁷². В отличие от *цзюнь-цзы*, который неустанно совершенствует свои нравственные качества, *сяо-жень* поглощен лишь материальным процветанием: «Благородный муж стремится вверх, маленький человек стремится вниз»¹⁷³. Причем «низкий человек» может быть представителем любого социального слоя, а не только простолюдин. Эта категория скорее этическая, чем социальная. Образ «маленького человека», вобравший в себя все отрицательное, в отличие от образа «благородного мужа», репрезентирующего все хорошее в человеке, был необходим для того, чтобы показать и современникам, и потомкам, во что может превратиться человек, если он плывет по течению стремлений своей «природы», превыше всего ставя личную «выгоду» и забывая о морали. Для него ритуал, представления о человеческом достоинстве не стали определяющими мотивами поведения. Кроме того, он характеризуется нежеланием самостоятельно мыслить, бездумным соглашательством (*тун*), постоянной готовностью одобрять любое начинание, исходящее от правителя. Когда принцип *тун* становится для человека нормой поведения, исчезает и сама личность.

И последнее, третье измерение человека — это *жэнь*, «обычный», средний человек. Это масса людей, которая в нравственном и культурном отношении стоит между *цзюнь-цзы* и *сяо-жень*, питая и верхи, и низы общества. Это промежуточное положение описывается так: «С тем, кто [в своем развитии] превзошел среднего человека, можно рассуждать о возвышенном; с тем же, кто [в своем развитии] не достиг среднего человека, нельзя рассуждать о возвышенном»¹⁷⁴.

Конфуцианская модель «благородного мужа» как модель идеальной личности оказала огромное воздействие на формирование национального характера и духовной жизни народов Китая и народов кон-

фуцианского культурного региона. Образ «низкого человека» — *сяо-жэня*, воплощавший все негативное в человеке, играл не меньшую воспитательную роль, постоянно напоминая людям, во что превращается человек, добровольно отказавшийся от принципов *жэнь*, *вэнь* и *хэ*. Это была первая попытка создать учение о нравственности, укрепленной независимо от религии и способствующей созданию гармоничного общества. Легитимность конфуцианского морального порядка нравственных норм, представленных *ли* — «Правилами», гарантировалась аффективно (эмоциональная преданность) и ценностно-рационально посредством реализации коллективных представлений о должном. *Это обоснование этики с позиций движения от должного — к существу.*

«Что называется долгом человека? — спрашивал Конфуций. — Отец должен проявлять родительские чувства, а сын — почтительность, старший брат — доброту, а младший — дружелюбие, муж — справедливость, а младшие — покорность, государь — человеколюбие, а подданные — преданность. Эти десять качеств и именуется человеческим долгом. Проповедь верности и миролюбия именуется человеческой пользой. Борьба и взаимные убийства именуется людскими бедствиями. Чем же еще, кроме ритуала (*ли*), могли совершенномудрые управлять семью человеческими чувствами, совершенствовать десять проявлений долга, наставлять в верности и миролюбии, поощрять скромность и уступчивость и искоренять борьбу?»¹⁷⁵. Благодаря *ли* в этом учении удалось органично слить общество с государством. Общество не могло противостоять государству, так как их связывали *общие ценности*, направленные на поддержание нравственного здоровья общества. Материальное процветание членов общества было немыслимо, согласно воззрениям Конфуция, без воспитательной, проповеднической деятельности, которую должны были вести последователи его учения, постоянно и прежде всего личным примером оберегая и распространяя нравственные ценности. Именно в этом он видел залог здоровья общества.

Современные исследователи дают такую оценку вклада Конфуция в учение о человеке: «Конфуцианский гуманизм составил эпоху в духовном развитии всего человечества. Конфуцию принадлежит несомненная заслуга привнесения в общественное сознание главной идеи «абстрактного гуманизма»: к «другому», вне зависимости от того, какое место он занимает в обществе, надо подходить, как к самому себе, с позиций равенства, и помнить, что этот другой достоин любви»¹⁷⁶.

Зеркало — ключевая даосская метафора просветленного сознания и, соответственно, Совершенного Человека. «Сердце высшего человека — что зеркало: он не влечется за вещами, не стремится к ним навстречу, все в себя вмещает — и ничего не удерживает». Автор «Дао — дэ-цзина» советует «неустанно чистить темное зеркало в себе». Пустота зеркала и есть среда взаимопроникновения внутреннего и внешнего, подлинное тело вселенского человека Дао.

В даосской традиции мы встречаем более подробную классификацию уровней и качеств человеческого совершенства. Идеальный человек конфуцианства с его приматом нравственности и социального начала занимает в даосской схеме человеческого совершенства низшее положение. В трактате «Вэнь-цзы» мы встречаем иерархию совершенных людей, где высшая ступень отведена даосскому «настоящему человеку», средняя конфуцианскому «совершенному мудрому», способному «приводить в движение Поднебесный мир», а низшая — «достойному мужу», который «исправляет мирские нравы»¹⁷⁷. Положительный критерий человеческого совершенства в даосизме — мера душевного покоя, равнозначная «самоопустошению сердца», «отсутствию себя в себе».

Даосский учитель Сунь Сымяо (VII в.) выделяет пять ступеней успокоения и сосредоточенности духа, которые создают условия для восхождения по семи ступеням духовного совершенства человека. «На этом пути подвижник Дао проходит состояния «небожителя», который умеет летать по воздуху и ступать по туманной дымке», «настоящего человека», который владеет секретами жизни и смерти и излучает свет», «духовного человека», которому «подвластны все превращения мира», и, наконец, «Совершенного Человека», который «духом слился с божественной силой и не имеет устойчивого облика»¹⁷⁸.

В даосском компендиуме XII в. «Дао шу» («Ось дао») выделены семь идеальных типов человека: «Те, кто следуют обстоятельствам времени и всем своим видом излучают согласие; те, кто искоренили в себе корыстные и ограниченные помыслы; те, кто избегают бед и до конца претворяют свою судьбу; те, кто продлевают свою жизнь на десять тысяч лет и зовутся бессмертными; те, кто пестуют в своем теле жизненную энергию (ци) и зовутся настоящими людьми; те, кто преобразуют свою энергию и зовутся духовными людьми; те, кто пестуют свой дух ради единения с праведным Путем и зовутся совершенными людьми»¹⁷⁹. Кроме этих есть и другие классификации.

При таком многообразии градаций образов совершенного человека в даосизме, не говоря уже о всей китайской традиции, дать единую схему весьма затруднительно, но общий принцип и построения

иерархии прозрачен. Это стремление измерить достоинство человека его способностью вместить в себя, интериоризовать мир. «Истинно мудрый сокровенно помогает всем существовать, помогает без насилия над вещами и даже усилия над собой, ибо мир повинуется ему непосредственно интимно, как повинуется нам наше собственное тело. Собственно весь секрет совершенствования здесь и состоит в том, чтобы сделать мир своим телом — и так обрести подлинное бессмертие»¹⁸⁰.

ЕВРЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ: СОВЕРШЕНСТВО — ЦЕЛЬ ЧЕЛОВЕКА

В еврейской традиционной мысли Совершенство статично, к нему ничего нельзя прибавить и ничего нельзя отнять. Оно суть качество Универсума, тождественного Богу до сотворения мира, недоступного для человеческого разума и не подлежащего обсуждению. Человек в еврейском миропонимании любой эпохи всегда рассматривается в динамике: нет человека статичного, взятого в конкретный момент времени.

Лишь прачеловек, Адам Кадмон, являющийся высшим уровнем Божественной эманации и одновременно прообразом мироздания, сам по себе совершенен и не подвержен изменениям. Поэтому понятие совершенства как абсолютно статичного состояния приложимо лишь к праведнику, да и то, после того, как он выполнил свою задачу на земле. «Применительно к живому человеку о совершенстве можно говорить лишь как о цели, о направлении движения, т.е. как о чем-то внешнем по отношению к нему»¹⁸¹. И далее: «совершенный человек в еврейском традиционном понимании есть не то, что он есть, и даже не то, чем он может стать, а то, чем он стать никогда не сможет»¹⁸².

В рамках еврейского традиционного мышления понятие «совершенство» в принципе неприменимо к человеку, но оно может быть осмыслено лишь в качестве цели человеческого существования. Совершенство недостижимо и попытки приблизиться к нему приводят к новым ушербам и новым падениям, *но стремление к совершенству определяет суть человека и поэтому не может быть остановлено.*

ЧЕЛОВЕК В ПЕРСПЕКТИВЕ ИСИХАСТСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ¹⁸³: СОВЕРШЕНСТВО-УСТРЕМЛЕНИЕ

Главная посылка христианской антропологии заключается в том, что человек — есть образ и подобие Бога. Достижение совершенства поэтому может рассматриваться как реализация заложенного в человеке подобия божественному — уподобление Богу в развитии разума, познания, а также нравственных действиях.

Аналогом совершенного человека в «Ветхом Завете» является праведник. Ветхозаветная «праведность» отсылает к правосудию и закону: она означает правоту, оправданность перед справедливым судом по данному от Бога Закону. Праведники — Ной, Иов — являются безупречными исполнителями закона и тем самым совершенными людьми.

В «Новом Завете» речь идет о «новом человеке», звучит призыв «Будьте совершенны, как Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48), а богатому юноше Христос говорит: «Хочешь быть совершенным, продай имущество свое и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи, и следуй за Мною» (Мф. 19, 21). Любовь определяется в Новом Завете как совокупность совершенства и оно — одно из имен Бога.

Следует обратить внимание на возможности достижения совершенства и этапы, ведущие к этому состоянию. Есть «совершенство-устремление и совершенство-соединение. Совершенство-устремление доступно и приложимо к человеку в его земном существовании, а совершенство-соединение, реальность метаантропологического плана, относящаяся к «жизельству на небесах»¹⁸⁴.

Тысячелетний опыт исихастской традиции исходит из паламистского догмата о Божественных энергиях, согласно которому человеку в его тварной природе доступно соединение с Богом в его энергиях, но не в Его сущности (усии).

Это возможно лишь путем духовного восхождения, проходя ряд последовательных этапов.

1. *Исихия*, когда после бурных битв со страстями человек вступает в покой священнобезмолвия (в таком состоянии предполагается контроль в управлении своим внутренним состоянием).

2. *Сведение ума в сердце*, посредством особой аскетической техники «делания».

3. *Бесстрастие* — духовная ступень, при которой внутреннее устройство недоступно самому зарождению страстей.

4. Вступление в сферу *совершенства-устремления*. Это вхождение означает укрепление человеческой индивидуальности и личностного начала. Это со-работничество человека и благодати и носит название *синергии*. Оно представляет центральную парадигму Богочеловеческого отношения.

Наряду с «совершенством-устремлением» понятие «совершенство-соединение» относится к метаантропологии, это то, что недоступно в эмпирической жизни. С ним наиболее близки из категорий православного учения о человеке понятия «обожение», «святость»,

«преображение». Совершенное общение, любовь, жертва — это фундаментальные реальности новой жизни во Христе, в них раскрывается христианское «совершенство-соединение».

СОВЕРШЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК В ИСЛАМСКОЙ ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ: ПУТНИК ТАЙНЫ И НАМЕСТНИК

Ответить на вопрос однозначно не представляется возможным потому, что образ Совершенного Человека в различных ситуациях его манифестации представляет различные аспекты взаимоотношений между Богом и Человеком. Образ Человека является своеобразным перешейком (медиатором) между Богом и мирозданием.

Любое суждение о месте и судьбе Человека на пути к Богу и в Боге проецируется на закономерность мироустройства и правила общения Бога и Человека в Творении. Человек — венец Творения и наместник Бога на земле. И в этом своем богоподобии является тем самым и совершенным.

Совершенный Человек — это Путник Тайны. Совокупный образ Совершенного Человека обнимает всю множественность его ситуативных характеристик. «Образ Совершенного Человека, рожденный в божественной потаенности доонтологической структуры Творения, является наиболее общим, родовым обозначением Человека, но в то же самое время персонификация сути образа Совершенного Человека в имени Мухаммеда энергетически откликается в конкретных именах пророков, святых, имамов, включая и историческую личность пророка Мухаммеда»¹⁸⁵.

В «Мекканских откровениях» Ибн-ал-Араби поясняет относительно совершенства и человечности: под человеком не подразумевается человек-животное, а человек как таковой и как (божий) наместник, ибо лишь благодаря его «человечности» и его наместничеству он получил совершенный образ. Не каждый человек является наместником, человек-животное не является им.

Каждая конкретная личность и ее душа способна преобразиться. Существует суфийский Путь сознания и устремления к совершенствованию своего «внутреннего мира» (сердца). В «Геммах» Ибн Араби подчеркивал: «Свидетельствование человеком самого себя есть свидетельствование его Богом». Это можно истолковать таким образом, что притязания человека на обладание какой-либо вещью ничем не заканчиваются, пока человек не достигнет определенного макама (этапа). Всему свое время. Поэтому все, что бы ни делал человек, он делает не ради обретения вещи, а с тем, чтобы изменить состояние своего внутреннего мира, буквально *преобразить* свое сердце и продвигнуться по макамам (этапам) своего Пути.

Другое дело — Совершенный Человек. В своем двунаправленном движении от Бога к Творению и обратно, он — единственный, кто в полном объеме осуществляет две функции: он и только он служит непосредственным оправданием Бога и Его совершенного создания Человека. Если теодицея преимущественно сопряжена с путем нисхождения Совершенного Человека, то антроподицея — с путем восхождения.

Следует обратить внимание на различные антроподицеи в исламе и, например, в христианстве. В исламе человек теоморфичен и его оправдание — это оправдание в смысле возвеличивания его сущностного статуса. В христианстве антроподицея понимается иначе: как исцеляющий возврат к неповрежденной грехом реальности. В христианстве антроподицея христологична и христоцентрична. В исламе человек твердо знает о своем собственном происхождении и назначении, его задачей является лишь совершенствование внутреннего мира во имя спасения.

Все рассмотренные модели человека, конечно же, не исчерпывают существующего многообразия культурных традиций, но не смотря на различное толкование и содержательные характеристики имеют в качестве общего инварианта идеал — достойного человека, все они выделяют и подвергают анализу позитивные черты человека, его достойные нравственные характеристики, которые без спецификаций можно обозначить общим понятием «хорошие качества человека».

Все модели человека в различных культурных и религиозных традициях обращают внимание на определенную значимость духовного развития человека, которое имеет свои этапы восхождения и требует внутренних индивидуальных стремлений.

Все модели человека акцентируют внимание на необходимость самовоспитания и нравственный контроль, укрепление человеческого достоинства.

Кроме того, следует учитывать, что современное развитие в мире носит неравномерный характер и модернизация в эпоху глобализации будет неизбежно сталкиваться с инерцией культурных традиций и социально-психологическими качествами людей, интегрированных в соответствующую духовную культуру, исторически им присущую. Справедливо обращают исследователи особое внимание на мировоззренческие универсалии как основания культуры, так как различие в понимании места человека в мире ведет и к различным стратегиям жизнедеятельности. «Понимание человека в европейском мышлении, имеющие истоки в античной культуре, как активного деятельного начала, существенно отличается от понимания человека в культурах

Древнего Востока. Здесь идеалом человеческого бытия выступает не столько реализация себя в предметной действительности, в изменении внешних обстоятельств, сколько нацеленность на вживание в сложившуюся среду и обращенность человеческой активности на свой внутренний мир»¹⁸⁶.

Проблемы, порожденные установками на активно-преобразующую деятельность в условиях техногенной цивилизации все более нарастают. В этой связи возникает потребность в более тесном диалоге восточных и западных культурных традиций. «Особое значение приобретают развитые в философских учениях Востока идеи корреляции преобразующей деятельности человека с уровнем его самовоспитания и нравственным контролем»¹⁸⁷.

Следует также обратить внимание, что культурно-религиозные традиции, тяготеющие к мистическому и символическому описанию образов Совершенного человека, обсуждают их в соотнесении с Абсолютным, в первую очередь применительно к родовому субъекту, и лишь во вторую очередь как следствие этого, применительно к индивидуальному эмпирическому человеку. Это связано с теоцентрической картиной мира традиционных обществ. Интересное исследование, на которое мы опираемся при анализе культурно-исторических моделей человека, сразу предупреждает читателя: *«Образ Совершенного Человека не есть совершенный человек, обретший совершенство в результате трансформации своего внутреннего мира...»,* таким образом, *Совершенный Человек и «хороший человек» как нравственно должное этическое измерение реального эмпирического человека располагаются на разных этажах иерархического мира.*

С переходом от традиционного общества к ранней современности (Новое время и возникновение капитализма), с формированием антропоцентрической картины мира внимание к нравственно должному этическому измерению усиливается, так как он все более становится активным субъектом социальных преобразований в мире. Возникает необходимость в научном методологическом аппарате, способном описать реальное поведение эмпирических индивидов.

М. Вебер об основных социологических понятиях

Формируя понятия понимающей социологии, М. Вебер обращает внимание на роль коллективных представлений, ориентирующих поведение людей, вводит понятие мотивов социального действия, определяет понятие легитимного порядка и его типы. Все эти понятия могут быть применимы для описания содержательных характе-

ристик поведения людей. «При толковании поведения необходимо принимать во внимание тот основополагающий факт, что коллективные образования, заимствуемые социологией из повседневного, юридического (или любого другого специального по своему характеру мышления), являют собой определенные *представления* в умах конкретных людей (не только судей и чиновников, но и «публики») о том, что отчасти реально существует, отчасти должно было бы обладать значимостью; на эти представления люди *ориентируют* свое поведение, эти коллективные образования имеют огромное, подчас решающее каузальное значение для поведения людей. В первую очередь, как представления о том, что должно (или *не должно*) иметь значимость»¹⁸⁸. Совершенно небезразлично, на какие представления о достойном человеке ориентируются институты социализации и повседневное поведение человека. Также небезразлична и мотивация социального действия, важная для понимания характера социальных изменений и понимания конкретного образа того или иного субъекта социального действия. По Веберу социальное действие может быть: 1) *целерациональным* (достижение рационально поставленной и продуманной цели), 2) *ценностно-рациональным*, основанным на вере в безусловную *самодовлеющую* ценность определенного поведения как такового, независимо от того, к чему оно приведет, 3) *аффективным*, прежде всего *эмоциональным*, 4) *традиционным*, основанным на длительной привычке. Чисто традиционное и чисто аффективное действие находится на границе и часто за пределом того, что «осмысленно», осознанно ориентировано. «Чисто ценностно-рационально действует тот, кто не взирая на возможные последствия, следует своим убеждениям о долге, достоинстве, красоте, религиозных предначертаниях, благочестии... Ценностно-рациональное действие всегда подчинено «заповедям», или требованиям, в повиновении которым видит свой долг данный индивид... С целерациональной точки зрения ценностная рациональность всегда *иррациональна*, и тем иррациональнее, чем больше она абсолютизирует ценность, на которую ориентируется поведение, ибо она тем в меньшей степени принимает во внимание последствия совершаемых действий, тем безусловнее для нее *самодовлеющая ценность* поведения как такового (чистота убеждения, красота, абсолютное добро, абсолютное выполнение своего долга)»¹⁸⁹. Что касается легитимного порядка (в том числе и морального), то он связывается с ориентацией на отчетливо определяемые максимы, которые оказываются значимыми для поведения индивида, обязательными для него, или служат *образцом, достойным подражания*.

Легитимность порядка может быть гарантирована только внутренне; во-первых, аффективно: эмоциональной преданностью: во-вторых, ценностно-рационально: верой в абсолютную значимость порядка в качестве выражения высочайших непреложных ценностей (нравственных, эстетических или иных); в-третьих, религиозно: верой в зависимость блага и спасения от сохранения данного порядка. Легитимность порядка может быть также гарантирована ожиданием специфических внешних последствий (например, право). Относительно использования термина «хороший» понимающая социология Вебера поясняет: «Взаимоотношения между правом, условностью и этикой не составляют проблемы для социологии. «Этическим» социология считает тот критерий, для которого специфическая ценностно-рациональная *вера* людей служит нормой человеческого поведения, пользующегося предикатом «хорошего» в нравственном отношении, так же как поведение, принимающее предикат «красивый», прилагает к своему определению эстетический критерий. В этом смысле этические нормативные представления могут очень сильно влиять на поведение людей без какой бы то ни было внешней гарантии»¹⁹⁰.

Методологический аппарат социологии может быть использован как инструмент для описания содержательных характеристик концепта «хороший человек», учитывая, что в различных культурах предикат «хороший» в нравственном отношении чрезвычайно вариативен.

В контексте перехода от традиционного общества к современному обращает на себя внимание идея исторической трансформации человека. «Если образ Совершенного Человека твердо связывался с образом Храма, то теперь уделом тела-машины (то есть человека индустриального мира. — *Авт.*) становится Город, а храмовое сознание прошлого твердо заменяет урбанистическое. Город и есть тот конечный путь плоскости, на котором должно быть вычерчено все ваше совершенство. Город как понятие получает свое полное оправдание в контексте концепции совершенства человека. Меганполис, населенный телами-машинами — один из наиболее ярких образов современной культуры»¹⁹¹. Великий архитектор Ле Корбюзье предлагает перейти от понятия «город» к словосочетанию «агломерация людей» как своеобразной антроподицей, оправдания совокупного Человека. Как бы к этому ни относиться — сожалеть о прошлом, воспевать будущее или еще каким-то образом, приходится осознать факт, что это так есть — Храм и Город, и исходить из реальности в социологическом и социально-философском видении мира, а в нравственно-этическом измерении трансформировать от идеи Совершенного Человека к возможному и становящемуся реальным «хорошему человеку».

«Хороший человек» — это тот, кто, действуя в контексте реалий современного мира, стремится к самореализации в рамках ответственности за ее последствия, тем самым культивируя свою человечность. Хотя историческая трансформация человека и несет в себе амбивалентные тенденции как индивидуализации, так и обезличивания, последнее слово остается за свободой выбора человека и сопряженной с ним ответственностью. Поиски содержательных характеристик концепта «хороший человек» могут идти скорее по пути специфического синтеза ценностей и норм традиционного и нового человека, чем по пути абсолютизации их противопоставления. «Между совершенствованием и прогрессом пролегает неодолимая пропасть, разделяющая прежние представления об антропокосме и новые о сверхчеловеке. Ведь сверхчеловек — это уже не человек, он — универсалия будущего состояния человечества, коллективный человек или избранная персона, что угодно, но не прежний человек. Если традиционный человек в своем совершенствовании был устремлен назад (но не вспять) к обретению утраченных ценностей, или же, преодолевая свое Я, решительно сменял свою жизненную установку (телеологичность устремлений), то новый человек неустанно всматривается только вперед, в неодолимое будущее, основанное на прогрессе мысли, науки, техники и технологии. Прошлое для такого человека лежит далеко позади, и он лишь оглядывается на него. Человек, согласно Ницше, становится «великим обещанием», а осмысленная им конечность его бытия заставляет искать все новые пути для утверждения прогрессивности и, соответственно, бесконечности, своих устремлений и безмерности претензий»¹⁹². Относительно так понимаемой исторической трансформации можно сказать следующее.

Ф.Ницше, определяя человека, говорил: «Это животное, способное обещать». Данное положение можно трактовать и в плане — брать на себя моральное обязательство, быть тем, за кого ты ручаешься (перформативный тип суждения, о котором говорил Хабермас при обосновании понятия «индивидуальность»). Идея М.Хайдеггера о том, что, начиная с Нового времени, мир становится картиной, а человек — субъектом, «предписывающим всему меру и норму», обоснованная им в работе «Время картины мира», становится важным условием и для переосмысления проблемы обоснования морали. Если в традиционном обществе легитимность должного, в том числе и того, каким следует быть человеку в нравственном плане, обосновывалась ссылкой на сакральность норм, традицию, связывалась с религиозным мировоззрением, то в современном мире возрастает значимость

обоснования морали на секулярных основаниях. Возникновение современного общества и доминирование науки как ведущей формы общественного сознания отражается с неизбежностью и на обосновании морали, отвечающей ценностям изменившегося мира.

От сущего — к должному: условие обоснования концепта «хороший человек»

Как понятие философии культуры и политической теории современность (поздняя)¹⁹³ означает проблемную ситуацию, в которой оказываются общества вследствие подрыва и распада того строя высших ценностей, которые ранее легитимировали их порядки, обеспечивали осмысленность общей картины мира. Такая ситуация возникла в западноевропейском обществе Нового времени, и ее специфика в том, что подрыв и распад строя высших ценностей не преодолевается открытием новой универсальной и безусловной основы человеческой деятельности. Последним основанием выступает человеческая свобода. Современность заявляет себя как двуединая проблема субъективной свободы и общественного порядка, где последним основанием выступает «абсолютная самостоятельность» индивида. Именно она является порождающей основой угроз и опасностей негативного, «дурного и плохого» — того, что многие ученые и политические деятели называют грехами современной цивилизации. В разных культурно-исторических контекстах проблема порядка решается институциональными, духовными и моральными средствами. «Проблема современности состоит именно в том, как возможно общежитие в условиях конфликтного плюрализма моральных, религиозных, политических воззрений, разных до противоположности стилей жизни, не сводимых к общему знаменателю и непримиримых посредством обращения к «объективной» и самоочевидной истине того, каким *надлежит быть человеку* (курсив наш. — Авт.) и обществу»¹⁹⁴. Не предлагая ничего окончательного, она, учитывая многочисленные опасности современного развития, ищет основания стабилизации только на собственной основе, на основе принципа человеческой свободы.

Стабилизация на собственной основе предполагает¹⁹⁵:

-- Во-первых, *самообоснование*. Современность не может стабилизировать себя путем апелляции к каким-либо авторитетам прошлого или какой-либо трансценденции, лежащей за рамками актуальной практики. Она не может в свое основание положить ничего другого, кроме практически найденного и прагматически сохраняемого спо-

соба быть вместе, оставаясь разными. Именно поэтому современность в первую очередь является преимущественно политическим процессом, из которого могут вытекать моральные нормы, формы социальной организации и т.п.

— Во-вторых, это означает, что политика, являясь главной формой бытия современности, оказывается *производительной*, а не отражательной по отношению к тому, что «предпослано» ей, будь то заветы предков, идеал благой жизни и др.

— В-третьих, стабилизация современности предполагает *готовность и способность к саморефлексии и самокритике*. Речь идет не о том, что современность не допускает «рутинизации» форм общения людей, «автоматизма» их реакций, принудительности норм и институтов по отношению к воле индивидов. Без этого невозможно никакое общежитие. Но современность предполагает, что никакие «рутинизированные» формы не могут быть оправданы только потому, что «они есть» и «так было всегда». Она предполагает, что любые такие формы могут и должны быть «ревизованы», если они угрожают способности разных людей быть вместе.

Таким образом, осознание, что картина современности именно такова, предполагает ее реальный анализ, которому предшествует констатация реальных фактов и поиски субъекта ответственного морального действия, а также поиски путей нового обоснования моральных норм.

Путь от сущего к должному тернист. Начало этого пути — осознание фактов существующего положения с помощью разума и различных типов рациональности. Такое осознание начинается в современном мире с понимания смертных грехов цивилизованного человечества и поиска возможных путей их преодоления. В этом процессе свое слово говорит и религия, и идеологи социально-политических движений, и наука.

Смертные грехи цивилизованного человечества как моральные факты

Священное Писание, например Библия, относит к числу смертных грехов гордость, тщеславие, блуд, уныние, гнев, печаль, чревоугодие, сребролюбие. Их можно рассматривать и как личные психологические качества, и как свойственные человеческому роду в целом. И называются они смертными, потому что разрушают жизнь, делают носителя этих качеств «нехорошим» человеком, связывают грех с понятием проступка, недолжного поведения, с виной. Харак-

терно, что Папа Римский в своей замечательной работе «Евангелие жизни от Иоанна Павла II» говорит, что не может быть по-настоящему счастливой жизни без устойчивых морально-религиозных оснований. На роковой вопрос, на каких же основаниях следует построить новую историческую эпоху, вытекающую из преобразований XX века¹⁹⁶, Папа дает такой ответ: «Текущая технологическая революция не может быть достаточной, поскольку она основывается исключительно на критериях производительности и эффективности без учета религиозно-этического измерения человека и без универсально признанного этического руководства». Папа осуждает капитализм как систему, которая строит будущее на страдании слабых, осуждает пороки капитализма — нищету, социальное неравенство, безработицу. По его мнению, универсальное этическое руководство имеет двухтысячелетнюю давность, но актуально и сегодня: «Только Христос — тот краеугольный камень, на котором можно построить прочное здание собственного существования. Нельзя отказаться от Бога или свести его до уровня незначительной величины без риска унижить человека в его целостности»¹⁹⁷. Таким образом, современная религия, так же как и в прошлом, при обосновании моральных норм и решении современных проблем совершенствования человеческого развития, во-первых, опирается на откровение в обосновании должного (Св. Писание и современное Евангелие жизни); во-вторых, ориентирует на образец поведения, символизирующий деятельную любовь — Христа; призывает к духовно-религиозным практикам нравственного самосовершенствования, позволяющим бороться со смертными грехами¹⁹⁸.

Позиция идеологов социально-политических движений

Махатма Ганди, например, перечислял семь социальных грехов человечества:

- политика, лишенная принципов;
- коммерция, лишенная морали;
- богатство, лишенное труда;
- образование, лишенное качества;
- наука, лишенная человечности;
- удовольствие, лишенное совести;
- поклонение, лишенное жертвенности.

Здесь обозначена не только проблема человеческих свойств, лишаящая индивида качеств «хорошего человека». Подразумевается, что политический деятель, проводящий политику, лишенную принципов, — беспринципный, конъюнктурный, «нехороший» политик

и тем самым — «нехороший человек». Коммерсант, лишенный морали, например наркоторговец, знающий о последствиях своей деятельности и, несмотря на это, ради наживы ее продолжающий, — антипод «хорошему человеку». Ученый, работающий в сфере исследований, нацеленных на уничтожение живого, но щедро оплачиваемый — также не обладает качествами «хорошего человека».

Особенности этих грехов в том, что они связаны не столько с личными характеристиками, сколько с социально значимой деятельностью, ее последствиями для больших групп людей и ответственностью за ее результаты. Глобальные вызовы человечеству и ответы на них тесно связаны с «человеческими качествами» в их профессиональном и социальном измерении, особенно велика *ответственность политических лидеров*. Поэтому образ «хорошего государя», мудрого правителя и политического деятеля приобретает особую значимость в современном мире. Вспомним в этой связи «Государя» Н.Макиавелли и современную версию ее интерпретации¹⁹⁹.

От политических лидеров современного общества зависит во многом Ответ, как минимум, на три глобальных Вызова:

- 1) сохранить мир и не дать распозлзаться оружию массового поражения, противостоять терроризму и локальным конфликтам;
- 2) борьба с бедностью (4 млрд. людей из шести, составляющих население Земли, — нищие и бедные);
- 3) проблемы окружающей среды.

Эти вызовы тесно связаны между собой. Если мы не будем едины в борьбе против войны, если мы не сможем объединиться для спасения планеты, если мы не будем бороться с бедностью, то не сможем сопротивляться фанатизму, преступности, распространению наркотиков. Тогда окажутся бесполезными и меры по спасению экологии. «Почти миллиард человек в мире голодает, в то время как в США каждый четвертый страдает от ожирения. Отдаем мы себе отчет в том, насколько ненормально то, что из 36 млн. человек, больных СПИДом, 23 млн. проживают в Африке. Или в одном Токио столько же телефонных линий, сколько во всей Африке. Или 130 млн. детей не посещают даже начальную школу. В Ботсване сегодня продолжительность жизни 41 год. Как можно запретить беднякам в бассейне Амазонки вырубать деревья, чтобы засеять поле? Но не думая о природе и совершая над ней насилие, сама жизнь ставится под вопрос, и расплата грозит нашим потомкам»²⁰⁰.

Если продолжать социально-политический ракурс анализа социальных грехов человеческой цивилизации, можно обратиться к положениям из «Доклада о развитии человека. Общий обзор. Глобализация с человеческим лицом». Такую глобализацию должны отличать:

«*Этика* — меньше, а не больше нарушений прав человека;
Справедливость — меньше, а не больше различий в уровне жизни;
Интеграция — уменьшение, а не увеличение масштабов маргинализации народов и стран;

Безопасность человека — меньше, а не больше нестабильности в обществе и уязвимости человека;

Устойчивость — меньше, а не больше ущерба для окружающей среды;

Развитие — меньше, а не больше нищеты и лишений»²⁰¹.

В Докладе особо подчеркивается, что *главная задача* — найти те *нормы и институты*, которые бы обеспечивали эффективное управление (то есть общественный порядок) на местном, национальном, региональном и глобальном уровнях.

Из констатации фактов реального состояния в современном мире можно сделать вывод, что возможный путь преодоления социальных грехов связывается в идеологии социально-политического действия с *ответственными политическими решениями* и с образом «хорошего политика», с соответствующей политической волей.

Теперь зададимся вопросом: кто и на каких основаниях *даст парадигму ответственных политических решений и обоснует нормы* эффективного управления? Как зафиксировать, например, «меньше, а не больше нищеты и лишений» и тому подобных ему клише? Все ли здесь поддается операционализации?

Прежде, чем дать ответ хотя бы в общей теоретической форме, обратимся к констатации смертных грехов в рамках *научного дискурса*, посредством *науки — этологии*, основоположником которой является К.Лоренц.

Анализ патологии часто проясняет параметры нормы. «Этология рассматривает поведение животных и человека как функцию *системы*, обязанной своим существованием и своей особой формой историческому ходу ее становления, отразившемуся в истории вида, в развитии индивида, и у человека в истории культуры»²⁰². Как с позиций системности можно объяснить регулярно наблюдаемые способы поведения цивилизованных людей? Зачем нужны человечеству безмерный рост его численности, все убыстряющаяся до безумия конкуренция, возрастающее и все более страшное вооружение, прогрессирующая изнеженность урбанизированного человека и т.п.? К.Лоренц считает, что едва ли не все эти явления представляют собой расстройство вполне определенных механизмов поведения, ценных для сохранения вида. Иначе говоря, их следует рассматривать *как патологические*. Такие слова, как независимость, любовь, дружба,

гнев, верность, преданность, недоверие, доверие и т.д. — все они означают состояния, соответствующие готовности ко вполне определенным способам поведения, так же как и агрессивность, ранговый порядок, территориальность. Каждый из этих стимулов является *звеном* упорядоченной, гармонически работающей системы, и в этом качестве *необходим*. «Вопрос, «хороши» или «плохи» ненависть, любовь, верность, недоверие и т.п. задается без всякого понимания системного функционирования этого целого и также нелеп, как если бы кто-нибудь спросил, хороша или плоха щитовидная железа. Ходячие представления, что явления этого рода можно разделить на хорошие и плохие, что любовь, верность и доверие сами по себе хороши, а ненависть, неверность, недоверие сами по себе плохи, происходят лишь от того, что в нашем обществе первых недостает, а вторые имеются в избытке»²⁰³. Чрезмерная любовь портит подающих надежды детей, верность, превращенная в абсолютную самодовлеющую ценность, приводит к адским последствиям: аргументы, приведенные Э.Эриксоном²⁰⁴ показывают, насколько необходимо недоверие.

Одним из структурных свойств высокоинтегрированных органических систем является управление с помощью циклов регулирования или гомеостазов. Опасное расстройство всей системы может произойти лишь в случае, когда величина отдельной функции возрастает или уменьшается настолько, что гомеостаз не в состоянии ее выровнять или когда что-нибудь не в порядке с механизмом регулирования.

Восемь смертных грехов цивилизованного человечества, по Конраду Лоренцу, как раз и являются фактами подобного рода. К ним относятся восемь различных, но тесно связанных причинными отношениями процессов, угрожающих гибелью не только нашей культуре, но и всему человечеству как виду. Это следующие процессы²⁰⁵:

1. Перенаселение Земли, вынуждающее каждого из нас защищаться от избыточных социальных контактов, отгораживаться от них «нечеловеческим» способом, при этом возбуждая агрессивность вследствие скученности множества людей в тесном пространстве.

2. Опустошение естественной природной среды, убивающее в самом человеке всякое благоговение перед красотой и величием открытого ему творения.

3. Бег человечества наперегонки с собой, подстегивающий гибельное и все ускоряющееся развитие техники, делающий людей слепыми ко всем подлинным ценностям, не оставляя времени для подлинно человеческой деятельности — размышления.

4. Исчезновение всех сильных чувств и аффектов вследствие изнеженности. Техника и фармакология порождают возрастающую нетерпимость к неудовольствиям. Исчезает радость, которая дается ценой усилий при преодолении препятствий.

5. Генетическое вырождение. В современной цивилизации нет никаких факторов, кроме «естественного правового чувства» и некоторых унаследованных правовых традиций, которые могли бы производить селекционное давление в пользу развития и сохранения норм общественного поведения, хотя с ростом общества такие нормы все более нужны. Нельзя исключить, что многие проявления инфантильности молодежи могут быть обусловлены генетически.

6. Разрыв с традицией. Он наступает, когда достигается критическая точка, за которой младшему поколению больше не удастся достичь взаимопонимания со старшим, не говоря уже о культурном отождествлении с ним. Поэтому молодежь обращается со старшими, как с *чужой этнической группой*, выражая им свою ненависть. Это нарушение отождествления происходит, прежде всего, от недостаточного контакта между родителями и детьми, вызывающего патологические последствия уже у грудных младенцев.

7. Возрастающая индоктринируемость человечества. Совершенствование технических средств воздействия приводит к такой унификации взглядов, какой до сих пор не знала история (рост СМИ, моды, рекламы). Эффекты, уничтожающие индивидуальность, приветствуются всеми, кто хочет манипулировать большими массами людей.

8. Наличие ядерного оружия.

Можно по-разному относиться к позиции К.Лоренца, стоять сугубо на социоцентристских позициях в понимании поведения человека, но, учитывая тот кризис, который признается уже всеми во взаимоотношениях общества и природы, не обращать внимания на данные естественнонаучного знания о поведении и способах жизни высокоинтегрированных органических систем невозможно. Сам Лоренц особо подчеркивает: «Явлениям бесчеловечности... содействует псевдodemократическая доктрина, согласно которой общественное и моральное поведение людей вообще не определяется устройством его нервной системы и органов чувств, выработанным историей вида, но складывается исключительно под действием «кондиционирования» человека в течение его онтогенеза той или иной культурной средой»²⁰⁶.

На наш взгляд, в современной ситуации представляется важным при обосновании морали, в том числе должного человеческого поведения, исходить из фактов и их изучения системой наук, на путях взаимодополнительности естественнонаучных решений и под-

ходов социальных и гуманитарных наук. Попытка осмыслить представления о должном с позиций истории этики была предпринята А.Макинтайром²⁰⁷.

Наиболее продуктивным в методологическом плане представляется концепция обоснования моральных норм, предпринятая П.Сорокиным, *парадигму* которой можно обозначить как *движение «от сущего — к должному»*. Прежде всего подвергается сомнению положение о том, что этика — нормативная наука. Такое понимание репрезентировано Марбургской и Фрейбургской школой неокантианства, именами П.Наторпа, Г.Риккерта и В.Виндельбандта, а также именами В.Вундта, Р.Штамллера, Г.Геффдинга, Е.Трубецкого. В главных трудах по этике большинство теоретиков нравственности определяет ее как нормативную дисциплину, предписывающую *должное* поведение и запрещающую *недолжное*, «Под нравственностью мы понимаем ту закономерность волевых поступков, с точки зрения которой мы судим, что то, чего мы не хотим, является *безусловно хорошим*, то есть *безусловно должно быть*, или же наоборот — безусловно не должно быть»²⁰⁸. П.Сорокин обосновывает, в противовес известным именам и почти всем предшествующим системам нравственности, что если этика как наука возможна, то она может быть только теоретической, опирающейся на теоретические суждения, к которым могут быть применены критерии истинности или ложности. Так как всякая наука представляет совокупность суждений, то что собой представляет суждение, которое считают нормативным? Как мы уже отмечали, П.Сорокин обращается к разбору примера суждения, которое анализирует Э.Гуссерль²⁰⁹. Это разбор суждения «Воин должен быть храбрым».

«Когда высказывается это суждение, то вовсе не значит, что мы или кто-то другой хотим, повелеваем, требуем, чтобы это было так. «Воин должен быть храбрым» означает только то, что храбрый воин есть «хороший воин», и предикаты «хороший» и «дурной» распределяют между собой объем понятия «воин» — подразумевается, что не храбрый воин есть «дурной воин»²¹⁰. Так же обстоит дело и в других нормативных суждениях, какую бы форму они не имели («должен», «имеет право», «обязан»).

Таким образом, «каждое нормативное суждение предполагает известного рода оценку, из которой вытекает понятие «хорошего» (ценного) в известном смысле или же «дурного» (лишенного ценности) в отношении известного класса объектов. Сообразно с этим объекты распадаются на «хорошие» и «дурные». Таким образом, в основе всякого долженствования лежит оценка»²¹¹. На вопрос: «Как мы по-

лучаем и создаем самое понятие «хорошего» и «дурного», нормативным или теоретическим путем?» — ответ Гуссерля таков. «Каждая нормативная, а тем более, практическая дисциплина предполагает в качестве основ одну или несколько теоретических дисциплин. Каждая нормативная дисциплина требует познания известных ненормативных истин, которые она заимствует у известных теоретических дисциплин»²¹².

П.Сорокин признает и опирается в обосновании этики как ненормативной науки на эти положения. Он считает, что всякое нормативное суждение, всякое «должен» (а отсюда и долг) имеет в основе своей оценку, которая как таковая уже не есть достояние или содержание нормативного суждения, а есть содержание теоретического (то есть изучающего сущее как оно есть) суждения. Таким образом, всякая нормативная наука есть функция теоретических дисциплин и только как таковая может быть. Поэтому и этика должного, если она возможна, то возможна только на основе этики сущего, в противном случае она будет лишь собранием произвольно установленных «норм», ни для кого не обязательных. «Обосновать этику, исходя из должного и спускаясь к сущему, как делают Наторп, Риккерт и др. — нельзя. Можно только идти наоборот: исходя из функциональных связей, данных нам в сущем, восходить постепенно в мир должного»²¹³. П.Сорокин также обращает внимание на выражения «ты должен», «помогай ближним», «если ударят тебя в правую щеку, подставь левую» — это «суждения» долженствования не суть суждения, так как они не имеют отношения к истине, то есть ни истинны, ни ложны, а представляют просто волеизъявления. Выражения «помни день субботний», «чти отца твоего и мать твою», «поступай так, чтобы максима твоего поведения могла служить примером для всех» — все это или простые переживания, или волеизъявления, приказания, запрещения, о которых нельзя сказать, что они истинны или ложны, а потому они не суждения и отношения к науке не имеют.

Этика не может быть нормативной наукой. Она может быть наукой о нормах, запретах, приказаниях, но нормативной наукой она быть не может. Как наука она не запрещает и не приказывает, не говорит «ты должен», «обязан», а только показывает функциональную связь явлений и подобно гигиене говорит: при неправильном образе жизни наступает расстройство и истощение организма, а дело каждого уже решать — хочет ли он расстраивать организм или нет.

П.Сорокин также подвергает критике все исторические попытки построить этику как монистическую систему дедуктивным путем, исходя из общей нормы. Например, «удовольствие есть высшее бла-

го». «Подставьте... вместо принципа удовольствие другие принципы: принцип золотой середины (Аристотель), принцип императива (Кант), принцип счастья (гедонизм, эвдемонизм), принцип пользы (утилитаризм), принцип жизни (Гюйо и Ницше), принцип любви (христианство), принцип общности (Вундт), принцип единства (Наторп), принцип общего благополучия (Геффдинг) и др. — вы получите все монистически дедуктивные «системы» нравственности. Все они построены по указанному типу, считающему нормативным...»²¹⁴. Этот путь неприемлем в силу произвольности постулирования общей нормы. Прикладные науки (медицина, технологии), прежде чем сформулировать общую норму, прошли сложный путь индуктивных исследований, не спускаясь от общей нормы к конкретным фактам, а долго поднимаясь от частных обобщений к общей норме. «Обосновать норму можно только одним путем. Путь этот каузального изучения моральных явлений, путь сравнительно-исторического исследования. То есть это путь — не исхождения от «нормы» и должного, а путь изучения сущего, того, что есть, путь восхождения от сущего к должному»²¹⁵. Изучение причинных связей сущего дает возможность указать и средства, способные вызвать желаемый результат.

Обобщая, можно сделать следующие выводы.

1. Прикладные «нормативные» науки, нечего не предписывая и не запрещаая, могут быть построены путем восхождения из низин сущего к вершинам должного, а не наоборот.

2. Чтобы получить желаемый эффект или осуществить поставленный идеал, необходимо знать причинные связи сущего; без их знания реализация целей невозможна. Прежде чем строить прикладную науку, необходимо изучить причинные связи, а не руководствоваться абстрактной дедукцией и постулатами бесчисленных систем морали.

3. Вместо того, чтобы довольствоваться дилетантским и самодовольным «ты должен» и «не должен», следует проникать вглубь морально-социальных фактов и расшифровывать сложные узоры мировой и более узко — историко-социальной необходимости. Раз известны связи, дано и средство для их решения.

Модель «хорошего человека»: самореализация в рамках ответственности перед другим

Современность, укорененная на принципе свободы, с необходимостью ставит проблему самореализации и ответственности. Ее конкретный контекст как раз представляет многообразие форм сущего, осмысливая и анализируя которое возможно восхождение по пути к

должному. Глобальные Вызовы, грехи современной человеческой цивилизации ставят вопрос об ответственности, ее субъекте, границах. Это проблема, требующая в духе парадигмы П.Сорокина многопланового систематического научного анализа. Ее философско-методологические аспекты активно обсуждаются в мировой литературе²¹⁶, а отправной точкой в дискуссии являются взгляды М.Вебера. С нескрываемой симпатией М.Вебер рисует образ «хорошего человека»: «...Безмерным потрясением является, когда зрелый человек — все равно, стар он или юн годами, — который реально и всей душой ощущает свою ответственность за последствия и действует соответственно этике ответственности, в какой-то момент говорит: «Я не могу иначе, на том стою». Это нечто человечески подлинное и трогательное. Ибо такое именно состояние, для каждого из нас, кто, конечно, внутренне не умер, должно когда-нибудь иметь возможность наступить. И постольку этика убеждения и этика ответственности не суть абсолютные противоположности, но взаимодополнения, которые лишь совместно составляют подлинного человека, того, кто может иметь «призвание к политике»²¹⁷. Веберовская этика ответственности является основанием для возможных трактовок проблемы ответственности и ее критики в частности. Размышляя о необходимых качествах политика по призванию, М.Вебер выделяет три решающих качества: страсть, чувство ответственности, глазомер. «Страсть — в смысле ориентации на существо дела: страстной самоотдачи «делу», тому богу или демону, который этим делом повелевает... Одной страсти, сколь бы подлинной она ни казалась, еще, конечно, недостаточно. Она не сделает вас политиком, если, являясь служением «делу» не сделает ответственность именно перед этим делом главной путеводной звездой вашей деятельности. А для этого — в том-то и состоит решающее психологическое качество политика — требуется глазомер, способность с внутренней собранностью и спокойствием поддаться воздействию реальностей, иными словами, требуется дистанция по отношению к вещам и людям»²¹⁸, а также по отношению к себе — преодоление тщеславия. М.Вебер разделяет этику убеждения и этику ответственности, считая, что «всякое этически ориентированное действие может подчиняться двум различным, непримиримо противоположным максимам: оно может быть ориентировано либо на «этику убеждения», либо на «этику ответственности». Но глубиннейшая противоположность существует между тем, действуют ли по максиме этики убеждения — на языке религии: «Христианин поступает, как должно, а в отношении результата уповает на Бога», или же этики ответственности: надо расплачиваться за (предвидимые) последствия своих действий»²¹⁹.

Критика этой концепции ответственности определяется аргументами о том, что веберовская этика ответственности отрицает *значимость применения объективных норм и самих возможностей их существования* (выделено мною. — Авт.), поскольку она построена на основании индивидуальной ответственности только перед самим собой и на собственном восприятии своей ответственности²²⁰. Для Вебера архетипом харизматического лидера является Мартин Лютер. В данном случае важно подчеркнуть, что Лютер нигде не видел себя ответственным перед другими людьми или за других. Он был ответственным только за себя или за восприятие воли Бога. *Здесь отсутствует основание для человеческой коммуникации, отношение к «другому»*. Представив общество лютеров, мы поймем, почему в нем не будет объективных норм; каждый индивид будет отвечать за собственное самопонимание или внутреннее сознание.

Другая сторона критической аргументации заключается в невозможности определить новую этику ответственности, связывающую ее с ответственным сообществом, будь то национальное государство или образ глобальной деревни. Разбирая различные концепции ответственности, например Х.Файна о целе-теоретической, нормативной политике, концепций национального государства Уольцера, позицию Конноли, связывающего поиски ответственности и ответственного сообщества с представлениями о современности (modernity) и политике идентичности, сам Д.Уорнер привлекает внимание к необходимости анализа отношений между *индивидом и Другими, к проблеме антропологической идентичности* и этимологии понятия «ответственность». «Корень ответственности — торжественно обещать, связывать, включать, иметь собственные обязательства, обещать другим, обеспечивать их безопасность; обещать священно, давать поддержку. Именно *вырабатывая измерения ответа другому, ответственность становится значимой* (выделено мною. — Авт.), что делает пространство морали открытым»²²¹. Лютеровское Я закрыто, как и уольцеровские национальные государства и международные отношения, основанные на политическом реализме и либеральном современном понимании субъективности. Только когда закрытость оспаривается со стороны, может быть создано подлинно творческое пространство. Отсюда становится также ясной и многомерность концепта «хорошего человека» и его социально-историческая востребованность.

Если допустимо выразиться схематично, то, возможно, «хороший человек» — точка пересечения на оси координат, имеющих вертикальную и горизонтальную составляющую в форме креста. Это состоя-

ние, где восхождение из низин сущего к вершинам должного и нисхождение от вершин должного к сущему пересекаются и характеризуют место и уровень нравственного достоинства каждого человека и тем самым и его индивидуальность, и его человечность.

Глава 6. Хороший человек — кто он?

«Хороший человек» — столь же не устоявшийся на сегодняшний день, проблематичный философский концепт, как и «хорошее общество»²²². Строго говоря, пока это понятие, по сути дела, даже не претендует на статус концепта в полном смысле этого слова. Скорее, «хороший человек» — это более или менее концептуализированное представление о человеке как таковом, то есть о человеческом существе, но взятое всякий раз в его конкретном содержании — сиюминутном (в исторических масштабах) и ограниченном определенными пространственными рамками; оно отличается от своей абстрактной социологической формулы. А потому представляется уместным расставить методологические «точки над *i*», которые позволили бы ввести рефлексивный элемент при переходе к обсуждению вопроса, заявленного в названии данной главы. И в этой связи следует прежде всего упомянуть о том, что существует несколько теоретических платформ для обоснования этого понятия как объекта исследования: психологически-бытовая; эстетико-аксиологическая; научно-этическая; политико-социальная; философская — в том числе философско-религиозная и философско-культурологическая, на которые преимущественно мы опираемся здесь.

В указанных методологических заявках на способы исходной дефиниции объектов нашего внимания «хороший человек» может быть рассмотрен как удобный, а главное бесконфликтный партнер в совместном существовании, который создает комфортный климат в общении или обеспечивает благоприятные жизненные перспективы окружающим; как устойчивое гармоничное единство духовных, душевных и физических признаков биосоциального существа; как перечисленные и сопоставленные друг с другом принципиальные, определенные с точки зрения добра и зла свойства характера или индивидуально-творческие, а также эмоциональные потенции личности, образующие в своей совокупности «теоретический» портрет так называемого хорошего человека; как полезный член человеческого сообщества, без которого оно не в состоянии выжить вообще либо выстоять в процессе изменений, сохранить свою целостность и стабиль-

ность. При этом допустимо и утверждение ориентации на хорошего человека в качестве необходимого гаранта существования тех или иных частных общественных институтов и конструктов. Наконец, интересующая нас здесь собственно философская платформа предполагает объединение всех названных выше профилей анализа в их взаимодействии с другими или иерархической определенности в отношении друг к другу.

В то же время фокус исследовательского внимания в настоящей работе сосредоточивается главным образом на пересечении проблем выяснения эвристических возможностей концепта «хороший человек» и характеристики перспектив его осуществления в российской истории и истории российского культуротворчества. Стало быть, задача состоит в том, чтобы уяснить понятие «хороший человек» не только с точки зрения его места в «хорошем обществе», но и в аспекте постановки вопроса о нравственных, гражданских, общегуманистических его проявлениях — и как индивида вообще, и в рамках конкретно-исторической позиции сегодняшнего дня, современной российской культуры. А это значит, что хотя главным направлением исследования избранной проблемы остается *методологический* его ракурс, несомненной целью главы (в тех ограниченных пределах, в каких это возможно в настоящее время) будет также попытка проследить вероятные прогнозы дальнейших изменений и превращений «хорошего человека» — в теории и на практике.

Итак, что же такое «хороший человек» как таковой? Не претендуя на законченность теоретической формулировки²²³, попытаемся зафиксировать методологические ориентации, которые, с нашей точки зрения, могут приблизить нас к более или менее удачному определению этого концепта. Для начала попробуем выяснить, из каких элементов он складывается. Самую важную, сущностную взаимосвязь, очевидно, образуют в этом плане две категории: *благо* и *человечность*. Под «благом» может подразумеваться слишком многое, для того чтобы оставить это слово без каких-либо контекстуальных методологических уточнений. Например, благо может быть понято как частный ориентир существования человека на бытовом уровне. Тогда в это понятие войдут экономические, известные политические, правовые и т.д. составляющие, реализацию которых индивид стремится получить в обществе и от общества, а также те или иные гарантии его благосостояния. Одна из таких составляющих — свобода. И в связи с этим в других главах настоящего издания предпринято подробное изучение взаимозависимости блага и свободы в хорошем обществе в рамках определенных государственных или общественных установ-

лений, которое мы поэтому здесь опускаем. Позже мы, правда, тоже коснемся взаимоотношения блага и свободы, но на другом, внутриличностном, если можно так сказать, уровне.

Сейчас же мы обратимся к рассмотрению блага не в индивидуальном и даже не в государственно-практическом аспекте, а в философско-методологическом плане — в качестве высшего нравственного принципа, цементирующего социальное целое как таковое (при всех издержках его конкретного проявления в каждой данной точке исторического и географического пространства). И здесь, по-видимому, нужно сделать еще одну оговорку, чтобы отвести вполне предсказуемое, но недостаточное, по нашему мнению, оправданное обвинение в абстрактности или схематичности избранной в главе методологической позиции. Дело в том, что, как будет более обстоятельно показано ниже, антропосоциогенетический переход от биологической эволюции к социальному развитию хомо сапиенс наряду с некими особыми *естественными* обстоятельствами существования четвероруких предков человека²²⁴ предполагает необходимые исторические предпосылки его культурного становления, начиная от способов общения и передачи информации и кончая отказом от безоглядного удовлетворения одних физиологических потребностей (половых, пищевых и т.д.) во имя обеспечения других, диктуемых реальной угрозой биологической выживаемости вида (инстинкт самосохранения, продолжения рода и т.п.)²²⁵.

И такая «трансформация» биологической природы в человеческом сообществе не осталась без радикальных последствий: от раза к разу повторяясь в повседневной практике, определенные внебиологические, ситуационные установки взаимоотношений между первобытными людьми, а точнее, пралюдьми, закрепляются в качестве обязательных, санкционируемых биосоциальным отбором²²⁶. И в конце концов, правда, очень не скоро, они обретают статус табу, то есть примитивнейших нравственных запретов, реальное содержание которых может быть истолковано как подчиненное критерию *блага рода*²²⁷. При этом специальному акценту подлежит то обстоятельство, что хотя род — это «коллектив», основанный на кровнородственных связях, то есть форма этого объединения людей остается по существу биологической, природной, однако содержание отношений в этом сообществе опосредовано внебиологическими механизмами общения и передачи информации от поколения к поколению, а это уже образующий новое качество шаг навстречу собственно социально-историческому состоянию, который и знаменует собой скачок, перефразируя слова К.Маркса, из царства животной необходимости в царство

человеческой свободы. Человечество фактически проходит от биологически зафиксированной в генетике высших животных программы жизнедеятельности, приспособленной к ограниченной естественной среде и основанной на подчинении безусловным рефлексам по преимуществу, к свободно программируемой, открытой будущему и безграничной в своих творческих возможностях универсальной деятельности, которая зиждется на отрефлексированном опыте культуры предшествующих поколений коллективного субъекта исторического развития²²⁸.

Говоря более подробно, биологически обусловленные потребности выживания в условиях деформации органичного для животного состояния комплекса «окружающая среда — система инстинктов» требуют в ситуации, описанной Вильчеком, переориентации в процессе жизнедеятельности. Суть такой переориентации заключается в «наведении мостов», то есть в восстановлении связи между природой и человеком *не изнутри* (через наследственность, как это было прежде), а извне — *через культуру*. При этом сохранившиеся осколки системы инстинктов (такие, как инстинкт подражания, инстинкт стадности и др.) делают возможным выход на принципиально новые способы освоения окружающей реальности посредством формирующихся в этом процессе механизмов социальной памяти, или, другими словами, культурных форм наследственности. Первоначально смысл передаваемого в этих культурных формах наследия был представлен в таких «взаимных уступках» совместно существованию в производстве и вне его, которые диктовались простыми табуальными запретами, затем — ритуализованными табу. Последние в ходе развития и совершенствования культуры оформились в мифологемы, выступавшие образцами действия, поведения, чувствования. А еще позже мифологемы преобразовались в религиозные нравственные заповеди и, наконец, — в моральные нормы секуляризованного сознания.

Подводя итоги нашему размышлению о благе как структурообразующем элементе концепта «хороший человек», стоит подчеркнуть, что в приведенном выше наброске исторического экскурса (большей детальности не допускает специфика нашей главы) центральной является мысль о том, что исходным, почерпнутым в известной мере еще в биологической предыстории человека и приспособленным им для внебиологических нужд содержанием нравственной ориентации первобытного сообщества было именно благо этого сообщества, то есть *добро для всех*, без которого было неосуществимым добро для каждого²²⁹. Так понятие, вернее, так реализованное в первобытном

сознании представление о благе (добре)²³⁰ было интуитивно противопоставлено злу — как всеобщей угрозе от чуждой, *нечеловеческой* реальности духов, терратологических монстров и других подобных персонажей, населявших мифологическое сознание архаичных времен²³¹. Следовательно, уже в самом первоначальном восприятии блага (на чисто эмоциональном уровне) проглядывала его органическая *сращенность с человечностью* как исконным основанием и оправданием добра.

Переходя далее к более пристальному рассмотрению человечности как второй составляющей сущностного содержания концепта «хороший человек», необходимо сказать, что человечность ассоциируется в приведенном выше контексте с указанием, с одной стороны, на двойственность упомянутого выше биосоциального фундамента человека, а с другой стороны — на преобладание в нем особого, духовного содержания, намек на которое содержится в приведенном только что рассуждении об исторических предпосылках становления, если можно так выразиться, хомо культуралис. Это содержание религиозным сознанием обычно обозначается как «божественная искра», а его происхождение объясняется абсолютно свободной волей Создателя. В атеистическом же представлении исключительная духовность человеческого существа как такового именуется гуманностью и связывается с его социальной природой, которая результируется в качестве историко-культурной определенности его реального существования. В свете подобной постановки проблемы необходимо, вероятно, исследовать не только механизмы указанной выше взаимосвязи блага и человечности, но самое возможность таковой.

В самом деле, нравственные ориентации отдельных людей и целых слоев общества в процессе его исторического развития постоянно меняются — углубляются, расширяются, дополняются, уточняются, а иногда и превращаются в свою противоположность²³², то есть изменяются не только форма их выражения, способы и границы их функционирования, но и содержание поведенческих установок. В то же время сутью и смыслом этих установок всегда остается благо для данного сообщества людей. И это санкционируется общественным мнением той группы, к которой принадлежит индивид. Следовательно, в этой переменчивости можно выделить некий инвариант, связывающий воедино добро (благо) и человека — конечно, всякий раз в конкретно-исторической форме.

Само наличие такой связи в качестве критерия нравственного поведения индивида или группы фиксируется в философско-теоретическом сознании как объективное основание нравственного про-

гресса, в результате которого способны формироваться так называемые «общечеловеческие ценности». В этом пункте, по-видимому, и кроется самый общий подход к решению проблемы изначальной сложности формулировки концепта «хороший человек», которая состоит в необходимости найти методологическую точку пересечения исследуемых двух, в известном смысле противостоящих друг другу величин: блага — как повседневного, частного, ограниченного более или менее переменчивыми условиями места и времени, стимула поведения человеческого индивида (или группы) в их исторической конкретности; и человечности — как универсального параметра деятельности человека в качестве социального существа по преимуществу.

Наиболее приемлемой формой развертывания конкретного решения этой задачи видится попытка сопоставления религиозного и светского идеалов хорошего человека. Дело в том, что именно религия в любой современной, то есть монотеистической ее форме, предполагает для верующих свободу выбора между греховным и праведным образом жизни²³³. А всякая действительная свобода обременена ответственностью за содеянное в результате свободного решения. В противном случае свобода превратилась бы в произвол, а человеческий произвол недопустим перед лицом Бога. Но для того, чтобы эта ответственность была реальной, необходимо различать добро и зло в их повседневном, конкретном проявлении. В этом, в частности, и состоит философско-религиозный смысл третьей главы ветхозаветной Книги Бытия, где рассказывается о грехопадении праотцев человеческого рода. Адам и Ева, прежде опекаемые во всем Богом, были изгнаны из Эдема и предоставлены самим себе, обреченные «в поте лица... есть хлеб»²³⁴ и «в болезни... рожать детей»²³⁵ за то, что они проявили неповиновение, избрав свободу познания. Для нас самое интересное состоит здесь в том, что это было не просто познание, а как раз познание Добра и Зла. Другими словами, только познав Добро и Зло, люди научились различать их и после этого не могли уже отказаться от своей ответственности за жизнь — свою и своих потомков.

В признании ответственности за свободу поступков, собственно, и состоит *общечеловеческая* мудрость приведенного библейского сказания. Ибо любая религиозная вера должна содержать в своих идеологических установлениях некие трансцендентные, безусловные критерии для оценки человеческих действий по шкале соотношения в них добра и зла. Именно поэтому такие критерии и не подвластны временным корректировкам. Иначе говоря, Бог, существо надмирное и внечеловеческое, в качестве критерия, источника нравствен-

ных оценок оказывается воплощением гуманности, а значит, человечности. И здесь мы снова можем усмотреть религиозно-философский смысл христианских откровений первой и второй глав Книги Бытия, где дается история и предыстория сотворения человека Богом «по образу своему, по образу Божию»²³⁶.

Неизбежность такой постановки вопроса в исторических обстоятельствах рождения религиозной веры в противоположность мифологическим установлениям, где духи и боги, как правило, чужды людям в их собственном видении²³⁷, убедительно показал Л.Фейербах еще в конце XIX века: гениальное осмысление человеком своего бытия и, в первую очередь, своей нравственной активности, нашло свое «адекватное» отражение в идее Бога как всемогущего, всеведущего, а главное — *всеблагого* существа²³⁸. Человек же создан по его образу и подобию. Отсюда вытекает, что в той мере, в какой он ведет себя «почеловечески», он ориентирован на благо как на абсолютную нравственную ценность.

Наиболее отчетливые черты такая теософия принимает в концепции русского религиозного философа второй половины XIX века Владимира Сергеевича Соловьева, творческое наследие которого многогранно, сложно, противоречиво, уникально по богатству и своеобразию идей. Во всех областях культуры — философии, поэзии, историософии, церковной истории, публицистике — его общекультурное, эстетическое и нравственное значение выходит далеко за национальные рамки, приобретая общечеловеческий смысл²³⁹. Именно поэтому фигура великого русского мыслителя достаточно интересна и показательна в рассмотрении нашей темы.

На протяжении всей жизни философа волновали животрепещущие вопросы человеческого бытия: разобщенность людей, утрата ими внутренней целостности и единства с природой, растущее в мире зло бездуховности, пассивности, уничтожения личности. Ответом на эти и другие вопросы экзистенциально-аксиологического порядка явилось создание им грандиозного мифа о всеединстве Истины, Добра и Красоты как образов Абсолютно Сушего. Это была мечта о создании нового человека в нравственном подвиге каждой отдельной личности и о становлении богочеловечества в нравственном совершенствовании общества, в росте солидарности людей. Из такого взгляда вытекала сознательная этизация действительности, концепция примата нравственного начала в мире.

Главный тезис этой концепции заключается в утверждении, что Добро — один из модусов Абсолютного, что оно (добро, благо)²⁴⁰ первично, и идея добра пронизывает природу и социальные институты,

общеисторический процесс в целом, все сферы общественного сознания и деятельности человека, создавая своеобразную систему нравственного космоса: «Добро само по себе ничем не обусловлено, оно все собою обуславливает и через все осуществляется»²⁴¹. В рамках этого учения внутренние свойства добра определяют жизненную задачу человечества: добровольно служить добру — сознательно, деятельно, одухотворяя им собственную природу человека и социальных институтов человечества. Люди, если они, конечно, заслуживают этого имени, сами должны ориентироваться на добро, иначе они вынуждены будут склониться перед злом в себе и в других, подчинятся ему и в конце концов погибнут от него. Так складывается объективная альтернатива нравственного развития человечества, и другого выбора нет.

Нравственность, по мнению В.Соловьева, «самозаконна», поскольку к добру человек определен свыше, в то время как свобода воли человека есть скорее свобода выбора зла. Иначе говоря, человек как нравственное существо свободен, но это разумная свобода, а не произвол, не борьба мотивов, и она совпадает с нравственной необходимостью (мотивом добра). Человек свободен в пределах нравственной необходимости, и дело разума — обнаружить границы своей свободы. Будучи нравственным существом, человек свободно творит добро, преодолевая свое несовершенство, двойственность своей природы, причем не столько подавляя, сколько одухотворяя свои природные склонности и проявляя разумную сущность. Нарушая же нравственную необходимость, человек становится несвободным, ибо всякий произвол (выбор зла) — это и есть несвобода. Восприимчивость к нравственному закону — гарантия свободы, а мера этой восприимчивости зависит от самого человека.

Из всего сказанного выше можно сделать однозначный вывод, что для великого русского философа нравственный человек — это хороший человек, а хороший человек — это ориентированный на добро как на Абсолют. Причем таков человек по самой своей сути, по природе, ибо нравственность — досоциальное, прирожденное свойство индивида. Но это не значит, что реализация нравственного идеала в истории человечества сводится к самосовершенствованию личности. Это условие необходимое, но не достаточное. Более того, центр тяжести, пафос соловьевской этики лежит в иной плоскости: «Действительный субъект совершенствования, или нравственного прогресса (как и исторического вообще), есть единичный человек *совместно и нераздельно с человеком собирательным, или обществом*»²⁴². Именно через историю добро получает окончательное оправдание в

качестве Абсолюта: в процессе исторического развития, в результате тяжелейшей работы по собиранию нравственных сил происходит постепенный переход от «зверочеловечества» к «богочеловечеству».

Здесь мы хотели бы позволить себе краткое отступление от последовательного изложения учения В.Соловьева об оправдании Добра в связи с потребностью уяснения той методологической параллели, которая (при всех необходимых оговорках о разности мировоззренческих установок) все же существует в данном вопросе между религиозной и атеистической позициями. Фактически в приведенных только что тезисах о сути и смысле нравственной деятельности человека, о законах ее движения и о приоритетах ее постулатов в деятельности людей логика русского теософа не только не вызывает возражений атеистически настроенных авторов предлагаемого текста, но принимается ими в качестве методологического регулятива в ходе исследования проблемы. Разница лишь в исходной аксиоме: у Соловьева нравственную природу человека творит Бог, а в нашей главе речь идет о *естественноисторических* причинах ее возникновения как об одном из важнейших и неустрашимых факторов консолидации человеческого общества в ходе его формирования и совершенствования вплоть до настоящего времени.

Автор «Оправдания Добра», ощущая важность исторически возникших форм социальной общности, в каждой из них отмечал проявление идеи добра, пусть односторонне, частично, но тем не менее, заслуживающее признания и сохранения, хотя и в измененном, преобразованном виде²⁴³. Опираясь на это утверждение, Соловьев анализирует путь становления личности как субъекта нравственности. Стыд, жалость (сострадание), благоговение (благочестие) — вот первичные начала нравственности, из которых выводится все богатство духовной жизни человека, все его душевные качества. Однако сами по себе они не создают еще нравственности, так как в них содержится лишь непосредственное ощущение добра и зла, но нет сознательного их различения. Это дело совести, которая, переплавляя в себе стыд, сострадание и благоговение, в качестве «социального стыда»²⁴⁴ творит всеобщие и необходимые принципы — аскетизм, альтруизм и пиетизм (религиозность). Как подлинно нравственные эти принципы реализуются лишь в единстве.

Так аскетизм нужен для освобождения от рабства плоти, чтобы человек способен был служить добру и правде. Однако «были и бывают успешными аскетами не только люди, преданные духовной гордости, лицемерию и тщеславию, но и прямо злобные, жестокие и коварные эгоисты»²⁴⁵, и потому аскетизм должен быть дополнен альт-

руизмом, который в качестве одной из трех опор нравственности также лишен универсальности: развратник, обжора, пьяница может быть добрым и сострадательным, но его нельзя назвать нравственной личностью²⁴⁶. Противоположен альтруизму также эгоизм, принцип безжалостности, одно из самых страшных зол человеческой природы. Эгоизм разрушает человека, ведет личность к гибели, так как, будучи несовместим с добром, он возвращает в животное состояние. Суть альтруизма — в главной Христовой заповеди, переформулированной И. Кантом в качестве категорического нравственного императива: «Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки»²⁴⁷. Отсюда главный вывод: человек может быть для другого только целью и никогда средством.

И снова небольшое отступление для сравнения атеистической и религиозно-философской постановки проблемы. Альтруизм, как его понимает В.С. Соловьев, не только вполне может сегодня сосуществовать с атеистическим толкованием этого социально-нравственного явления, но в известной (и весьма существенной) мере совпадает с ним. Более того, на наш взгляд, именно альтруизм и есть всеобщее выражение человечности в том понимании, какое мы продекларировали в самом начале главы. И заповедь Христа, процитированная выше, на самом деле впервые была сформулирована еще древнекитайским философом Конфуцием в VI веке до нашей эры и не зря воспроизводится великими мыслителями других народов снова и снова — на более высоких ступенях нравственного прогресса, потому что эта нравственная максима остается — при всех изменениях — *незыблемым содержательным ядром* общечеловеческого представления о самоценности Добра. Что же касается аскетизма, то мы рассматриваем его как исторически преходящую нравственную ценность, не обязательно связанную с благом²⁴⁸.

Третий принцип нравственности — религиозность — есть, в понимании Соловьева, уважение и любовь к высшему началу, без которого человеческая жизнь не имела бы смысла и, следовательно, борьба с плотью и эгоизмом также была бы бессмысленной. Самоочевидность этого принципа вытекает из того обстоятельства, что нравственность, как считал великий русский теософ, едина и абсолютна в своем объективном существовании, что на субъективном уровне проявляется как стремление к обретению человеческой целостности, то есть к бессмертию, к воссоединению с Богом. Так, в конечном итоге, методологически пересекаются добро и человечность в религиозно-философской концепции Вл. Соловьева, ибо неравные и несвободные в своей земной юдоли, причащаясь к божественному Абсолюту

Добра, люди становятся равными (но не одинаковыми!) детьми Бога, наделенными творческой свободой, которую каждый из них ответственно распоряжается по своему собственному разумению.

В отличие от более или менее однородной религиозной версии идеала хорошего человека атеистический вариант может быть представлен двояко. И далее мы постараемся развести наше собственное понимание проблемы и широко распространенный взгляд на атеизм, как на отрицание не только сверхъестественного происхождения духовности, в том числе и нравственности человека как такового, но и как на отрицание самой нравственности в качестве некоего «святого за душой». Причем иногда такая позиция содержалась не столько в высказываниях адептов подобного атеистического мировоззрения, сколько в практических свершениях теоретиков «безбожной» нравственности. В частности речь идет о противостоянии двух форм атеистического мировоззрения: его революционаристской модели, попытка реализации которой наиболее последовательно была предпринята в XX веке в России, и его общечеловеческого варианта, объединяющего, как ни парадоксально это звучит, религиозно-философскую *постановку* проблемы хорошего человека с атеистическим ее *решением*. Мы рассмотрим здесь, наряду с общечеловеческим, и революционаристский подход, так как это поможет увидеть не только актуальную значимость понятия хорошего человека сегодня, но и его действительную, порой трагическую глубину, скрытую за банальным звучанием.

Само собой разумеется, что соловьевское определение добра не могло быть принято русским революционным марксизмом конца XIX — начала XX века. И не только из гносеологических соображений (как известно, марксисты на основной вопрос философии отвечают материалистически, идею Бога не приемля). Гораздо важнее было другое. Прежде всего сторонников революционного движения не устраивали те практические следствия, которые были бы неизбежны в случае согласия с утверждением, что добро — это абсолютный нравственный критерий деятельности людей. Согласившись с определением добра как первичной идеальной сущности, нормой и должествованием общественного бытия в духе Соловьева, революционаристам пришлось бы отказаться от тех объективных исторических возможностей реализовать свои социально-политические идеалы, которые давала им в руки современная российская действительность.

Хотелось бы специально заострить внимание на том обстоятельстве, что революционное «осчастливливание» — вовсе не уникальное российское национально-культурное явление, которое можно было

бы объяснить, как это часто делается, пресловутой «загадочностью русской души». И дело здесь не только (и даже не столько) в содержании марксистско-ленинской идеологии, стремившейся себя реализовать здесь и сейчас. Насильственное введение Добра (неважно, как конкретно-событийно понимают его революционаристы) характерно и для кубинского эксперимента, и для кампучийского геноцида, и для китайской «культурной революции». Даже обращаясь к освященным временем страницам истории Великой французской революции XVIII века, мы сталкиваемся с существенными объективными следствиями теоретического и неизменно вытекающего отсюда практического нивелирования добра и зла как соотносительных друг с другом, *равнозначимых* в человеческих судьбах «субстанций». Но весь смысл оправдания Добра в том и состоит, что добро и зло по определению не могут быть равнозначимыми, хотя бы потому, что нравственность как форма общественного сознания опирается на Добро так же, как наука — на Истину, а искусство — на Красоту. Добро есть цель нравственной деятельности, оно есть источник возникновения самой нравственности, оно есть критерий, полагающий границу между нравственным и безнравственным поведением. В то время как зло — это недостаток добра, извращение или отчуждение добра — именно так его определяли в истории философии от Сократа до Гегеля и Ницше. И если зло может быть добром, то нет и не может быть — в религиозном, равно как и в светском, сознании, — ни вины, ни покаяния, ни очищения, ни каких бы то ни было других нравственных действий.

Однако революционеры отождествили нравственность с революционным долгом, ограничили ее рамками, говоря обшо, сословных требований, а тем самым, по сути дела, отказались от общечеловеческого нравственного идеала, в основе которого религия полагала Абсолют Бога, а атеизм полагает человечность. И оказалось, что дело вовсе не в спорах о божественном происхождении человека и его нравственных ценностей. Независимо от того, существует ли нечто внешнее, высшее, совершенное и сверхприродное в качестве источника добра или это последнее есть порождение обыкновенных, земных людей, несомненной остается необходимость существования Добра как безотносительного к исторической ограниченности, единого всегда и для всех, а значит, вечного, постоянного и неизменного существа нравственности, которое принято называть гуманностью, или, что то же самое, человечностью.

Революционаристы, отказываясь таким образом от исключительной, абсолютной ценности Добра, разрывают присутствующее в религиозном сознании (и рассмотренное выше на примере теософии

Владимира Соловьева) столь необходимое единство *добра как повседневного мерила* деятельности людей с общечеловеческими представлениями о *нравственном идеале как универсальном гуманистическом параметре* человеческого бытия. И наша нынешняя российская духовная деградация, хозяйственные неурядицы, политическое и юридическое бескультурье — всего лишь неизбежные следствия попыток совместить несовместимое, то есть утвердить эгоизм в качестве единственного способа достижения альтруистических целей — ведь классовый интерес на самом деле есть ни что иное, как корпоративный эгоизм, мы бы даже выразились еще жестче: эгоцентризм. Альтруизм, возведенный в идеал, но не соотношенный с уважением к свободе каждого члена сообщества, превращает всех людей этого сообщества в жертв бесчеловечности. Отказавшись от Бога, наше общество потеряло больше, чем Бога. Мы потеряли человека. И вовсе не потому, что человек — творение Божие, что без него он не способен был бы оставаться «хорошим человеком». Здесь мы могли бы поспорить со сторонниками религиозного способа утверждения нравственности. Освободившись от давления потусторонних авторитетов, человек перестает быть духовным рабом и может сознательно и свободно, а вовсе не из страха возмездия за грехи, как это было прежде, творить добро. Почему же этого не произошло?

Уничтожая религиозную традицию философского мышления, воинствующий атеизм не позаботился о сохранении культурной преемственности в вопросах обоснования нравственных начал человеческой жизни и, сведя этические принципы, как и многие другие культурные ценности, к примитивным лозунгам классово-идеологического характера, упразднил сами эти вопросы. Если добавить к этому, что к концу 30-х годов были физически уничтожены или лишены возможности обнародовать свои взгляды люди типа П.Флоренского, которые оставались до этого живой связью современности с прошлой духовной ситуацией, то становится ясным, почему следовавшие затем поколения перестали даже задумываться над сутью проблемы общечеловеческой нравственности, а иногда и вовсе не подозревали о ее существовании.

И еще одно, на наш взгляд, весьма серьезное и вредное последствие ленинской антирелигиозной политики состоит в том, что в настоящий момент в нашей стране вместо того, чтобы, уходя от религии естественным, то есть свободным, сознательным путем, возвыситься в своих нравственных характеристиках исключительно на основе светской гуманистической морали (а именно такой путь был бы возможен, по крайней мере для множества людей, в том случае,

если бы из церкви не сделали жертву и не окружили ее в результате заслуженным нимбом мученичества, а значит, ореолом праведности), мы по-прежнему тесно связываем в одно целое религию и нравственность и, борясь за восстановление нравственных и других культурных традиций нашего народа, вынуждены восстанавливать и авторитет и могущество церкви как определенного социального института. Церковь же, все более и более завоевывая свои позиции в государстве, пользуясь моментом, постепенно переходит к открытой экспансии, так что в перспективе у нас снова маячит вероятность необходимости антирелигиозной пропаганды, и, кажется, этот «маятник» религиозной политики нашего государства не остановится никогда.

Но, может быть, это и хорошо? Может быть, религиозное понимание хорошего человека и есть единственно верное? Другими словами, возможно ли атеистическое представление о Добре как абсолюте, совпадающем с гуманистической сутью *хорошего человека*?

Исходя из того, что уже было сказано в главе по этому поводу, когда обсуждалась позиция В.Соловьева, есть основание считать поставленный выше вопрос в значительной мере риторическим. Опираясь на высказанные в начале данного текста тезисы о том, что собственно человеческое в человеке — это его сверхприродная, социальная сущность, следует подчеркнуть, что содержание этой человечности в каждом конкретном случае определяется опытом переданной предками культуры, которая резюмирует собой творческое отношение человека к окружающему миру (к природе, к другим людям и к самому себе) как к объекту осваивающей деятельности. А потому во всех случаях существует некий инвариантный, исходный момент — стремление сохранить культуру, а значит, общество, ее порождающее. Отсюда следует, что гуманность, то есть любовь к человечеству (сущность Абсолютного Добра, представленная, по Соловьеву, исключительно в Боге), может и должна служить главным предопределяющим ориентиром всех индивидуальных поступков. Иначе общество как гарант сохранения и развития культуры выродится и погибнет. Такова, на взгляд атеиста, *реальная проблематика* религиозной концепции абсолютного Добра.

В атеистической трактовке само слово «абсолют» употребляется в специфических, условных рамках понимания: добро абсолютно не в своей содержательной определенности (наоборот, эта определенность постоянно меняется, иначе невозможно было бы говорить о существовании нравственного прогресса²⁴⁹); но добро абсолютно в том смысле, что оно противостоит злу в качестве изначальной сущ-

ности нравственной деятельности, а значит, и нравственного сознания; что оно не нуждается в какой-либо «шкале» количественного измерения для определения его сути (хотя в принципе оно вполне «измеримо» в житейском смысле); *что его качественная определенность самодостаточна* — в отличие от зла, которое *существует только в сравнении с добром* и в этом смысле не имеет собственного качества. По сути говоря, близкая к этой мысль и зафиксирована в рассматривавшемся несколько выше третьем принципе нравственности, описанном в «Оправдании Добра», который автор этой книги отождествляет с религиозностью. Но вовсе не обязательно смысл человеческой жизни усматривать во внечеловеческом, высшем начале. По тонкому и весьма справедливому, как нам кажется, замечанию А.В.Гулыги, бог — не причина, а рабочий инструмент морали²⁵⁰.

Что же касается источника происхождения нравственности, то, помимо подробно проанализированного нами в начале главы набора естественных и исторических обстоятельств, породивших биосоциальную природу человека вообще, вполне реальное содержательное обоснование религиозного по форме нравственного состояния индивида, ориентированного на «высшее начало», мы можем обнаружить во вполне светском, секуляризированном явлении — в пиетете по отношению к специфически человеческой, универсальной, творческой, духовной природе как таковой. Оно проявляется наиболее адекватно как чувство неоплаченного долга перед «отцами» — семьей, предками, предшествующими поколениями, народом, человеческим обществом в целом, то есть перед всеми теми, кто реализует себя как субъект культуротворчества и формирует своим влиянием человека как личность, как субъект культуры. Одновременно основополагающее значение для нравственного чувства личности имеет сознание собственной ответственности перед «детьми» — потомками, будущим человечеством. Такая ответственность порождается абсолютной нравственной свободой (ипостасью творческой сущности человека) и стремлением сохранить и передать дальше во времени унаследованную культуру в обогащенном виде.

Таким образом, основываясь на исторически оправданной логике религиозной философии В.Соловьева (но не принимая ее исходного постулата о Дobre как модусе божественного Абсолюта), мы отождествляем благо и человечность, опираясь на историю развития нравственности и морали как автономной формы общественного сознания, для возникновения которой религия послужила в свое время лишь «родовой плацентой», «коконом», внутри которого формировались первоначально заповеди и образцы нравственного поведения,

его критерии и границы, а также сама способность к рефлексии и «оправданию» собственного существования. Сегодня мы, наконец, уже созрели для того, чтобы освободиться от религиозных «подпопок» нравственности. Но это отнюдь не означает, что мы ориентируемся на «воинствующий» атеизм революционаристского толка, выплеснувший с водой и ребенка, и не принимаем драгоценный опыт истории развития философско-религиозной мысли по утверждению нравственности в лице лучших ее представителей. А потому мы вместе с Вл. Соловьевым утверждаем добро, понятое как человечность, в качестве исходного и конечного критерия человеческой нравственности, хотя и понимаем происхождение этого критерия по-разному: если в религиозной философии Бог признается создателем человека и его свободы и, стало быть, в конечном счете оказывается субстратом нравственности, вынесенным вовне, то в атеистическом варианте общечеловеческой трактовки нравственной деятельности человека последний оказывается один на один с собой и со своей свободой, а потому он сам ответствен за свой нравственный выбор, а значит, и за судьбы человечества.

Разумеется, в данном случае речь идет не только и не столько об индивидуальной свободе и ответственности, сколько о коллективной, социальной, культурной ангажированности деятельности человека как существа не только биологического, но и общественного. И в связи с этим хотелось бы солидаризироваться с постановкой сходных вопросов у одного из авторов настоящего издания: «На наш взгляд, внутренняя логика мировоззрения должна нас вести сегодня от науки к этике, морали, иначе мы придем в никуда. Этот тезис лишен моральной нравоучительности или желания проповедовать мораль. Речь идет об отмеченной выше принципиальной способности общества поддержать мораль на институциональном уровне, включающем бытие как законов, организаций, так и коллективных представлений (верований, идеологий, имагологий, повседневных представлений, культурных образцов и пр.)»²⁵¹.

Возвращаясь к исходной теме нашего обсуждения, можно подытожить его результаты в следующем заключительном тезисе. Хороший человек — это личность, ориентированная на общечеловеческий идеал, или критерий Абсолютного Добра. Последний может быть укоренен либо в религиозном чувстве, либо в ощущении социальной ответственности, которые в практическом своем воплощении совпадают друг с другом по результатам в общественном прогрессе, потому что в обоих случаях выдвигается одно и то же императивное требование к поведению людей: в первую очередь в своей жизни и дея-

тельности руководствоваться любовью к ближнему, то есть к себе подобному. Причем, что самое важное, такая позиция, по нашему глубокому убеждению, превосходит в нравственном содержании чисто религиозный взгляд на хорошего человека, поскольку социальное здесь отнюдь не исключает, а, наоборот, предполагает самоценность человеческого индивида — так же, как божественное не подавляет, а стимулирует творческую энергию людей.

Глава 7. Биопсихологические и социальные предпосылки формирования «хорошего человека»

Начиная эту главу, хотелось бы сразу артикулировать два вопроса, которые может задать читатель, исходя из самой формулировки названия. Первый вопрос будет касаться понятия «хорошее». Имеет ли право социальная философия вводить в поле своих рассуждений такой термин, и как мы собираемся давать ему определение?

Второй вопрос возникает из того, что в заглавии «человек» поставлен перед «обществом». Не следует ли из этого, что методологической основой дальнейших рассуждений станет «социальный номинализм», согласно которому человек создает общество, а не наоборот?

Предварительно ответить на эти вопросы можно только несколько парадоксально. Мы признаем, что именно общество формирует человека и его представления о хорошем и плохом, но человек в конечном итоге способен создавать свои представления о том, что хорошо и плохо и вследствие этого создавать новое общество. Объективно понятие «хорошего» возникает как из взаимодействия человека с человеком, так и из взаимодействия общества с обществом, и тем более из взаимодействия человека и общества. Логика подобного умозаключения будет несколько непонятной, если не поставить вопросы: что хорошо для человека, что хорошо для общества и существует ли то, что хорошо для них в целом? Какой человек будет считаться обществом «хорошим»? Простейшим ответом на этот последний вопрос будет то, что это — человек, который принимает существующие цели, нормы и средства достижения успеха, принятые как ценности внутри данного общества, но такой человек является конформистом. И любая девиация при таком понимании будет рассматриваться как «зло». Ответы на другие поставленные вопросы требуют все новых вопросов:

1. Будет ли данное общество считаться «хорошим» другими обществами и индивидами? В качестве пояснения можно привести следующий пример. С точки зрения нацистского государства третьего

рейха «хорошим» является только ариец и нацист, но это подразумевает уничтожение и порабощение всех остальных индивидов и обществ.

2. Будет ли человек внутри этого общества считать устройство этого общества «хорошим»?

3. Третий вопрос вытекает из первых двух и возникает при рассмотрении общества, условно говоря, в модернизационной перспективе. Суть его в следующем. Примем как допущение, что процесс изменения общества является необходимым в силу неких внешних факторов. Таким образом, кто-то из людей внутри данного общества должен заявить об изменении некоторых ценностей, норм и целей или же об изменении некоторых общественных институтов, но попытка необходимого изменения будет рассматриваться остальными членами общества как девиация, а значит, как «плохое». Как, таким образом, отличить «преступную» девиацию от необходимой, а значит, «хорошей» для общества в плане его сохранения и развития?

Можем ли мы сформулировать некоторые объективные представления о «хорошем», которые избегнут влияния общественно-культурного релятивизма и индивидуального субъективизма?

Говоря о существовании некоторого объективного концепта «хорошего», мы должны сделать следующий вывод. Знание о том, что существует объективно «более хорошая» модель общества, не позволяет применить ее на практике к другому обществу до тех пор, пока подавляющее большинство в этом обществе не признает, что эта модель «более хорошая», то есть не станет «хорошими» людьми с точки зрения новой модели. Таким образом, мы даем ответ на вопрос, почему формирование «хорошего» человека является первостепенным для создания «хорошего» общества. Ибо индивид является источником инноваций и только социально признанное знание, выдвигаемое им, может стать основой изменений.

Исходя из выше сказанного, попытаемся сформулировать некоторые объективные представления о том, что такое «хорошо».

Прежде, чем преступить к *обозначению* этого понятия, стоит сделать небольшое отступление. В логике существует лемма, которая гласит, что невозможно построить некую теорию (замкнутую знаковую систему), не приняв хотя бы два ее положения за аксиому, то есть без доказательства. Таким образом, выстраивая свои рассуждения о том, что хорошо, а что плохо, нам, так или иначе, придется *означить* эти две базовые аксиомы. Первой аксиомой логичнее всего предположить *право на жизнь*, второй — *право на свободу*. Иначе их можно сформулировать как свободу быть и свободу действовать. Но как ни

просты и очевидны эти формулировки — построить на их основании общепринятую теорию о Добре и Зле оказывается практически невозможно. Проблема заключается в том, что эти две базовые посылки вступают в противоречие друг с другом. Проще говоря, даже если взять единичного человека, то его личная свобода действий оказывается ограниченной его же свободой быть. То есть для того, чтобы продолжить свое существование, человек вынужден отказываться от ряда действий, которые приведут к его смерти, например не прыгать с высоты. К тому же он принужден совершать ряд действий, которые требуются для поддержания его жизни — есть, спать, дышать. Таким образом, даже для идеальной ситуации, когда существует лишь один человек, приходится создавать некую иерархию допустимых действий — «плохое» действие ведет к смерти индивида. Все усложняется еще больше, когда действие переносится в социум, где безграничность свободы одного человека сталкивается с безграничностью свободы других людей. Нашей задачей будет выявление некоторого правила совершения социальных действий, чтобы оно являлось хорошим как для индивида, так и для его окружения.

Для построения нашего представления о «хорошем» человеке в основном будут использоваться две теории. Это математическая «теория игр» Джона фон Ноймана и социально-психологическая концепция, представленная в работах Роберта Антона Уилсона. С нашей точки зрения, эти две концепции весьма логично дополняют друг друга, позволяя, с одной стороны, избежать излишней абстрактности, с другой — излишней психологизации социальных процессов. Обращение социальной философии к психологическим теориям стало общепринятым, стоит лишь объяснить, почему был выбран автор не столь маститый, как, например, З.Фрейд, К.Г.Юнг или же Э.Берн. Преимущество его состоит в том, что изложенная им концепция является синтезом идей упомянутых авторов, к тому же дополнена более современными данными по психологии и нейрологии. Такой подход является более удобным, так как позволяет выявить некие общие и устоявшиеся психологические представления и избежать крайностей отдельных теорий.

«Теория игр» Джона фон Ноймана

До появления этой теории, в частности в экономике существовало представление, что общественное благо максимизируется, если каждый из членов общества действует, исходя из максимизации собственных благ. Джон фон Нойман математически доказал, что на са-

мом деле общественное и индивидуальное благо максимизируется только в том случае, когда каждый из членов сообщества действует, исходя не только из собственных интересов, но и интересов группы в целом. Вкратце суть его рассуждений можно проиллюстрировать при помощи так называемой «дилеммы заключенных».

Идеальная ситуация: есть двое соучастников преступления, которые сразу же после его совершения были заключены в разные камеры, так что никакой сговор между ними невозможен. Перед ними поставлена следующая дилемма. Если они оба будут отрицать совершение преступления, то каждый получит по году тюрьмы. Если же один из них признает, что преступление было совершено и будет свидетельствовать против другого, а другой не сознается в совершении преступления, то сознавшийся сразу же выйдет на свободу, а не сознавшийся получит четыре года тюрьмы. Если же они оба будут свидетельствовать друг против друга, то оба получат по два года тюрьмы.

Суть математического доказательства фон Ноймана заключается в том, что если каждый из участников будет исходить из максимизации «наград» и минимизации «наказаний» только для себя, то оба в результате проиграют. Избежать наказания лучше, нежели год тюрьмы, сделав такой вывод каждый в результате получит два года заключения. В данной ситуации выбор, наилучший для них вместе и для каждого в отдельности, — это договориться о «дружеском» выборе в данной дилемме, что требует возможности «сговора» и наличия некой силы, которая подвергнет нарушившего этот сговор дополнительному наказанию.

Теперь рассмотрим, как эта концепция действует применительно к социальной реальности. Ситуация, когда каждый действует исходя только из максимизации собственного блага, лучше всего описывается формулировкой Гоббса «война всех против всех». Для предотвращения подобной ситуации создаются некоторые правила и нормы действия (правила игры), которые обычно именуется культурой. Нарушение этих правил считается девиацией и карается. Таким образом, «хороший» человек — это человек, совершающий действия, исходя из максимизации не только собственного блага, но и блага всех членов сообщества, а «хорошее» общество — это общество, контролирующее, чтобы все действия внутри него совершались исходя из этой максимы. Иными словами, «рациональность коллективного действия не является суммой индивидуальных рациональностей»²⁵². Но по большей части — этот принцип работает

достаточно плохо. Почему так происходит, нам поможет объяснить вторая концепция. В принципе мы могли бы не применять для анализа реальной жизни психологические концепции, а ограничиться исключительно социальными или социологическими объяснениями. Но на наш взгляд, это было бы неполным решением данного вопроса. Для того, чтобы понять, нам придется обратиться именно к психологии. Дело здесь в следующем. Нас будет интересовать то, как психологический акт в сознании человека превращается в социальное действие. Сам концепт «хорошего» имеет не только теоретическое понимание, он имеет значение и на самом непосредственном бытовом уровне. Бытовой уровень — это микроуровень социальных действий, а на этом уровне социальный план действия и психологический план совпадают.

Хотя дилемма заключенных дает убедительный аргумент в пользу солидарного решения проблем отдельными людьми, практически мы часто видим совершенно иную ситуацию. Причина состоит в том, что задаваемый этой теоремой стандарт рациональности на практике не выполняется.

Особенность человека как не только социального, но психобиологического существа приводит к тому, что основой его действий могут стать мотивации, в которых он сам не отдает себе отчета. Интерес к психобиологическим основам человеческого поведения особенно оживился в связи с революцией в биологическом знании и биотехнологиях, показавший, что зависимость от природных основ, от биологии человека и его психологии существенно выше, чем можно было предположить. Об этом свидетельствует то, что известные исследователи, никогда прежде не интересовавшиеся данной проблемой, сегодня обращаются к ней. Так Ф.Фукуяма опубликовал книгу «Наше постчеловеческое (posthuman) будущее», где разобрал роль биотехнологий в развитии и изменении общества²⁵³. Изменению человеческой природы посредством либеральной евгеники посвятил свое исследование и Ю.Хабермас²⁵⁴. Такое расширение поля интересов социальной философии можно объяснить следующим образом. Препятствием к развитию знаний о человеке заставлял исследователей останавливаться в изучении социальных процессов на уровне внешних проявлений поведения человека (социальных действий), не заглядывая в «черный ящик» сознания. Современные знания о работе человеческой психики позволяют перешагнуть этот рубеж и дополнить наше понимание анализом того, как психологический акт трансформируется в социальное действие и наоборот.

Социально-психологическая концепция формирования личности (на основе работ Р.А.Уилсона²⁵⁵)

Выше упоминалось о биологических предпосылках формирования «хорошего человека». Если бы человек сводился к организму, не было проблемы в понимании его поведения. Но, как показывают Бергер и Лукман под углом зрения социального конструирования реальности, «человек занимает особое положение в животном царстве. В отличие от других высших млекопитающих у него нет ни специфической для данного вида окружающей среды, ни жестко структурированной его собственной инстинктуальной организации окружающей среды. Не существует человеческого мира в том смысле, в каком можно говорить о мире собак и лошадей»²⁵⁶. В другом месте они поясняют, что «человеческому организму недостает необходимых биологических средств, чтобы обеспечить стабильность человеческого поведения»²⁵⁷. Вместе с тем устанавливаемые общественные ценности и нормы соответствуют биопсихологической природе человека. Согласно Бергеру и Лукману, «хотя ни один из существующих социальных порядков не может быть установлен на основе биологических данных. Необходимость в социальном порядке как таковом возникает из биологической природы человека»²⁵⁸. В данной главе мы пытаемся установить связь биологической типизации с социальным порядком и склонностью к упорядоченному поведению.

Прежде, чем перейти непосредственно к самому анализу, следует сделать небольшое замечание относительно того, как мы будем использовать знания психологии. Эта наука имеет множество различных школ, которые конкурируют друг с другом. Не обладая специальными знаниями и не являясь специалистом в этой области, невозможно решить, какая из них является более объективной. Мы обращаемся к концепции Р.А.Уилсона, в которой предпринята убедительная, на наш взгляд, попытка синтеза различных психологических школ. Базисом для развития его теорий послужил анализ разных психологических школ. На основе этого анализа он выявил те сходные моменты, которые присутствуют в разных учениях, тем самым он выявил те устоявшиеся категории психологического знания, которые являются «общепризнанными», но описываются при помощи аппарата. Для нашего анализа будут в первую очередь актуальны не его последующие построения, а именно эти базисные знания, которые позволяют выявить тот общий «знаменатель» различных школ психологии. Работы Р.А.Уилсона импонируют еще и тем, что полученные данные он, в первую очередь, стал применять не в

области клинических медицинских исследований, а применительно к сфере социального знания, проводя аналогии и дополняя работы социологов и социальных философов.

Синтез психологических изысканий позволил заключить Уилсону, что с рождения человек проходит четыре стадии формирования на уровне появления некоторых контуров. Данное утверждение подтверждается сходными выводами других известных психологов, что можно представить в виде следующей таблицы:

Стадии	З.Фрейд	К.Г.Юнг	Э.Берн	Р.А.Уилсон
1	Id (Оно) oral study	ощущение	Естественный Ребенок	Оральный контур биовыживания
2	Ego (Я) anal study	чувство	Приспособленный Ребенок	Эмоционально-территориальный контур
3	латентность ²⁵⁹	рассулок	Взрослый Компьютер	Времясвязывающий семантический контур
4	super-Ego (сверх-Я) genital study	отсутствует ²⁶⁰	Родитель	«Моральный» социально-сексуальный контур

Р.А.Уилсон дополнил понимание этих стадий развития выводами, базирующимися на работах Лоренца и Тинберга в области импринтирования, разделивших за исследования в этой области Нобелевскую премию в 1973 году. Моментом импринтной уязвимости называется период, когда нейроны головного мозга связываются в рефлексные цепи (контур) — при этом, похоже, на всю жизнь. Кроме импринтирования, при котором единственного переживания достаточно для установления постоянных нейронных связей, существует еще и кондиционирование, требующее многократных повторений одного и того же переживания и при этом не устанавливающееся навсегда (наиболее простая форма кондиционирования — это выработка условного рефлекса). Оба эти процесса осуществляются сходным образом как у животных, так и у людей.

На первой стадии развития формируются нейронные цепи, запечатлевающие окружающий мир и различные объекты в нем посредством оценки в категориях «приятно» и «безопасно» или же «неприятно» и «враждебно».

На второй стадии происходит преимущественно формирование контура (участка мозга), где закладываются нейронные цепи, отвечающие за стратегию перемещения в категориях отступления и наступления. Окружающее пространство (не только физическое, но и социальное) классифицируется как свободное для действия или несвободное, требующее наступления и отказа от совершения действия.

На третьей стадии развития, которая наиболее ярко выражена у человека, запечатлеваются объекты и сопутствующие им причинно-следственные связи окружающего мира, которые не требуют жесткой оценки в категориях «приятно — неприятно» и «свободно — несвободно». Окружающий мир «обрабатывается» и запечатлевается в более отвлеченных и дифференцированных понятиях и категориях.

Четвертая стадия запускается биологическим механизмом полового созревания и формирует дополнительные нейронные цепи, классифицирующие окружающий мир в категориях полового различия и влечения, а также отвечающие за производство и воспитание потомства и создание собственного жизненного пространства.

Оральная система биовыживания складывается в самом раннем детстве. На этом этапе формируется неофобическое или неофилическое представление об окружающем мире. Посредством питательных (оральных) ощущений закладывается базовое отношение к окружающей среде как к враждебной или дружелюбной. Такое представление о мире часто определяют в терминах «экстраверт — интроверт», а на бытовом уровне «оптимист — пессимист». На жесткое импринтирование контура биовыживания накладывается «более мягкое» кондиционирование, которое позволяет раздвинуть безопасный периметр от материнского тела до границ «расширенной семьи». Можно сказать, что на данной стадии развития человеческая психика действует в пределах базовой аксиомы — «быть или не быть».

«Эмоционально-территориальная» система поведения человека закладывается на стадии развития, когда ребенок учится ходить. Те, у кого в этой системе присутствует импринт доминирования (синонимы Over dog, альфа-самец, деятельностный тип личности или тип А), всю свою жизнь стремятся к власти; имеющие же импринт покорности (Under dog, бета-самец, тип личности Б) тяготеют к первым и нуждаются в их руководстве.

Естественно, в силу того, что на первичное импринтирование накладывается последующее кондиционирование, большинство людей в ходе своего развития пребывает где-то между этими крайностями, принимая мазохистскую позицию по отношению к тем, кто «наверху», и садистскую позицию в отношении избранных жертв, находящихся «внизу».

Сочетание возможных положений двух первых стадий развития образует матрицу, известную со времен Гиппократа.

враждебен ← мир → дружелюбен

Холерический характер (враждебная сила)	Сангвинический характер (дружелюбная сила)	↑ доминанция
Меланхолический характер (враждебная слабость)	Флегматический характер (дружелюбная слабость)	↓ отступление

Стоит оговориться, что это лишь идеальная модель, в зависимости от условий человеческое поведение может принимать любое из этих четырех значений, хотя обычно наблюдается устойчивое преобладание одного.

Какое же преимущество дает использование этой модели для анализа социального действия по сравнению с другими моделями? Преимущество, на наш взгляд, заключается в том, что эта модель содержит категорию интенциональности совершаемого действия.

При наличии некой социальной ситуации большинство теоретических моделей предполагают либо одинаковую автоматическую реакцию всех участников, либо, когда рассматривается возможность вариативности действия, не указывают, за счет чего в конечном итоге происходит выбор той или иной стратегии поведения.

Данная модель объясняет, почему в одной и той же ситуации при прочих равных условиях люди, соответствующие четырем разным типам личности, произведут разные социальные действия.

Приведем примеры. Для удобства представляется возможным использовать идеальное упрощение, когда четыре различных типа поведения жестко импринтированы, то есть преобладают в крайнем своем проявлении. На будущее же, однако, заметим, что в принципе посредством устойчивого кондиционирования, несмотря на различие в импринтировании, можно добиться такого состояния, что все четыре типа будут реагировать на одну и ту же ситуацию одинаково или же, говоря иначе, будут выглядеть как один и тот же тип личности.

В качестве примера возьмем ситуацию с нововведениями в обществе.

Меланхолический тип в силу своей подозрительности к миру воспримет их враждебно, но, будучи склонен к пассивности, будет подчиняться им лишь формально или же демонстрировать ретриативное поведение.

Флегматический тип в силу доверия к миру примет перемены благожелательно или конформно.

Холерический тип воспримет их враждебно, при этом враждебность будет выражаться в агрессивных формах. Безусловной реакцией будет сопротивление, направленное на уничтожение (физическое или символическое). Наиболее мягкой формой будет критика.

Сангвинистический же тип воспримет перемены положительно и примет активное участие в них, а то и будет их инициатором.

Для того, чтобы быть более точным, стоит описать ситуацию конкурентности нововведений с моделью, непосредственно созданной доминантом. Холерический тип доминирования определяется как созданный на основе принуждения и репрессивного господства. В случае возникновения конкурентной модели, претендующей на доминирование, последует враждебная реакция.

Сангвинический тип руководства базируется на покровительстве, опеке или патронаже, в случае возникновения конкуренции реакция будет скорее дружелюбной, предлагающей честное соревнование, с возможностью передачи пальмы первенства победителю.

Наиболее просто разницу в оценке любой социальной ситуации этими четырьмя идеальными психологическими типами можно проиллюстрировать следующим примером. Возьмем идеальную ситуацию из двух участников. Один зовет другого к себе, используя жест или возглас, не имеющие никакой дополнительной эмоциональной нагрузки. Как воспримут это разные психологические типы?

«Сангвиник» — приглашают к сотрудничеству, зовут чтобы помог.

«Холерик» — вызывают на поединок, хотят доказать, что сильнее.

«Флегматик» — хотят чем-то мне помочь.

«Меланхолик» — хотят сделать что-то плохое, будут к чему-то принуждать.

Можно сделать еще одно важное замечание, которое позволяет, используя вышесказанное, по-новому взглянуть на механизм социальных действий. Реальность социальной жизни гораздо более сложна и непонятна, чем ее абстрактно математическое описание у фон-Ноймана. Зачастую взгляд человека, действующего в социальной среде, не может дешифровать реальность до модели «теории игр» в силу недостаточности информации, в таком случае действие совершается не из рационального просчета всех вариантов, а из социально-психологического представления о том, что происходит. Способность действовать в социальной ситуации, исходя не из психологических детерминант, а из действительного положения дел, зависит от того, насколько человек умеет декодировать получаемую им знаковую ин-

формацию о том, «дружественный» или «враждебный» выбор собирается совершить его оппонент (человек или общество). За способность декодировать информацию отвечают у человека нейроны третьего контура.

Третья стадия развития человека отвечает за формирование времясвязывающей семантической системы. Она закладывается на стадии овладения ребенком навыков владения языком. Иными словами, она отвечает за овладение и оперирование символами и символическими системами. Замечание о времясвязывании относится к тому факту, что только высшие приматы, в отличие от прочих животных, способны оперировать знаковыми системами, протяженными во времени, то есть системами настолько отчужденными (абстрактными) от их носителя, что они не требуют прямой репрезентативности. Возникает возможность наращивания опыта и передача его другим поколениям. Развитие способностей этой системы соответствует на быденном языке тому, что мы называем умом. Когда мы говорим, что кто-то умен, мы подразумеваем, что он либо хорошо умеет оперировать и овладевать знаковыми системами (смышленный), либо уже овладел большим по сравнению с другими массивом известных знаковых систем (знающий). Это связано с тем, что называют рациональностью и когнитивностью.

Четвертая стадия формирования человека — развитие «морального» социосексуального контура. Она начинает действовать в период полового созревания. На биологическом уровне (по крайней мере у всех животных) ее функция заключается в том, чтобы переключить ресурсы особи с когнитивного познания окружающей среды на программу воспроизведения и воспитания потомства. При этом весь накопленный опыт приводится в соответствии с нормой. То есть осуществляется переключение с программы познания мира на программу созидания.

Существует возражение, что человек отличается от животного и ему подобное поведение вовсе не свойственно. Но если вспомнить пример Т.Куна из его исследования «Структура научных революций», даже научному сообществу свойственно то, что в большинстве своем старые представители научной школы не признают когнитивного изменения той парадигмы, которая признана за норму. В принципе существует достаточное объяснение этой ситуации, и без использования биологических императивов оно восходит к «прагматизму» Вильяма Джеймса. Структура познания организована так, что для построения любой более-менее всеобъемлющей теории, ряд исходных посылок приходится принимать за константу в качестве проме-

жуточной истины. В этом смысле стратегия поведения, обеспеченная функционированием в мозгу третьего контура, ориентирована на анализ окружающей среды без каких-либо констант, и осмысление мира находится в динамическом состоянии, но в определенный момент возникает необходимость описать (передать) собственную систему окружающим. Любая информационная система на момент передачи должна перейти из динамического состояния в статическое. Но чем больше массив информации и чем меньше скорость передачи данных, тем вероятнее возникновение погрешности, связанной с изменением переменных; эта погрешность экспоненциально возрастает от скорости изменения и количества переменных. В результате этого возможно возникновение так называемой «дурной бесконечности объяснений», избавиться от которой можно, используя принцип «бритвы Оккама». Так как на данном этапе эта работа грозит прийти как раз к такой «дурной бесконечности», представляется логичным вернуться непосредственно к теме рассуждения. Проще всего необходимость применения стратегий четвертого контура можно объяснить на следующем примере. В своем крайнем проявлении третий контур действует как логико-кибернетическая машина, но существует известная опасность, которая в информатике известна как «бесконечный цикл», а в философии как дилемма «буриданова осла». Эта дилемма имеет только два решения: либо посредством «генератора случайных чисел», самый простой из которых жребий, либо посредством «ценностного» выбора, например правило правой руки при исследовании лабиринта. Таким образом, для того, чтобы особь или человек не провели всю свою жизнь в выборе сексуального партнера, предпочтительный тип определяется случайным образом в момент импринтной уязвимости, а потом кондиционируется посредством остальных факторов, например культурно обусловленных критериев красоты. Доказательством верности этой теории является разрушение личности болезнью или старостью, «впадение в детство», когда отмирают четвертый и третий контуры мозга и действуют только второй и первый. В этих условиях социальное кондиционирование становится невозможным, т.к. оно осуществляется при полном развитии мозга и работе всех его нейронных контуров.

Теперь снова вернемся к тому, почему ноймановская схема приращения эффективности совместных действий зачастую не применима на практике. Причин много, перечислим наиболее распространенные.

Очень часто в принципе не удается объяснить другим участникам, что изменение порядка действий вызовет прирост эффективности, особенно это касается долгосрочной перспективы. А предложе-

ние об изменении «правил игры» для увеличения эффективности воспринимается, как попытка нарушить сами правила. Иначе говоря, социально-культурный универсум содержит настолько гигантский массив информации, что рационально осмыслить и оценить происходящую ситуацию может ограниченное число людей.

Затраты на контроль за исполнением «правил игры» значительно превышают прибыль от эффективности действия.

Некой общественной группой вводится новый вид взаимодействия исходя из того, что все будет действовать «дружественно», но так как не отработан механизм контроля — это приводит к нецелевому использованию усилий («хотели как лучше, а получилось как всегда»).

Самой большой социальной проблемой всегда была проблема контроля. Решалась она обычно двумя способами. Можно запретить почти все, а разрешить только то, что наиболее легко контролируется. В крайнем варианте такая методика представлена в тюрьмах и близких по духу заведениях. В реальной жизни построить полицейское государство, где контроль за всеми действиями одних людей осуществлялся бы другими в принципе весьма сложно, хотя в социально-исторической практике был «придуман» один способ действительно тотального контроля. Как ни кощунственно это звучит, но это институт религии. Основной принцип контроля сводится к тому, что где бы ты ни был и что бы ты ни делал, Бог («Большой Брат», «Великий Кормчий») всегда смотрит на тебя. В зависимости от обстоятельств кара настигает провинившегося либо прямо на месте (провалился в тартарары, поражен молнией, упал замертво), либо чуть спустя, но еще при жизни (отвернулась фортуна, навалились неприятности), либо с ним разбираются после смерти, в целом оценивая его поступки (божественный суд и нескончаемые мучения, закон Кармы). Отсюда то, что Ницше называл «моралью Рабов» — делай только то, что разрешено, все устроено правильно, не пытайся ничего исправить, а то будет еще хуже.

Просветители пытались развеять этот миф, сказав людям, что они свободны для того, чтобы менять все к лучшему, только на практике это привело к тому, что бывший «Рабом» понял, что за «убийство старухи процентщицы никто не накажет». Казалось бы, эта дилемма не имеет никакого решения. Позиция консерватора — человек от природы греховен и зол, дай ему свободу, он обязательно использует ее во вред окружающим. Позиция либерала — несвобода самое худшее зло, человек от природы добр и благ, нужно дать ему шанс и он использует его к лучшему. И та, и другая позиция предполагает одномерное видение человека. Как утверждает биология, человек не *tabula rasa*, а от природы либо «агнец», либо «козлище». Отделять одних от

других можно, но лучше всех превратить в «агнцев». Возможно ли это? Да, возможно, несмотря на биологическую детерминированность. Не зря мы чуть раньше оговорились, что биологический импринт ослабляется или закрепляется последующим социальным кондиционированием. Что это значит применительно к социальной системе? На биологическом уровне восприятие мира закладывается исходя из следующих переменных: мир «добр», если есть питание и пребывание в нем сопровождается лаской, мир «враждебен», если питания недостаточно и присутствует боль. Аналогами этих ощущений в социальной системе является приблизительно следующее: эквивалентом питания выступают «биовыживательные бумажки», которые мы называем деньгами, «ласка и боль» — это отношение к индивиду социальных институтов, которое часто напрямую связано с социальным статусом, определяемым нередко посредством экономического состояния человека. Социологические исследования в области «стигматизации» (навешивания социальных ярлыков) хорошо показывают, что представители социальных институтов чаще всего благожелательно относятся к имущим слоям и достаточно предвзято к малообеспеченным. Существует множество различных социологических исследований, которые наглядно демонстрируют прямую корреляцию между экономическим состоянием и представлением о мире в целом.

Как мы видим, общество и государство как будто постепенно учатся посредством устойчивого экономического роста, социальных гарантий и различных установок типа непредвзятости и презумпции невиновности создавать «хорошего человека».

Казалось бы, мы только что сформулировали искомый критерий «хорошего человека» — социально психологический тип, чье поведение основано на «дружелюбном» отношении к миру, то есть социально-психологический «флегматик» и «сангвиник». При этом, вроде бы, «сангвиник» кажется предпочтительней, он инициативен, склонен к созиданию и самостоятельности, он более самодостаточен. Но это было бы слишком просто, необходимо учитывать другие факторы. Упрощенно говоря, их два: один личностный, другой скорее социальный. Имеется в виду следующее. Вспомним известного чеховского героя, который откручивал гайки на железнодорожном полотне. Он считал, что никому зла не делает и побуждения у него были самые лучшие — рыбы наловить. Он не понимал, что это может принести кому-либо вред. Тут применима поговорка, что хуже дурака может быть только дурак с инициативой. Таким образом, необходимо учитывать влияние *ratio*, добро должно быть «умным», иначе бла-

гими намерениями дорога окажется вымощена в «известную сторону». Современный уровень развития общества требует от человека продвинутого овладения стратегиями третьего контура, для того, чтобы успешно социализироваться. Наиболее типичный случай неполной социализации в силу ограниченного овладения универсумом знаковых систем — это ребенок. Приведем следующий пример. В дом, где есть ребенок, приходит незнакомый человек. В зависимости от психологического типа могут наблюдаться следующие реакции: 1) ребенок испугается и с ревом убежит под защиту матери, 2) попытается несколько смешно выразить свою агрессию в попытке замахнуться или ударить пришедшего, 3) предложит поиграть с ним, 4) попытается «задобрить», принося какой-то подарок. Взрослые понимают, что это поведение ребенка, и прощают эти несурзности. Ограниченное овладение семантическими системами по достижению совершеннолетия может привести к тому, что интеллектуальная неразвитость послужит причиной вреда в лучшем случае себе, в худшем — окружающим. Достаточно распространенный пример: здорового «бугая» с лицом, не обезображенным интеллектом допрашивают, что послужило причиной нанесения тяжких телесных повреждений другому человеку. Он пытается оправдаться тем, что потерпевший выглядел, вел себя, был одет несколько странно.

Ребенку до определенного возраста прощается, если он берет то, что находится в пределах его досягаемости без спросу. Взрослый должен понимать, посредством социального воспитания, границы доступных действий.

Теперь разберем ситуацию, которую можно определить, как влияние социального фактора.

Пример из недалекого прошлого. М.С.Горбачев, исходя из самых лучших побуждений, пытаясь сделать мир лучше и добрее, прекратил противостояние в холодной войне и в качестве жеста доброй воли сделал множество уступок, которые весьма негативно отразились на нынешнем положении нашей страны. В терминах фон Ноймана ситуация описывается следующим образом; «игрок», известный как Горбачев, предложил увеличить эффективность совместной деятельности за счет «дружественного» выбора и продемонстрировал это на деле. Другие «игроки» (в частности, главы других государств) провели оценку ситуации и, исходя из того, что в сложившемся положении «награда» максимизируется для них в случае «враждебного» выбора, продемонстрировали на практике именно последний. В результате поступивший «хорошо» Горбачев имеет у нас в стране негативную оценку, а поступившие «плохо» считаются в своих странах положительными героями.

Объясняется это следующим образом. Психологи выделяют понятие устойчивости (действенности) поведенческих стратегий каждого контура. «Моральная» ценностно-нормативная стратегия поведения легко перекрывается доводами рациональности. Но любые доводы рационального семантического контура отступают под влиянием силы, физической или символической. Это то, что называется «гидростатическим принципом спора»: как бы ни были умны участники, они вынуждены в своих рассуждениях опускаться до уровня самого «глупого», а самый веский аргумент — сила. Голос разума молчит, когда говорят пушки. Молчит он и когда говорит чувство голода, впрочем, в этом случае замолкают и «пушки». Лучше быть живым, хоть и униженным, чем гордым, но мертвым. Известные исключения на самом деле исходят из той же эволюционной стратегии, которая закрепляется как преобладающая. Родители, защищающие потомство, исходят из императивов того же биологического выживания, но не себя конкретно, а в общем, как вида. А самый робкий будет агрессивно защищаться или нападать, если не увидит иного выбора обеспечить свое выживание. Индивид же, у которого закрепилось устойчивое представление, что доминирующая (силовая) позиция, не смотря на опасность, обеспечивает ему самое лучшее биовыживательное состояние, будет настойчиво воспроизводить только ее. В результате в конечном итоге погибнет, так как не представляет в принципе, что есть ситуации, которые не имеют силового решения. То же самое верно и для крайних проявлений третьего и четвертого контуров. Привычка рационалиста к тому, что все можно решить «разумно», а моралиста — что все имеет ценностный подход, зачастую приводит к тому, что более низшие контуры уже не успевают сработать и спасти.

В социальном плане первичный биовыживательный инстинкт консолидируется на уровне государства и его экономики. Таким образом, оценка рядового гражданина, чей президент выбрал «враждебное» решение при «дружелюбном» встречном, строится следующим образом. Это хорошо, потому что на биовыживательном уровне «мы» приобрели максимум. В плане доминирования «я» как часть государства упрочил свои позиции. С рациональной точки зрения этот выбор является наиболее эффективным. Ну а с моральной — на бумаге обязательства поступать «дружелюбно» по отношению к стране в целом закреплены не были. Поступить так было выбором Горбачева, мы обязаны лично ему, но вы его сместили, значит, вы недружелюбны к нему, а значит, недружелюбны и к нам, значит, мы имеем полное моральное право поступать по отношению к вам «враждебно». Почему

же сместили Горбачева? Логика столь же ясная. Авторитет политика держится на том, что он умеет доминировать в любой ситуации. Если он идет на уступки, значит, он не может доминировать, в результате этого мы проигрываем, а значит, теряем биовыживательные ресурсы. В этом смысле самый простой механизм восстановления авторитета действует следующим образом. Лидер объявляет, что биовыживательное состояние его подчиненных может ухудшиться или уже ухудшается в результате действий другой стаи (нации, государства, расы). Поэтому надо «их» проучить. Лучше всего укрепляет и сплачивает государство маленькая победоносная война. Если же проучить внешних врагов не удастся, приходится находить внутренних и отыгрываться на них. Иначе эту ситуацию можно пояснить следующим образом. На международном уровне главы государств выступают как те же фон ноймановские игроки. Вполне логично предположить, что они способны договориться и сделать взаимный «дружественный» выбор для максимизации наград как своей страны, так и других стран тоже. Проблема заключается в том, что тут присутствует еще один план игры — внутренний. Политик играет еще и на «рынке» внутренних «симпатий». Если большинство населения в силу своего ограниченного знания политической ситуации считает, что нет смысла торговаться, когда нам и так все принадлежит «по праву», то политики, которые пошли на взаимные уступки, никогда не будут пользоваться внутренней поддержкой.

Возникает вопрос: можно ли найти выход из данных обстоятельств? На это существуют простые ответы, порождающие, правда, новые вопросы. Например, от призрака «другого враждебного государства» можно избавиться следующим образом. Либо превратить все государства в одно, либо поставить над всеми некую третейскую силу. На данном этапе эти давно известные идеи носят название мондиализма, глобализации и ООН. Почему же они не работают? Процесс глобализации предшествует ее идее. Идея глобализации по сути своей имеет прекрасное намерение: объединить всех на новом уровне генерализации. Это либерализация во всемирном масштабе, всемирный торговый рынок, единое свободное пространство. Но на деле это приводит к тому, что всем навязывается единый образец, на низшем уровне универсализации (массовая монокультура, усредненность жизни). Против этого выступают антиглобалисты, которые считают, что истинный глобализм должен взрывать монокультуру, провозглашая фундаментальную гетерогенность элементов традиции. Но на деле это приводит к тому, что в массе своей оказывается, что движущим ядром антиглобализма выступает ксенофобия и фундаментализм.

ООН, третейская сила, которая должна обеспечивать прибавочное «наказание» за нарушение правил, действует только в случае, когда нарушитель оказывается с «кулаками» меньшего размера. В конечном итоге любая контролирующая третейская сила, персонифицированная людьми, приходит к известному эмпедоклову регрессу, когда для контроля контролера нужен другой контролер, а для него еще один, и так до бесконечности. Своеобразную попытку разорвать этот «гордиев узел» предложил Дж. Ритцер²⁶¹ со своей теорией «макдональдизации», которая выражается в следующих четырех формулах ЕСРС (Efficiency, Calculability, Predictability, Control through Nonhuman Technologies). Это расшифровывается следующим образом. Общество должно быть «экономически» эффективно. для этого должна существовать некая универсальная система оценки всего и вся, для того чтобы любое действие можно было калькулировать — просчитать его экономическую эффективность, отсюда как следствие и необходимость предсказуемость, любое действие должно укладываться в систему, то есть иметь экономический эквивалент, отсюда возможность и необходимость осуществлять контроль, используя технологии, исключая влияние «человеческого фактора». Все бы хорошо, но к его системе те же претензии, что и к концепциям структурно-функциональных систем. Если система оценки эффективности и контроля поведения должна исключать возможность вмешательства человека, то и создана она должна быть не им; возникает вопрос: а кем? Если внимательно приглядеться, то можно заметить, что в конечном итоге за новой идеей «макдональдизации» стоит старая идея, которая в древнегреческом варианте имела вид «Божественной машины», посредством которой осуществляется механизм воздаяния. Таким образом, мы вновь возвращаемся к проблеме «хорошего» человека, который должен придумать, создать и иметь возможность исправлять этот механизм всеобщего регулирования. Возможно ли его существование?

* * *

На первый взгляд складывается впечатление, что все вышесказанное говорит исключительно о социально-биологическом детерминизме, в условиях которого появление такого «хорошего» человека всего лишь случайность. Но и Р.А. Уилсон, и многие другие мыслители и ученые, стоящие на позициях индетерминизма, утверждают обратное. Человеку под силу осознать, что то, что он принимает за естественность своего поведения, есть на самом деле набор «программ»,

а осознав это, он способен выйти из-под власти обстоятельств и начать писать программу своей жизни самостоятельно. Изначально именно общество формирует человека, представляя по мере возможностей для усвоения некий ограниченный набор представлений о мире и базовых правил поведения в конкретных ситуациях. Но человек в силу пластичности своей «природы» способен расширять эти границы. Человек очень часто принимает навязанные ему социально-психологические роли за некую непреложную данность, которой надо следовать. Человек играет социальные роли, не понимая, что на самом деле это именно роли играют им.

Человек с сильным импринтингом первой стадии всегда будет стремиться к увеличению удовольствия, принимая его как высшую ценность, при этом удовольствие может заключаться как в увеличении уровня жизни, так и в развлечении и творческой «игре». Человек с преобладанием стратегии поведения второго контура будет стремиться к власти и социальной значимости. Рационалист будет стремиться к познаваемости мира, но не будет замечать «ценности» других контуров. «Моралист» будет стремиться к упорядочиванию своей жизни согласно нормам и правилам, и всегда останется ограничен только ими.

Настоящая жизнь заключается не в слепом следовании этим программам, а в способности переключаться между ними, овладевая жизнью в многозначных перспективах.

Данная посылка, кстати говоря, совпадает с точкой зрения такого представителя «гуманистической психологии», как А. Маслоу²⁶², создавшего иерархическую теорию потребностей. В ней он разделил потребности на базисные — постоянные (потребность в воспроизводстве, безопасности, позитивной самооценке и др.) и производные, или метапотребности, — изменяющиеся, бытийственные потребности. При этом метапотребности, по Маслоу, ценностно равнозначны и не имеют иерархии. Первые два типа базисных потребностей именуруются врожденными, остальные приобретенными, их иерархия такова: потребности непосредственного биологического выживания; потребности безопасности и защиты; потребности привязанности и любви; потребности самоуважения и признания; потребности самоактуализации, которые выходят на метауровень. При этом надо отметить, что обеспечение низших потребностей не предполагает естественности перехода к удовлетворению духовных потребностей в том виде, в котором описал это А. Маслоу. Как отмечает он в своих исследованиях, на современный момент не более 1% людей смогли достичь высшего в его иерархии потребностей уровня саморазвития. Маслоу лишь констатирует,

что движение к самоактуализации не может начаться, пока индивид не освободится от доминирования таких потребностей не слишком высокого ранга, как потребности в безопасности или уважении.

Таким образом, мы можем подытожить, что на бытовом уровне «хороший» человек представляет собой психологически открытый миру тип поведения, когда биологически присущие человеку аксиомы — свобода быть и свобода действовать — распространяются на окружающих. В социальной перспективе «хороший» человек — это человек, который открыт для познания и новизны мира и способен анализировать не только социальную реальность, но и себя самого, формируя на собственном примере новую многогранную личность, распространяющую принципы базовых аксиом на всех, а не только на себя. Это человек, создающий культуру из своей биологической природы.

Глава 8. Хороший человек: перспектива восприятия с позиций психотерапевта

Человек многомерен. Включенность в систему общественных отношений характеризует одно из его измерений — социальное. Другие, не менее важные характеристики его существования предполагают прежде всего биологическое как противоположный полюс дихотомии. Однако наряду с укорененностью человека в природе и в обществе, не менее важными измерениями его бытия являются реальности психологического — эмоционального и рационального — и духовного его существования.

Многомерность человеческого бытия ставит перед исследователем задачу комплексного, междисциплинарного рассмотрения этого феномена. Системное видение сложной взаимосвязи и взаимной обусловленности всех составляющих (элементов или подсистем) дает понимание целостности человека, несводимого к отдельным проявлениям его физического (природного, биологического), эмоционального, интеллектуального (рационального), социального и духовного бытия. Если обратиться к образу пентаграммы, то каждый угол пятиугольника может представлять собой символ одного из пяти перечисленных измерений человеческого существования, каждое из которых должно в идеале развиваться пропорционально развитию других.

Эвристическая значимость образа пентаграммы для понимания сложной системной целостности человека в целях наиболее эффективной практической работы в сфере психологической помощи, а

возможно, и шире — во всех областях профессиональной деятельности, связанной с межличностными отношениями, обоснована в работах С.Гингера²⁶³.

С.Гингер выделяет пять основных измерений человеческой деятельности, помещая каждое из них на один из концов пентаграммы:

- 1) физическое измерение: тело, сенсорика, моторика, сексуальность;
- 2) аффективное измерение: «сердце», чувства, любовные отношения, другой человек;
- 3) рациональное измерение: «голова» (оба полушария человеческого мозга!), мысли и творческое воображение;
- 4) социальное измерение: отношения с другими людьми, человеческое, культурное окружение;
- 5) духовное измерение: место и значение человеческого окружения в космосе и глобальной экосистеме²⁶⁴.

В схеме С.Гингера порядок взаимного расположения перечисленных измерений не произволен: человек, символизируемый пентаграммой в виде звезды (в соответствии с традицией, восходящей к Пифагору и представленной в эпоху Возрождения в знаменитом рисунке Леонардо да Винчи), «стоит на своих двух ногах: физической и *мета* — физической, которые обеспечивают его «якорение» на Земле и в мире»²⁶⁵. Две его «руки» позволяют ему «вступить в отношения с другим человеком или другими людьми. Причем левая рука (со стороны сердца) связывается с аффективными отношениями, а правая рука (более активная) — с социальными.

Понимание человека во всей его сложности и многомерности является необходимым теоретическим основанием для практической работы, связанной с межличностными отношениями, и, прежде всего, для помогающих профессий. К представителям помогающих профессий относятся специалисты в области образования, воспитания, медицины, социальной работы, психологии и др., деятельность которых связана с реальным взаимодействием с людьми, нуждающимися в соответствующих услугах и/или помощи. Среди помогающих профессий особое место занимает психотерапия. Своеобразие ее статуса определяется, с одной стороны, относительной молодостью (психотерапия как самостоятельная сфера профессиональной деятельности, несводимая к медицине, начала формироваться в процессе становления психоанализа З.Фрейда), с другой стороны — активным интенсивным и экстенсивным развитием (на сегодняшний день существует едва ли не более сотни различных направлений психотерапии, проводятся всемирные конгрессы, собирающие тысячи специалистов этой профессии со всех континентов). Эти обстоятельства,

связанные с особенностями происхождения и стремительного распространения психотерапии, стали причиной того, что развитие этой области теории и практики ставит на повестку дня вопрос о границах профессии. Особенно остро этот вопрос стоит в нашей стране. «Психотерапия до сих пор не имеет полноценной «прописки» в общественном сознании. Ее отождествляют либо с психиатрией, либо с магией и шаманством. В первом случае у человека возникает страх несмыслимого пятна в биографии и злоупотреблений, во втором — наивные ожидания немедленного чуда»²⁶⁶.

С нашей точки зрения, психотерапевт — это специалист, который помогает людям сохранять, улучшать или восстанавливать психическое здоровье, поддерживает процесс личностного развития человека, обратившегося за помощью. Профессия психотерапевта является практической сферой применения знаний, интегрирующих результаты развития целого комплекса родственных наук о человеке и, прежде всего, психологии. В зависимости от места работы психотерапевта его образование требует также более или менее глубокого знакомства с пограничными медицинскими, педагогическими, социологическими, философскими и др. областями знания. Психотерапевт руководствуется гиппократовским принципом «Не навреди!». Что касается прочих нравственных принципов, то необходимый их минимум содержится в этических кодексах, разрабатываемых и разделяемых в профессиональных психотерапевтических сообществах. Остальные представления о морали и нравственности являются личным делом самого психотерапевта.

Осмысление профессиональной деятельности специалистов, принадлежащих к различным направлениям психотерапии, позволяет сделать выводы о существовании некоторых общих позиций, характеризующих их взгляды, несмотря на присутствие определенных различий. Эти позиции отражают представления профессиональных психотерапевтов о человеке, о его психическом здоровье и болезни, о целях и ценностях своей работы и человеческой жизни вообще. Анализ этих представлений позволяет понять, каким видится психотерапевту тот, кого на языке обыденного сознания можно назвать хорошим человеком.

Гуманистически ориентированный психотерапевт относится с уважением и вниманием к любому, кто обращается к нему за помощью. Такая позиция является принципиальным основанием профессиональной деятельности каждого психотерапевта, независимо от его специализации. В то же время гуманистическая психология и психотерапия как самостоятельное направление психотерапии, основы

которого были заложены К.Роджерсом, А.Маслоу, Р.Мэем и другими представителями так называемой «третьей силы», получившей развитие в послевоенной западной психологии в полемике с психоанализом и бихевиоризмом, внесла свой вклад в сокровищницу мирового опыта психотерапии посредством разработки фундаментальных принципов восприятия человека и практической работы с ним. Это принципы безусловного принятия, эмпатии (как сопереживания, «вчувствования» в мир другого, взгляда на окружающее с его точки зрения, понимания на уровне эмоций, мыслей и действий) и конгруэнтности (искренности, открытости, подлинности самовыражения терапевта).

Итак, специалист, стоящий на позициях гуманистической психотерапии, исходит из того, что всякий человек достоин безусловно-го принятия. Таким образом, психотерапевт может оказаться в ситуации, когда принимать приходится того, кого в обыденной жизни принято осуждать. С позиций здравого смысла, едва ли достоин звания хорошего человека тот, кто подвергает физическому или психологическому насилию другого человека.

Однако насильник нуждается в психологической помощи не меньше, чем его жертва. И работа с ним — дело психотерапевта (а не только следователя или прокурора). Такая работа — нравственное испытание. Принятие (как понимание, а не оправдание) дает шанс проявиться и развиться хорошему в человеке.

Принятие терапевтом своего клиента может послужить началом глубоких личностных изменений. Пережив (быть может, впервые!) опыт безусловного принятия себя другим (психотерапевтом), человек начинает чувствовать себя достойным принятия и учиться принимать самого себя. Следующий шаг в личностном развитии — изменение отношения к окружающим людям на основе принятия их такими, каковы они есть. И тогда насилие как прежний способ обращения к другому человеку оказывается за пределами потребностей бывшего насильника.

Если психотерапевт работает в медицинском учреждении, то ему нередко приходится оказывать психологическую помощь людям, независимо от того, как они сами относятся к его работе. Здесь иногда приходится работать не по запросу (то есть добровольно сформулированному желанию получить психологическую помощь), а по медицинским показаниям, предписаниям врача, лечащего данного пациента. И тогда работа психотерапевта — служение, подобное выполнению врачебного долга. А врач, как известно, лечит и правых, и виноватых, и красных, и белых, и черных.

В условиях частной практики возможности выбора психотерапевта расширяются. Он может отказаться от работы с человеком и переадресовать его другому специалисту в случае, если затруднения в контакте с данным клиентом оказываются непреодолимыми. Эти затруднения могут носить моральный характер, хотя более внимательный анализ подобных случаев открывает другие причины, делающие невозможным безусловное принятие клиента терапевтом.

Один из возможных вариантов объяснения дает гештальт подход — направление современной психотерапии, основанное Ф.Перлзом и тесно связанное своими корнями с гуманистической психологией, феноменологией и экзистенциальной философией. С позиций этого направления восприятие человека не как хорошего, а как в том или ином отношении «плохого» находит свое объяснение на основе механизма проекции.

Под проекцией понимается процесс приписывания внешним объектам или людям положительных или отрицательных свойств, качеств, отношений, а также чувств, мыслей и способов поведения, которые в действительности присущи самому человеку. В проекции проявляется тенденция делать окружение ответственным за то, источником чего является сам человек.

Проецирующему некомфортно, если он признается относительно каких-либо своих особенностей, которые он рассматривает как нежелательные, и потому ему гораздо легче приписать их внешнему окружению.

В проекции, по мнению Ф.Перлза, «мы сдвигаем границу между собой и остальным миром немного «в свою пользу», что дает нам возможность снимать с себя ответственность, отрицая принадлежность себе тех аспектов личности, с которыми нам трудно примириться, которые кажутся нам непривлекательными или оскорбительными»²⁶⁷.

Проецирующая личность делает мир «ареной своих внутренних конфликтов»²⁶⁸.

Поэтому если какие-то качества, способы поведения, идеи или ценности другого человека кажутся мне достойными осуждения, недостаточно хорошими или вовсе плохими, это означает мою неготовность признать их принадлежность (пусть в самой малой степени) мне самой. Не свое ли собственное несоответствие некоему идеалу я осуждаю в лице другого человека?! Действительно, нелегко признаться в собственной черствости, высокомерии, жестокости и т.п. (список можно продолжить...) *Гораздо легче заметить соринку в глазу ближнего.*

Если обратиться к другому популярному направлению современной психотерапии — системной семейной терапии, разработанной Миланской школой в лице М.Сельвини Палаццоли и ее коллег, то в

рамках этого подхода мы встретим объяснение «плохого» (например, делинквентного и вообще всякого симптоматического) поведения человека его включенностью в семейную систему. Например, подросток, который прогуливает школу, бродяжничает, ворует деньги, продает и употребляет наркотики и т.п., не является «плохим» постольку, поскольку он включен в дисфункциональную семейную систему. Его поведение является симптомом «болезни» системы, иногда — ярко метафорическим воплощением сути семейной дисфункции. Дисфункциональной может быть структура или характер коммуникаций в семейной системе. Дисфункциональными считаются несбалансированные с точки зрения сплоченности, иерархии, распределения ролей и степени гибкости семейные структуры, а также системы, характеризующиеся коалициями через поколение или стабилизирующиеся за счет появления аутсайдера и вообще любого симптоматического поведения одного из членов семьи.

Коммуникативные дисфункции могут проявляться, например, в виде так называемых «двойных посланий», которые ставят человека в парадоксальную ситуацию, когда любая его реакция оказывается неадекватной, поскольку невозможно адекватно отреагировать на два противоположных, взаимоисключающих предложения. Например, требование быть спонтанным оказывается невыполнимым именно потому, что спонтанность невозможна «по требованию». Различные варианты дисфункций в семейной системе могут кристаллизоваться в концентрированном виде в поведении одного из членов семьи, который в этом случае предьявляется психотерапевту в качестве «идентифицированного пациента». Однако изменить его поведение оказывается возможным лишь в результате изменений всей системы семейных отношений, в которые он включен. С этой точки зрения невозможно возложить персональную ответственность на того, кто является лишь индикатором нарушений в более широкой системной целостности.

Таким образом, оценка поведения человека как «хорошего» или «плохого» становится бессмысленной. Моральные оценки оказываются в процессе системной психотерапии ненужными и даже вредными. Стремление определить «правых» и «виноватых» в работе с семьей говорит лишь о тенденциозности, пристрастности психотерапевта. Способность сохранять нейтральность во взаимодействии с конфликтующими членами семьи оказывается важнейшим условием профессиональной деятельности специалиста. Соблюдение принципа нейтральности, объективности — в той степени, в какой можно допустить ее во взаимодействии живых, мыслящих и чувствующих

людей — является непростой задачей, поскольку каждый член семьи, обратившийся за психологической помощью, надеется получить от специалиста подтверждение собственной правоты, поддержку своей позиции в противостоянии с партнером (мужем, ребенком, свекровью и т.п.).

Соблюдение нейтральности при сохранении одинаково доброжелательного отношения к каждому члену семьи становится возможным, если психотерапевт хорошо осознает собственные проблемы, свои сильные и слабые стороны, имеет позитивный опыт работы со своими личными, в том числе и семейными, трудностями. Речь идет о так называемой проработанности собственных проблем психотерапевта, которая создает возможность его эффективной профессиональной деятельности. Именно это является главной предпосылкой его способности к безусловному принятию своих клиентов, какими бы «плохими» они ни казались самим себе и окружающим.

Осуждение и вообще оценивание клиента с позиций определенных моральных принципов не является задачей психотерапевта. Морализирование в терапевтических отношениях означает утрату психотерапевтом своей профессиональной позиции. Воспитывать — задача педагога. Задача терапевта — понять и принять, не оценивая, насколько обратившийся за помощью «хорош» или «плох». Невозможно заставить человека «стать лучше». Насильственное (пере)воспитание оставляет глубокие шрамы, нарушающие гармоничный образ желаемого «хорошего человека» как «продукта» (объекта, а не субъекта) воспитания. В психотерапевтических отношениях субъект-субъектный характер взаимодействия терапевта с клиентом (в противовес авторитарно унижающему, сверху вниз взвращающему субъект-объектному отношению) оказывается не менее важен, чем в педагогике. К. Роджерс сформулировал суть своего понимания отношения между гуманистически ориентированным психологом (психотерапевтом) и человеком, который нуждается в его помощи, как субъект-субъектного, междусубъектного, в противоположность субъект-объектному: «Я вхожу в отношения с человеком, имея гипотезу или веру в то, что моя приязнь, мое доверие и мое понимание внутреннего мира другого приведут к важному процессу его становления. Я вхожу в отношения не как ученый, не как врач, который может правильно поставить диагноз и лечить, а как человек, входящий в отношения с другим человеком. Чем больше я буду рассматривать клиента только как объект, тем в большей степени у него будет тенденция становиться только объектом»²⁶⁹.

Эта позиция не сразу получила признание в психотерапии. Гуманистическая психология и психотерапия были вынуждены прокладывать себе дорогу в трудном противостоянии с медицинской моделью, в соответствии с которой человек, испытывающий психологические трудности, рассматривается как пациент, «больной», которого надо лечить, и врачу всегда виднее (сверху!), что, как и когда, зачем и почему надо с ним делать. Человек оказывается в этой ситуации объектом манипуляций (медицинских и психологических), не имеющим права голоса, не способным оказаться на равных со всезнающим (или по крайней мере лучше знающим про него) субъектом воздействий. И если в медицине такая модель имеет свое оправдание (по крайней мере на операционном столе, поскольку удалить самому себе аппендицит вряд ли удастся какому бы то ни было субъекту), то в психотерапии без сотрудничества, возможного в межсубъектных отношениях, едва ли можно достичь желаемого результата.

Медицинская модель в психотерапии существует до сих пор и реализуется, например, в традиционном гипнозе. Между тем даже гипнотические техники во второй половине XX века претерпели влияние «немедицинской» модели. Активно развивающееся в наши дни психотерапевтическое направление, получившее по имени своего создателя Милтона Эриксона название эриксоновский гипноз, основано на значительно большем доверии к пациенту, способному к осознанному выбору и самостоятельным решениям во взаимодействии с психотерапевтом.

Если отсчет времени жизни психотерапии начинать с З.Фрейда, то уже в его способах понимания пациента и взаимодействия с ним можно обнаружить ростки немедицинского (хотя и исходящего от человека с медицинским образованием) подхода. Однако в психоаналитической теории понимание нормы отталкивается от патологии. Задача психотерапевта, если говорить упрощенно, заключается в том, чтобы сделать человека если не здоровым, то, по крайней мере, менее больным. Устранение патологической симптоматики рассматривается как достижение терапевтической цели.

Гуманистическое направление в психотерапии, которое стало активно развиваться во второй половине XX века, не ограничивается задачами лечения. Его сторонники вслед за К.Роджерсом предпочитают не называть человека, обращающегося за помощью, пациентом. Это скорее клиент, который добровольно приходит к психотерапевту, опираясь на свою осознанную потребность в личностном развитии, в расширении своих возможностей, в более творческом отношении к себе, к отношениям с людьми и к миру вообще. И даже если он

считает себя больным, отношение психотерапевта к нему предполагает признание его субъектности, уважение его способности к самостоятельному поиску оптимальных для своей жизни решений. Принятие человека в его неповторимой индивидуальности, с уникальностью его жизненного выбора, подчас весьма далекого от личных предпочтений психотерапевта, лежит в основе достижения терапевтических целей в гуманистической психотерапии. Доверие к клиенту позволяет терапевту не брать на себя всю полноту власти и ответственности за его судьбу, а разделить их с человеком, обратившимся за помощью. Разделение ответственности не только не является показателем недостаточной ответственности терапевта, но, наоборот, становится важным этапом в развитии самостоятельности клиента, его способности к свободному, автономному, независимому (в том числе и от терапевта) существованию.

Ценности свободы, ответственности, самостоятельного выбора, личностного роста, осознанного и аутентичного самовыражения лежат в основе понимания и принятия гуманистически ориентированным терапевтом своего клиента. Именно эти ценности пронизывают разработанную в гуманистической психологии концепцию человека, включающую в себя идею подлинности, аутентичности человеческого существования, основанного на непрерывности процесса личностного становления, на открытости опыту, творчестве и принятии других людей.

Существенным моментом в понимании человека К.Роджерсом и его последователями является доверие к человеческой природе. К.Роджерс солидаризируется с А.Маслоу, утверждавшим, что антисоциальные эмоции — враждебность, ревность и т.д. — проистекают из фрустрации базисных потребностей в любви, защищенности и принадлежности²⁷⁰. Возражая сторонникам жесткого внешнего контроля над агрессивной, антисоциальной (по Фрейд) природой человека, Роджерс настойчиво проводит мысль о том, что «под слоем поверхностного контролируемого поведения, под горечью, под болью находится положительное «Я», без всякой ненависти»²⁷¹.

Особенностью отношений, в которых происходит общение гуманистически ориентированного психотерапевта и его клиента, является открытое выражение терапевтом своих истинных чувств, искренность, подлинность и «прозрачность» его переживаний, связанных с клиентом и с тем, что происходит в контакте с ним. Это качество, названное К.Роджерсом конгруэнтностью, позволяет создать доверительную атмосферу, в которой клиент постепенно сможет начать избавляться от масок, выполняющих функцию психоло-

гической защиты от скрытых болезненных переживаний, мучивших его в прошлом, либо возникающих в настоящее время, или могущих появиться в будущем. Движение в сторону большей открытости, свободы проявления эмоций позволяет клиенту вместе с терапевтом осуществлять исследование своего внутреннего мира, узнавая свое подлинное «я» и постепенно принимая себя таким, каковым он является на самом деле.

Человек оказывается в состоянии принять самого себя на основе теплого, положительного отношения — принятия со стороны психотерапевта, которое предполагает расположение к нему не просто как к пациенту или клиенту, а как к человеку, имеющему безусловную ценность, независимую от его состояния, поведения или чувств. Принятие неотделимо от эмпатического понимания, сопереживания. «Только тогда, когда я понимаю чувства и мысли, которые кажутся вам такими ужасными, такими глупыми, такими сентиментальными или эксцентричными, только тогда, когда я понимаю их так, как вы, и принимаю их так же, как вы, — только тогда вы действительно чувствуете в себе свободу исследовать все глубоко скрытые расщелины и укромные уголки вашего внутреннего опыта. Эта свобода — необходимое условие отношений»²⁷².

Свобода самоисследования в контексте эффективных, «помогающих», по Роджерсу, психотерапевтических отношений предполагает полную свободу от любой моральной или диагностической оценки, которые, с точки зрения основателя гуманистической психотерапии, являются угрозой для личности.

Безоценочное принятие составляет основу его работы с людьми, создает возможность подлинной психологической помощи.

Восприятие другого человека с позиций безоценочного принятия предполагает, что в нем нет ничего такого, что невозможно было бы принять. В этом смысле парадоксальным образом безоценочность выступает как положительная оценка всякого человека как хорошего. Он хорош изначально. По происхождению. По призванию. По предназначению. С точки зрения психотерапевта. С этической — мысленно разделить судьбу другого — и религиозной точки зрения. Поэтому социальное конструирование реальности, основанное на более специфическом понимании «хорошего человека» и «хорошего общества» как способных находиться в мире других, может помочь тем, кто хорош только в смысле признания его права не быть отвергнутым.

Заключение

Работа, написанная авторским коллективом, неизбежно отличается различием аспектов и точек зрения, которым уделено внимание. Нам кажется, что в этой книге достигнуто редкое единодушие по самым спорным вопросам.

Во-первых, мы смотрим на объективную реальность общества совсем не так, как смотрели бы на объективную реальность природы. Она объективна, но творится людьми. Трудно сказать лучше, чем Ю.Хабермас: «Социальный мир, который (как совокупность легитимно регулируемых межличностных отношений) доступен лишь в перспективе участника событий, в историческом, а потому (если угодно) даже и в онтологическом плане обладает иным внутренним устройством, нежели описываемый в перспективе наблюдателя объективный мир»²⁷³. Революции, социальные трансформации, идеи, идеологии, имагологии в результате социального конструирования реальности становятся институтами и создают институты, социальную реальность.

Во-вторых, мы посчитали, что в трансформирующемся обществе в задачи философа входит формирование новых ценностей. Эту мысль мы уже выразили, ссылаясь на В.С.Степина, в предшествующей книге «Глобализация и модернизация». Образы России в XXI веке. М.: ИФ РАН, 2002. Поэтому основополагающей этической максимой мы посчитали обязанность каждого хотя бы мысленно разделить судьбу другого.

Мы оказались солидарными в интересе к биопсихологическим и биосоциальным процессам, особенно важным в связи с осуществляемой биотехнологической революцией на Западе и угрозе генофонду в России.

Мы сошлись в толерантном отношении к человеку, особенно в специализированных областях — юриспруденции, психологии, психиатрии, полагая, что даже психическая вменяемость не возлагает на человека всей полноты ответственности за его поведение как из-за внутренних биопсихологических его особенностей, которые ему даны, так и из-за воздействия общества, которое гедонистическими призывами сделало жертвами миллионы людей, поверивших в возможность немедленного рая и вставшими на преступный путь, на путь асоциального поведения и пр.

Т.е., обратившись к биопсихологическим проблемам, мы остались глубоко социологичными.

Мы исходили из двух путей улучшения жизни — изменения общества, которое поможет человеку стать лучше, и изменению человека, которое может улучшить общество. А также из движения не столько от должного к сущему, сколько от сущего к должному.

Мы сознавали сложность поставленной задачи и сознаем, что мы искали только подступы к ее решению.

Но мы пытались показать, что от нас — философов — многое зависит в обществе.

Примечания

- ¹ *Косарева Л.М.* Социокультурный генезис науки Нового времени. Филос. аспект пробл. М., 1989. С. 124.
- ² *Судас Л.Г.* Постмодернизм // <http://spa.msu.ru/library/3/sociology/postmodernism>.
- ³ *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? М., 2002. С. 94.
- ⁴ *Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства, или конец социального. Екатеринбург, 2000. С. 12–13.
- ⁵ Macmillan English Dictionary for Advanced Learners. L., 2002. P. 612–613.
- ⁶ Roset's II. The New Thesaurus. Berkeley— N. Y., 1988. P. 234.
- ⁷ Collins Cobuild Learner's Dictionary. L., 1996. P. 476.
- ⁸ *Липовая Л.П.* Победить или не быть. Опыт экзистенциально-онтологического анализа победы и поражения. Ростов н/Дону, 2002.
- ⁹ *Супоницкая И.М.* Успех и удача: отношение к труду в американском и российском обществе // *Вопр. философии.* 2003. № 5.
- ¹⁰ *Ахиезер А.С.* Насколько мы разные? // *Неприкосновенный запас.* 2002. № 6; *Кене-А.* Ответ Ахиезеру // Там же.
- ¹¹ *Шюц А.* Формирование понятия и теории в общественных науках // *Американская социологическая мысль.* Р.Мертон, Дж.Мид, Т.Паронс, А.Шюц. М., 1996. С. 530.
- ¹² *Бергер П., Лукман Н.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995. С. 30.
- ¹³ Там же. С. 31.
- ¹⁴ *Сорокин П.* Преступление и кара, подвиг и награда. Социол. этюд об основных формах общественного поведения и морали. СПб., 1999. С. 116.
- ¹⁵ *Бергер П., Лукман Н.* Указ. соч. С. 23.
- ¹⁶ Там же. С. 12.
- ¹⁷ *Федотова В.Г.* Модернизация «другой» Европы. М., 1997. С. 32–50; 248–249; *Федотова В.Г.* Третий путь // *Свободная мысль.* 2002. № 2. С. 49–50.
- ¹⁸ *Бергер П., Лукман Н.* Указ. соч. С. 41, 43, 44.
- ¹⁹ *Кундера Милан.* Бессмертие. М., 1996. С. 126–127.
- ²⁰ *Бодрийяр Ж.* Указ. соч. С. 8–9.
- ²¹ *Шюц А.* (В русском переводе фамилия автора пишется либо Шюц, либо Шютц). Возвращающийся домой // *Социология: классическая и современная парадигмы.* М., 1998. С. 248.
- ²² Там же. С. 250–251.
- ²³ Там же. С. 253.
- ²⁴ *Штомпка П.* Социальное изменение как травма (статья первая) // *Полис.* 2001. № 1; *Он же.* Культурная травма в посткоммунистическом обществе (статья вторая) // *Полис.* 2001. № 2.
- ²⁵ *Вебер М.* Политика как призвание и профессия // *Вебер М.* Избр. произведения. М., 1990. С. 691–692, 694.
- ²⁶ *Дарендорф Р.* Письмо польскому другу // *Путь.* 1994. № 3.
- ²⁷ *Бергер П., Лукман Н.* Указ. соч. С. 33.
- ²⁸ Там же. С. 40.
- ²⁹ Там же. С. 48.
- ³⁰ Там же. С. 56.

- 31 Бергер П., Лукман Н. Указ. соч. С. 59.
- 32 Шмитт К. Понятие политического // *Вопр. социологии*. М., 1992. Т. 1, № 1. С. 40.
- 33 Там же. С. 46.
- 34 Там же. С. 53.
- 35 Там же.
- 36 Там же.
- 37 *Wendt A. Social Theory of International Politics*. Cambridge, UK. 1999. P. 246–312.
- 38 Бергер П., Лукман Н. Указ. соч. С. 92.
- 39 Там же. С. 98–99.
- 40 Там же. С. 151.
- 41 См.: Федотова В.Г. Типология модернизаций и способов их изучения // *Вопр. философии*. 2000. № 4.
- 42 *Scott B.R. The Great Divide in the Global Village* // *Foreign Affairs*. Jan.–Feb. 2000. Vol. 80. № 1. P. 171.
- 43 Ibid.
- 44 Ibid. P. 170.
- 45 *Макинтайр А. После добродетели*. М., 2000. С. 157.
- 46 Давыдов Ю.Н. Вебер и Булгаков (христианская аскеза и трудовая этика) // *Вопр. философии*. 1994. № 2. См. также: Вебер М. К состоянию буржуазной демократии в России // *Русский исторический журнал*. Зима 1998. Т. I, № 1. С. 211–266. Т. I, № 2. С. 261–315.
- 47 Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // *Работы М.Вебера по социологии религии и мировой культуре*. Вып. 1. М., 1991. С. 61–100, а также: Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 43–77; Вебер М. Социология религии (Типы религиозных сообществ). Там же. С.78–308, а также в кн.: *Работы М.Вебера по социологии религии и культуре*. М., 1991. 300 с.; Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избр. произведения. 1990. С. 60–272; Вебер М. Протестантские секты и дух капитализма. Там же. С. 273–291.
- 48 См.: Федотова В.Г. Модернизация «другой» Европы. С. 73–75.
- 49 Зарубина Н.Н. Социокультурные факторы хозяйственного развития: М.Вебер и современные теории модернизации. СПб., 1998.
- 50 Глобальное сообщество: новая система координат (подходы к проблеме) /Отв. ред. А.И.Некlessа. М., 2000, а также доклад: Некlessа А.И. «Ordo Quardo: Пришествие постсовременного мира», сделанный в Фонде культуры в октябре 2001 г.
- 51 Уткин А.И. Вызов Запада и ответ России. М., 2003.
- 52 Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Указ. соч.
- 53 См.: Штомпка П. Социология социальных изменений. М., 1996. С. 300.
- 54 Там же. С. 343.
- 55 Там же. С. 343–344.
- 56 *Friedman J. Cultural Identity and Global Process*. L., Thousand Oaks, New Delhi. 1996. P. 215.
- 57 *Delanty G. Social Theory in a Changing World. Conception of Modernity*. Cambridge, UK. 1998. P. 18.
- 58 Ibid. P. 8.
- 59 Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М., 1993. С. 509.
- 60 Давыдов Ю.Н. «Картины мира» и типы рациональности // Вебер М. Избр. произведения. М., 1991; Зарубина Н.Н. Указ. соч. С. 34.
- 61 Там же. С. 33.

- ⁶² Huntington S. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. N. Y., 1996.
- ⁶³ См.: *Shroeder R.* Max Weber and the Sociology of Culture. L.—New Dehli, 1992. P. 8; *Turner B.S.* For Weber. Essays on the Sociology of Fate. L., Thousand Oaks; New Dehli, 1997. P. 111–114; *Schluchter W.* The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Development History. Berkeley—Los Angeles—L., 1981. P. 121–126; *Roth G. and Schluchter W.* Max Weber's Vision of History. Ethics and Methods. Berkeley—Los Angeles—L., 1979. P. 119–124.
- ⁶⁴ *Вебер М.* Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // *Вебер М.* Избр. произведения. С. 307–343.
- ⁶⁵ *Weber M.* Max Weber Gesamtausgabe. Zur Politik im Weltkrieg. 1/15. Tübingen, 1934. Цит. по: *Schroeder R.* Op. cit. P. 16.
- ⁶⁶ *Turner B.S.* Op. cit. P. 239.
- ⁶⁷ *Ibid.* P. 279.
- ⁶⁸ *Ibid.* P. 280.
- ⁶⁹ «К коммунизму наш народ шел, чтобы быть сытым», — писал В.Шукшин в письме к В.И.Толстых.
- ⁷⁰ Автор данной статьи неоднократно убедился в ошибочности этого утверждения. В разных, преимущественно студенческих, аудиториях в России и за рубежом он задавал вопрос: «Если Вы производите картошку и продаете ее по 6 руб. (центов, пфеннигов, лат, лир, крон и пр.) за кг, и у вас будут согласны покупать ее по 12 руб. (центов, пфеннигов, лат, лир, крон и пр.), станете вы производить картошки больше, меньше или столько же?». На этот, идущий от А.Смита и Вебера, пример-вопрос, в России и странах СНГ преобладающим является ответ: «Меньше» или «Столько же» (сСправедливости ради отметим, что в конце 90-х стали появляться люди, которые отвечают «Больше», и увеличилось число людей, отвечающих «Столько же»). То же наблюдается в странах СНГ, Латвии, Турции, тогда как все опрошенные в США, Германии, Норвегии преобладающе отвечают «Больше». Здесь подтверждается тезис неоллиберализма о присущей человеку устремленности к максимуму благ, верный, как видим, для западных капиталистических обществ, но не являющийся характеристикой человеческой природы. Консюмеристская мотивация — социальный продукт, а не врожденное свойство.
- ⁷¹ *Wendt A.* Anarchy is What State Make of It: The Social Construction of Power Politics // International Organization. Winter 1992. Vol. 46, № 2.
- ⁷² Год великого перелома // Независимая газета. НГ-сценарии. 2001. № 2. 14 февр. С. 4–5; *Федотова В.Г.* Анархия и порядок. М., 2000.
- ⁷³ *Микинтайр А.* Указ. соч. С. 44.
- ⁷⁴ Там же.
- ⁷⁵ *Tiles J.E.* Moral Measures. An Introduction to Ethics West and East. L.—N. Y., 2000. P. 26.
- ⁷⁶ *Ibid.* P. 32.
- ⁷⁷ См.: *Клямкин И., Тимофеев Л.* Теневая Россия. М., 2000.
- ⁷⁸ *Косарева Л.М.* Этические идеалы и познание природы // *Косарева Л.М.* Рождение науки Нового времени из духа культуры. М., 1997. С. 89.
- ⁷⁹ См.: *Федотова В.Г.* Модернизация «другой» Европы. С. 50–62.
- ⁸⁰ *Parsons T.* The Evolution of Societies /Ed. and with Introduction of J.Toby. Prentice Hall, 1977.
- ⁸¹ *Ritzer G.* The McDonaldisation of Society. An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life. Thousand Oaks, California; L., New Delhi, 1996.

- 82 *Покровский Н.Е.* Неизбежность странного мира: включение России в глобальное сообщество // Журнал социологии и социальной антропологии. 2000. № 3. С. 26.
- 83 *Eisenstadt S.N.* Multiple Modernities in the Age of Globalization. Jerusalem: The Department of Sociology and Anthropology at the Truman Research Institute. The Hebrew University. 1998.
- 84 См.: *Shroeder R.* Op. cit. P. 10–13.
- 85 См.: Мораль и рациональность /Отв. ред. *Р.Г.Анресян.* М., 1995; *Шрадер Х.* Экономическая антропология. М.—СПб., 1999; *Etzioni A.* The Moral Dimention. Toward a New Economics. N. Y., 1988; *Hausman D.M., McPherson M.S.* Economic Analysis and Moral Philosophy. Cambridge, 1996.
- 86 *Schluchter W.* Op. cit. P. 59.
- 87 *Бендикс Р.* Образ общества у Макса Вебера // *Вебер М.* Избранное. Образ общества. С. 569. См. также: *Tiles J.E.* Op. cit.
- 88 См.: *Eisenstadt S.N.* Max Weber on Charisma and Institution Building. Selected Papers. Chicago—L., 1974.
- 89 *Bellah R.N.* The Good Society. 1992; The Constitution of Good Societies. W., 1996; *Cahn S.* Philosophical Explorations: Freedom, God and Goodness. 1998; *Miller W.L., Bellah R.N.* Religion and the Public Good: A Bicentennial Forum. 1989; Charles M. Serover. Time, Freedom and Common Good: An Essay in Public Philosophy. 1990.
- 90 *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность. Лекции и интервью. Москва. Апрель 1989. М., 1992. С. 6–7.
- 91 *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерки полит. теории. СПб., 2001. С. 87.
- 92 *Galbraith J.K.* The Good Society. The Human Agenda. Boston—N. Y., 1996.
- 93 *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 195–196.
- 94 Там же. С. 205.
- 95 Там же. С. 207.
- 96 Там же. С. 208.
- 97 См.: *Покровский Н.Е.* Проблема аномии в современном обществе. М., 1995. С. 54–67.
- 98 См.: *Федотова В.Г.* Анархия и порядок. М., 2000.
- 99 См.: *Сорокин П.* Указ. соч. С. 37–39.
- 100 *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. С. 51.
- 101 Там же. С. 54.
- 102 *Шмитт К.* Указ. соч. С. 40.
- 103 *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность. Лекции и интервью. М., 1992. С. 8.
- 104 Там же.
- 105 *Степин В.С.* Научное познание и ценности техногенной цивилизации // *Вопр. философии.* 1989. № 10; *Он же.* Теоретическое знание. М., 2000. С. 17–36. См. также: Социальные знания и социальные изменения /Отв. ред. *В.Г.Федотова.* М., 2001.
- 106 *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерки полит. теории. С. 108.
- 107 Там же. С. 95.
- 108 Там же. С. 107.
- 109 Там же. С. 68.
- 110 *Sumner L.W.* Two Theories of the Good // *Social Philosophy and Police.* Summer 1992. Vol. 9, № 2. P. 3–14.
- 111 Всеобщая декларация прав человека от 10 декабря 1948 г. // *Международная защита прав и свобод человека: Сб. док.* М., 1990. С. 14.
- 112 Там же. С. 15.

- 113 Всеобщая декларация прав человека от 10 декабря 1948 г. // Международная защита прав и свобод человека: Сб. док. М., 1990. С. 19.
- 114 Там же.
- 115 *Кимлика У.* Либеральное равенство // Современный либерализм. М., 1998. С. 150.
- 116 Там же.
- 117 См.: *Федотова В.Г.* Анархия и порядок в контексте современного посткоммунистического развития // Вопр. философии. 1998. № 5. С. 3–20.
- 118 *Berger P.* Sociology: a Disinvitation? // Society. 1992. Vol. 30, № 1. P. 17.
- 119 *Lawrence Ch. R.* Race, Multiculturalism, and the Jurisprudence of Transformation // Stanford Law Review. May 1995. Symposium: Race and Remedy in a Multicultural Society. P. 819–848.
- 120 *Апель К.-О.* Этноэтика и универсалистская микроэтика: противоречие или дополнительность? // Политическая мысль. Киев, 1994. № 3–4 (здесь № 4. С. 90).
- 121 Там же. С. 85.
- 122 *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерки полит. теории. С. 63.
- 123 Там же. С. 63–65.
- 124 *Galbraith J. K.* Op. cit.
- 125 *Федотова В.Г.* Третий путь // Свободная мысль. 2002. № 2; *Она же.* Социальное государство и рынок // Свободная мысль. 2002. № 7.
- 126 Liberalism and the Good /Ed. by R.D.Duglass, G.M.Mara, H.S.Richardson. N. Y.–L., 1990.
- 127 *Кимличка У.* Указ. соч. С. 184.
- 128 *Дворкин Р.* Либерализм // Современный либерализм. С. 44.
- 129 *Brand R. D.* A Theory of the Good and the Right. N. Y., 1998.
- 130 См.: *Bluhm W. T.* Theories of the Political System. Classics of Political Thought and Modern Political Analysis. Prentice Hall. 1978.
- 131 *Etzioni A.* Next. The Road to the Good Society. N. Y., 2001.
- 132 *Макеева Л.Б.* Предисловие // Современный либерализм. С. 12.
- 133 См. специально посвященный экономическим правам и благам номер журнала: Social Philosophy and Policy. Winter 1992. Vol. 9, № 1.
- 134 См.: *Федотова В.Г.* Хорошее общество // Филос. науки. 1999. № 1–2; *Власова В.Б.* «Хорошее общество», модернизация и традиция // Филос. науки. 2001. № 4; *Петренко Н.С.* Некоторые аспекты концепции «хорошего общества» и понятие блага // Там же.
- 135 *Федотова В.Г.* Хорошее общество. № 1–2. С. 27.
- 136 См.: *Гэлбрейт Дж.К.* Указ. соч. С. 226.
- 137 *Федотова В.Г.* Хорошее общество С. 28.
- 138 *Гэлбрейт Дж.* Справедливое общество // Новая постиндустриальная волна на Западе. С. 231.
- 139 См.: *Беляева Л.А.* Социальная модернизация в России в конце XX века. М., 1997. С. 120.
- 140 *Дракер П.* Посткапиталистическое общество // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. С. 98.
- 141 *Клямкин., Тимофеев Л.* Теневая Россия. Экономико-социологическое исследование. М., 2000. С. 12.
- 142 Там же. С. 160.
- 143 См.: *Собкин В.С., Писарский П.С.* Типы региональных образовательных ситуаций в Российской Федерации. М., 1998. Центр социологии образования РАО. С. 92.

- исследования: доля людей с высшим и нез. высшим образованием в группе 20–24 года близка к возрастной группе тех, кому сейчас 50–60 лет, т.е. она близка к тем, кто заканчивал школу в период с 1951 по 1961 годы.
- 144 *Зинченко В.П.* Аффект и интеллект в образовании. М., 1995. С. 18.
- 145 *Лекторский В.А.* Гуманизация, гуманитаризация и культурологический подход к образованию // *Вопр. философии.* 1977. № 2. С. 5.
- 146 *Соловьев В.С.* Тайна прогресса. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 621.
- 147 *Гессен С.И.* Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М., 1995. С. 380.
- 148 См.: *Федотова В.Г.* Модернизация «другой» Европы. М., 1997; Модернизация и глобализация: Образы России в XXI веке /Отв. ред. *В.Г.Федотова.* М., 2002 (Гл. 5, 6, 7).
- 149 См.: *Сиземская И.Н.* Мировоззрение как ценность образования // *Педагогика.* 2001. № 1; *Новикова Л.И.* Духовность как педагогический принцип // *Педагогика.* 2001. № 10; *Сиземская И.Н.* О воспитательном потенциале русской общественной мысли // *Вестник Российского гуманитарного научного фонда.* 1998. № 1.
- 150 *Попкевиц Е.* Политическая социология образовательных реформ: власть/знание в образовании и подготовке учителей /Пер. с англ.; Под. ред. *В.С.Собкина.* М., 1998. С. 35.
- 151 *Диалог Тойнби – Икеда.* Человек должен выбрать сам. М., 1991. С. 393–394.
- 152 Там же. С. 436–437.
- 153 Там же. С. 437.
- 154 *Бергер П., Лукман Г.* Социальное конструирование реальности. М., 1995.
- 155 Следует обратить внимание, что термин «концепт» (от лат. consertus — собрание, восприятие, зачатие), — акт «схватывания» смыслов вещи (проблемы) в единстве речевого высказывания. Концепт не тождествен понятию. Если понятие есть объективное единство различных моментов предмета понятия, созданное на основании систематичности знаний, то концепт формируется речью, осуществленной в пространстве души с ее ритмами, энергией, бесконечными уточнениями. Концепт предельно субъектен. Концепт синтезирует в себе три способности души: как акт памяти — ориентирован в прошлое, как акт воображения — в будущее, как акт суждения — в настоящее. См. обоснование термина «концепт»: *Неретина С.С.* Концепт // *Новая филос. энцикл.* Т. 2. М., 2001. С. 306–307; *Неретина С.С.* Тропы и концепты. М., 1999. С. 28–36; *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? М., 1998.
- 156 *Девиантность и социальный контроль в России (XIX–XX вв.). Тенденции и социологическое осмысление.* СПб., 2000.
- 157 *Модернизация и глобализация: образы России в XXI веке.* С. 53.
- 158 *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1994. Т. 4. С. 562.
- 159 *Бердяев Н.А.* Духовное состояние современного мира // *Новый мир.* 1990. № 1. С. 217.
- 160 *Хоружий С.* Концепция Совершенного Человека в перспективе исихастской антропологии // *Совершенный Человек. Теология и философия образа.* М., 1997. С. 41.
- 161 Там же. С. 41.
- 162 *Лунь юй* // *Переломов Л.С.* Конфуций. Лунь юй. М.: Вост. лит. РАН, 1998.
- 163 *Лунь юй.* XVI, 10; XIV, 42; XV, 32; XVI, 1; XV, 18; XV, 19; XV, 22; XVI, 7; XVII, 23. Указ. соч.
- 164 Там же. XII, 1.
- 165 *Гусейнов А.А., Апресян Р.Г.* Этика. М., 2000. С. 49.

- 166 Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика. М., 2000. С. 16.
- 167 Лунь юй. Указ. соч. XVII, 11.
- 168 Лунь юй. Указ. соч. XIII, 23.
- 169 Переломов Л.С. С. 151.
- 170 См.: Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1994, С. 136–140.
- 171 Лунь юй. Указ. соч. VII.
- 172 Там же. VI, 16.
- 173 Там же. XIV, 23.
- 174 Там же. XV, 29.
- 175 Ли цзи. Пер. И.С.Лисевича // Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1994. С. 105–106.
- 176 Мартынов А.С. Гуманизм Конфуция // Вестник Вост. ин-та. СПб., 1996. Т. 2, № 2(4). С. 37–40.
- 177 Малявин В. Совершенный Человек в даосской традиции // Совершенный Человек и философия образа. М., 1997. С. 150.
- 178 Там же.
- 179 Там же.
- 180 Там же. С. 151.
- 181 Яглом М. Что есть человек, что Ты помнишь о нем...? // Совершенный человек. Теология и философия образа. М., 1997. С. 14.
- 182 Там же. С. 38.
- 183 Хоружий С. Концепция Совершенного Человека в перспективе исихастской антропологии. Указ. соч. С. 41–72.
- 184 Там же. С. 56–57.
- 185 Шукуров Ш. Совершенный Человек и богочеловеческая идея в Исламе. С. 76.
- 186 Степин В.С. Мировоззренческие универсалии как основание культуры // Универсалии восточных культур. М., 2001. С. 21.
- 187 Там же. С. 41.
- 188 Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избр. произведения. М., 1990. С. 615.
- 189 Вебер М. Указ. соч. С. 642.
- 190 Там же.
- 191 Совершенный Человек. Теология и философия образа. С. 10.
- 192 Там же. С. 11.
- 193 Капустин Б.Г. Современность // Новая филос. энцикл.: в 4 т. Т. 3. М., 2001. С. 587–588.
- 194 Там же. С. 588.
- 195 Там же.
- 196 Независимая газета. Приложение НГ — Религии, от 21.08.2002.
- 197 Там же.
- 198 См., например: Практическое руководство по борьбе с греховными страстями по учению преподобного Иоанна Лествичника. М., 1977.
- 199 Риклин А. Макиавелли: искусство властвовать. СПб., 2002.
- 200 Горбачев М.С. Семь грехов человечества // Российская газ. 2002. 27 авг.
- 201 Доклад о развитии человека. Глобализация с человеческим лицом. М., 1999. С. 13.
- 202 Лоренц К. Обратная сторона зеркала. М., С. 5.
- 203 Там же. С. 8.
- 204 Эрикссон Э. Детство и общество. СПб., 1996; Он же. Идентичность: юность и кризис. М., 1996.

- 205 Лоренц К. Указ. соч. С. 58–59.
- 206 Там же. С. 59.
- 207 *Макинтайр А.* После добродетели: исследования теории морали. М.–Екатеринбург, 2000.
- 208 *Наторп П.* Философская пропедевтика. М., 1911. С. 13, 54–55.
- 209 *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. I. // *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 205.
- 210 Аналогично: «человек должен быть ответственным». Ответственный человек — «хороший человек», а безответственный человек — «дурной человек».
- 211 *Сорокин П.* Нормативная ли наука этика и может ли она ею быть? // *Сорокин П.* Общедоступный учебник социологии. Статьи разных лет. М., 1994. С. 232.
- 212 *Гуссерль Э.* Указ. соч. С. 210.
- 213 *Сорокин П.* Нормативная ли наука этика и может ли она ею быть? С. 232.
- 214 Там же. С. 241.
- 215 Там же. С. 243.
- 216 См.: *Уорнер Д.* В поисках ответственного сообщества в международных отношениях /Пер. *В.Г.Федотовой* и *Н.Н.Федотовой* // *Филос. науки.* 2001. № 4.
- 217 *Вебер М.* Политика как призвание и профессия. С. 704–705.
- 218 Там же. С. 690–691.
- 219 Там же. С. 696–697.
- 220 *Уорнер Д.* Указ. соч.
- 221 Там же. С. 24.
- 222 См.: *Власова В.Б.* Хорошее общество, модернизация и традиции // *Филос. науки.* 2001. № 4. С. 35.
- 223 Как уже было сказано, основной интерес предлагаемой главы сосредоточен не столько на содержании теоретических определений, которые, к сожалению, пока еще далеки от завершенности, сколько на анализе методологических подходов к самой постановке вопроса о хорошем человеке в связи с более широкой проблематикой хорошего общества, выступающей предметом рассмотрения всей книги в целом.
- 224 Мы отсылаем читателя к работе *В.М.Вильчека* «Алгоритмы истории» (М., 1989), автор которой считает изначальной причиной антропосоциогенетических превращений гипотетический природный катаклизм, в результате которого у приматов — предков человека разрушилась связь между генетически заданной системой инстинктов и окружающей средой, к которой эта система была приспособлена, так что это стало опасно для выживания всего биологического вида. Катастрофическое положение было в конце концов преодолено выходом за пределы собственно биоэволюции в не существовавшие прежде формы социокультурного процесса.
- 225 В приведенном высказывании нет логического противоречия, так как половой инстинкт не исчерпывается инстинктом продолжения рода и обратно, а инстинкт самосохранения особи, частным случаем которого является потребность в пище, сплошь и рядом даже в мире животных уступает место принесению себя в жертву (например, самкой ради детенышей или вожаком стада ради самок и детенышей).
- 226 То есть выживают только те сообщества, в которых эти внебиологические установки выполняются из поколения в поколение.
- 227 См.: *Семенов Ю.Н.* Возникновение человеческого общества. Красноярск, 1962.
- 228 О понятии и признаках универсальной человеческой деятельности в противоположность животной активности см.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 92–94; Т. 46, ч. I. С. 189; Т. 46, ч. II. С. 35, 222.

- 229 Мы даже оставляем в стороне тот факт, что индивидуализированное сознание, которое только и может впервые задуматься о «добре для каждого» — это феномен гораздо более позднего исторического развития.
- 230 В данном контексте «добро» и «благо» — фактически тождественны.
- 231 Здесь важно отметить, что мифологическое сознание племени в архаичные времена было «эгоцентричным»: другие племена — не люди, а такие же чуждые силы, как упомянутые духи и чудовища.
- 232 Известен афоризм Сенеки: «Что было пороками, теперь нравы».
- 233 В отличие от нравственных максим мифотворчества, освященных культом предков, богов, героев и духов, где поступок человека предопределен подражанием мифологеме, не допускающим отступлений, так что ни понятие добра, ни понятие зла, а следовательно, и греха и раскаяния как осознанных оценок поведения в этих обстоятельствах не существует.
- 234 Библия. Ветхий Завет. Книга Бытия. Гл. 3. Ст. 19.
- 235 Там же. Ст. 16.
- 236 Там же. Гл. 1. Ст. 27.
- 237 «В зеркале богов и героев, вокруг которых шумела буря, люди могли измерить границы своих возможностей, как мы измеряем их, говоря о далеких горизонтах вселенной... С другой стороны, в этих рассказах люди учились ценить свое, не священное, а земное достоинство, основанное на суровой необходимости труда и борьбы, на размежевании божеского и человеческого закона. Слава богу, мы не боги!» (Лившиц М.А. Критические заметки к современной теории мифа // *Вопр. философии*. 1973. № 10. С. 144).
- 238 См.: *Фейербах Л.* Сущность религии // *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения. Т. II. М., 1955. С. 421–485.
- 239 См.: *Материалы «Круглых столов»: Проблемы исследования и преподавания русской философии.* Москва, 1988; Ленинград, 1989 // *Филос. науки*. 1989. № 8.
- 240 В данном случае исследуемое здесь методологически ограниченное понятие блага (как высшего нравственного принципа, цементирующего социальное целое) вполне сопоставимо с соловьевской идеей Добра, поскольку границы последнего целиком заключены в нравственной, а не в экономической, политической и т.п. сферах.
- 241 Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. I. М., 1988. С. 96.
- 242 Там же. С. 485 (курсив *В.С.Соловьева*).
- 243 См.: *Уткина Н.Ф.* Тема всеединства в философии Вл.Соловьева // *Вопр. философии*. 1989. № 6. С. 71.
- 244 См.: *Соловьев В.С.* Указ. соч. С. 235.
- 245 Там же. С. 152.
- 246 Там же. С. 164.
- 247 Библия. Новый Завет. От Матфея святое благовествование. Гл. 7. Ст. 12.
- 248 Аскетизм — порождение времен, когда человек только начинал сознательно рефлексировать по поводу действительных духовных границ своего практического существования, и в отказе от плотских удовольствий он видел надежное средство овладения этими границами.
- 249 Скажем, в примитивном обществе, где производится жесткий минимум средств существования, стариков, которые уже не могли больше приносить пользу роду, оставляли в одиночестве у костра с трехдневным запасом пищи, чтобы они «уходили к верхним людям», т.е. умирали. И это было добром в те жестокие времена. Сегодня же мы даже эвтаназию принимаем в штыки. И это тоже добро.

- 250 См.: Гулыга А.В. В поисках абсолюта // Новый мир. 1987. № 10.
- 251 Федотова В.Г. Когда нет протестантской этики // Вопр. философии. 2002. № 10. С. 44.
- 252 См.: Федотова В.Г. Модернизация «другой» Европы. С. 155.
- 253 Fukuyama F. Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution. N. Y., 2002.
- 254 Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? М., 2002.
- 255 Уилсон Р.А. Психология эволюции /Пер с англ. Киев, 2001.
- 256 Бергер П., Лукман Н. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1996. С. 80.
- 257 Там же. С. 87.
- 258 Там же. С. 89.
- 259 Отсутствие описания третьей стадии у З.Фрейда можно связать с тем фактом, что он, будучи истинным интеллектуалом, просто не заметил ее, как рыба не замечает воду.
- 260 К.Г.Юнг в отличие от З.Фрейда заметил и описал третью стадию, но, находясь в сильной конфронтации с фрейдизмом, из чувства противоречия пренебрег влиянием четвертой.
- 261 Анализ идей Дж.Ритцера см.: Модернизация и глобализация: Образы России в XXI веке /Отв. ред В.Г.Федотова. М.: ИФ РАН. 2003.
- 262 Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы. М., 1999.
- 263 Гингер С., Гингер А. Гештальт – терапия контакта. СПб., 1999.
- 264 Там же. С. 108.
- 265 Там же.
- 266 Варга А.Я., Кадыров И.М., Холмогорова А.Н. Предисловие // Основные направления современной психотерапии. М., 2000.
- 267 Перлз Ф. Гештальт-подход и Свидетель терапии. М., 1996. С. 53.
- 268 Там же.
- 269 Роджерс К. Взгляд на психотерапию. Становление человека. М., 1994. С. 253.
- 270 Там же. С. 136.
- 271 Там же. С. 147.
- 272 Там же. С. 144.
- 273 Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб., 2001. С. 106.

Оглавление

Введение	3
РАЗДЕЛ I. СОЦИАЛЬНОЕ КОНСТРУИРОВАНИЕ РЕАЛЬНОСТИ: ХАРИЗМАТИЧЕСКИЕ ИДЕИ И ДИСКУРС «ХОРОШЕГО ОБЩЕСТВА»	11
Глава 1. Социальное конструирование реальности в условиях стабильности и в кризисные периоды	12
«Фабрика значений»	12
Социальное конструирование реальности	14
Социальное конструирование реальности при радикальных трансформациях общества	17
Механизм социального конструирования реальности	21
Глава 2. Когда нет протестантской этики.....	29
К методологии анализа процессов модернизации	30
Механизм воздействия протестантизма на формирование духа капитализма	37
Духовные факторы развития	41
Дифференциация социальных сфер и рационализация общества	48
Внутренняя логика мировоззрения	51
Глава 3. Хорошее общество	54
Эмпирический аспект: черты общества, наиболее приемлемого для жизни	55
Нормативный аспект: что такое «хорошее» или о понятии блага	57
Антиномии этической трактовки блага	61
Теоретический аспект: «Хорошее общество» и права человека	66
Теоретический аспект: преодоление разрыва свободы и блага	72
РАЗДЕЛ II. «ХОРОШЕЕ ОБЩЕСТВО» — «ХОРОШИЙ ЧЕЛОВЕК»	80
Глава 4. «Хорошее образование» — «хорошее общество»	80
Глава 5. Концепт «хорошего человека»: история и современность	95
Исторические модели «хорошего человека» и его антиподы	97
М. Вебер об основных социологических понятиях	109
От сущего — к должному: условие обоснования концепта «хороший человек»	113
Смертные грехи цивилизованного человечества как моральные факты	114
Позиция идеологов социально-политических движений	115
Модель «хорошего человека»: самореализация в рамках ответственности перед другим	122
Глава 6. Хороший человек — кто он?	125
Глава 7. Биопсихологические и социальные предпосылки формирования «хорошего человека»	141
«Теория игр» Джона фон Ноймана	143
Социально-психологическая концепция формирования личности (на основе работ Р.А. Уилсона)	146
Глава 8. Хороший человек: перспектива восприятия с позиций психотерапевта	160
Заключение	170
Примечания	172

Научное издание

**«Хорошее общество». Социальное конструирование приемлемого
для жизни общества**

Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН

В авторской редакции

Художник: В.К.Кузнецов

Технический редактор: *А.В.Сафонова*

Корректор: *Т.М.Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 02.10.03.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл.печ.л. 11,44. Уч.-изд.л. 10,93. Тираж 500 экз. Заказ № 036.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14