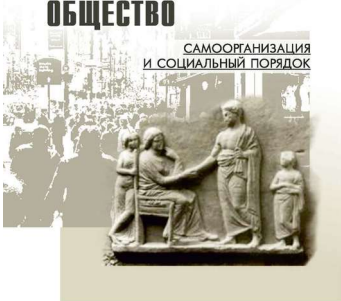




В. Э. Смирнов

ГРАЖДАНСТВЕННОСТЬ И ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО

САМООРГАНИЗАЦИЯ
И СОЦИАЛЬНЫЙ ПОРЯДОК



Виктор Эдуардович Смирнов
Гражданственность и гражданское общество.
Самоорганизация и социальный порядок

*Текст предоставлен правообладателем
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=7629948*

*Гражданственность и гражданское общество. Самоорганизация и социальный порядок / Смирнов
В. Э.: Беларуская навука; Минск; 2013
ISBN 978-985-08-1524-8*

Аннотация

В монографии на социологическом и культурно-историческом материале раскрывается сущность гражданского общества и гражданственности как культурно и исторически обусловленных форм самоорганизации, способных выступать в качестве социального ресурса управляемости в обществе и средства поддержания социального порядка.

Рассчитана на научных работников, занимающихся проблемами социологии и политологии, служащих органов государственного управления и всех интересующихся проблемами самоорганизации и самоуправления в обществе.

Содержание

Предисловие	5
Глава 1	8
1.1. Теория и методология исследования гражданского общества и гражданственности	8
1.2. Социальная самоорганизация как способ реализации субъектности общества	16
Глава 2	23
2.1. Эволюция представлений о гражданском обществе как институциональной форме взаимоотношения общества и власти	23
Конец ознакомительного фрагмента.	35

Виктор Эдуардович Смирнов

Гражданственность и гражданское общество: самоорганизация и социальный порядок

*Рекомендовано к изданию Ученым советом
Института социологии НАН Беларуси*

Р е ц е н з е н т ы:

доктор философских наук, профессор Т. П. Короткая,
доктор социологических наук, профессор В. И. Русецкая,
доктор философских наук, профессор Г. Н. Соколова



Предисловие

В 1990 г. Ф. Фукуяма [259] объявил конец истории. Последние социальные революции, знаменующие собой поражение советского, коммунистического проекта, подвели, по его мнению, черту под эрой бурных социальных катаклизмов. Распространение идеологии либеральной демократии как венца социально-культурной эволюции человечества гарантирует, как считает Фукуяма, переход всего мира на рельсы устойчивого развития, т. е. стабильного развития в рамках одной «идеальной» системы без революций и социальных катаклизмов.

Удивительно, что почти два десятилетия жизнь, казалось бы, подтверждала позицию мыслителя, хотя, конечно, в обществах мировой периферии «кое-где, порой» еще случались социальные бури, которые можно было по известной привычке назвать «родимыми пятнами прошлого», последними социальными столкновениями в борьбе за торжество демократических ценностей.

Но как всегда, в конце концов, история преподнесла сюрприз. Виной ли тому всемирный экономический кризис, либо что-то другое, но социумы забурлили вновь. Не только на периферии, как, например, «арабская весна» на севере Африки и Ближнем Востоке, но и в сердце мирового гегемона десятки тысяч людей выходят на улицы с серьезными социально-экономическими требованиями. Совершенно очевидно, что одни только формально-демократические методы управления и поддержания социального порядка в обществе представляются этим людям недостаточным средством для решения их проблем, что и приводит к таким уличным протестам, как «Occupy Wall Street!».

Неожиданно вскипело и российское общество, еще совсем недавно, по мнению социологов и политологов, погруженное в сон. Массовые протестные акции не прекращаются уже более года, и как будут развиваться события дальше, не ясно.

Более того, оказалось, что все эти социальные выступления сложно уложить в уже ставшую традиционной схему наступления и торжества демократии. «Арабская весна», начинавшаяся под демократическими лозунгами, сегодня все более явно проявляет совсем другой характер, связанный с агрессивным исламом и традиционализмом. В США и Европе все чаще звучат антикапиталистические лозунги, а труды К. Маркса вновь становятся бестселлерами. На митингах в России все больше появляется, с одной стороны, националистических, а с другой, красных коммунистических флагов и лозунгов.

В общем стабильность общества как показатель конца истории оказалась фикцией, а перед обществознанием вновь встали вечные вопросы: насколько стабилен порядок в обществе и чем этот порядок поддерживается, как и насколько можно управлять обществом, и где лежат пределы подобной управляемости, кто управляет обществом, и какие механизмы все же удерживают общество от хаоса.

При этом проблема управляемости в обществе является актуальной для любой социальной системы; особенно остро она проявилась в обществах, характеризующихся резкой ломкой ценностных установок и норм взаимодействия между субъектами социальной жизни, между обществом и властью. Стало понятно, что управляемость в обществе является интегральным качеством, зависящим от управляемости всех его подсистем (центрального властного управления – властной вертикали, экономической подсистемы, сферы самоорганизации граждан и др.). Поэтому научный анализ степени и форм управляемости в каждой из них стал необходимым условием для выявления и обеспечения факторов, способствующих укреплению социального порядка и устойчивому развитию общества.

Чрезвычайно важной и актуальной проблемой в данном контексте становится изучение исторически сложившихся в обществе институтов самоорганизации. Так как эти соци-

альные институты, как правило, не формальны, а иногда и не артикулированы, то политическая власть зачастую выстраивает свои управленческие стратегии по отношению к ним без должного учета специфики их организации. В связи с этим снижается качество управленческих взаимодействий как в области взаимоотношений сферы общественной самоорганизации и центральной власти, так и на уровне гражданской самодеятельности как таковой.

В этом смысле одной из задач данной монографии является выявление того, как сложившиеся устои, традиции и нормы влияют на управленческие взаимодействия, на модели поведения управляющих и управляемых. Тем более что в ситуации социальных изменений, смены системы государственного устройства, типа и форм власти субъекты управления зачастую принимают и используют формы и способы поддержания управляемости и порядка, заимствованные из других социальных систем, как правило, западных. В результате возникает ситуация, когда институциональные модели, принимаемые центральной властью для организации взаимодействия с общественными ассоциациями, не вполне соответствуют традиционным неформальным институтам самоорганизации, имеющим иную культурно-историческую обусловленность. В частности, в качестве образца социального института, опосредующего взаимоотношения общества и власти, безоговорочно принимается такой институт, как гражданское общество классического типа.

Нужно сказать, что на Западе гражданское общество как социальный ресурс управляемости социумом не только продемонстрировало свою эффективность, но и было хорошо изучено и описано в социальных науках. Однако опыт внедрения и формирования данного института в постсоветских странах показал, что, несмотря на количественный рост партий, общественных организаций и ассоциаций, продолжает сохраняться разрыв между надеждами, возлагаемыми на него, и реальной политической практикой и повседневной жизнью граждан.

На наш взгляд, заимствование институтов, эффективных в других странах, на постсоветском пространстве зачастую приводит к созданию превращенных институциональных форм, так называемых институциональных ловушек. Попытки создания института гражданского общества по западному образцу в стране с укорененными традициями коллективизма, служения общему благу и общественной солидарности по моделям, в основе которых лежит защита частного интереса и конкурентная этика, приводят, как правило, к формированию квазиинститута гражданского общества. Вследствие чего, несмотря на общий рост управляемости как качества социума, достигнутый благодаря восстановлению механизмов политической власти, такой ресурс, как управляемость в сфере самоорганизации и самодеятельности населения, используется в недостаточной степени. Это не только снижает степень управляемости обществом, но и подавляет потенциал гражданственности людей, чем создает «слабые звенья» в функционировании социальной системы.

В этом плане в монографии ставится цель выявить сущность и содержание социальных институтов, в частности института гражданственности, в рамках которых исторически и культурно осуществлялась самоорганизация и самодеятельность людей в обществах восточнославянской цивилизации, возможности их оптимального использования во взаимоотношении общества и власти на постсоветском пространстве, и в частности в Беларуси.

Основной идеей монографии является положение о том, что в основе управляемости социумом лежат конкретно-исторические особенности взаимосвязи власти и общества. На определенном этапе исторического развития на Западе (Новое время) и в государствах восточнославянской цивилизации появляется автономная от общества власть в форме бюрократии, осуществляющей централизованное управление, и, соответственно, автономное от власти общество. Однако возможности центрального, властного, бюрократического управления общественной периферией фактически ограничены численностью бюрократического аппарата и формальными методами управления.

В монографии выдвигается идея о том, что исторически проблема «периферического» управления решалась по-разному: посредством гражданского общества на Западе и феномена гражданственности в восточнославянской цивилизации. В отличие от западных обществ, где гражданское общество, будучи естественным результатом культурно-исторической эволюции, отражает типические характеристики западного социума, в России, Беларуси и других странах постсоветского пространства решением проблемы периферического управления исторически стал институт гражданственности.

Глава 1

Формы взаимоотношения общества и власти

1.1. Теория и методология исследования гражданского общества и гражданственности

Так как предметом любого исследования является логическое описание объекта посредством совокупности понятий, при помощи которых описывается объективная реальность, в монографии такой предмет раскрывается на трех уровнях: категориальном (общетеоретическом), концептуальном (частнотеоретическом) и конкретно-эмпирическом.

На категориальном уровне исследования гражданское общество и гражданственность рассматриваются с точки зрения тех парадигмальных схем социальной реальности, которые включают феномен взаимоотношения общества и власти как базового элемента. В этом смысле в основании категориальной матрицы исследования лежит система специальных научных категорий, используемая в рамках нескольких принятых автором социологических парадигм: социально-исторического детерминизма, структурно-функциональной, интерпретативной и др.

На частнотеоретическом уровне гражданское общество и гражданственность как социальные ресурсы управляемости в обществе описываются в формате теории среднего уровня. Основу понятийной матрицы в данном случае составляет спектр таких понятий, как «гражданское общество», «гражданские ассоциации», «власть», «самоорганизация», «гражданственность» и др.

Конкретно-социологическое изучение гражданского общества и гражданственности осуществлялось в монографии на основании результатов тех конкретных эмпирических исследований, которые предпринимались социологами на постсоветском пространстве, а также в Беларуси, включая пилотажное авторское социологическое исследование 2009 г. (всего опрошено 342 человека) и социологический опрос населения г. Минска 2010 г. (всего опрошено 410 человек), мониторинги изучения общественного мнения населения (Институт социологии НАН Беларуси) 2011–2012 гг. Специфика языкового поля в этом случае состояла в концентрации внимания на тех сторонах взаимоотношения общества и власти, которые поддаются количественному и качественному измерению, операционализации, шкалированию и т. п.

Методологической основой изучения гражданского общества и гражданственности как социального ресурса в процессе взаимоотношения общества и власти на категориальном уровне явились работы К. Маркса, М. Вебера, Т. Парсонса и др. В частности, для объяснения культурно-исторической обусловленности институциональных форм взаимоотношения общества и власти использовался принцип социально-исторического детерминизма К. Маркса. Также для выявления специфики способов диалога общества и власти использовался тот факт, что при рассмотрении различных взаимоотношений и взаимосвязей в социальных системах Т. Парсонс в сконструированную формализованную модель системы действия вводит функциональную категорию интеграции, которая наряду с адаптацией, воспроизводством и целедостижением является базовой для функционирования системы. По Т. Парсонсу, любая общественная система имеет две основные оси ориентации. Первая ось: внешнее – внутреннее. Это значит, что любая система ориентируется либо на события окружающей среды, либо на свои собственные проблемы. Вторая ось: инструментальное – консуматорное. В этом случае ориентация системы связана либо с сиюминутными, актуаль-

ными, либо с долговременными, потенциальными потребностями и целями. На пересечении осей возникает набор из 4 основных функциональных категорий и соответствующий им инвариантный набор функциональных проблем:

- 1) адаптации системы к внешним объектам;
- 2) целедостижения (получения удовлетворения или консумации от внешних объектов с помощью инструментальных процессов);
- 3) интеграции (поддержание гармоничных бесконфликтных отношений между элементами системы);
- 4) воспроизводство структуры и снятия напряжений (сохранения интернализованных и институционализированных нормативных предписаний и обеспечения следования им) [187, с. 524–525].

На уровне социальной системы функцию целедостижения обеспечивает политическая подсистема, функцию интеграции – правовые институты и обычаи, функцию воспроизводства структуры – система верований, мораль и органы социализации, включая семью и учреждения образования, функцию адаптации – экономическая подсистема.

Итак, согласно Т. Парсонсу, необходимыми условиями выживания социальных систем являются достижение целей системы посредством формы правления или правительства, интеграции системы общинами, ассоциациями и организациями, поддержания приверженности ценностям, а также адаптации к внешней среде. При этом соблюдение интегрального единства общества обеспечивает, по Т. Парсонсу, тот факт, что оно должно иметь «достаточное количество своих компонентов, акторов, адекватно мотивированных на действие в соответствии с требованиями ее ролевой системы, настроенной позитивно относительно выполнения ожиданий, и негативно – к слишком деструктивному, т. е. девиантному, поведению» [188, с. 100]. Данное понимание Т. Парсонсом функциональных свойств интеграции и места в ней ролевых отношений и социальных ожиданий составляет в монографическом исследовании проблемы гражданского общества и гражданственности как социальных ресурсов управляемости в процессе взаимоотношения общества и власти ее парадигмальную основу.

Второй аспект категориального уровня исследования касается интерпретативной социологической парадигмы, основанной на теории рационального действия М. Вебера. Выделяя четыре вида действия (целерациональное, ценностно-рациональное, аффективное и традиционное), М. Вебер настаивает на том, что рационализация социального действия – тенденция исторического процесса. Считая, что этот процесс протекает не без «помех», «отклонений», М. Вебер все-таки утверждает, что европейская история последних столетий и вступление других, неевропейских цивилизаций на путь индустриализации, предложенный Западом, свидетельствуют о том, что рационализация есть всемирно-исторический процесс. В частности, он утверждал: «Одной из существенных компонент «рационализации» действия является замена внутренней приверженности привычным нравам и обычаям планомерным приспособлением к соображениям интереса. Конечно, этот процесс не исчерпывает понятия «рационализация» действия, ибо последняя может протекать, кроме того, позитивно – в направлении сознательной ценностной рационализации – и негативно – не только за счет разрушения нравов, но также и за счет вытеснения аффективного действия и, наконец, за счет вытеснения также и ценностно-рационального поведения в пользу целерационального, при котором уже не верят в ценности» [39].

Соглашаясь с данной теорией, в частности с типологией социального действия и с ролью духовных образований в развитии социума, мы сомневаемся в выводах, сделанных М. Вебером в отношении предопределенности исторического развития различных цивилизаций по западному образцу. В исследовании указанный недостаток мы учитываем как на парадигмальном уровне, так и на концептуальном. В частности, используем идеи М. Крозье,

в основе которых лежит принцип рассмотрения социального субъекта в качестве действующего индивида, обладающего «ограниченной рациональностью» (он и творец: «голова, проект, свобода», и исполнитель, и существо, подверженное аффектам). Общество, с его точки зрения, есть совокупность интеракций, т. е. множество межличностных взаимодействий, принимающих форму «игры» и формирующих «коллективную ткань» жизни общества [133, с. 37]. Хотя заявления автора об определяющей роли «игрового» характера взаимоотношений не бесспорны, тем не менее в монографии принимается и развивается положение о том, что трансформация общества напрямую зависит от изменения сознания его членов, осуществляющих «коллективное обучение» новым отношениям в рамках социальных институтов.

Парадигмальный характер также имеет для монографического исследования методологический принцип теории Н. К. Михайловского, по мнению которого социология должна пользоваться не только объективным методом (поиском «правды-истины»), но и субъективным (оценкой социальных явлений и событий с позиций «правды-справедливости») [167]. В реальном мире необходимо действовать в соответствии с целями и «общим идеалом», недопустимо механически переносить на человеческое общество законы природного мира. Пренебрежение идеалами неизбежно ведет к взгляду на общественную жизнь как на процесс, где каждый руководствуется эгоистическими принципами, не стремясь ни к собственному совершенству, ни к совершенству общества в целом [47, с. 108].

Следует отметить, что в работе конструирование предмета исследования на общетеоретическом уровне осуществлялось в границах парадигмы структурно-функционального и системного анализа, конфликтологической теории; парадигмы социальных дефиниций, включающей теории социального действия и феноменологическую социологию; а также парадигмы социально-исторического детерминизма, представленной марксизмом.

То есть, соглашаясь с мнением Н. Бора, что никакое сложное явление нельзя описать с помощью одного языка, какой-нибудь одной интерпретации или на основе одной парадигмы, в монографии при анализе проблемы периферического управления обществом в процессе взаимоотношения общества и власти мы используем методологический принцип – принцип мультипарадигмальности.

Теоретический уровень анализа определялся в книге в контексте исторических закономерностей развития и функционирования общества, институтов (таких, как религия, власть), личности и гражданских ассоциаций; а сам анализ носит сравнительно-исторический и социально-теоретический характер. При этом в анализе выступали две группы вопросов, касающихся структуры социума: 1) места и роли гражданского общества и гражданственности как социального ресурса управляемости в процессе взаимоотношения общества и власти в разных социальных системах, а также во взаимодействии ее с внешним миром (системная и структурная парадигмы, социально-исторического детерминизма и теории социального действия); 2) природы и характера различных форм и способов взаимоотношения, рассматриваемых с точки зрения «внутреннего опыта» субъекта, его непосредственного восприятия «жизненной целостности», «предынтерпретации» социальных связей на основе убеждений, мировоззренческих принципов, культурных традиций и др. (интерпретативная парадигма). Предмет исследования данной проблемы на этом уровне предполагал построение концептуальной схемы в контексте закономерностей конкретной системы «общество – государство» в странах постсоветского пространства, и в частности в Беларуси.

Гипотетические положения о специфике взаимоотношения общества и власти, о формах и способах периферического управления обществом проверялись эмпирически с помощью данных социологических исследований (мониторинговых, сравнительных) на конкретно-эмпирическом уровне. Реальная практика проведения авторского пилотажного социологического исследования, осуществленного в 2009 г. в одном из районов г. Минска,

и основного социологического опроса населения г. Минска в 2010 г. разворачивалась с учетом методологических и исторических моделей системы «общество – власть». Однако она осуществлялась на конкретно-эмпирическом уровне, где исследовались узколокальные тенденции и особенности взаимоотношений с местной властью разного рода социальных субъектов (индивидов, ассоциаций, социальных групп и др.). В основном в опросе ставились ситуационные или оперативные проблемы, которые не только подтвердили авторскую концептуальную схему, но и послужили материалом для выработки рекомендаций в целях оптимизации управленческих решений.

Изучение феномена власти в системе «общество – власть – индивид» явилось еще одним звеном исследования, требующим методологического обоснования. В рассмотрении данного аспекта проблемы мы также обращались к идеям классиков социологии: Т. Парсонса и М. Вебера, к другим современным западным и отечественным авторам. Согласно М. Веберу, «власть есть возможность того, что одно лицо внутри социального отношения будет в состоянии осуществить свою волю, несмотря на сопротивление других, участвующих в действии» [38, с. 366].

Основной признак господства власти, по М. Веберу, – способность аппарата управления гарантировать «порядок» на данной территории путем угрозы или применения психического или физического насилия в системе «общество – власть». М. Вебер выделяет три основных элемента: господствующее меньшинство, аппарат управления и подчиненные господству массы. Власть пытается культивировать веру в свою легитимность, понимаемую Вебером как способность политических режимов создавать социальную базу поддержки своих действий и формировать позитивное отношение массового политического сознания по отношению к данному режиму. Именно различные виды веры в легитимность связывает ученый с различными организационными формами властных структур (харизматическое господство, традиционное и рационально-легальное).

Но если для М. Вебера главным во взаимоотношениях общества и власти является обеспечение веры в легитимность политического режима у действующего субъекта, то для Т. Парсонса важен нормативный аспект осуществления легитимности, понимаемый как сочленение системы норм и ожиданий с регулируемыми их ценностями. И у М. Вебера, и у Т. Парсонса в конечном счете при условии легитимности порядка индивид должен добровольно подчиняться существующему режиму, поскольку он понимается как рационально действующий субъект, осознающий необходимость послушания. Парсонс считает, что в основе стабильности процессов взаимодействия лежит дополнительность социальных ожиданий: «...такая связь между ролевыми ожиданиями и санкциями, очевидно, является взаимодополнительной. То, что является санкцией по отношению к эго, по отношению к другому – его ролевое ожидание, и наоборот» [188, с. 96].

При написании монографии мы опирались также на идеи белорусского социолога С. А. Шавеля, который, развивая теорию социальных ожиданий Т. Парсонса как способа объяснения взаимосогласованных действий в обществе, отмечает, что основой социальной интеграции являются социальные ожидания относительно других людей. «По своему содержанию, – отмечает С. А. Шавель, – социальные ожидания есть антиципация (предвосхищение, прогнозирование) вероятных реакций другого (других) участников взаимодействия в ответ на собственные действия субъекта» [266, с. 195]. Ученый, раскрывая понятие социальных ожиданий в контексте теории социальных ролей, утверждает, что «через формулу ролевых ожиданий общество «указывает», какое действие считается социально приемлемым и инструментально эффективным» [266, с. 75]. По мнению С. А. Шавеля, согласование ожиданий есть основной закон сохранения системного взаимодействия.

Все это становится возможным на основе дополнительности ролевых ожиданий и согласованности ожиданий социальных [266, с. 171–172].

В отличие от М. Вебера мы полагаем, что институт власти не основан на насилии, на способности «осуществить свою волю, несмотря на сопротивление других». Здесь происходит в конечном счете сведение власти к насилию. На наш взгляд, власть основана на способности субъекта власти управлять, выполняя свою роль в рамках соответствующих социальных институтов, удовлетворяя социальным ожиданиям управляемых, соответствуя в своем поведении сформированным в культуре и транслируемым ее традиционным паттернам (набору стереотипных поведенческих реакций или последовательностей действий) поведения власти. Даже насилие со стороны власти становится приемлемым, если оно осуществляется в соответствии с культурно обусловленными паттернами, и невыносимым, если поведение власти не отвечает ожиданиям управляемых.

В этом смысле концепция М. Вебера относится к «секционным концепциям власти», представленным также такими авторами, как Х. Лассуэлл, Э. Кэплэн, Р. Даль, Д. Картрайт, С. Льюкс, Э. Гидденс и др. В них власть рассматривается как асимметричное отношение, как власть «над кем-то», как отношение с нулевой суммой, в котором рост власти одних индивидов и групп означает уменьшение власти других индивидов и групп.

В современной отечественной литературе при рассмотрении взаимоотношения общества и власти также, как правило, имеют в виду их противостояние. В данной работе развивается точка зрения, присущая «несекционной концепции власти», допускающей, что власть может осуществляться к общей пользе. Власть рассматривается здесь как коллективный ресурс, способность реализации общего интереса. Современными представителями этого подхода являются такие авторы, как Т. Парсонс, Х. Арендт и некоторые другие.

В монографии обосновывается концепция, согласно которой ситуация, о которой можно говорить как о противостоянии власти и общества, исторически конкретна. По нашему мнению, множество общественных систем организованы таким образом, что отношения власти у них являются функцией общественной пирамиды, неотделимы от общества, и, как следствие, говорить относительно них о противостоянии общества и власти невозможно. Таковы были отношения власти на родоплеменной стадии общественного развития. Ровно так же невозможно в терминах противостояния власти и общества рассматривать полисный мир классической античности и феодальное общество.

Общество может находиться в определенных отношениях с властью только при условии автономности власти от общества, чего не могло быть в эпоху классической античности и феодальную эпоху. Политическая власть в древнегреческом полисе осуществлялась гражданами по выбору или по жребию. Выполнение обязанностей по осуществлению власти было не только правом, но и обязанностью всех граждан полиса. Поэтому власть не была автономной, не имела собственного, не совпадающего с общественным интересом.

Подобным образом власть не имела автономии в феодальные времена. Функции власти осуществляли феодалы в соответствии со своим местом в иерархии сеньориально-вассальных отношений согласно размерам земельных владений. Экономическая, социальная и властная структуры существовали неразрывно, обуславливая друг друга. Общество было гомогенно, и говорить об автономии власти не приходится. Конечно, нельзя отрицать социальной конфликтности и в полисном мире, и при феодализме, однако эти конфликты были в полной мере именно классовыми и не могли выражать конфликта власти и общества.

В Европе автономная власть появилась в Новое время с распадом феодального общества и рождением бюрократии. Впрочем, автономная от общества власть существовала и раньше, в иные исторические эпохи. Начиная с восточных деспотий, китайских императорских учреждений, поздней римской империи, были организованы бюрократии, профессиональное чиновничество, занятое управлением. Однако эта бюрократия до поры находилась в подчиненном положении, встраивалась в традиционную гомогенную структуру общественной пирамиды. С развитием буржуазной парламентской демократии в Европе появилась

особая категория профессиональных политиков, которая, интегрировавшись с бюрократией, определила высокий уровень автономии власти. Именно в такой ситуации можно говорить о взаимоотношениях власти и общества.

Автономия власти заключается в том, что иерархия власти, бюрократическая и политическая вертикаль сегодня существуют отдельно от общественной иерархии и не совпадают с ней. Профессиональные политики и чиновники оформились в достаточно автономную социальную группу, с собственными внутренними отношениями, иерархией, интересами и целями, далеко не всегда совпадающими с интересами и целями общества. Как следствие стал возможен конфликт власти и общества, который нельзя рассматривать как, например, классовый (хотя обычно классовая составляющая в нем присутствует).

Нужно заметить, что в Новое время в связи с ростом социального веса буржуазии появляется и «общество» в узком, специфическом смысле, как некая общественность, осознающая свои, отличные от властных интересы и цели. Проблемой гомогенного феодального общества было то, что оно отторгало и игнорировало элементы социальной структуры, не входящие в классическую иерархическую триаду «крестьянин, рыцарь и священник». Как следствие, в условиях отсутствия автономной власти городская буржуазия, чей реальный вес в общественной иерархии существенно вырос, была полностью отстранена от системы политической власти и не имела легальных путей на нее воздействовать. Она и образовала то самое «общество», которое в осознании своих особых интересов выступило против политической власти феодального общества. Это «общество» и стало прологом современному обществу, осознающему свою автономность от современной политической власти.

В этой ситуации возникла проблема управляемости обществом, в частности его периферией, от чего во многом зависит социальный порядок в обществе. В данном контексте управляемость – это «качественная характеристика социальной среды, позволяющая социализированным субъектам устанавливать и достигать определенные цели во взаимодействии друг с другом. Управляемость создается и обеспечивается субъектами управления. Однако субъекты распространяют управляемость в обществе не непосредственно, а с помощью создания институтов управления, транслирующих управляемость» [205, с. 12]. Соответственно, можно определить периферическое управление как систему управленческих отношений, отношений власти и подчинения, организующих сферу гражданских взаимоотношений, самоорганизации и самоуправления, независимых от системы центрального, государственного управления, в целях поддержания и совершенствования социального порядка в обществе.

Большинство социальных институтов влияют на управляемость обществом, однако существуют такие, которые прямо поддерживают и воспроизводят определенную форму властного управления. В первую очередь это политические институты и институты, воспроизводящие бюрократическую организацию власти. Эти институты организуют определенную область человеческой деятельности, а именно государственное управление.

Как показано выше, именно автономизация государственной власти, появление автономной иерархии профессиональных политиков и бюрократов поставили перед обществом проблему управляемости. Она заключалась в том, что для управления всем обществом, вплоть до мельчайших проявлений его стихийной самодеятельности, требовался управленческий аппарат, равновеликий самому обществу. Понятно, что подобный Левиафан общество попросту не в состоянии содержать. Проблема была разрешена посредством разграничения сфер центрального и периферийного управления. Если центральным управлением занимались профессиональные политики и бюрократы (властная вертикаль) и оно входило в сферу государственного управления, то периферийное управление осуществлялось иным способом, а именно с помощью гражданского общества на Западе и института гражданственности в рамках восточнославянской цивилизации. Гражданское общество и граждан-

ственность выступили в качестве социальных ресурсов управляемости обществом на периферическом уровне. Социальные ресурсы в данном контексте – это латентные социальные практики, ролевые модели и нормы, хранимые культурой, которые в процессе их освоения через социальные взаимодействия (индивида, общества, власти) могут способствовать укреплению, совершенствованию и развитию социальной организации, качеству управляемости обществом.

Нужно отметить, что термин «управляемость» был введен в научный оборот кибернетикой, где управляемость тесно связана с подконтрольностью; в кибернетике управляемость означает способность системы достигнуть контролируемых параметров. В подобном контексте понятие управляемости появилось и в социальных науках, тут же получив негативный оттенок. Об «управляемом обществе» и «управляемой демократии» как кризисном состоянии общества говорили Г. Маркузе и Э. Фромм. Постепенный пересмотр понятия управляемости начал происходить в рамках синергетики, где речь пошла о «точечной управляемости», где управляемость нужна, чтобы задать направление саморазвитию. Управляемость в синергетике стала пониматься как качественная характеристика управления, а в социологии – как характеристика всей социальной среды [205].

Исходя из современной социологической теории, можно выделить две основные точки зрения в понимании феномена управляемости. Это субстанциональный подход, где акцент ставится на исследование субъектов, производящих и воспроизводящих управляемость, формирующих специфические институты управления. Такому подходу адекватны взгляды Т. Парсонса, П. Бергера и Т. Лукмана. Другая точка зрения, которую представляют П. Бурдьё, Н. Луман и Э. Гидденс, ставит акцент не на субъектах и институтах, а на связях между ними, которые и формируют, по мнению исследователей, субъекты и институты.

Как наследство негативных подходов к понятию управляемости и сегодня зачатую противопоставляют управляемость и самоорганизацию. Самоорганизация и управляемость (особенно в синергетике) рассматривается в контексте дихотомии хаоса и порядка, однако современная социологическая теория видит в управляемости как раз предпосылку самоорганизации. Любое совместное действие в рамках самоорганизации предполагает наличие управляющего субъекта и управляемого объекта, пускай речь идет всего лишь об уборке двора жильцами дома, и в данном случае не важно, что роли могут легко меняться. Поскольку мы говорим о самоорганизации, очевидно, что возможности субъекта управления управлять никак не подкреплены силой и авторитетом, которыми обладают формальные институты государственного управления. Условием добровольного установления отношений управления как со стороны управляющего субъекта, так и со стороны управляемых являются наличие институтов (норм, ролей), в рамках которых происходит действие, и степень интериоризации субъектами социальных норм и ролей, сформированных в рамках этих институтов.

На Западе области центрального и периферического управления встречаются на уровне местного самоуправления, которое, по мнению некоторых авторов (О. Оффердал [183]), можно рассматривать и как низовой уровень государственного управления, и как важнейший элемент организации гражданского общества. В связи с этим западная политическая доктрина признает за местным самоуправлением крайне важную роль. Гражданственность в отечественной традиции в меньшей степени замкнута на местное самоуправление и выступает инструментом в коммуникации с государственной властью на любом уровне властной иерархии, зачастую отдавая предпочтение высшим.

Нужно сказать, что в поисках адекватной стратегии модернизации постсоветского общества российские, белорусские и ученые других стран бывшего Советского Союза осознали необходимость достоверного знания, осмысления процессов взаимоотношений общества и власти в своем отечестве. В социологической, философской и политико-правовой

литературе появилось большое количество научных публикаций, в той или иной степени освещающих проблемы взаимоотношения общества и власти. Это, в частности, работы белорусских ученых: Е. М. Бабосова, Ю. М. Бубнова, А. Н. Данилова, И. В. Котлярова, А. С. Майхровича, В. А. Мельника, С. В. Решетникова, С. А. Шавеля, а также российских обществоведов: К. С. Гаджиева, А. А. Галкина, З. Т. Голенковой, Б. Я. Замбровского, И. И. Кравченко, Ю. А. Красина, В. П. Макаренко, В. В. Петухова, Ю. М. Резника, В. Г. Федотовой и др., содержащие попытку осмысления мирового опыта в решении проблем управляемости обществом на всех уровнях и сферы гражданской самоорганизации в частности, а также соотнесения их с постсоветской действительностью. При этом почти все обществоведы, изучающие проблемы гражданского общества, считают, что механическое перенесение на постсоветскую действительность различных институтов гражданского общества, существующих в странах Запада, не приносит ожидаемых результатов.

Таким образом, можно сделать следующие выводы. В качестве методологических оснований исследования гражданского общества и гражданственности наиболее оптимальным является мультипарадигмальный подход, включающий структурно функциональный анализ, интерпретативную социологию и социально-исторический детерминизм.

Во взаимоотношениях общества и власти с точки зрения социального порядка и управляемости обществом существуют две сферы социальной деятельности, которые регулируются разными социальными институтами. Сфера центрального управления – институтами политической власти и бюрократической организации, и сфера периферического управления – институтами гражданского общества на Западе и гражданственности в восточнославянской цивилизации.

Нам бы не хотелось, чтобы у читателя сложилось впечатление, что управляемость и порядок в обществе – прерогатива власти и управляющих органов. В любом обществе управляемость выступает не как односторонний процесс воздействия субъекта управления на объект (управляемых), а как явный или латентный диалог, взаимовоздействие, в ходе которого инициатором выступает либо власть (центральное управление), либо общество (периферическое управление). Сфера гражданской самоорганизации, или, с точки зрения социологии управления, сфера периферического управления, является важнейшей системой управленческих отношений, отношений власти и подчинения, организующих сферу гражданских взаимоотношений, самоорганизации и самоуправления, независимых от системы центрального, государственного управления, в целях поддержания и совершенствования социального порядка в обществе. Она же является и способом реализации субъектности общества.

Соответственно, управляемость в обществе обеспечивается таким субъектом управления, как центральная власть, а также самим обществом благодаря тем формам социальной самоорганизации, которые и являются способами реализации его субъектности.

1.2. Социальная самоорганизация как способ реализации субъектности общества

В начале XXI в. вопрос о субъекте истории, казалось бы, уже закрытый в рамках марксизма и ряда других доктрин, приобрел необыкновенную актуальность, чему поспособствовала новейшая история, где простой человек слишком часто выглядит не более чем объектом манипуляции элит. Это нашло отражение в философских, социологических и политологических теориях. Однако рост популярности национализма возвращает нас в круг идей классической (но не современной) либеральной мысли, где вопрос о субъекте истории решался вполне определенным способом, и этот способ стал важнейшим элементом не теоретической рефлексии, а идеологической программы националистических движений.

Историософия либерализма, национализма и ряда других буржуазных доктрин Нового времени исходит из того, что народ стал субъектом истории только в эпоху модерна с утверждением демократии и гражданского общества как поля самоорганизующихся общин. Только в этот период, согласно данной точке зрения, народ образует нацию, через нее и посредством нее народные массы могут выступать в истории как субъекты. До становления модерна народные массы были лишь объектом исторического действия внешних сил, ибо организованные не более чем в рамках «локальных идентичностей» они не имели ни возможностей (физических, ментальных), ни социальных навыков к какому-либо историческому действию [134].

Такое положение, согласно данному подходу, привело к полной политической десубъективизации низовых, локальных общин, поскольку в рамках «демократических» и родственных националистических теорий историческая субъектность, как правило, сводится к субъектности политической. Реальным же субъектом истории в домодерновую эпоху считались лишь элиты, «дворянские династические корпорации» по мнению некоторых исследователей [135], что свидетельствует о живучести убеждения, что историю всегда творят исключительно элиты, герои. Во всяком случае, это представление не угасло со времен Геродота и Фукидида. Т. Карлейль говорил об истории как биографиях великих личностей, а Ницше рассуждал о сверхчеловеках и массах как глине в их руках. Сюда же можно отнести элитарные теории В. Парето, Дж. Мозеса, современных американских исследователей Х. Циглера и Т. Дая и др. Общество в таких теориях делится на массы и элиты, причем массы – «ситуативно возникающие (существующие) социальные общности, вероятностные по своей природе, гетерогенные по составу и статистические по формам выражения» [77, с. 234–235], в этом качестве просто не в состоянии проявлять реальную субъектность.

Альтернативный взгляд был предложен в марксизме. Историческая субъектность была признана им за всеми людьми, всем человечеством. В работе «Святое семейство» Маркс и Энгельс писали: «... а именно человек, действительный, живой человек – вот кто делает все это, всем обладает и за все борется. «История» не есть какая-то особая личность, которая пользуется человеком как средством для достижения своих целей. История не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека» [157, с. 102]. Человек признается субъектом истории в первую очередь как производительная сила общества, как субъект общественного производства. В процессе труда человек воспроизводит себя, а через распределение овеществленного в продуктах социального бытия общественного труда воспроизводит других людей и в целом общество. К сожалению, нужно признать, что сегодня именно в постсоветских странах с их когда-то мощнейшей школой изучения и развития марксизма сам марксизм основательно забыт (и забыт агрессивно), в то время как в западном мире наследие Маркса активно изучается и развивается.

Но вернемся к классическим либеральным и националистическим теориям. Как правило, на отечественной почве они являются результатом заимствования как процесса, сопутствующего вестернизации, на которую, к добру или нет, сориентировался в высокой степени постсоветский мир. Однако факт заимствования не отменяет проблемы генезиса названных представлений. Основой для подобных теоретических построений, на наш взгляд, послужили абсолютизация и гиперболизация специфических черт западноевропейского исторического развития. Затем делу поспособствовала нужда захватившей власть буржуазии в легитимации своей новоприобретенной власти и защите своих групповых интересов, выдаваемых за национальные интересы. Впрочем, нужно заметить, что та эпоха осталась в прошлом, и уже совсем другие теории придают легитимность современным западным элитам, а классический национализм, как и классический либерализм, отправились на экспорт, в том числе и на постсоветское пространство, поскольку вестернизация, по образному выражению, вскармливается продуктами второй свежести [245, с. 107].

Однако, как и вещи с чужого плеча, заимствованные социальные теории с трудом укладываются в ложе отечественного социального и исторического бытия. Вот с этими накладками мы и попытаемся разобраться, а начнем с того, что рассмотрим европейский исторический контекст, в котором сложились эти теории, а затем обратим внимание на отечественную историю, чтобы увидеть их подобию и отличия.

Дело в том, что после империи Карла Великого Европа, несмотря на формальный раздел, оставалась единым целым. Государственные границы были проведены сравнительно случайно и отражали перипетии феодальной борьбы и феодального родства, а не расселения народов и племен. Например, гасконцы как бы жили под скипетром французского короля, однако под рукой герцога аквитанского, по совместительству короля Англии, а другая их часть под именем «баски» и вовсе проживали на территории других королевств. Бургундцы (вполне отдельная народность, имевшая долгое время собственную государственность – королевство Бургундия – и сложившаяся на основе смешения галлоримлян и бургундов) жили и в графстве Бургундия, которое приносило оммаж императору Священной римской империи германцев, и в герцогстве Бургундском, вассальном французскому королю. В общем, о каком-то адекватном национально-территориальном делении говорить было сложно. Более того, все эти вассалитеты и подданства вовсе не были устойчивой структурой, и периодически благодаря династическим бракам и разводам, сменам династий и войнам элементы этих сложноподчиненных вассалитетов и подданств меняли свое положение.

В результате простой народ закономерно перестал интересоваться чем-то за пределами своего герцогства и графства и не ощущал какой-то особой близости с зачастую иноплеменными подданными своего короля, живущими бог знает где. Как следствие такого положения вещей появилась возможность сказать, что «история Европы определялась дворянскими династическими корпорациями». Под историей тут, очевидно, имеется в виду последовательность конфликтов, войн, территориальных переделов и т. п. Вот это и есть корни демократическо-националистической теории, гласящей, что народ до наступления модерна собственной исторической субъектности не имел, хотя нужно отметить, что у народов и племен Европы все же было специфическое осознание своей общности, но оно касалось общеевропейской идентичности, имперского осознания себя как «христианского мира».

Однако вернемся к анализируемым теориям. Итак, уже применительно к Европе этот подход (либеральный и националистический) основан на, как минимум, двух ошибочных положениях. Во-первых, в нем отчуждение народа от политического, от государства существенно преувеличено. Конечно, в том же французском королевстве жили и гасконцы, и бретонцы, и провансальцы, которым до короля в Париже особого дела не было, однако и в средневековой Франции мы можем обнаружить государствообразующий народ – северо-французскую народность, сложившуюся как смесь франков и романизированных галлов.

Язык этой народности лег в основу французского литературного языка, на территориях проживания этого народа распространялась власть ранних Капетингов, а Париж – это в первую очередь их столица. И в годы столетней войны они решительно доказали, что их отчуждение от политической сферы не стоит сильно преувеличивать.

Вторая ошибка состоит в том, что войны и переделы границ представляются им делом волюнтаристской воли «дворянских династических корпораций», что в действительности противоречит историческим фактам. Например, гиеньские бароны не просто так выступали на стороне английского короля, не только по причине вассалитета герцогу Аквитании, ибо, будучи одновременно подданными короля Франции, они имели достаточную свободу маневра. Но Аквитания была связана с Англией экономически, например, экспортируя в Англию вино, а с французскими виноделами других областей Франции, наоборот, конкурировала. Ровно по тем же причинам выступала против Парижа Фландрия, нуждавшаяся в английской шерсти и сбывавшая туда же готовое сукно. И фландрские герцоги, которые и хотели бы быть верными вассалами короля, стояли перед выбором: или бежать в Париж, или возглавить жителей Фландрии в их борьбе против королевской власти.

Но экономические интересы – это не строчки в балансовых книгах, а реальные, жизненные интересы простых людей. Из интересов, из воли этих простых людей, гиеньских крестьян и виноделов, фландрских сукновальцев и прядильщиков складывалась совокупная воля народов, которая принуждала баронов и герцогов воевать не где попало, а где нужно. Так народ проявлял себя как субъект исторического процесса. Впрочем, было бы вульгарно сводить все интересы к интересам экономическим. Есть и другие интересы, и как только эти интересы в своем единстве складывались в волю народа, «дворянские династические корпорации» действовали в нужном направлении или лишались головы.

Уже на этих примерах видно, что даже для Европы адекватность обсуждаемой теории весьма сомнительна. В приложении же к России и существенной части постсоветского пространства (восточнославянскому миру) эта теория и вовсе теряет всякую возможность претендовать на описание исторической реальности. Дело в том, что осознание своего единства русским народом произошло куда раньше, чем такое же единство было осознано в Европе в формате наций. Уже «Слово о полку Игореве» говорит о целостности и единстве русской земли, русских людей. Если во Франции провансальцы и, например, бретонцы вплоть до Великой революции воспринимали свое единство только через подданство, то на Руси осознание своего единства имело другие, куда более глубокие основания. Причин тому можно выделить немало, но поиск причин такого положения вещей не является предметом нашего разговора. Как бы то ни было, осознание себя общностью русских людей пережило такие испытания, как политическая раздробленность и оккупация западных областей русской земли литовцами и поляками. Никакой новгородский, рязанский, казачий или иной сепаратизм в те века не доходил до отрицания своего русского имени и своей принадлежности к русскому народу. В результате мы можем сказать, что отсутствует само основание, на котором европейцы построили националистическую теорию, а именно представление о народностях, связанных только случайным подданством и замкнувшихся в результате этого в кругу своих интересов, что и привело к отчуждению от политического, от истории.

Каков же тот социальный механизм, посредством которого осуществлялся процесс интеграции индивидуальных интересов и превращение этих интересов в волю народа, а народ, соответственно, в субъект исторического процесса? Если рассуждать не только на историческом языке, но и на языке социологическом, то, на наш взгляд, сама возможность интеграции индивидуальных волей в единую волю определенной общности лежит в способности людей к самоорганизации. В современном обществе произошла в некотором смысле узурпация либеральными теориями дискурса, связанного с самоорганизацией как социальным феноменом. Трудно отрицать, что способность к самоорганизации и образованию

самоорганизующихся общностей народом является важным (хотя и не единственным) фактором, посредством которого народ может проявить свою единую волю, т. е. свою субъектность в истории. Однако, по нашему мнению, в отличие от буржуазного либерализма (где собственно национализм и почерпнул немалую часть своих постулатов) способность к самоорганизации вовсе не возникает у людей с появлением гражданского общества и, соответственно, нации. Можно согласиться с мнением В. С. Степина, что способность к самоорганизации есть родовая черта человека, присущая любому обществу на любой стадии исторического развития [232, с. 14]. Общество, где способность к самоорганизации нарушена, находится в больном, кризисном состоянии, в каком сегодня находится Россия, да и большая часть всего постсоветского пространства. Нужно учитывать, что разные общества в процессе исторического развития изобрели разные формы самоорганизации, разные «схемы», и то же гражданское общество на Западе – лишь одна из этих форм, отражающая специфику развития западного социума.

Поскольку факты истории демонстрируют, что народы не спали беспробудно все «донациональные» века, а периодически просыпались, например в России в период Смуты, крестьянских восстаний, крестьянско-казачьей колонизации Сибири или во Франции в эпоху, связанную с именем Жанны д'Арк, а также многочисленных крестьянских и коммунальных движений, теоретики не могут закрывать на это глаза и вынуждены идти на компромисс с историей, признавая, что народы иногда «просыпались», а потом «засыпали» вновь. Ошибка тут заключается в том, что вопрос самоорганизации не рассматривается социологически. Не учитывается, что самоорганизация – это не просто случайная толпа, собравшаяся на перекрестке дорог. Самоорганизация происходит институционально, способность к самоорганизации, как и способы действия самоорганизовавшихся локальных групп в сфере политического, есть навык, которому люди научаются в процессе своей социализации. Люди обучаются определенным социальным ролям, воспринимают социальные ожидания, и все это связано с нормами и ценностями народа. Следствием такого положения вещей является то, что нельзя вдруг «проснуться», проявить способность к самоорганизации, вмешаться «в историю», а потом забыть о ней. Навыки самоорганизации, сам социальный институт, в рамках которого происходит самоорганизация, должны регулярно воспроизводиться, каждое следующее поколение должно научиться этим навыкам, и не просто по книжкам и рассказам дедушек, а регулярно разыгрывая эти роли, повторяя процедуру самоорганизации. Если провести грубую аналогию, то у теоретиков либерализма и национализма периодические пробуждения народа выглядят ровно так же, как выглядела бы компания людей, никогда не игравших в футбол, но собравшихся по случаю и обыгравших неплохую приезжую команду. А ведь так не бывает. Чтобы разыгрывать матч на поле, нужно играть хотя бы во дворах и играть регулярно.

Таким образом, сам факт крестьянских восстаний и других народных «пробуждений», факт исторического действия на политическом уровне (в том числе в эпоху Смуты в России) говорят о том, что способность к самоорганизации есть и деятельность по самоорганизации, и продукт этой самоорганизации. То есть локальные сообщества и институциональные формы их участия на политическом уровне в «донациональные» эпохи всегда присутствовали в восточнославянском и мире в целом и были естественным способом народной жизни.

Второй недостаток либерального подхода заключается в том, что в нем некритично воспринимается западная традиция с разделением народа и неких «начальников», которых как будто спустили в страну на парашюте. Нельзя отрицать, что в истории случались общества, где элиты и впрямь прибывали на парашютах: то ли это было завоеванием, то ли результатом мировоззренческого раскола общества, как сегодня в России, например. Но это были именно исторические эксцессы, «химеры», по образному выражению Льва Гумилева. Такие общества не обладали стойкостью и либо разваливались при ударах извне, либо нахо-

дили способ взаимной ассимиляции, как, например, франко-нормандские элиты английского королевства, энергично англофицировавшиеся в ходе столетней войны.

Нормальное же общество едино, и сам факт длительного исторического существования и преуспевания того или иного общества однозначно говорит о таком единстве. В этом смысле, опять же в логике традиции, разделяющей народ и «начальников», либеральная доктрина говорит о самоорганизации только как о действии на местном, локальном уровне, не учитывая, что продукт самоорганизации – локальная общность – это вовсе не невнятная толпа индивидов, а система со своей иерархией, отношениями власти и подчинения, «зерно» общности высшего порядка и в конечном счете все государство, от крестьянина до царя есть продукт самоорганизации народа. В этом смысле удивляет, почему неформальные способы самоорганизации на низшем уровне представляются некоторым авторам [134] самоорганизацией народа, а как только они приобретают формальный характер, оформляются в государственные организационные формы, они чудесным образом превращаются в структуры подавления, выдуманные непонятно откуда взявшимися начальниками. Удивляет, как эти теории, неадекватные даже по отношению к Западу, применяют к восточнославянской истории, характеризующейся необыкновенно высоким уровнем вертикальной миграции на протяжении практически всей истории, от Древней Руси, где не сложилось никакого замкнутого военного сословия, и оно постоянно пополнялось из простого народа, Московского царства, где Иван Васильевич Грозный целыми разрядами, несколько раз переводил в дворяне боевых помещичьих холопов, до Николаевской России, где до 20 % офицеров русской армии являлись выслужившимися из солдат крестьянами. Где кончаются начальники и начинается народ? Народное ополчение Минина и Пожарского в большой степени состояло из помещиков. Они народ или начальники?

По мнению авторов анализируемых теорий, только демократические институты и парламентские процедуры обеспечивают народу возможность субъектно проявлять себя в истории. Но зная историю западных демократий (не говоря о последнем 20-летнем российском опыте), такое полагать по меньшей мере несерьезно. Как специфические социальные мифы легитимизировали власть феодальных элит в средние века, так новые социальные мифы, в том числе и миф о демократии (куда входит и миф о нации), всего лишь легитимизировали власть буржуазных элит в Новое время. Никакие демократические процедуры никогда за всю историю западных демократий не позволили отчужденным от политической власти классам и социальным группам завоевать власть. Власть всегда принадлежала тем или иным группировкам буржуазии и осуществлялась в интересах буржуазии. Как крестьяне сдерживали эксплуатацию и хищничество элит угрозой бунта, побегам и т. п., так рабочие и фермеры Нового времени сдерживали хищничество буржуазных элит угрозой восстания и стачек. Как карательные отряды вешали и пороли крестьян, так куда в больших масштабах расстреливали лионских ткачей или участников «марша ветеранов». Сегодня СМИ, как правило, эффективнее стволов и штыков, но изменилась ли ситуация по сути? Что более эффективно влияет на политику властей: письма депутатам и конгрессменам или челобитная царю?

Либеральный подход предлагает сделать вывод, что народ если и был когда-то субъектом исторической жизни, так это в античную эпоху, впрочем, и «народ» состоял тогда из достаточно узкой группы лиц. Однако с подобной позицией трудно согласиться, потому что реально воля людей проявляет себя куда сложнее и куда сильнее, чем посредством «демократических институтов». В том числе она проявляет себя через социальное согласие или, наоборот, несогласие на молекулярном уровне. В терминах социальной механики это выглядит следующим образом. Существуют социальные институты, в рамках которых люди могут повышать свой статус. Но чтобы эти институты функционировали и воспроизводились, люди должны ЖЕЛАТЬ повышать свой статус в этих институтах. В этом смысле та же буржуазная система, власть буржуазных классов определяется тем и постольку, поскольку пред-

ставители эксплуатируемых классов хотят стать буржуазией. Институциональные системы некоторых постсоветских государств, основанные на коррупции и воровстве, несмотря на все свое уродство и публичную критику в СМИ, живее всех живых именно потому, что на входах в нее, в самом низу, где только начинается движение вверх, стоит очередь желающих. Если тот или иной конкретный институт теряет свою притягательность, если на входе очереди нет, то он отмирает, как отмирает член, лишившийся притока крови. Можно, конечно, туда «нагнать» народ в приказном порядке, но коли согласия нет, ничего не выйдет, все равно такой институт будет отмирать, только что поглощая ресурсы. Верно и то, что если формальной организации и даже самого социального института не существует, а функция, которую он должен выполнять, уже появилась, т. е. появилась новая общественная нужда, народ сам создаст этот институт, для начала как неформальный. Вот так, создавая на основе самоорганизации и отбрасывая отжившие социальные институты, из которых состоит институциональная система общества, народ и проявляет свою волю в истории. Так народ делает историю. При этом процесс образования и отмирания социальных институтов и институциональных систем в целом – это продукт деятельности всего народа, а не только беднейших массовых слоев, которые некоторые авторы предпочитают называть народом в противовес начальству [135]. Как будто они не догадываются, что начальство есть продукт тех самых социальных институтов, которые живут или отмирают в зависимости от согласия народа.

Так как, каким образом воля народа определяла исторический путь страны? Как свидетельствует история – везде и посредством всех формальных и неформальных социальных институтов производилось это действие: посредством миллионов отдельных взаимодействий, посредством активности в социальных лифтах общества, а также посредством реакции миллионов подчиненных возвращалась она к власти и проверялась обратной связью. Когда после завоевания бассейна Волги массы русских крестьян тронулись на жирные южные земли, они определяли исторический путь России, когда общины пуритан отправились в Новый Свет, они определяли исторический путь будущих Соединенных Штатов. Когда крестьянские сыновья исправно служили и побеждали, выслуживая погоны и личное дворянство, они опять же определяли исторический (своей страны) путь России. В войну 1805 г. русские солдаты не очень понимали, зачем и за что они воюют, и через 2 часа после начала сражения при Аустерлице объединенная армия союзников (в основном русских войск) бежала. Иначе было при Бородино, когда «Наполеон... все генералы, все участвовавшие и не участвовавшие солдаты французской армии, после всех опытов прежних сражений (где после вдесятеро меньших усилий неприятель бежал), испытывали одинаковое чувство ужаса перед тем врагом, который, потеряв *половину* войска, стоял так же грозно в конце, как и в начале сражения» [238, с. 275–276]. Вот так русский народ волею своей писал историю. «Нравственная сила французской, атакующей армии была истощена. Не та победа, которая определяется подхваченными кусками материи на палках, называемых знаменами, и тем пространством, на котором стояли и стоят войска, – а победа нравственная, та, которая убеждает противника в нравственном превосходстве своего врага и в своем бессилии, была одержана русскими под Бородиным!» [238, с. 276]. Нельзя одержать нравственную победу из-под палки. Нельзя утвердить тысячелетние государства, создавать уникальную культуру только волей «начальников и командиров». И Берлин в 1945 г. одной волей Сталина, если бы с этой волей в унисон не слились миллионы индивидуальных волей, взять было тоже нельзя.

Конечно, участие народных масс в истории нельзя сводить исключительно к бессознательному, молекулярному действию в рамках системы социальных институтов общества. В данном разделе речь идет лишь об этой форме субъектности, однако народ выражает свою волю и через вполне осознанные действия – поддержку или, наоборот, борьбу против тех или иных политических сил, движений или персон, олицетворяющих эти силы и движения. И вот такая осознанная деятельность невозможна без развитых навыков к самоорганизации,

поскольку акторами политической сферы являются по большому счету не индивидуумы, а организованные общности.

Но не только как субъект политического действия выступают самоорганизовавшиеся общности, но и как среда трансляции и распространения новых идей и представлений, как среда, в которой рождаются и утверждаются эти представления о должном. Если рассматривать историю любого государственного народа, то можно заметить, что в некотором смысле его история есть цепь перестроений собственного государства. И тут имеет смысл вспомнить слова Х. Ортеги-и-Гассета: «Строительство государства невозможно, если народное сознание неспособно отвергнуть привычную форму общежития и, мало того, вообразить новую, еще невиданную. Такое строительство – это подлинное творчество. Первоначально государство возникает как чистый плод воображения. Воображение – освободительное начало в человеке. Народ способен создать государство в той мере, в какой он способен фантазировать» [181, с. 138]. Без этой способности к фантазии всего народа любые проекты элит и героев так и остаются сухой теорией.

Тем не менее для выявления особенностей исторической субъектности того или иного общества, его способности и возможности осуществлять периферическое управление и тем самым повышать степень управляемости есть смысл проанализировать специфику таких исторически сложившихся форм взаимоотношения общества и власти, присущих западной и восточнославянской цивилизациям, как гражданское общество и гражданственность.

Глава 2

Социальные и историко-культурные основания форм взаимоотношения общества и власти в западной цивилизации

2.1. Эволюция представлений о гражданском обществе как институциональной форме взаимоотношения общества и власти

Гражданское общество как философское понятие введено в науку Аристотелем. Он утверждал, что перед тем как определить, что есть государство, необходимо понять, что такое гражданин, ибо что есть государство как не совокупность граждан. Очевидно, под нормальным государством Аристотель понимал древнегреческий полис. В своем знаменитом труде «Политика» Аристотель говорит о том, что полноценное гражданство и сообщество граждан существуют только там, где верховная власть действует в интересах общего блага, а граждане могут принимать «равное участие во всех выгодах общественной жизни» [11, с. 469]. Однако античной демократии были чужды представления о законах, стоящих над государством-общиной, об ограничениях и правовых принципах, которые мы сегодня называем конституцией. Законодательство античных государств – полисов устанавливалось исключительно по воле граждан. Волею же граждан определялись права и обязанности самих граждан и неграждан (метеков, перегринов и т. д.). Идеи неотъемлемых прав человека, неизбывных конституционных принципов не существовало. Права конкретного человека вне его общины были обусловлены силой общины, ее политическими взаимоотношениями с другими общинами. Внутри же полиса частные интересы гражданина сливались с интересом общины, а в случае их столкновения приоритет, бесспорно, отдавался полисным интересам. Любой человек идентифицировал себя исключительно как гражданин полиса и был всецело зависим от него, а люди, не являющиеся представителями полисного мира, в полном смысле людьми не признавались.

Причиной тому была ситуация, когда сообщество граждан одновременно прямо и непосредственно представляло власть. Каждому гражданину было вменено в обязанность исполнять властные функции. Власть и общество граждан не были расчленены, не являлись в этом смысле особыми, автономными друг от друга субъектами, потому говорить о гражданском обществе в античную эпоху можно лишь условно. Можно предположить, что подобная ситуация была связана с религиозными, языческими представлениями древних греков, в которых отсутствовала идея неких надмировых (существующих вне «естественного космоса»), абсолютных истин, подобных христианским, источником которых становится надмировой абсолют. Соответственно, как сказано в «Законах» Платона [191, с. 124], мораль и религия должны существовать не потому, что существуют боги и предписывают правила, а потому, что они предписаны законом.

С другой стороны, общество, которое одновременно было и властью – государством, на самом деле включало в себя сравнительно ограниченный круг полноправных граждан. Вне общества – государства находились неполноправные «не граждане» и вовсе бесправные рабы. Более того, античная история предоставляет нам примеры взаимоотношений таких «не граждан» и общества – государства. Например, известный из древнеримской истории

исход плебеев на Священную гору [169, с. 291–292]. Однако античная мысль не объясняла подобные процессы.

Знакомое нам гражданское общество как социальный факт и как идея начинали свое становление в эпоху Ренессанса, когда среди традиционного общества средневековой Европы впервые появились ростки Нового времени.

Впрочем, надо заметить, что сама возможность такого типа общества была уже заложена в христианстве. Интересна в этом плане книга Августина «О граде Божием» (*De civitate Dei*), где богослов предлагает ряд идей, особым образом развитых в эпоху Возрождения и далее – в Новое время. Эти идеи отразили особую антропологию западной культуры. Наказанием за грехопадение, по Августину, было само преступление. Человек «кровью и потом» вынужден был добывать хлеб свой, изнурять тело свое в попытках насытить его. Поставив любовь к самому себе выше любви к Нему, единственному, кто мог насытить его, человек стал рабом своих потребностей. Испортился человек, испортился и мир. «Мир не выполняет своих обещаний, – писал Августин. – Он лжец и предатель» [2, с. 94].

Но если классическое христианство признавало за грех страстную погоню за удовлетворением своих потребностей, предлагало смирять их, то Новый мир взглянул на ситуацию по-иному. Оставаясь на той же позиции факта человеческого несовершенства, Новое время зеркально изменило оценку. «Понимаемая отцами церкви как оковы, бесконечная и безнадежная фиксация каждого человека на своих собственных желаниях, стала в либерально-буржуазной идеологии условием самой возможности свободы», – пишет М. Сахлинс [207].

Телесные потребности – зло в христианской традиции, становятся «натуральными» у Т. Гоббса, а уж в экономической традиции от А. Смита до М. Фридмана они превращаются в основной источник прогресса и добродетели. Эти потребности делают главным мотором поведения человека. Человек Ренессанса, по сути, элементарен. Он стремится от нужды и боли к насыщению и удовольствию. «Удовольствие не только высочайшее благо, но это и есть благо в чистом виде, сохраняющее принцип жизни и, таким образом, базовый принцип всякой стоимости», – писал Лоренцо Валла [35, с. 102]. И продолжая, он восклицал: «И что есть цель дружбы? Не была ли она столь желанна и так высоко ценима во всех странах людьми всех возрастов за что-либо кроме удовольствия от выполнения взаимных услуг, таких как дать, или получить те вещи, которые обычно нужны людям? Что касается господ и слуг, не может быть никакого сомнения, что их единственная цель – общая выгода. А что я должен сказать об учителях и учениках?.. Что, в конце концов, формирует связь родителей с детьми, если не выгода и удовольствие?» – пишет он [35, с. 102–103].

Оттуда растет и специфический индивидуализм Запада. Когда значимой утвердилось научная легитимация идеологических воззрений, механика И. Ньютона стала блестящим образцом подобных человеческих отношений. Впрочем, и до Ньютона Бернардино Телезио уже писал: «Совершенно очевидно, что природой движет эгоистический интерес. Природа не терпит ни пустоты, ни чего-либо бесцельного. Все вещи с удовольствием входят в контакт друг с другом, поддерживают свое существование и сохраняют себя в этом контакте» [25, с. 22].

По мнению Макиавелли, гражданское общество представляет собой совокупность противостоящих друг другу интересов различных общественных групп. Соответственно и демократия в таком обществе невозможна, потому что демократия требует от народа единства, высокой нравственности, благородства и отваги в деле защиты отечества и демократического, республиканского строя. Как следствие, перемены политических систем объяснялись Макиавелли порчей нравов, а рецептом было их исправление. В этом смысле он в полном соответствии следовал за античными авторами и в первую очередь за Ливием, безусловным для него авторитетом.

Современное ему общество Макиавелли полагал развращенным, озабоченным стяжательством, разделенным корыстными интересами сограждан. Вследствие этого восстановить республиканскую форму правления в таком обществе нет никакой возможности, и тем более нет возможности ее защитить. Это общество не в состоянии самостоятельно ни противостоять гнету тиранов, ни даже самостоятельно защитить свое отечество от нападения извне. Такое общество, по мнению флорентийца, не может считаться гражданским, такому обществу необходим правитель. Но ввиду пассивности и безнравственности общества правителю для защиты государства приходится применять любые средства, в том числе и совершенно безнравственные. Ложь, обман, убийства, война – все это не просто дозволенные, но обязательные средства для сохранения государства, ибо, по мнению Макиавелли, государство само по себе является целью и интересы государства превалируют над любыми другими интересами.

Важность этого трактата также состоит и в том, что он впервые отразил появление автономной от общества власти, государства, обладающего особыми интересами, отличными от общественных, ибо только в этом случае можно говорить о приоритете государственных интересов.

Религиозной реакцией на потребительский имморализм Ренессанса становится аскетизм Реформации. Потребительство осуждается, как и любая роскошь, траты и излишества. В то же время труд, успешная профессиональная деятельность введены в ранг добродетели. Если католическая церковь признавала как слабость человека, так и возможность в нем и добра и зла, то Реформация объявила зло изначально присущим человеческой природе. Оно направляет его волю так, что ни один человек не способен совершить что-либо доброе исходя из собственной природы. «Одна из основных концепций всего мышления Лютера – это убеждение в природной греховности человека, его полной неспособности по собственной воле выбрать добро»

[78]. Именно здесь можно увидеть корни «естественного человека» Гоббса. И здесь же можно наблюдать первый европейский «Левиафан», коим стала теократическая Женева под управлением Кальвина.

Религиозная идеология Реформации отказывала человеку в способности какими-либо своими действиями обеспечить себе спасение. Это по силам только Богу. Никакие молитвы, благотворительность и иные «добрые дела» ни на сантиметр не в состоянии приблизить человека к Богу. Он не должен даже размышлять, угодны ли Господу его труды, он не может быть уверенным в своем спасении, даже если у него есть вера. Праведность Христова заменяет его собственную праведность, утраченную в грехопадении Адама. Но никогда в жизни человек не может стать вполне праведным, потому что его природная порочность никогда не исчезает окончательно. «В ходе исторического развития, – отмечает Э. Фромм, – проповедь Лютера привела к еще более серьезным последствиям. Потеряв чувство гордости и достоинства, индивид был психологически подготовлен и к тому, чтобы утратить и столь характерную для средневекового мышления уверенность, что смыслом и целью жизни является сам человек, его духовные устремления, спасение его души» [257, с. 78]. Кальвин учит, что мы должны унизиться, что посредством этого самоуничтожения мы и полагаемся на всемогущее Божие. Он поучает, что человек не должен считать себя хозяином своей судьбы. Человек не должен стремиться к добродетели ради нее самой: это приведет лишь к суете. «Ибо давно уже и верно замечено, что в душе человеческой сокрыты сонмы пороков. И нет от них иного избавления, как отречься от самого себя и отбросить все заботы о себе, напротив, все помыслы к достижению того, что требует от тебя Господь и к чему должно стремиться единственно по той причине, что Ему так угодно» [257, с. 80].

Еще резче Кальвин поставил вопрос, предложив новую версию идеи «предопределения», утверждая, что Бог не только предрешает, кому будет дарована благодать, но и заранее

обрекает остальных на вечное проклятие. Согласно Кальвину, спасение или осуждение не зависит ни от какого добра или зла, совершенного человеком при его жизни, но предрекается Богом до его появления на свет. Почему Бог избирает одних и проклинает других, – это тайна, непостижимая для человека, и не следует даже пытаться проникнуть в нее. Бог это делает, потому что ему угодно таким образом проявлять свою безграничную власть.

У Кальвина проглядывает, следовательно, идея прирожденного неравенства людей. У него все люди делились на тех, кто будет спасен, и тех, кому предназначено вечное проклятие. Поскольку эта судьба назначена еще до рождения, никто не в состоянии ее изменить, что бы он ни делал в течение своей жизни. Человеческое равенство отрицается в принципе. Люди созданы неравными. «Хотя и говорят, что Бог послал сына своего для того, чтобы искупить грехи рода человеческого, – проповедует Кальвин, – но не такова была его цель: он хотел спасти от гибели лишь немногих... И я говорю вам, что Бог умер лишь для спасения избранных...» (проповедь, прочитанная в 1609 г. в Бруке) [40, с. 213]. Отсюда и невозможность солидарности между людьми, замечает П. С. Гуревич, поскольку отвергается сильнейший фактор, лежащий в основе этой солидарности, – общность человеческой судьбы [78]. Точно знать, избран ты или отвергнут Господом, невозможно, об этом остается лишь догадываться. Определенным доказательством избранности служит постоянное, упорное и неутомимое следование добродетели. И одной из важнейших добродетелей является труд, профессиональная деятельность.

Кальвинизм требует, чтобы человек постоянно старался жить по-божески и никогда не ослаблял этого стремления. Оно должно быть непрерывным. Сам факт неутомимости человека в его усилиях, какие-то достижения в моральном совершенствовании или в мирских делах служат более или менее явным признаком того, что человек принадлежит к числу избранных. Деятельность служит не достижению какого-то результата, а выяснению будущего. Богатство необходимо не для роскошных трат «здесь», но как доказательство вечного блаженства «там». «Добросовестное стяжание» – это благочестие, соединяющее человека с Богом. Более того, отказ от богатства, коли есть тому возможность, есть грех. «Если Бог указывает вам путь, следуя которому вы можете без ущерба для души своей и не вреда другим, законным способом заработать больше, чем на каком-либо ином пути, и вы отвергаете это и выбираете менее доходный путь, вы тем самым препятствуете осуществлению одной из целей вашего призвания, вы отказываетесь быть управляющим Бога и принимать дары Его для того, чтобы иметь возможность употребить их на благо Ему, когда Он того пожелает», – комментирует М. Вебер [40].

Мы видим, что эпоха определила особую форму индивидуализма. Человек, не уверенный в себе (поскольку не уверен в своем спасении), тем более не уверенный в окружающих, способный лишь надеяться и эту надежду подтверждающий неустанной деятельностью, стал совершенно одинок. Это не просто отчуждение от других, это и трансцендентное отчуждение от непостижимого Бога, что, в свою очередь, делает отчуждение людей друг от друга глубочайшим.

Так же эпоха Реформации впервые предлагает удивительный тезис. Тезис о том, что собственность священна. Священна именно потому, что, с одной стороны, позволяет проявлять ту энергию деятельности, каковая служит доказательством будущего блаженства. «Право собственности обеспечивает природную сферу именно той активной энергии нашей воли, в которой, по Цвингли, мы подобны действующей божественной силе», – пишет Дильтей [88]. А с другой, попытка посягнуть на чужую собственность – это, значит, посягнуть на награду Господа, на уверенность в спасении и тем самым на саму вечную жизнь собственника, что, естественно, преступление гораздо более страшное, чем просто хищение средств для потребления. Не удивительно, что уголовный кодекс Англии Нового времени не знает себе равных по жестокости наказаний за преступления против собственности.

Разделение людей на избранных и отверженных также приводит к выводу о необходимости жесточайшего контроля со стороны избранных над отверженными. «Наш Господь Бог очень высок, поэтому он нуждается в этих палачах и слугах – богатых и высокого происхождения, поэтому он желает, чтобы они имели богатства и почестей в изобилии и всем внушали страх. Его божественной воле угодно, чтобы мы называли этих служащих ему палачей милостивыми государями», – читаем мы у Лютера [112].

Из рассуждения о высоком предназначении и праве избранных следует и определенная позиция реформаторских законоучителей в отношении государства и общества. Появляется идея «республики избранных». Их право и обязанность – устанавливать государство и ставить препоны обреченным на адские муки в их «дьявольских поползновениях». «Они первыми признали право нового христианского духа формировать государственное устройство. Они видели долг христиан в том, чтобы участвовать в создании структур власти. Государству необходимо, по мнению Цвингли, обладать присутствующим в истинном Евангелии высшим убеждением: лишь истинный христианин правильно выполняет функции своей должности; правление, лишенное страха Божьего, – тирания и низложение тирана общей волей народа оправданы» [88]. И там же: «Самоуправление христианского народа стало идеалом реформаторов вплоть до эпохи Кромвеля и его кавалеров, и этот идеал способствовал преобразованию Европы вплоть до революции 1688 г.» [88]. Впрочем, Кальвину удалось организовать общину в соответствии со своими взглядами в Женеве. То, что вышло, мы бы сегодня, несомненно, назвали тоталитарным государством. Кальвин полагал, что церковь и государство преследуют одни и те же цели, поэтому к делу религиозного воспитания граждан и поддержания их добродетели следует привлечь органы власти. Для наблюдения за нравственностью и благочестием горожан были избраны специальные агенты-наблюдатели, которые пытались наставить на путь истинный своих подопечных. А если им это не удавалось, то за дело брались власти.

Женевец осуждался и подвергался жестоким санкциям за отступление от принципов и правил благочестия, четко закрепленных в специальных актах. В этом деле Кальвину помогла юридическая подготовка, полученная в молодости. Сам он, а также его адепты (обычно иммигранты из католических стран, где протестантизм притеснялся) часто выступали на суде со стороны обвинения. В протоколах заседаний суда зафиксирована масса приговоров, вынесенных под влиянием этих выступлений. Например, «азартного игрока выставили у позорного столба с картами, привязанными к шее. А молодая женщина, явившаяся в церковь с завитыми по тогдашней моде волосами, была осуждена на несколько дней тюремного заключения, причем в ту же тюрьму отправили и парикмахера, соорудившего ей прическу. Категорически была запрещена всякая роскошь в одежде, шумные публичные увеселения и танцы» [56, с. 172]. Как видим, протестантская этика внедрялась в общество далеко не только убеждением.

Итак, Реформации современный Запад обязан ряду основополагающих идей, легших краеугольными камнями в основу его социальной антропологии в общем и представлений о гражданском обществе в частности. Это идея человека как изначально склонного к злу, что в светском варианте позже выразилось в концепции гоббсова естественного человека, а также идея священного права собственности, обязательной для самореализации индивидуума. Впервые было утверждено изначально неравенство людей, что стало основой расизма, в том числе и социального. Обосновано также в рамках философии протестантизма право народа (конечно, только избранных) на формирование государственного и политического устройства. В дальнейшем республика избранных трансформируется в республику собственников. Эпоха Реформации была решающим шагом на пути формирования представлений о человеке как об индивидууме, атоме социального бытия. Тем самым был сделано определяющее движение к формированию современной социальной антропологии запад-

ного человека, краеугольного камня в понимании сущности «гражданского общества» на Западе.

В некотором смысле протестантская политическая философия была направлена на преодоление уже возникшей автономии власти и общества, и именно «республика избранных» должна была быть средством такого преодоления. С тех пор идеал единого, не разделенного на власть и народ общества, возникающий то в раннехристианских общинах, то в античном полисном мире, с регулярностью проявлялся в форме политического идеала вплоть до построений Ханны Аренд.

Объективные процессы, происходящие в обществе, нуждались в теоретическом и идейном обосновании. Непосредственно с именем Т. Гоббса связано появление первой концепции гражданского общества. Его теоретические построения особенно важны, поскольку «гоббсово видение человека в естественном состоянии является исходным мифом западного капитализма» [279, с. 66].

В произведении «Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского» Т. Гоббс в качестве цели государства обозначает необходимость обеспечения безопасности. А идея безопасности непосредственно связана с понятием «естественного состояния». Понятие естественного состояния является ключевым в его теоретических построениях. Человек естественный, по Гоббсу, дик, априорно агрессивен и никакими моральными ограничениями не связан. «Природа дала каждому право на все. Это значит, что в чисто естественном состоянии, или до того, как люди связали друг друга какими-либо договорами, каждому было позволено делать все, что ему угодно и против кого угодно, а также владеть и пользоваться всем, что он хотел и мог обрести...» [62, с. 17]. Потому и роль государства у Гоббса крайне велика, ибо этот дикий человек должен быть «смирнен» и его разрушительные инстинкты жесточайшим образом связаны и направлены в «гражданское» русло. Для Гоббса автономия государства от общества очевидна.

Гоббс представляет человека одиноким, зависящим только от себя самого и находящимся во враждебном окружении, где его признание другими измеряется лишь властью над этими другими. Существование индивидуумов в обществе определяется фундаментальным условием – их исходным равенством. Но это равенство кардинально отлично от того, которое было декларировано в христианской религии: там все люди равны «по большому счету», ибо созданы по образу и подобию Божию. Здесь же, по Гоббсу, «равными являются те, кто в состоянии нанести друг другу одинаковый ущерб во взаимной борьбе»: «Когда же частные граждане, т. е. подданные, требуют свободы, они подразумевают под этим именем не свободу, а господство» [62, с. 367].

Равенство людей в обществе Гоббса предполагает в качестве идеала не любовь и солидарность, а непрерывную войну, причем войну всех против всех (*bellum omnium contra omnes*): «...хотя блага этой жизни могут быть увеличены благодаря взаимной помощи, они достигаются гораздо успешнее подавляя других, чем объединяясь с ними» [62, с. 303].

Понятно, что в неконтролируемом состоянии такая конкуренция индивидуумов означала бы самоуничтожение человечества. Так как по Гоббсу «происхождение многочисленных и продолжительных человеческих сообществ связано... с их взаимным страхом» [62, с. 302], то политический порядок является своеобразным договором между всеми «воюющими сторонами». То есть политическая власть получает легитимацию «снизу», от совокупности свободных и равных граждан, а не «сверху», согласно иерархии, освященной традицией и религией.

Рациональная философия Гоббса вернула в понимание общества необходимый «двигатель», им стали «натуральные» потребности человека. Индивидуум в его представлении – это «атом», которого к движению побуждают «натуральные» потребности. В некоторых случаях эти «атомы» объединяются в ассоциации для достижения своих целей.

Из предложенной антропологии следуют взгляды Гоббса на общество и государство. В его работе высказываются идеи о появлении различных форм и видов государства, а также выделяется и рассматривается гражданское общество как часть государства. Гражданское общество понимается Гоббсом как совокупность определенных групп, имеющих свои интересы. Совершенно четко и однозначно звучит мысль о главенствующей роли государства над гражданским обществом, оно здесь ставится под полный контроль со стороны государства. Указывается, что отношения между государством и гражданским обществом должны быть строго регламентированы в «грамотах, данных сувереном» либо «законами государства».

Таким образом, основоположник теории гражданского общества Т. Гоббс выделяет две основные черты гражданского общества: 1) наличие социальных групп, имеющих свои интересы и достигающих их в конкурентной борьбе; 2) гражданское общество – часть государства, государство стоит над гражданским обществом, дабы контролировать борьбу и удерживать ее в русле мирной конкуренции. «Дополнением к западной антропологии эгоистичного человека было столь же глубоко укорененное представление об обществе как дисциплине, культуре как принуждению, где эгоизм есть природа индивидуума, власть есть сущность общества», – замечает по этому поводу М. Сахлинс [207].

Несколько с другой стороны на общество посмотрел Джон Локк. Его работа «Два трактата о правлении» раскрывает комплекс проблем, связанных с государственной властью и гражданским обществом, политическими свободами, законностью, собственностью, состоянием войны, формой государственности и др. Локк проводит аналогию между семьей и государством. Он, как и Гоббс, является сторонником договорной теории (общественного договора) происхождения государства. В отличие от Гоббса главной целью государства Локк считает сохранение свободы и собственности. Он пишет: «Главная и основная цель, ради которой люди объединяются в республики и подчиняются правительствам, – сохранение их собственности» [141, с. 137].

Гражданское общество, по Локку, это общество политическое, т. е. та общественная среда, в которой государство имеет свои интересы: «И таким образом... гражданское общество становится третейским судьей... разрешает все разногласия, которые могут возникнуть между любыми членами этого общества. ... Кто объединены в одно целое и имеют общий установленный закон и судебное учреждение, находятся в гражданском обществе» [141, с. 142]. В соответствии с идеями Дж. Локка можно определить гражданское общество как составляющую государства, а именно как общественно-политическую его часть. В то же время в случае противоправных действий со стороны государя гражданское общество имеет право выразить недоверие своему правительству и избавиться от него.

Любопытно, как автономия власти и общества, отчуждение граждан от власти, в «протестантский век» воспринимаемое как несчастье, нуждающееся в излечении, постепенно получает легитимацию и превращается в благо, в право человека на свой приватный круг. В более чистом виде эта идеология высказывалась Бенджаменом Констаном в статье «О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей». «Мы не можем более следовать античному типу свободы, состоявшему в деятельном и постоянном участии в коллективной реализации власти, – рассуждает Констан. – Наша свобода должна заключаться в мирном пользовании личной независимостью. То участие, которое в античности каждый принимал в осуществлении национального суверенитета, не было, как сегодня, пустой абстракцией...

Целью древних было разделение общественной власти между всеми гражданами страны. Это-то они и называли свободой. Цель наших современников – безопасность частной сферы; и они называют свободой гарантии, создаваемые общественными институтами в этих целях...» И заключает: «Личная независимость есть первейшая из современных

потребностей. Значит, никогда не надо требовать от нее жертвы ради установления политической свободы» [122].

Идею «сдержек и противовесов» как необходимого элемента общественного порядка развивает Ш. Л. Монтескье. Идея Монтескье о внутреннем устройстве государства напрямую связана с идеей самоуправления, без которой невозможно существование гражданского общества. Он полагает, что в свободном государстве всякий человек, который считается свободным, должен управлять собою сам, а законодательная власть должна принадлежать всему народу. Но так как в крупных государствах это практически невозможно, а в малых связано с большими неудобствами, то необходимо, чтобы народ делал посредством своих представителей все, что он не может делать сам. Поэтому, считает Монтескье, членов законодательного собрания не следует избирать из всего населения страны в целом, но жители каждого крупного населенного пункта должны избрать себе в нем своего представителя. В XXVII главе девятнадцатой книги «О духе законов» Монтескье формирует основы наиболее совершенного, по его мнению, политического строя, в котором мы можем заметить определенные черты гражданского общества. По Монтескье, в свободном государстве каждый гражданин должен обладать собственной волей и быть независимым, где все граждане будут «пользоваться правом говорить и писать обо всем, о чем не запрещено говорить и писать прямым постановлением законов» [170, с. 117]. Министры обязаны отдавать отчет о своей работе перед народным собранием. Следовательно, понятие гражданского общества по Монтескье включает идеи самоуправления, свободы выбора, свободы слова, отчетности избранных вышестоящих органов перед народом. Монтескье впервые предлагает разработанную технологию отношений автономной власти и общества.

Интерес представляют взгляды на историю формирования гражданского общества Адама Фергюссона. Во многом он развивает идеи Монтескье. Он считал, что человек без общества вообще не может существовать, потому что потребность в обществе присуща самой природе человека. В своей работе «Опыт истории гражданского общества» Фергюссон использует понятия «общество» (гражданское общество) и «государство» как синонимы. Следовательно, можно предположить, что эти понятия для него тождественны. Говоря о развитии обществ, основополагающим он считает соперничество, конкуренцию государств. Причем в соперничестве побеждает не более крупное и многочисленное государство, а единое духом. «Несмотря на численное преимущество и превосходство в вопросе ресурсов для ведения войны, сила нации вытекает из ее характера, а не из ее богатства или численности» [246, с. 223].

И в этом обществе каждый его член стремится к равенству исходя из природного равенства людей: «Любовь к равенству и любовь к справедливости изначально являлись одним и тем же. И хотя с появлением различных обществ члены их получали неравные привилегии, хотя сама справедливость требует, чтобы к таким привилегиям относились с должным вниманием, те, кто забывает, что изначально люди были равны, легко вырождаются в рабов; если же такие люди оказываются в роли хозяев, им нельзя доверять распоряжение правами ближних... Для воцарения в обществе некоторой политической свободы, пожалуй, достаточно, чтобы члены этого общества либо поодиночке, либо как участники различных организаций отстаивали свои права. В условиях республики гражданам надлежит либо настойчиво утверждать принципы равенства, либо умерять притязания прочих сограждан, налагая на них некоторые ограничения» [246, с. 165].

Очевидно, под равенством автор понимает только равенство в сфере политических и гражданских прав. В его концепции встречается явное противоречие. Если человек изначально склонен к равенству и справедливости, то непонятно, почему приходится «настойчиво утверждать принципы равенства, либо умерять притязания прочих сограждан, налагая на них некоторые ограничения». Позволяет добиться утверждения политических свобод в

первую очередь закон. «Закон есть договор, заключенный между членами общества; в согласии с ним осуществляют свои права и правительство и подданные; в согласии с ним поддерживается мир в обществе» [246, с. 267]. Чтобы законы не нарушались, нужно препятствовать полной концентрации власти в одних руках, каждый гражданин должен участвовать в управлении: «Предлагалось предотвращать избыточную концентрацию власти в одних руках посредством увеличения отдельных состояний... посредством исключения права первородства и последовательности наследования» [246, с. 268].

Чтобы права и интересы граждан не нарушались, они должны проявлять свою позицию, отмечает Фергюссон. Поэтому те, кто обладает общностью интересов, должны объединяться в партии. Но так как люди в большей своей части бывают недостаточно грамотными и неопытными в социально-политической сфере и могут допускать серьезные ошибки при управлении, им следует делегировать во властные структуры своих представителей. Таким образом гражданам нужно учредить сенат, в обязанности которого должно входить не принятие решений, а рассмотрение и подготовка вопросов, решение по которым будет принято на собрании коллективного органа. Также в управлении, по мнению Фергюссона, должна участвовать вторая группировка – знать. Несмотря на то что система не однопартийная, обе структуры противостоят народу, поэтому и простонародью необходимо выдвигать своих представителей. То есть это правительственная структура, созданная во избежание централизации власти в одних руках. «Там, где народ действует исключительно через своих представителей, он может выступать в качестве единой силы», – пишет автор [246, с. 173].

У Фергюссона ясно выражена идея, что постоянная борьба различных групп, партий и т. п. есть залог и способ существования гражданского общества. Априорно это общество понимается как общество конкурентное, а постоянная взаимная конкуренция является его сутью.

Первая критика «гражданского общества» предложена Ж. Ж. Руссо. По сравнению с предшествующей традицией он как бы поменял знаки положительного и отрицательного в своей трактовке соотношения гражданского общества и естественного состояния, идеализируя последнее. В целом, развивая идеи народного суверенитета и широкой демократии, Руссо крайне редко использует понятие «гражданское общество». Наиболее важной в его концепции представляется связь между частной собственностью и гражданским обществом. Ж. Ж. Руссо в «Рассуждениях о происхождении неравенства» так писал о возникновении гражданского общества: «Первый, кто расчистил участок земли и сказал: «это мое» – стал подлинным основателем гражданского общества» [206, с. 161]. В основании гражданского общества – непрерывная война, «хищничество богачей, разбой бедняков».

Именно поэтому такое общество с самого начала – разобщенное общество, отчужденное общество. И отсюда, по Руссо, все беды и несчастья человечества. «От скольких преступлений, войн, убийств, несчастий и ужасов уберег бы род человеческий тот, – пишет он, – кто, выдернув колья или засыпав ров, крикнул бы себе подобным: «Остерегитесь слушать этого обманщика; вы погибли, если забудете, что плоды земли – для всех, а сама она – ничья!» [206, с. 162]. Из этого следует, что частная собственность – это отнюдь не «естественное» право человека, как это доказывали и доказывают до сих пор идеологи гражданского общества. Частная собственность имеет сугубо историческое происхождение, и, как догадывался уже Руссо, это происхождение было обусловлено экономической необходимостью, а потому у людей не сразу сформировался смысл данного понятия. «Ибо это понятие – «собственность», – пишет Руссо, – зависящее от многих понятий, ему предшествовавших, которые могли возникать лишь постепенно, не сразу сложилось в человеческом уме. Нужно было достигнуть немалых успехов, приобрести множество навыков и познаний, передавать и увеличивать их из поколения в поколение, прежде чем был достигнут этот предел естественного состояния» [206, с. 162]. Собственность – предел естественного состояния, за

которым начинается совсем другое, гражданское состояние, и вместе с тем политическое состояние, по мнению Руссо.

Важной ступенью в представлении об обществе стали труды Адама Смита. Если у Гоббса потребности представляются как натуральные, то у Смита они становятся главным двигателем прогресса и развития общественной добродетели. Центральное место в исследовании А. Смита занимает теория экономического либерализма, которая базируется на идее естественного порядка. Под естественным порядком Смит понимает рыночные отношения. По мнению ученого, рыночные законы тем лучше могут воздействовать на экономику, чем более учитывается только частный интерес и игнорируется общественный. Интересы общества в рамках такого подхода рассматриваются как не более чем сумма интересов составляющих его лиц. Развивая свои идеи, Смит вводит понятия «экономический человек» и «невидимая рука», которые в последующем приобрели огромную популярность и теперь часто представляются самоочевидными. Сущность «экономического человека» продемонстрирована во второй главе книги I «Богатства народов», где разделение труда выводится из естественной определенной склонности человеческой природы к торговле и обмену. Упомянув, что собаки друг с другом сознательно костью не меняются, А. Смит характеризует «экономического человека» словами: «Он скорее достигнет своей цели, если обратится к их (своих ближних) эгоизму и сумеет показать им, что в их собственных интересах сделать для него то, что он требует от них. Всякий предлагающий другому сделку какого-либо рода, предлагает сделать именно это. Дай мне то, что мне нужно, и ты получишь то, что тебе нужно, – таков смысл всякого подобного предложения... Не от благожелательности мясника, пивовара или булочника ожидаем мы получить свой обед, а от соблюдения ими своих собственных интересов. Мы обращаемся не к их гуманности, а к их эгоизму, и никогда не говорим им о наших нуждах, а об их выгодах» [223, с. 101].

Согласно А. Смиуту, сущность «невидимой руки» заключается в пропаганде таких общественных условий и правил, при которых, благодаря свободной конкуренции предпринимателей и через их частные интересы, рыночная экономика будет наилучшим образом решать общественные задачи и приведет к гармонии личную и коллективную волю с максимально возможной выгодой для всех и каждого. Другими словами, «невидимая рука», независимо от воли и намерений индивида – «экономического человека», направляет его и всех людей к оптимальным результатам, выгоде и к более высоким целям общества, как бы оправдывая тем самым стремление человека-эгоиста ставить личный интерес выше общественного. Таким образом, смитовская «невидимая рука» предполагает такое соотношение между «экономическим человеком» и обществом, т. е. «видимой рукой» государственного управления, когда последняя, не противодействуя объективным законам экономики, перестанет ограничивать экспорт и импорт и выступать искусственной преградой «естественному» рыночному порядку, минимизируя свое воздействие на «естественный» порядок [224, с. 211]. Стало быть, рыночная система хозяйствования, а по Смиуту – «очевидная и простая система естественной свободы», благодаря «невидимой руке» всегда будет автоматически уравниваться. Государству же для достижения правовых и институциональных гарантий и обозначения границ своего невмешательства остаются три весьма важные обязанности. К ним он относит издержки на общественные работы (чтобы «создавать и содержать определенные общественные сооружения и общественные учреждения», обеспечивать вознаграждение преподавателей, судей, иных чиновников, священников и других, кто служит интересам «государя или государства»); издержки на обеспечение военной безопасности; издержки на отправление правосудия, включая сюда охрану прав собственности («ночной сторож»). Итак, «в каждом цивилизованном обществе» действуют всемогущие и неотвратимые экономические законы – в этом лейтмотив методологии исследования А. Смита.

Таким образом, А. Смит убедительно высказал ряд идей, легших в основание понимания социального порядка и роли гражданского общества в управляемости обществом на Западе. Это, во-первых, взгляд на человека как «человека экономического». Человека, основным мотивом деятельности которого является следование частному интересу по удовлетворению своей потребительской нужды. С ним смыкается идея «невидимой руки». Это важная идея, оказавшая существенное влияние на дальнейшее развитие представлений об обществе в рамках западной культуры: «... буржуазное общество освободило эгоистичного человека из тюрмы христианской морали и позволило вожделению бесстыдно разгуливать при свете дня, успокаивая социальную справедливость утверждением, что частные грехи – это есть общественное благо» [207].

Однако утверждение о том, что многочисленные действия масс индивидуумов, направленные на достижение сугубо частного интереса (движения от голода и страдания к насыщению и наслаждению), чудесным образом превращаются в общее благо, не является очевидным. В дальнейшем этот миф утвердился как базовый не только в сфере экономической науки, но и как основополагающий принцип социального бытия и в то же время стал узловой точкой для критики как классической западной антропологии, так и классических представлений об обществе. В частности, на основе своих социально-экономических представлений Смит выдвигает идею о «минимальном государстве», впоследствии разработанную Т. Пейном в его концепции минимального государства, подразумевающей самостоятельное гражданское общество и весьма ограниченную роль государства как необходимого зла, Д. С. Миллем, создавшим образец отношений государства и гражданского общества, не зависящего от государства.

Таким образом, наконец-то теоретикам с помощью концепции «невидимой руки», распространенной и на внеэкономические сферы социальной жизни, удалось преодолеть «парадокс Левиафана». Ибо до этого трудно было понять, каким же образом действия человека «естественного», человека «экономического», эгоизм которого возведен в разряд добродетели, могут приводить к общему благу, а не разрушать общество. Представлялось, что только мощное государство в состоянии последовательно преследовать общую пользу. «Невидимая рука» заменила принуждение Левиафана.

Последовательная трактовка гражданского общества как особой, внесударственной сферы общества стала утверждаться в Европе вслед за публикацией книги А. Токвиля «О демократии в Америке». В этой работе автор анализирует объективные условия существования и государственно-политическое устройство США. По его мнению, гражданское общество – это общество, в котором граждане разбиты на группы по интересам, которые, опираясь только на свои возможности, стараются разрешить все проблемы, возникающие в их общественной жизни, и только в крайнем случае допускают в свою жизнь государственную власть. Проиллюстрировать понимание А. Токвилем понятия гражданского общества можно небольшим отрывком из его книги: «Предположим, загромождили улицу, проход затруднен, движение прервано; люди... организуют совещательный комитет; это импровизированное объединение становится исполнительной властью и устраняет зло, прежде чем кому-либо придет в голову мысль, что, помимо этой исполнительной власти, осуществленной группой заинтересованных лиц, есть власть другая» [237, с. 83]. Гражданское общество, по А. Токвилю, это часть государства, однако во многом независимая. Гражданскому обществу присущи следующие черты: 1) свобода слова; 2) свобода выбора; 3) идея самоуправления; 4) наличие частной собственности; 5) наличие групп по интересам, реально отвечающим требованиям граждан (фонды, партии, профсоюзы и др.); 6) наличие среднего класса.

Однако нужно иметь в виду, что, когда Токвиль описывал гражданское общество в США, он подразумевал современный ему социум, на который он экстраполировал пример устоявшегося порядка восточных штатов. Если же рассматривать генезис американского

общества, историю становления американского государства, то становится очевидным, что американское общество развивалось совершенно нетипично, в направлении, обратном тому, как развивались общества Старого Света. Американское общество складывалось в направлении увеличения именно государственной власти путем перераспределения власти от гражданских общин в пользу федерального правительства. На заре американской истории происходили крайне жестокие конфликты государственной власти Соединенных Штатов с гражданскими общинами и ассоциациями. Стоит только вспомнить известную войну в Юте (Utah War) – конфликт 1857–1858 гг. между федеральным правительством США и мормонами на территории Юта. Судебный процесс, прошедший по поводу известной «бойни у Маунтин-Медоуз», вскрыл совершенно тоталитарную сущность общины, внутри которой господствовала атмосфера тирании, доноительства и террора [277]. В данном случае, как во многих других, центральная власть выступила в роли защитника индивида от тотального всевластия гражданской общины. В результате – парадокс: не ассоциации, а государство становилось защитой для гражданина от давления и несвободы, осуществляемой гражданской ассоциацией в отношении личности. Сегодня в США современные идеологические доктрины, конечно, по-прежнему превозносят гражданское общество как идеальную, единственную истинно цивилизованную систему организации социального порядка, но в сфере коллективного бессознательного, выраженного в искусстве, литературе и кинематографии, прорывается ужас индивида перед тоталитарным всевластием гражданской общины. Сюжеты, в которых индивид испытывает террор со стороны жителей маленького городка, улицы, затерянной общины, часто в мистическом и фантастическом преломлении, сюжеты, где страшные тайны подобного «гражданского общества» одноэтажной Америки вторгаются в область «нормального», городского, государственного мира, весьма распространены в американской литературе и кино. Стоит вспомнить и мастера ужаса Стивена Кинга, построившего на подобной сюжетной коллизии большинство своих произведений, и Дина Кунца, и Роберта МакКаммона, и других известных авторов.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.