



Валентина Гавриловна Федотова

Хорошее общество

Издательский текст
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=2685855
Хорошее общество: Прогресс-Традиция; М.; 2005
ISBN 5-89826-247-4

Аннотация

Монография посвящена социальным изменениям, произошедшим в обществе за последнее время, и поискам наиболее приемлемых альтернатив, которые реально могли бы улучшить жизнь людей.

Процессы модернизации и глобализации рассматриваются здесь под углом зрения их социального, экономического, политического и нравственного результата. Учитываются такие новые феномены, парадоксы эпохи, как повышение риска, изменение соотношения локального и глобального, ослабление Вестфальской системы национальных государств одновременно с усилением национализма, ростом локальных войн и терроризма вместо ожидавшегося мира.

Предназначенная для философов и социологов, данная книга несомненно привлечет внимание всех интересующихся проблемой современного мироустройства.

Содержание

Введение	4
Раздел I	9
Глава 1. Ценностные изменения на Западе	10
Квазиприродность общества	11
Мир, трудный для жизни	12
Сохраняется ли капитализм и потребительское общество на Западе?	15
Изменение семьи и отношений между людьми	17
Солипсизм как одиночество в условиях потерянного доверия	19
Пессимизм и оптимизм	22
Глава 2. Факторы изменения ценностей на Западе и в России	26
Ценностные изменения в современной России	26
Откуда сходство? Капитализм, либертаризм и массовая культура	27
Критика массовой культуры – критика капитализма и глобализации как всемирной «цивилизации бизнеса»	31
Раздел II	36
Глава 3. Аскетические ценности, рациональность, предпринимательство и... когда нет протестантской этики	37
К методологии анализа процессов модернизации	37
Механизм воздействия протестантизма на формирование духа капитализма	41
Духовные факторы развития и опыт России	43
Дифференциация социальных сфер и внутренняя логика мировоззрения	47
После Вебера	49
Православие и развитие капитализма в посткоммунистической России	52
Глава 4. Ценностная деструкция, анархия и порядок	57
Международная система как модель анархического сообщества	57
Анархизм, порядок и хаос	60
Анархистские тенденции посткоммунистических обществ как препятствие демократизации и модернизации	63
Сделала ли анархия Россию постмодернистской страной?	69
Глава 5. Ценности стабильности и безопасности. Апатия на Западе и в России	72
Апатия на Западе: проблема политического участия	72
Конец ознакомительного фрагмента.	74

Валентина Гавриловна Федотова

Хорошее общество

Жесткие научные проекты, пренебрегающие культурой, и ценностные решения, пренебрегающие наукой, не могут справиться с миром, в котором есть квазиприродность и субъектность. Дело философов, как и прежде, — разоблачать мнимые очевидности.

В. Федотова

Введение

Заглавие этой книги может вызвать вопросы и даже недоумение. Причин несколько. Одна из них состоит в том, что термин «хорошее общество» не воспринимается как научный или философский. Он представляется термином обыденной речи, публицистического текста, в лучшем случае, этического трактата. Этот взгляд справедлив вне контекста социального конструирования реальности и попыток отказаться от того, чтобы социальная жизнь творилась, подобно природной, за спиной субъекта. В кризисные периоды, в эпохи трансформаций, когда изыскиваются новые концептуальные средства, соединяющие представления повседневности с научными и философскими идеями, появляются понятия, статус которых является новым. Одно из них — понятие *дискурса*. Сегодня это модное в философии слово часто употребляется в каком угодно значении, кроме своего основного: как такое (по определению) обсуждение проблемы в философии и науке, которое не может игнорировать дискуссии по данной теме в сфере повседневности и в ряде специализированных областей деятельности и знания. Иными словами, дискурс — это обсуждение проблемы в философии, науке и одновременно за их пределами. Действительно, имеется национальный российский дискурс по вопросу о хорошем, приемлемом для жизни обществе, который, на мой взгляд, философ не может игнорировать. Все хотят, чтобы российское общество было хорошим, и все говорят об этом.

Когда философ обращается к проблемам общества, его подстерегает опасность покинуть свою профессиональную область. Он еще способен удержаться в рамках социальной философии или философии политики, философии культуры, но часто, касаясь социальной реальности или актуальных проблем, он становится социологом, политологом или культурологом.

Наша эпоха многими называется постметафизической. С сомнением говорится о новых предпосылках метафизического мышления и новой онтологии. Затруднена перестройка «оснований морали с позиций этики вида»¹, которая могла бы составить онтологический фундамент. Потребность в метафизике прервана господством такой неразличимой общности человеческих единиц, как масса. В своем отношении к Богу она интересуется только ритуалом, внешними признаками веры. «И дело не в том, что они (массы. — В.Ф.) не смогли выйти к высшему свету религии, — они его проигнорировали. Они не прочь умереть за веру, за святое дело, за идола. Но трансцендентность, но связанные с ней напряженное ожидание... отсроченность... терпение, аскезу — то высокое, с чего начинается религия, они не признают. Царство Божие для масс всегда заранее существовало здесь, на земле — в языческой имманентности икон, в спектакле, который устроила из него Церковь. Невероятный отход от сути религиозного. Массы растворили религию в переживании чудес и пред-

ставлений – это единственный их религиозный опыт», – с горечью пишет Ж. Бодрийяр². Исчезающее, таким образом, в двух своих проявлениях – *ив обращении к Богу, и в обращении к человеческому роду* – трансцендентное лишает человечество метафизических вопросов. Нас не волнует чистота дисциплинарной принадлежности в сегодняшнюю эпоху междисциплинарности, когда мы поднимаем вопрос о роли философа в познании общества, но волнует потеря способности философии вмешаться в спор, поднять его на уровень *трансцендентных и трансцендентальных определений, универсалий культуры, символического универсума, картины мира*. Поэтому мы пытаемся принять участие в национальном российском дискурсе относительно хорошего общества в качестве философов или по крайней мере социальных философов.

Однако следует второе возражение: *для одних хорошим является одно, а для других другое*. Ниже будет показано, что спектр значений ограничен для повседневности и специализированных областей мышления и деятельности. Он нигде не бесконечен. И поскольку повседневность является граничным условием познания и практики, разнообразие не так уж и велико, как кажется вначале. В своей совокупности оно создает *символический универсум всего многообразия истолкований хорошего общества*. Даже полярные трактовки не могут быть проигнорированы в этом универсуме. И то, что различные точки зрения могут быть выражены на одном языке, содержит потенциал сближения, типизацию хорошего.

Кроме того, анализ хорошего общества может быть *эмпирически убедительным, построенным на объективных факторах, позволяющих судить о качестве жизни и состоянии общества*. К числу таких факторов относится продолжительность жизни, показатели рождаемости и смертности, количество самоубийств, убийств и криминального насилия, экономическое положение (уровень безработицы, доход на душу населения, наличие или отсутствие бедности, голода, стоимость образования, медицины, размер пенсий, пособий, обеспеченность жильем, роль страхования, медицинские и социальные вспомоществования и пр.), качество социума (доступ к образованию, существование вертикальной и горизонтальной мобильности, социальной политики, правовой защиты, должного состояния окружающей среды), качество населения (отношение к наркотикам и алкоголизму, трудовые мотивации, наличие позитивных устремлений молодежи, отсутствие аномии – ценностного вакуума или рассогласования ценностей, витальность, сохранение идентичности, способность изменяться) и пр. Такие исследования есть. Имеются попытки определения рейтинга хороших обществ, где на первые места выходят Норвегия и Финляндия, затем следует Канада, после Канады – США. В данной работе такие исследования не проводятся как выходящие за пределы компетентности. Но само их появление и перспективность их проведения говорят о возможности оценки реального состояния общества с помощью концепции хорошего общества и вынесенного в заголовок термина, свидетельствуют о наличии за субъективными представлениями о нем объективной реальности строго фиксируемых черт и факторов. Это позволяет деполитизировать оценки и устранить бесконечность идеологических и мировоззренческих споров, где каждая из сторон говорит о своих успехах, но не упоминает недостатки. Например, марксисты и неолибералы в этом плане мало отличаются друг от друга. Возникает некоторое ощущение исчерпанности рассмотрения основных проблем как проблем политики или экономики. Сегодня в значительно большей мере ситуация определяется конкуренцией ценностей и стилей жизни, вопросом о том, может ли быть найдено нечто общезначимое или выработан консенсус в отношении многообразия последних.

В данном исследовании основное внимание уделено роли концепта «хорошее общество» в социальном конструировании реальности, где он объединяет объективные и субъективные представления об обществе, а также наиболее трудному для анализа *нормативному и теоретическому смыслу данного концепта*. Эти подходы дают некоторую возможность преодолеть кажущийся очевидным моральный релятивизм оценки общества в качестве хоро-

шего и ввести социальное, моральное и теоретическое ограничение в многообразие его трактовок.

Третье возражение касается того, что в широко применяемом на Западе английском термине «Good Society», успешно использованном Дж. Гэлбрейтом и многими другими исследователями, *понятие «Good» как понятие этики или антитеза радикальному либерализму, отрицающему общее или общественное благо, не может быть переведено на русский язык как «хорошее общество» и «благо»*. Действительно, английское «Good» в качестве прилагательного и в качестве существительного имеет чрезвычайное многообразие значений, которые будут рассмотрены в последнем разделе книги. Здесь же отмечу нечто другое, более важное для нас.

Если бы некто на Западе был вдохновлен русским словом «правда», то, скорее всего, если бы он не специализировался в изучении России, а просто начал работать с этим понятием, он истолковал бы его как истину повседневности. В русском же языке и российском контексте изучают правду-истину и правду-справедливость. Сомнительно, чтобы второе значение представилось интересным западному коллеге. Это означает, что термин российского дискурса был бы переведен им на язык своей реальности в большей мере, чем просто на английский язык. Примерно то же самое происходит с нами: *обратившись к термину чужого языка в совокупности его повседневных и теоретических значений, мы переводим его не только на русский язык, но на язык значений нашей реальности*. Термины английского языка – «Good» и «Good Society» используются нами в переводе «благо», «хороший», «хорошее общество» и некоторых других более специализированных значениях для обсуждения нашей социальной жизни. Они применяются как намек на то, что можно, как говорил Фихте в работе «Замкнутое торговое государство» (1800), поискать возможность «помыслить общество иначе», чтобы выйти из заколдованного круга его возобновляющихся противоречий.

Философские и научные знания работают совместно с вненаучным, обыденным и специализированным знанием. Причем способ подключения науки к решению практических задач очень непросто. «Если в древнем и средневековом Китае император Поднебесной отвечал за все “10 тысяч вещей”, находящихся в империи, и отвечал за недород, засуху, дожди и прочее, если в средневековой Европе католический священник брал на себя ответственность за спасение души вверенных ему духовных “чад”, то человек XVII века, испытавший импульс Реформации, был гораздо скромнее и трезвее: он брал на себя полную ответственность только за себя самого, лишь за содеянное своими руками или своей мыслью. Брать всерьез ответственность за то, что создано не им, – он полагал самонадеянной дерзостью и обманом себя и других», – писала историк науки Л.М. Косарева³.

Очевидно, что к концу XX века эта скромность в определении степени своего участия в социокультурных делах доходит нередко до личной безответственности из-за господства над личностью абстрактных анонимных сил науки с ее организационными структурами и доминирующими воззрениями господствующих школ и направлений. Задача ученого состоит не только в производстве нового знания, доставляющего нам новые возможности, но и в разрушении фиктивных ожиданий обыденного сознания, сферы управления, политики. Эта очистительная и самоочистительная работа – неотъемлемая черта ответственности ученого, за которой только и следует задача поисков возможного. Проблематизация реальности и проблематизация собственной жизни, жизни каждого человека, составляет одну из задач философии и науки.

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

мере сам, обнажив свою упрощенную потребительскую, гедонистическую и эгоистическую сущность.

Российские ученые охотно используют термины западных социальных наук, поскольку задачи модернизации включают в себя освоение мировой науки. И вместе с тем ощущается, как российская реальность переплавляет многие западные представления в нечто другое. Так, постмодернизм в России близок к архаике. Сложная структурно-функциональная схема Т. Парсонса сводится к адаптации.

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

Легко видеть наличие проблем, которые решаются Россией и Западом по-разному в силу культурно-исторических и социальных различий, не свидетельствующих об отсталости России. Так, понятие достижительности Т. Парсонса, говорящее о целерациональности Запада, его направленности на получение результата, вряд ли прямо применимо к России с ее преобладающей ценностно-рациональной ориентацией. Однако коррелятом этого термина может быть российское понимание победы – победного чувства, которое сегодня так же, как и хорошее общество, является частью национального дискурса, в котором участвуют философы⁴, – или удачи в отличие от западного успеха⁵. Другой пример: спор между англичанином А. Кене и российским ученым А.С. Ахиезером. Он касается политических и социально-культурных аспектов российской истории⁶. Там, где англичанин видит только различие, разнообразие и плюрализм, российский ученый видит противоречие, раскол, несовместимость. Речь в дискуссии идет о социальной разнородности в России, которая столь по-разному воспринимается. Возможно, западной науке недостает некоторых понятийных средств, подобных понятию «раскол», которые наш ученый (западник!) вынужден изобрести для описания российской реальности. Эта инновация столь понятна незападному миру, что иначе, как расколом, описанное «социальное и экономическое многообразие», существующее сегодня не только в России, но и в мире, не назовешь. Полагаю, что это еще одно оправдание понятию «хорошее общество», которое характеризует традицию, но также и сдвиг, состоящий в том, что цели достижения идеального общества перестали ставиться. Ведь лучшее – враг хорошего.

Данная монография посвящена анализу духовных оснований развития, представленных как в эпоху становления капитализма на Западе, так и сегодня, особенно в отношении России. Основное внимание в книге уделено тому, как ценностные сдвиги меняют представления о развитии, каким образом формируется приемлемое для жизни людей общество, как вследствие естественно-исторических традиций (модернизации Запада), так и путем усилий людей (модернизации незападных стран, социального конструирования реальности) скла-

дывается субъект-объектная картина социальных изменений. Происходящие в России изменения соотносятся с процессом трансформации на Западе и изменениями во всемирном масштабе, обычно называемыми мегатрендами. В качестве последнего выступает начавшаяся два десятилетия назад глобализация. Это новый процесс, который имеет сходство со становлением капитализма (первой глобализацией), либерализацией всемирной торговли в XIX веке, начавшейся с английского free trade. Сегодняшняя глобализация, по крайней мере третья по счету (а некоторые ученые насчитывают и больше), – это победа либерализма в глобальном масштабе, сделавшая государственные границы легкопроницаемыми для капитала и информации.

Россия является обществом, опыт которого оказался значимым для других народов. В монографии представлены размышления о том, как современная глобализация (именуемая в тексте просто как глобализация) в качестве нового типа социальной трансформации влияет на прежний мегатренд – модернизацию, которая началась переходом Запада из Средневековья в Новое время и в течение нескольких веков была ведущей линией развития незападных стран. Описаны изменения, которые вносит глобализация в модернизационную теорию, проанализировано появление множества «модернизмов» и отсутствие сегодня универсальной модели развития. Рассматриваются такие негативные явления глобализации, как терроризм. Рассматривается модерн как «незавершенный проект» (Ю. Хабермас, Э. Гидденс и др.), переход Запада в новую современность на примере третьего пути, предложенного Гидденсом и практически-политически реализуемого Т. Блэром, Г. Шрёдером и другими в своих странах.

Задачи России трактуются как двухсторонние: выход в глобальную экономику и решение внутренних проблем путем модернизации нового типа, не имеющего догоняющего характера. Анализируется перспектива третьего пути, аналогичного западноевропейскому, для России, образы России и сценарии ее будущего, перспективы цивилизованного капитализма в России. Намечается альтернатива концепции М. Вебера о становлении цивилизованного капитализма. В России, где нет протестантской этики, имеются вместе с тем собственные духовные источники цивилизованного развития.

Монография сочетает анализ изменений в концепциях развития, попытку отыскать адекватный теоретический аппарат для прогнозирования российских трансформаций и анализ реальных социальных процессов. Завершающая часть книги посвящена сознательной деятельности людей по формированию коллективных представлений на уровне повседневности, преодолению апатии и попыткам наметить пути улучшения общества.

Раздел I

ЦЕННОСТНЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ НА ЗАПАДЕ И В РОССИИ

Весь мир сегодня находится в состоянии ценностных изменений, но эта констатация нуждается в раскрытии содержания происходящих на Западе и в России перемен.

Глава 1. Ценностные изменения на Западе

Проблема ценностных изменений на Западе – ведущая тема многих исследований. Известный английский социолог З. Бауман задумался о том, что мог бы сказать об этом сегодня Дж. Оруэлл, автор знаменитой антиутопии «1984». Ответом на этот вопрос стал собственный диагноз Баумана: Запад является индивидуализированным обществом¹. Не означает ли это, что появляется новый автономный, ответственный и свободный индивид, что реанимируется главная фигура классического капитализма? Совсем нет. В качестве основного достоинства Запада всегда признавалась осуществленная им индивидуализация – формирование свободного, автономного и ответственного индивида. В 30-е годы прошлого века, в пик перехода Запада к массовому производству, гордость Запада – автономный индивид – был вытеснен массовым индивидом, усредненным продуктом неоднородной, но по-своему – в плане своего тяготения к упрощенным образцам культуры – гомогенной массы, создаваемой массовым производством. Теперь источником омассовления являются СМИ, телевидение с характерными для него стандартизированными формами превращения любой проблемы, действительно заботящей людей, в товар и развлечение. Согласно Бауману, индивидуализированному обществу присущи *три характерные черты: утрата человеком контроля над социальными процессами; незащищенность перед переменами, которые он не в состоянии контролировать, и перед ситуацией неопределенности, в которой он должен жить; следующая отсюда неспособность человека к планированию и достижению долгосрочных целей*, жизненных стратегий и подмена их немедленными, пусть и не столь существенными результатами. Бауман фиксирует *появление индивида, которого было бы уместно назвать «негативным»* – отщепившимся от социальной ткани, от мысли о «другом», от ощущения, что «свобода кончается на кончике носа другого», лишенным чувства солидарности и ответственности, ставящим только краткосрочные задачи.

У. Бек, С. Лэш и Дж. Урри считают, что завершена эпоха первой современности (modernity) и начинается эпоха второй рефлексивной современности. Первая современность, называемая ими *рефлексивной*, началась в Новое время и характеризуется преобладанием индустриализма, социальных структур, индивидуальности сначала в просвещенческом смысле (автономного и ответственного индивида), затем в массовом (индивид как человек массы). Вторая современность, называемая *рефлексивной*, началась на Западе в последней трети XX века и определяется рядом базовых черт: она совпадает по времени с постиндустриальной эпохой и глобализацией, она характеризуется не структурами, а процессами, «потокami», которые могут изменить направление движения. Это не позволяет экстраполировать прежние тенденции и требует рефлексии; рефлексия и выбор связаны с рисками; вместо автономного и массового индивида возникает *неукорененный индивид* (на мой взгляд, с помощью СМИ *превращаемый в массового неукорененного индивида*), не имеющий связи ни с прошлым, ни со структурами индустриальной эпохи, индивид, находящийся в ситуации потери норм и ценностей (аномии) и изоляции. Индивид первой современности рефлексивен, т. е. ориентирован на свое отношение к объекту, на *объективное знание*. Индивид второй современности рефлексивен, что означает направленность его сознания на совершение выбора, отвечающего лишь его склонностям и часто несущего дестабилизацию. Его выбор нелинеен, не ограничен в прежней мере структурами и нормами, такими, как гражданское общество, государство, класс, семья, право, мораль, контракт. Его представления подвижны, ситуативны, иррациональны. Лэш пишет: «То, что происходит сейчас, это не незнание и не направленность против разума. В действительности рефлексивный современный индивид лучше образован и более знающ, чем когда бы то ни было. А вот как раз *меняется сам тип знания*. Оно само по себе непрочно, поскольку удалено от определенно-

сти, и то, о чем это знание, также является неопределенным – в большей мере вероятностным, чем характеризующим возможность»². Неопределенность и небезопасность самоподдерживаются новым типом индивидуальности, разрывают связь времен и связь поколений, делают общество «обществом риска»³.

Квазиприродность общества

Слепая, внешняя сила действия общества на индивидов может быть понята и как деполитизация, и как десоциализация, когда сознательная, рациональная, имеющая цель деятельность как индивида, так и государства сведена к минимуму. *Не контролируя своего настоящего, человек не может представлять или планировать будущее и, добавлю, ясно осознавать свое прошлое.* Социальная реальность стала казаться квазиприродной, неподвластной человеку. Индивидуализированное общество складывается не усилиями индивидов по обособлению, а действием объективных сил и процессов, среди которых первоочередное место занимает глобализация. Последняя подменяет универсализацию и снижает способность как отдельных обществ, так и индивидов контролировать ситуацию.

Различие в степени натурализации общества можно проследить, сравнивая концепции Т. Парсонса для индустриальных обществ и Н. Лумана, который предлагает критику модерна и тем самым обосновывает новые социальные принципы постиндустриального общества. Структурно-функциональный подход Парсонса построен на утверждении универсальности основных принципов или функциональных реквизитов – адаптации, целедостижения, социальной интеграции и сохранения и воспроизводства образцов. Каждый из них представляет собой также уровень, на котором действует весь набор реквизитов. Так, даже на уровне адаптации имеется достижение целей, социальная интеграция и наработка образцов. То же происходит и на других уровнях. Структурно-функциональный подход Парсонса может показаться натуралистическим, понимающим общество как квазиприродную реальность, структурно-функционально самоорганизованную. Однако требование ценностно-нормативного консенсуса в обществе, необходимость для сохранения социальной системы разделяемых всеми ценностей (высших принципов), которые вызывают благоговение, не будучи эмпирическими объектами, воспроизводство среди образцов культурного образца, утверждение относительной самостоятельности культурной и социальной систем показывают, что Парсонс ищет способы описания человекоразмерных систем и не редуцирует общество к социальной системе. Он использует натуралистический метод, но отрицает квазиприродность общества. Ему совершенно ясно, что общество справляется с кризисами лучше, если сохранена его ценностно-нормативная структура. Если же последняя находится в кризисе, то подрываются все системообразующие свойства, и глубина кризиса может быть такой, что его нельзя преодолеть. Что касается Лумана, его взгляд на общество, коммуникацию (взаимодействие систем) представляет собой не социологическую теорию, а, как заметил Ю. Хабермас, социальную философию эмпирического уровня. Мир делится у Лумана на систему общества и внешний мир. К последнему и относится повседневность. Уже это говорит о том, что общество истолковывается натуралистически, отрицается его субъектность и способность иных субъектов проявить свою волю. Любой кризисный социальный процесс воспринимается Луманом по аналогии с природной катастрофой. Хабермас отчасти признает возможность подобного социального состояния, когда субъект заменяется социальными системами, общество лишается своей субъектности, но «распад структур межсубъектных отношений неизбежно приведет к отрыву индивидов от их жизненных миров и формированию личностными и социальными системами окружающих миров исключительно для самих себя»⁴. Луман думает, что мир уже пришел в такое состояние, но Хабермас, упре-

кая его в том, что он нашел хирургический нож для обрезания повседневности, все же верит, что жизненный мир не может быть построен без солидарности, что новые жизненные формы не могут столь чрезмерно подчиняться влиянию среды, включающей власть и деньги, и что есть ресурс непринятия квазиприродности и возможность противостоять кризисным процессам.

Две системы – политика и экономика, – согласно Луману, имеют смысловые структуры-медиумы, которые могут быть определены как власть и деньги. Медийные (т. е. смысловые) свойства политики и экономики – власть и деньги – могут формировать субсистемы, превращая людей в продукты этих медиумов, лишенных выбора и иных ориентиров. «Функции же массмедиа состоят в непрерывном порождении и переработке раздражений, а не в умножении познания, социализации или прививании нормативного конформизма»⁵. Иначе говоря, массмедиа не могут изменить воздействия главных систем политики и экономики, а могут только вызвать раздражения, включающие власть и деньги. *Мы видим человека, сформированного обществом в большей мере, чем в индустриальную эпоху, причем в упрощенных формах.* И отрицать сегодня подобный механизм в ряде случаев не приходится. Одновременно мы видим здесь, как люди исключаются в теории Лумана, по крайней мере методологически, принимая господство безличных систем. Человек утрачивает возможность собственного воздействия на общество. Но мы можем либо смириться с этим, либо нет.

Мир, трудный для жизни

Глубокие ценностные изменения в западном обществе затрагивают все сферы жизни. Основная черта индивидуализированного массового общества (как ни парадоксально звучит последнее словосочетание, имеющее в виду массу, состоящую из обособленных, но сходных между собой индивидов) – *индивидуализация без производства индивидуальности, личности, формирование эгоистического индивида, думающего только о себе самом.* Новый индивид становится источником фрагментации общества и воспринимает даже события своей жизни как совокупность не связанных между собой эпизодов. Многие люди на Западе сегодня могут сказать, что они прожили *множество разных жизней вследствие фрагментации и недостижимости целого* и что это объективно почти непреодолимо и с трудом преодолевается усилиями сознания. *Совокупность эпизодов становится не только историей личной жизни, в которой в лучшем случае имеется «биографическое разрешение системных противоречий»⁶, но и историей самого общества. Жизнь все больше представляется миром разных миров, и цельный человек в ней возможен, если он научится жить в них одновременно, сумев их до некоторой степени гармонизировать.* Вряд ли эта задача по силам массовому человеку.

Публичное вытеснило персональное, частное вытеснило публичное и социальное. Это, по мнению Баумана, коренным образом отличает сегодняшнее общество от всех предшествующих, превращает необитаемый мир, в котором прежде никогда не жил человек, в обитаемый, но трудный для жизни. Заметим, что последнее свойство этого индивида – краткосрочность целей – оказалось неожиданным. В 80-х годах Дж. Несбитом в известной работе о десяти новых мегатрендах будущего общества был предсказан переход от краткосрочных процессов к долгосрочным⁷. Хотя Несбит давал подобный прогноз преимущественно для экономики, он коснулся также и экологии, которая ориентирует на долговременные цели. *Краткосрочность, отсутствие стратегических целей* характерны теперь и для экономики, и для обществ, и для индивидов. Индивид не планирует ничего долговременного, и кратковременность его интереса к другому индивиду, возведенная в правило, разрушает принятые прежде институты и отношения.

Но в чем причины, откуда эти перемены? Запад совершил переход к постиндустриальному обществу, по мнению одних. Перешел в новое – постсовременное состояние, качественно отличающееся от предшествующего, современного, согласно убеждению других. Оказался в новой современности, с точки зрения третьих. Не вдаваясь в детали данных объяснений, заметим, что общим для них является признание новых информационных технологий (в этом состоит постиндустриализм), многообразия и плюрализма информации (в этом просматривается постмодернизм) и новое распределение информации в пользу общества (в этом видится новая современность). В итоге до некоторой степени примиряющим названием нового этапа в развитии Запада становится термин «информационное общество», который не следует понимать буквально – как нечто совершенно новое. Важно отметить переход к усилению производства информации и ее применения.

Данному переходу соответствуют технологические и социальные инновации, интеллектуальные перемены, *потеря практикой своей фундаментальной ориентации на производство* или, говоря словами Хабермаса, парадигмы производства в связи с *историческим концом общества труда*⁸. Этот тезис нуждается в пояснении. Если раньше люди уходили из сельского хозяйства в индустрию, а затем из индустрии в сервис, то теперь высокотехнологичным странам грозит так называемая «проблема 20:80». Речь идет о ситуации, когда только 20 процентов населения будут нужны постиндустриальному производству, а остальным 80-ти станет некуда уйти, и они окажутся «неработающими рабочими». Причина состоит в том, что постиндустриальное производство нуждается в небольшом количестве работников высочайшей квалификации. Глава компании «Хьюлетт Паккард» спросил главу другой известной компьютерной фирмы, сколько ему нужно работников. Тот ответил: «Семь человек». – «А сколько человек у вас работает?» – «Семнадцать тысяч». На вопрос, зачем же держать столько лишних людей, бизнесмен отшутился, что они составляют резерв рационализации производства. Наряду с сокращением потребности в высококвалифицированной рабочей силе для сферы информационных технологий растет потребность в работниках физического труда, что не создает перспектив для оставшихся 80 процентов населения Запада, привыкших к хорошей жизни. Нехватка рабочей силы низкоквалифицированного труда будет пополняться за счет иммиграционных потоков из менее развитых стран. Это и происходит уже сейчас. Заметны *изменения в структуре труда на Западе*. В перспективе они станут труднопредставимыми. Ошеломляет характеристика профессий будущего. В футурологических прогнозах профессиональных сдвигов США на 1998–2000 годы отмечался 75-процентный рост числа ассистентов юристов, 66-процентный рост числа медицинских ассистентов и удвоение количества медицинских работников среднего звена, а также турагентов, компьютерных программистов, увеличение более чем на треть консультантов-менеджеров, педикюрш, охранников, чуть меньшее увеличение ландшафтных дизайнеров, страховых агентов и пр.⁹ К упомянутым профессиям добавляется большой список других, многие из которых воспринимаются как настоящая экзотика: агент по поиску талантливых программистов, администратор контрактов, аквакультурист, вооруженный курьер, врач-специалист по проблемам, связанным с бездельем, врач-танцерапевт, проблемолог, технолог-реконструктор ДНК, хирург-косметолог, шахтер на Луне или астероидах и пр.¹⁰

В западном обществе происходят серьезные социальные сдвиги. Оно не только перестает быть обществом труда для масс населения, но в нем ломаются прежние социальные структуры, исчезают классы и меняется смысл привычных явлений, таких, например, как неравенство. Западные исследователи С. Лэш, У. Бек и Е. Бек-Гершейм показывают, что неравенства принимают другой вид: «Власть и неравенство менее действуют через эксплуатацию, чем через *исключение*... эксплуатация имела место, используя регулятивные правила, в то время как исключения имеют место через конститутивные правила» (курсив

мой. – В.Ф.)¹¹. *Регулятивные принципы*, господствовавшие в индустриальный период, достаточно конкретно и эмпирически определяют нормы поведения. В командно-административных режимах они регламентируют почти все, в тоталитарных – все сферы жизни. В демократических режимах регулятивные принципы активно и многообразно применяются, но соседствуют с конститутивными. Последние утверждают лишь базовые основы общества. Уменьшение политической регламентации при демократии не ослабляет действий административных правил, правил общежития и норм отношений между людьми. Доминирование *конститутивных правил, т. е. общих установок, приводит к тому, что необразованное, бедное население, молодежь, маргинальные слои не воспринимают заложенную в них диалектику свободы и ответственности*. В Бразилии, например, прогресс не касается одной трети населения, маргинализованной своей неспособностью принять правила общества и *исключенной* из него. Поэтому Ульрих Бек использует для характеристики исключения из общества термин «бразилизация». В вышеприведенной пропорции «20:80» также закладываются предпосылки исключения, игнорирования значительной части населения, иногда даже большинства. Серьезная проблема состоит в исключении людей из общественной жизни, политики, культуры, образования, материального благосостояния. Исключения как бы «прикрыты» поддержкой популярности, ориентацией на вкус масс, соединением эстетического продукта с товарным, распространением массовой культуры. Другой путь бразилизации описывает С. Хантингтон. Поставив вопрос «Кто мы такие?» в отношении Америки, он отмечает, что «американское кредо», т. е. принципы американской жизни, утвержденные отцами-основателями страны и первыми поселенцами-протестантами, разрушается под напором этнических меньшинств. Многие граждане США перестают считать себя американцами и начинают определять свою идентичность по крови, по языку, трактуя ее как афроамериканскую, испанскую и пр. Хантингтон начинает книгу с описания футбольного матча в Лос-Анджелесе, где мексиканцы, являющиеся гражданами США, болея за команду из Мексики, сжигали прямо на стадионе американский флаг. Он связывает этот процесс не только с политикой мультикультурализма, которую проводил Клинтон, но и с глобализацией. Дело не в том, что в США увеличивается количество меньшинств, растет испаноязычное население, а в том, что перестал работать плавильный тигель, делающий всех жителей США, независимо от этнической принадлежности, расы, вероисповедания и культуры, гражданами Америки и ее патриотами. Это угрожает США в недалеком будущем стать Бразилией¹². Другими формами неравенства являются информационное неравенство, разный доступ к медицине и пр.

Наиболее концептуальное выражение тема слома ценностей и изменения человека в настоящее время находит в работах Ф. Фукуямы. По его мнению, разрыв в ценностях дважды происходил в истории Запада. Первый был связан со сменой аграрной эпохи индустриальной, второй – с переходом от индустриального общества к постиндустриальному. Тема первого разрыва в ценностях, вызванного сменой аграрного производства индустриальным, интересовала еще Гегеля. В «Философии права» он показал, что распад ценностей во время Великой французской революции был остановлен институционализацией индивидуализма посредством частной собственности, контракта, буржуазной семьи, права и гражданского общества. Фукуяма воспринял модель Ф. Тенниса. Переход от общности к обществу, от неформальных связей аграрных общностей к формальным социальным связям индустриального общества радикально менял ценности и образ жизни. По аналогии с этим сегодняшний второй разрыв ценностей он, как Бек, Лэш и другие, связывает с начавшимся на Западе с 60-х годов прошлого века возникновением постиндустриальной стадии развития. Высшие достижения технического и экономического прогресса постиндустриальных обществ не ведут к аналогичному прогрессу в морали и обществе. Препятствием являются новые настроения, требующие снятия прежних ограничений и норм. За это борются левые и правые. Левых

интересует свобода стилей жизни, правых – возможности получения денег. Но с культурой *неограниченного индивидуализма, в которой ломка правил становится единственным правилом, связаны серьезные проблемы: распад общих ценностей представляет собой потерю социального капитала – основы консолидации общества, без которой оно не может существовать*. Однако этот распад поддерживает *поп-психология*, которая, «начиная с движения за человеческие возможности 60-х и кончая движением за чувство собственного достоинства 80-х, добивается освобождения личности от удушающих общественных ожиданий. Каждое из этих движений могло бы принять девиз “Пределов нет” как свой собственный»¹³. Поп-психология – важный элемент массовой культуры сегодняшнего Запада.

Сохраняется ли капитализм и потребительское общество на Западе?

Предположение, что постиндустриальное общество решит все проблемы материального характера, перейдет в постэкономическую стадию, несмотря на все успехи экономики, представляется сомнительным. Для 80 процентов, о которых шла речь выше, мир не станет постэкономическим – свободным от экономических проблем. Не становится он и посткапиталистическим – усвоившим достижения капитализма, но порвавшим с его недостатками, как это первоначально предполагалось. Напротив, идея прибыли и вера в то, что сегодня можно купить все, включая жизнь и здоровье, и за все надо платить, несколько превосходит корыстные намерения капитализма предшествующего этапа. Особую роль проводника этой идеологии, коммерческого предприятия, строящего на ней свою деятельность посредством оплачиваемой рекламы и «воспитателя» консьюмеристски ориентированных масс, играет телевидение. Информационный рост и качественные сдвиги в производстве информации оказались направленными на то, чтобы расширить потребительские интенции капитализма, включая в сферу товарного обращения и то, что в нее прежде не попадало. Только тогда, когда аудитория сбита в стадо, представление информации становится выгодным, считает известный критик информационного общества Герберт Шиллер. Он, как и многие другие, видит в содержательной стороне работы телевидения заказ стремящихся к прибыли корпораций. Люди, которые собираются у телевидения в наиболее приемлемое время, получают усредненную упрощенную информацию, подчиненную идее возбудить их потребительский интерес и заставить их покупать все что угодно, главное – они уже научены тем же телевидением, что, покупая нечто, они покупают собственную жизнь, за которую, как и за все, надо платить¹⁴. Это «все» включает и отношения людей.

В новых условиях общество сервиса не исчезает, но меняется. У него появляются такие сферы, как *обслуживание и улучшение информационных услуг и психофизиологических состояний человека*, включая биотехнологии, омолаживание, продление жизни, нейрофармакологию.

Существует опасность социального расслоения, основанного на разных финансовых возможностях людей в продлении себе жизни и сохранении здоровья, иначе смотрится проблема естественных прав и прав человека в обществе. Многие из того, что недавно могло быть сферой научной фантастики, становится реальной возможностью. Вместе с тем террористическая атака 11 сентября воспринимается многими американцами не как сознательное нападение, а как привнесенная Голливудом фантазия, в которой участвуют актеры. Дети, уткнувшиеся в компьютерные игры, доходят до аутизма. Виртуальная реальность становится реальней подлинной. Пожалуй, только собственная природа человека еще не виртуализирована в сознании человека и вышла своими инстинктами на культурную поверхность. Актуализировалась идея природного потенциала человека, которая толкает к тому, чтобы в

концепциях справедливости вновь появилась природа человека, естественные права. Нахождение взаимности в природе человека и человеческого рода усиливает этический интерес к взаимности и солидарности в обществе в противоположность одиночеству и индивидуализму.

Потребительский стандарт по-прежнему будет одним из ведущих факторов поведения людей. З. Бауман в книге «Глобализация. Последствия для человека и общества» характеризует новый, присущий сегодняшнему Западу тип консьюмеризма: сегодня «имя потребительской игре – не столько жадность к приобретательству и владению, не накопление богатства в его материальном, осязаемом смысле, сколько страсть к новым, доселе не испытанным ощущениям. Потребители – это в первую очередь коллекционеры ощущений; они собирают вещи лишь во вторую очередь, как следствие... “желание не желает удовлетворения. Напротив, желание желает желания”»¹⁵. Символизация консьюмеризма и появление не только вещного товара, но и такого, как престиж, статус, другой человек, модная профессия, одежда из каталога, делает потребительское поведение страстной игрой. «Глобализация открывает путь бегства оттуда, где растут издержки производства глобальных символов, и обещает близкий рай для жаждущих высоких доходов, – пишет Бек, также видящий решающий фактор в ценностном сдвиге нашего времени не только в постиндустриальных изменениях на Западе, но и в глобализации, специфическим образом распространяющей культурные особенности Запада. – В основе дискурса о мировом рынке лежит негативная утопия. В той мере, в какой в мировой рынок интегрируются последние ниши, возникает *единый мир* – но не как признание многообразия, взаимной открытости, т. е. плюралистическо-космополитической природы представлений о себе и других, а наоборот, как *единый товарный мир* (курсив мой. – В.Ф.). В этом мире локальные культуры и идентичности утрачивают корни и заменяются символами товарного мира, взятыми из рекламного и имиджного дизайна мультинациональных концернов. *Бытие становится дизайном* – причем повсеместно»¹⁶, а значит, нарастают стилистические разногласия между людьми по поводу их образа жизни, явно уменьшающие толерантность.

М. Вебер говорил, что страсть – это отношение к другому человеку как к средству. Страсть любви все же, думается, не всегда превращает другого человека в средство. Игра престижа, статусов, желаний делает стремящегося к престижному потреблению и соперничающего с соседями в автомобилях и прочих вещах человека индустриальной эпохи – например, героя романа С. Льюиса «Бэббит» (автор получил за него Нобелевскую премию) – бесконечно невинным: всякий раз, добиваясь обладания престижным продуктом, он получает удовлетворение и успокаивается на время. Материальный консьюмеризм сохраняется и поощряется по-прежнему. Среди американцев есть немало таких, кто поклоняется какой-либо фирме, является стопроцентным потребителем ее продукции, т. е. покупателем всего, что она производит, связан с нею корпоративными отношениями и относится к ней едва ли не как к церкви. Но есть новое явление: рынок людей с их статусами, одеждой, имуществом, весом в обществе, символическое и реальное соперничество за место в нем. Если прежняя страсть к потреблению удовлетворялась исполненным желанием, что мы видим в судьбе Бэббита, то теперь для потребителей необходимо «постоянно находиться в движении – искать и не находить, а точнее, “пока не находить” – это не болезнь, а обещание блаженства, может быть, даже само блаженство. Они столько же ожидают от путешествия, что прибытие на место становится для них проклятием (“...удовлетворение – это несчастье желания”»¹⁷. Но люди спешат, ибо за пределами их желаний в отношении вещей, развлечений и друг друга – пустота: «...удовлетворение потребителя должно быть *моментальным*, причем, в двояком смысле. Несомненно, потребляемый товар (как и человек в качестве такового. – В.Ф.) должен удовлетворять сразу, без овладения дополнительными навыками и длительной подготовки;

кроме того, удовлетворение должно заканчиваться “сразу же”, то есть в тот момент, когда заканчивается время, необходимое для его потребления. А это время необходимо свести к минимуму. Необходимое сокращение времени лучше всего достигается, если потребители не могут надолго сосредоточить внимание на каком-то одном предмете, если они нетерпеливы, порывисты и непоседливы, а главное – легко возбуждаются и столь же легко теряют интерес. Культура общества потребления в основном связана с тем, чтобы *забывать, а не запоминать*» (курсив мой. – В.Ф.)¹⁸. Это создает новый мир – гедонизма и временности. За всеми чертами информационного общества прячется экономическая реальность, универсализирующая консьюмеризм.

Индивидуализация в указанном смысле и изменение стилей жизни, изменение надежности знания и его направленности, конфликты идентичностей, господство массовой культуры становятся более важными для Запада процессами, чем постиндустриализм и глобализация, даже если именно они стали источниками этих новых изменений. *Как отмечают Т. Миллер и А. Макхолл, «повседневность переделана контролерами капитала, но в пространстве жизни обычных людей»*¹⁹.

Изменение семьи и отношений между людьми

Особенно сильным изменениям подвергаются отношения людей. Описываемый ценностный сдвиг на Западе в сторону массовой культуры интересует меня и авторов, на которых я ссылаюсь, не как производство и потребление суррогатного продукта, а как особый тип отношения людей, кажущийся суррогатным в сравнении с предшествующим.

Подвергается разрушению институт нуклеарной семьи. Мало кто из молодых людей сегодня может надеяться на долговременность своих отношений и тем более на их сохранность в течение жизни, не только во времена радости и удовольствий, но и в период горестей. Эти отношения Бауман характеризует как потребительские. Автор предисловия к книге В.Л. Иноземцев не соглашается с ним, показывая, что обоюдное согласие на краткосрочность и на разрыв в тех случаях, когда отношения кажутся исчерпанными, характеризуют их не как гедонистические или потребительские, а, скорее, как свободные, но при этом моральные и взаимответственные. Однако семья характеризуется неустойчивостью, ростом разводов, низкой рождаемостью и большим количеством детей, рожденных вне брака. Послевоенный «бэби-бум» сменился спадом рождаемости на Западе, восстановленной к 50-м годам XX века и вновь снизившейся в 70-80-е годы и в настоящее время дошедшей до прекращения простого воспроизводства (индекс рождаемости здесь 1,4, тогда как для воспроизводства населения нужно 2,25)²⁰. В 1984 году в США работало 16 процентов женщин, 84 процента воспитывало детей. Сейчас картина противоположная – 84 процента женщин работают, 16 занимаются домашним хозяйством. Женщина на Западе, зарабатывая столько же или даже больше, чем мужчина, не нуждается в муже для своего содержания в рабочем возрасте и в детях в пенсионном возрасте, ибо получает хорошую пенсию. *Экономический успех западных обществ, образование женщин и их эмансипация лишает семью экономических функций*, а слом традиционных ценностей утверждает в семье более безличные связи. Последние оцениваются нередко как спасающие от обязательств, связанных с чувством и замененных у порядочных людей рядом формальных контрактных обязательств, о которых заранее договаривались, а у других, менее порядочных, с отсутствием таковых. Но все больше становятся бестселлерами книги, в которых эта новая свобода показывается как мучительное одиночество. Не теряющий иронии автор одного из таких бестселлеров Ч. Клостерман рассказывает, что однажды он любил женщину и она почти любила его, но Кьюсака (популярного актера) – много больше. Он описывает четыре свои любовные связи с разными женщинами – чистый

равнодушный секс, физические упражнения, которые он характеризует, не скупясь на непечатную лексику. И когда после нескольких свиданий им нечего было сказать друг другу, женщины раньше просто уходили, но теперь они злились, т. к. Вуди Аллен, которого они любили больше, чем своего любовника, знаменовал образ новых механических отношений – с разговором, притязающим на интеллектуальную иронию. Все же между ними и автором бестселлера воцарялось молчание, потому что им нечего было сказать друг другу. В искусстве, говорит Клостерман, молчание никогда не являлось продолжением того, что нечего сказать, но массовая культура (добавлю я) вся построена на этом. Он говорит, что невозможно найти женщину, которая удовлетворяла бы тебя полностью. С одной ты общаешься по телефону, с другой прячешься под зонтиком, с третьей ешь пирожки. Люди считают нормальным *исчезновение трансцендентального романтического чувства*, констатирует он с горечью²¹.

«Может быть, это звучит депрессивно. Но это не мои намерения. Все нормально, – иронизирует Клостерман. – Молчание – это только демонстрация сверхактуализации, где обе стороны столь мирны в отношении своей эмоциональной связи, что это не может быть выражено через рудиментарный лексикон языка; если смотреть иным образом, то магия ушла и интимные отношения окончились (отсюда фраза “Мы не говорим более”»²². Происходящее так далеко от того, что говорила о любви классическая и даже недавняя литература и философия. Сравним с М. Шелером, который воспринимал любовь не как высшую ценность, а как ориентацию на высшее бытие ценностей. Любовь создает ценность другого человека в отношениях с ним и позволяет принять его таким, какой он есть²³. Чувственные наслаждения есть следствие этой любви к другому, и обратное редко верно. Создается временность не как перемещение от одного объекта любви к другому, а как ненаходимость любви и объекта любви. Любовь не эмпирическое деяние, а результат трансцендирования высшей ценности, нахождения ее в другом.

Что касается Аллена, в западной литературе он часто рассматривается как магнат культурной индустрии, культивирующий позитивное признание отчуждения, иницируя прекращение критического разговора о нем, а также как «пропагандист» эгоизма, новых ощущений, слабо выраженного личностного начала, расфокусированности, зависимого поведения, иронии, скептицизма по отношению к любым ценностям, внутреннего рассогласования, отсутствия идеалов, персональности и персональной ответственности, немедленного следования моде, суеверия, стереотипизации, поверхностности, имитации и стилизации – всего того, что Т. Адорно называл товарным существованием и псевдокультурой. Аллен способствовал превращению повседневной жизни в апологию культурной индустрии, восприятию имитации как имеющей превосходство над творчеством²⁴.

Полемика по поводу новых стилей жизни, их конкуренции со старыми, пожалуй, является нервом проблемы. Институт семьи, проблема любви – лишь лакмусовая бумажка, на которой проявляются новые тенденции индивидуализации. Данная проблема волнует многих. Например, Гидденс в одной из своих недавних работ, «Убегающий мир», говорит о том, что *борьба за политическую эмансипацию уступила место борьбе стилей жизни*. При этом он обращает внимание, что в условиях перемен традиционные стили жизни наделяются чрезвычайно положительными качествами, что не соответствует действительности. Для иллюстрации этого он приводит пример своей тетки, которая, прожив самый долгий из возможных браков – свыше 60 лет, – призналась ему, как глубоко несчастна она была со своим мужем²⁵. На мой взгляд, планирование временности человеческих отношений отличается от их незапланированной временности или несчастливой длительности. Планирование временности несет оттенок потребительства и, уж во всяком случае, далеко от шелеровских «высших ценностей», «доминанты налицо другого» А.А. Ухтомского, любви как «развития индивидуальности через жертву эгоизма» В.С. Соловьева. Запланированная вре-

менность может превратиться в постоянство, а планируемая вечность во временность, т. е. эмпирическая случайность отношений часто является победителем и делает спор бессмысленным. И все же стиль поддержания временности разобщает людей и не способствует прочности семьи.

Хотя не подтверждено, что люди стали меньше общаться, их связи становятся менее постоянными, имеющими меньше обязательств. Индивидуализация оказывается мнимой, всего лишь формой *одиночества* массового человека. «Индивид при этом обретает качества социотехнического субъекта», – утверждает Лэш²⁶.

Солипсизм как одиночество в условиях потерянного доверия

Центральной проблемой расщепившегося индивидуализированного общества является одиночество. Это состояние не обязательно объективно. Оно присуще нередко людям, живущим в благополучных и даже счастливых семьях. Оно не всегда связано с изоляцией. Существует одиночество в толпе. Одиночество при тесном общении. При наличии круга друзей, занятости, творческой работе. Н.Е. Покровский определяет одиночество как внутренний субъективный опыт дефицита социальных связей и общения²⁷. Одиночество может быть рассмотрено в психологическом плане и в когнитивном плане – с точки зрения самооценки и самовосприятия неполноты своих отношений с другими. Неполнота может восполниться при переходе на интимный уровень. Но нередко это ведет к одиночеству другого рода – растущему неприятию на фоне возникшей близости формальных отношений в микрогруппе и в обществе. По существу оценка личностью характера своих отношений с другими и является источником одиночества, которое в этом случае не поддается объективной характеристике и тождественно самовосприятию субъекта. Такое самоотождествление может вести человека к объективной изоляции из-за недоверия как к межличностным взаимодействиям, так и к более близким или более социально значимым связям. *Потребность в глубоком взаимодействии с другими, лишаящая чувство одиночества своей основы, многими на Западе рассматривается как реликт традиционной коллективности, осложняющий отношения взаимными обязательствами постоянной близости.* Но кажется, что формализация и временность отношений зашли в западном обществе так далеко и настолько впитали в себя парадигмы политики и экономики – власть, пользу и деньги в качестве ведущего параметра взаимодействия и взаимоотношений людей, – что возникает социальная проблема, которая характеризуется как нарастающее расщепление социальных связей и распад норм (аномия). По мнению упомянутого выше автора, аномия является болезнью социальной структуры, которая поместила одиночество в более широкий социальный контекст, превращая его в личностный итог прогрессирующей аномии²⁸. Другой причиной одиночества, как показал Покровский, является различие социальных характеров, описанное Д. Рисменом, Н. Глезером и Р. Дени. Среди них: традиционно ориентированный социальный характер, сложившийся преимущественно в традиционных обществах на основе укорененных в них обычаев и нравах; изнутри ориентированный тип; и наконец, извне ориентированная личность, слабо связанная с традициями и национальными корнями. Н.Е. Покровский пишет: «Внешняя ориентация, подчеркивает Д. Рисмен (и его соавторы. – В.Ф.), с необходимостью требует от американцев умения нравиться другим, что должно создавать устойчивые социальные связи. Ориентация вовне создает своеобразные формы поведения и характерологические особенности – легкую приспособляемость к изменяющимся обстоятельствам, социальный динамизм, подчеркнутое внимание к формам «презентации “я”», стандартизированность реакций и поведенческих модулей. Все это диктуется внешними требованиями

общества, основанного на индивидуализме и предпринимательстве»²⁹. Утрачивается внутренний мир, растет неясная обеспокоенность, отсутствует самооценка, и ее заменяет восприятие индивида другими людьми, никогда не удовлетворяющее полностью. Добытое признание в знаковом мире посещаемых кафе, одежды из каталога, путешествий, престижного потребления и даже неограниченных возможностей при отсутствии внутреннего мира не удовлетворяет, и все больше требует новых и новых подтверждений состоятельности этого симулирующего состоятельность индивида. Книга Рисмена, Глезера и Дени³⁰ была опубликована в 1961 году, в самом начале постиндустриального сдвига на Западе, но социальные типы, сконструированные посредством научной идеализации, позволяют найти характеризующих ими людей и в индустриальную эпоху. Несомненно, что извне ориентированные индивиды стали растущим феноменом при формировании массового общества на Западе в 30-е годы XX века и доминирующим социальным типом в настоящее время при новых источниках формирования массового общества.

Термин «солипсизм», было забытый, сегодня получил новую жизнь в работах по эпистемологии. Тезис о «мире как совокупности моих ощущений», сопряженный с познавательным релятивизмом, имеет латентную социальную детерминацию в социальном солипсизме. Можно говорить о растущем солипсизме творческих личностей и об апатии нетворческих, вращающихся в колесе массовой культуры.

Увеличение количества новых стилей жизни и вмешательство в природу человека превращает «моральную автономию в ранг высшего блага для человека... ни философы, ни общество в виде либерального государства не будут тебе говорить, как прожить жизнь. Они предоставят это решать тебе. Они лишь установят некоторые процедурные правила, гарантирующие, что выбранный тобой жизненный план не станет мешать планам твоих сограждан»³¹, – обобщает Фукуяма источники многообразия жизненных стилей, составляющих сегодня предмет большей конфронтации, чем политика. Он крайне обеспокоен исчезновением общих оснований морали и свободой индивидуального конструирования реальности своей жизни индивидом исключительно на основе своих склонностей. Он приводит заключение Верховного суда США по поводу одного из дел, касающегося стиля жизни: «Сердцем свободы является право каждого определять собственные концепции существования, смысла, вселенной, а также тайны человеческой жизни»³². Моральная свобода, лишенная оснований, теряет всеобщность, присущую морали. По его мнению, «та моральная самостоятельность, о которой традиционно говорится, что она дает нам достоинство, есть свобода принимать или отвергать моральные нормы, исходящие из источников выше нас, а не свобода эти нормы создавать. Для Канта моральная самостоятельность значила не следование своим наклонностям, куда бы они ни вели, а повиновение априорным законам практического разума, которые часто вынуждают нас действовать ради целей противоположных тем, которые ставят перед нами наши желания и склонности... Даже если мы поверим на слово, будто индивидуальный выбор и составляет индивидуальную самостоятельность, то все равно не самоочевидно, что неограниченные возможности выбора стоят выше блага других людей»³³. Более устойчивый и солидарный мир возникает тогда, когда жизненные планы ориентированы на других людей и считаются с их интересами: «Люди созданы эволюцией в виде общественных животных, которые, как правило, стремятся погрузить себя в море общественных связей. Ценности не строятся произвольно, но служат важной цели: сделать возможными коллективные действия. Люди также находят большое удовлетворение в том, что эти ценности и нормы общие. Солипсистские ценности противоречат собственной цели и ведут к дисфункциональному обществу, где люди не могут работать совместно ради общей цели»³⁴.

В условиях потери общего основания ценностей и потери доверия индивид оказывается перед новым определением своих прав – быть солипсистом. При отсутствии доверия к другим он доверяет только самому себе. Существует даже представление об индивидуальной корпорации, человеке, который работает в одиночку и сам на себя. Примером такой может быть Б. Гейтс. Говоря не о нем персонально, отметим, что высокий риск бизнеса нередко рождает реакцию солипсизма и даже аутизма у бизнесмена, когда заранее принята схема индивидуального выхода из рисков на основе доверия только себе или своей семье как превентивной меры против разрушения его индивидуальной корпорации. Бизнесмен знает, что придется начинать все сначала и заранее огораживает себя недоверием и безразличием по отношению к тем, кто не принадлежит к этой индивидуальной корпорации. Любые формы доверия за пределами семьи ему чужды. Разумеется, он поддерживает деловые связи, полезные и нужные ему знакомства, имеет круг друзей, с которыми особо не сближается. Даже будучи убежденным в чьей-то полной расположенности, он относится к этому человеку как к постороннему, не говоря уже об остальных. Это психотип бизнесмена, несмотря на то, что он объективно нуждается в сотрудничестве, а субъективно в дружбе и близости. Никакие дела и никакие слова не могут вырвать его из толстого слоя льда, в который он вмонтировал себя, если перед ним не член его семьи. Чувства, симпатии, дружба – все ничто перед строительством индивидуальной корпорации и внутрисемейных отношений, которые, увы, тоже ненадежны.

При характеристике тенденций изменения в семье мы видим противоречивые оценки: с одной стороны, отмеченный выше распад семьи, с другой стороны – ее, казалось бы, укрепление, спаянность бизнесом, взаимозависимостью и доверием. Здесь возобновляются экономические функции семьи как корпоративного держателя акций, что показывает формальную крепость буржуазной семьи, основанной, помимо личных отношений, на собственности и контракте, сохраняющем ее до тех пор, пока это остается главным. *Буржуазность, которая находится под постоянным прицелом критики, является в определенной степени якорем, на котором держится корабль общества. Но этот якорь уже не удерживает общество в целом.* Не удерживает потому, что чаще крепость семьи является большей основой успешного бизнеса, чем бизнес основой крепости семьи. Заметим, что здесь, как и всюду, речь пока идет о западном обществе или бизнесмене западного типа. Не в пример ему русский бизнесмен часто не теряет лихости, распушенности, склонности к тратам и своеволию.

Фукуяма приводит пример того, как в другой среде – в мафии – отец-бандит предлагает ребенку прыгнуть с высокого забора, уверяя, что поймает его. Ребенок боится и не хочет прыгать. И когда под нажимом отца он все же прыгает и расшибается, поскольку отец не пытается его поймать, ему тем самым вбивается мысль, что нельзя доверять никому, включая собственных родителей. Кредо бандитов: «При малейшей возможности старайся использовать любого человека, не являющегося твоим родственником, поскольку в противном случае он использует тебя. Впрочем, как видно из вышеприведенного примера, даже семья не всегда выступает здесь ограничителем»³⁵.

Особое значение имеет доверие и социальный капитал в целом в преодолении того, что раньше называлось отчуждением, а сегодня приняло обостренную форму одиночества и солипсизма. С одной стороны, кажется, что возможно все, настолько выросла мощь экономики, науки, человеческих способностей. С другой стороны, ни в чем нельзя быть уверенным. Террористическая атака, игла наркомана, настроение приятеля, собственное настроение, каприз соседа, агрессия подростка, многообразие чужих и собственных ролей создают жизненный хаос. Кластерман говорит, как, уходя от друга, от женщины или с работы, он не знает, будет ли все завтра по-прежнему. Общаясь с тем сегодня, с кем вчера ты дружески простился, стоит спросить: «Тот ли вы или уже другой?» Это заставляет его испытывать отчаяние ночью, которое днем ему кажется смешным. Риски бизнеса и криминальной жизни

сопоставимы с рисками повседневности и непредсказуемости отношений. Люди как будто находятся во власти слепых сил, утрачивают связь социальной реальности со своей собственной деятельностью и поведением, говорят обо всем, что «так случилось». Не только в социологию, но и в психологию, например в ее социально-конструктивистское направление, проникли идеи антииндивидуализма, бессубъектности, антиэссенциализма, релятивизма и натурализма³⁶, которые по существу совпадают с принципами «индивидуализированного общества» в указанном оруэлловском смысле.

Приведенная выше трактовка коммуникации Луманом как безличного взаимодействия систем, обмен материей, информацией – это констатация возможности подобного натурализма в обществе, продолжение логик основанного на недоверии бизнеса. В то же время существует обмен знаниями, чувствами, смыслами. М. Кастельс говорит, что в сетях, которые начинают преобладать в информационном обществе над иерархиями, выстраиваются смыслы вокруг того, что ими кажется. И в этом противоречии – суть *внутренней полемики между капиталистом и идеалистом, которая может проходить в уме и сердце одного и того же человека*. Данное противоречие соответствует не болезненному переходному состоянию, а нормальному состоянию западного общества. В отличие от Дюркгейма и Парсонса, Р. Мертон не связывает аномию с переходными состояниями в обществе. Он видит постоянный источник аномии в социальной структуре капиталистического и особенно американского общества. Социальная структура представляет у него комбинацию двух параметров: одобряемые культурой данного общества индивидуальные цели и институциональные средства их достижения. Целями американца, соответствующими кредо его страны, являются материальная обеспеченность и успех. Но эти цели с трудом достигаются теми средствами, которые предлагаются институциональной структурой, а именно образованием и упорным трудом. Несогласованность целей и средств и рождает аномию, ситуацию риска, которой буржуазная семья с трудом противостоит. При внешней оболочке материальных и рациональных скреп, внутренне она может порождать одиночество и солипсизм.

Истории подлинного одиночества часто бывают историями преодоления личностного солипсизма. Солипсизм – его предельная форма. Неполнота отношений, мучающая обычных людей, больно ударяет по творческим личностям. Не творческое одиночество, а именно личностный солипсизм, неподлинность всего происходящего вне семьи и «жанровая» невозможность раскрыть себя в семье, не нарушив ее надежности, составляют одну из коллизий творчества. Проблема «устраняется» разрушением повседневности и искусства. Литература как форма общественно развитой чувственности умерла. Личные чувства даже самых выдающихся людей, людей «высокой породы» перестают быть нормой. Победила цивилизация, технология, инстинкты, природа. Солипсизм творческих личностей и апатия нетворческих людей массовой культуры начали появляться в связи с большими изменениями в мире, теряемой шкалой ценностей и достоинств, функциональным упрощением человеческих отношений, перегрузкой и стрессами. Постиндустриальные перемены сломали прежний порядок. *Солипсизм – предельное одиночество творческой личности, сворачивающей все творческие интенции во внутренний мир из-за малой вероятности появления того, кто мог бы его полностью разделить в личном плане и из-за отсутствия социальной сцены, где было бы нужно что-то, кроме товаров и изделий, товарных марок и знаков престижного потребления. Апатия – солипсизм масс.*

Пессимизм и оптимизм

Приведенные оценки состояния ценностей на Западе, сделанные известными западными аналитиками, являются в значительной мере алармистскими, исходящими из того же, что обозначил Бауман, – стремления быть Оруэллом XXI века. Это соответствует традициям

интеллектуальной самокритики западного общества, всегдашней политики правительств на Западе интересоваться предсказанием рисков (достаточно сказать, что среди прогнозов, специально предназначенных для власти, негативные оплачиваются выше). Теоретики и официальные лица исходят из представлений о прогнозе, предполагая, что знание неприемлемых, опасных для общества сценариев имеет цель предотвратить их. Как отмечается в недавно рассекреченном докладе Национального разведывательного совета США «Контурсы мирового будущего», линейный анализ позволит нам получить «значительно видоизмененную гусеницу, но никак не бабочку – для этого нужен скачок воображения. Мы надеемся, что данный проект... позволит нам совершить такой скачок – не предсказать, каким будет мир в 2020 году (это явно лежит за пределами наших возможностей), а более тщательно подготовиться к разнообразным трудностям, которые могут ожидать нас на нашем пути»³⁷. Этот вполне «политически корректный» документ отличается тем, что, указывая на ряд тенденций, подрывающих могущество США и однополярность (например, возвышение Китая и Индии), он не смотрит на мир как на квазиприродный и утверждает роль США в будущей мировой политике. Алармизм приведенных выше оценок не должен заслонять существующую уверенность авторов, чьи концепции рассматриваются, что так или иначе Запад справится со своими проблемами, что будущее содержит немало политических возможностей и что такие черты, как западная демократическая политическая система, склонность американцев к гражданским ассоциациям, солидарность западноевропейцев, культурный капитал Запада, его образовательный потенциал способны преодолеть ценностный кризис переходного этапа.

Вместе с тем остается не вполне ясным вопрос о том, как конкретно постиндустриальное общество Запада и отчасти глобализация осуществляют слом прежних ценностей и формирование новых стилей жизни. Наибольшим образом к ответу на вопрос о влиянии новой технологической революции приблизился Фукуяма, а к проблеме влияния глобализации – Бек. Однако четкого ответа не было дано. Мешает аналогия с самоочевидностью ценностного слома при переходе аграрных обществ с их неформальными отношениями в общностях к индустриальным обществам, а также исходящий из этого технократический аргумент, неясность трактовок глобализации. Попытаюсь восполнить этот недостаток. *Первопричиной является превращение потребления, как прежде производства, в анонимный субъект истории. То, что прежде представлялось закономерным исходя из потребностей производства, сегодня кажется таковым исходя из возрастающего потребления.* Потребление обрело такой статус в 60-е годы XX века, когда капитализм из аскетической, трудовой фазы перешел в гедонистическую, потребительскую. Именно тогда консюмеризм превзошел по своему значению производство и начал формировать анонимность и квазиприродность социальных процессов.

На мой взгляд, *сущность технологических перемен состоит в том, что расширяется сфера свободы.* Все больше усилия человечества направляются не на выживание перед вызовом природы, а на «свободу, находящуюся по ту сторону материального производства», как сказал бы Маркс. Переход к индустриальному производству создал общество, способное защититься от эпидемий, голода, обеспечить рост комфорта и численности населения, образование, культуру. В постиндустриальных обществах решены многие материальные проблемы, хотя это осуществилось и не для всего населения Запада; люди, если они этого хотят, способны обеспечить себя едой, жильем и минимальным уровнем комфорта. Большие успехи медицины и биотехнологий способны продлить не только жизнь, но и молодость, корректируют даже генетические ошибки природы. Демократия как политическая система, иногда делающая ошибки, но способная их исправлять, создает политические свободы. Удивительным является опыт США, чья свобода и процветание держатся на 12 страницах Конституции и в Декларации независимости о том, что все люди рождены равными

и наделены создателем неотчуждаемыми правами, среди которых право на жизнь, свободу и стремление к счастью. Нет единого языка, единой религии, общей идеологии. Людей объединяет только свобода, то, что в этой стране они могут никому не кланяться. Человек ощутил ценность своей свободы. Если в доиндустриальный и постиндустриальный период он нуждался в правилах для коллективного выживания и совместной жизни в обществе, то сегодня, за пределами задач выживания, нужда в этих правилах ослабевает или отпадает. Свобода следовать склонности не мешает выживанию индивида и может не задевать других, что раньше было естественным ограничителем. Чужой образ жизни может быть толерантно воспринят, изобретаются новые формы жизни. Однако это в определенной мере является иллюзией. *Социальная и психологическая нестабильность, потеря доверия происходят из-за нарушения ценностно-нормативного консенсуса, ослабления государства и регулятивных правил, которые сегодня рассматриваются как реликт доиндустриальных и индустриальных обществ*, обеспечивающий выживание людей в суровых условиях господства материального производства и освоения природы. Чувство, что природа покорена и человек стал независимым от нее, не тотально. Старение, смерть, болезнь – пока удел каждого. Природа вырывается из-под контроля в СПИДе, наркомании, психических болезнях, непредвиденных катастрофах. Но это давление меньше черной чумы, унесшей две трети населения средневековой Европы. Правда, в цитированном выше документе Национального разведывательного совета США указывается на опасность глобальной пандемии.

В приведенных оценках ценностного состояния Запада намечается образ того главного врага, который разрушает универсальные ценности, заменяя их локальными, партикулярными или отказываясь от них. *Главный враг демократии, раковая опухоль западных обществ – либертаризм, требование неограниченной свободы, которое разрушает общественную солидарность и нормы*. Опухоль кажется доброкачественной, так как с точки зрения природы никто не может запретить многообразия новых стилей жизни. Но опыт истории дает примеры гибели богатых обществ из-за отсутствия ценностно-нормативного консенсуса. Открывшиеся возможности свободы оказались столь соблазняющими, что западный капитализм начал отходить от своих веберовских и хайкевских начал, ориентирующих его на экономическую рациональность и конкурентоспособность, без которых *инновативность обретала черты погони за все новыми благами, доходами и видами удовольствий*. Встают вопросы о потребности в ценностной революции, но не видно ее субъекта. Возможно, что такая роль отчасти принадлежит тем философским критикам Запада, которые рисуют алармистскую картину. Встает вопрос, как демократия может защититься от либертаризма. Множится количество неоконсерваторов. Возникают идеи меритократии, правления лучших. В воздухе витает вопрос о роли государства в социальной, культурной политике, в утверждении ценностей.

Что касается *глобализации*, то ее участие в экспорте товарного мира и массовой культуры также сказывается в распространении либертаризма и ценностного релятивизма, ставящих человека перед проблемой ненадежности и необязательности глубоких отношений. При всем том, что истоки перемен лежат в постиндустриализме и глобализации, результат этого – массовая культура нового типа обретает, по-видимому, роль ведущего источника изменения ценностей. В конечном итоге *реальным механизмом ценностных изменений становится массовая культура*, и ее блистательный критик Ч. Клостерман является в гораздо большей степени социальным критиком, чем кто бы то ни было другой, несмотря на то, что днем ему кажется все нормальным. Таков новый ценностный слом, как и при переходе к индустриализму, к переезду в города. Но слом потреблением, а не производством. В этом отношении Фукуяма и многие другие специалисты ошибаются, приписывая резкость перемен в основном изменениям производства. Изменения в производстве значимы тем, что создают уверенность во всевластии потребления, распространенного глобализацией во многие страны

еще до того, как там появился капитализм, и формируют представления о неограниченности свободы, включающей своеволие и всемогущество человека. Слом похож на индустриальный только в том отношении, что он подверг людей новым испытаниям и разрушил их прежние ценности. Это нельзя воспринимать в абсолютном смысле. Голосующая за Дж. Буша Америка живет, как жила, и этим выбором подчеркивает свою приверженность традиционным американским ценностям. В России этот слом более радикален, т. к. революция 90-х не оказалась столь последовательной, чтобы с введением революционных изменений позаботиться о том, чтобы их скорость была хотя бы относительно соизмерима с адаптацией людей к новым условиям.

Глава 2. Факторы изменения ценностей на Западе и в России

Описанные ценностные изменения на Западе в полной мере касаются и России, пережившей эпоху революционных посткоммунистических трансформаций.

Ценностные изменения в современной России

Хотя все отмеченные характеристики ценностных сдвигов относятся к Западу по причине его перехода к постиндустриальной стадии, в которую не перешли незападные общества (и авторы рассмотренных концепций особо подчеркивают это), в России наблюдается весь «набор» отмеченных изменений. Три указанные выше черты: утрата человеком контроля над социальными процессами, восприятие их как квазиприродных; неспособность человека и общества контролировать перемены, ситуация неопределенности; неспособность человека к планированию и достижению долговременных целей, жизненных стратегий так же проявляется в российском обществе, как и на Западе. Негативный неукорененный индивид, не имеющий связи ни с прошлым, ни со структурами индустриальной эпохи, индивид, находящийся в ситуации потери норм и ценностей (аномии) и изоляции, конец общества труда, изменение структуры труда, новые профессии – легко узнаваемые черты российской жизни, описанные выше как западные. У них есть своя специфика. Для многих важно не работать, а «крутиться». Потеря практикой своей фундаментальной ориентации на производство, отмечаемая на Западе, в России совершается без перехода в постиндустриальное производство, на основе деиндустриализации, натурализации хозяйства и коммерциализации деятельности. Успех бизнеса, принципиально имеющий ту же природу, что и успех других видов деятельности, в России измеряется тем, что приносит деньги. Нет понятия об успехе ученого, врача, учителя или по крайней мере нет оплаты их успеха. Происходит перепроизводство людей с высшим образованием из-за деиндустриализации и натурализации хозяйства, подобное тому, какое начинает появляться на Западе из-за перехода в постиндустриальную стадию. С другой стороны, налицо та же нехватка трудовых ресурсов, как квалифицированных, так и неквалифицированных, для заводов истроек. Миграционные потоки обеспечивают приток рабочей силы так же, как на Западе. Присутствует экономоцентризм, превращение любой деятельности в бизнес. Инновационность обретает черты погони за все новыми благами, доходами и видами удовольствий для обеспеченных и необеспеченных людей, хотя различия в понимании этого существенны. Водка, дешевые развлечения, «дозволенность» следования инстинктам для низших слоев имеет свои аналоги в высшем слое. Есть и свои фанатичные приверженцы западных фирм. Приведу пример: хороший парень, покупающий продукты американской фирмы «Амвей» мог бы быть назван «двухсотпроцентным» потребителем ее продукции. Он не только использует всю номенклатуру товаров фирмы, но и расширяет их предназначение. Так, ее замечательная экологически чистая продукция из кукурузы, предназначенная для стирки, вызывает в нем такое доверие, что он использует ее при бритье и даже пьет, уверяя, что это необычайно помогает от боли в желудке. Многие ходят в «Атриум» – этот пантеон потребительских и развлекательных возможностей – и другие места развлечений, как в церковь, находя там успокоение, радость и самореализацию.

Очевидна потеря доверия и идеалов, этих важных черт социального и культурного капитала. Краткосрочность, отсутствие стратегических целей – весьма заметная черта российской жизни сверху донизу. Не контролируя своего настоящего, российский гражданин еще в меньшей мере, чем западный, заботится о своем будущем и имеет интерес к своему

прошлому или прошлому своей страны. Распад семьи и попытка сохранить ее на уровне буржуазной семьи несомненно культивируется. Телевизионная передача «Дом-2» пытается в некоторой мере облагородить стиль выгодных браков и связей, поскольку не находит им альтернативы. Спор буржуазности с идеализмом, русский капиталист и русский идеалист – пожалуй, в большей мере российская дилемма. Одиночество людей, апатия масс и солипсизм творческих личностей драматичны, как никогда прежде.

Теракты в живом эфире утрачивают правдоподобие. Все, что случилось пока не со тобой, мало волнует и лишено статуса реальности. Пожалуй, только в истории с гибнущей подлодкой «Курск» и терпящим бедствие батискафом общество вернулось к нормальности, к коллективному переживанию судьбы других людей, может быть, потому, что это были люди «другой породы», которых теперь мало.

Происходит коммерциализация искусства и его отказ от формирования общественных связей, доверия и добродетелей. СМИ выполняют свою обозначенную в западных критических оценках функцию – развлекать людей и раздражать их деньгами, властью, пользой и своеволием. И. Кант считал возбуждающее и трогательное признаками дурного вкуса, но сегодня эти каноны господствуют. Новый российский консьюмеризм сразу освоил символическую составляющую в качестве ведущей, хотя вещная составляющая, будучи новой, также получила расцвет.

Наблюдается рост социальных дисфункций. Эксплуатация имеет место, но все более социальный конфликт в России идет по линии исключения больших слоев населения из социальной и экономической жизни, обозначаемого Беком для Запада как бразилизация. Он связывает падение значимости понятия «класс» с тем, что глобализация, экологические проблемы превратили общества в общества риска: «Человек рождался уже принадлежащим к определенному классу. Это определяло его судьбу... Ситуации риска, напротив, несут в себе другую опасность. В них нет ничего само собой разумеющегося... Такого рода подверженность опасности не вызывает социальной сплоченности, которая ощущалась бы как пострадавшими, так и другими людьми. Не появляется ничего, что могло бы организовать их в социальный слой, группу или класс... в классовом обществе бытие определяет сознание, а в обществе риска, наоборот, сознание... определяет бытие»³⁸. Именно так и ведут себя в России люди, которые в других обстоятельствах могли бы стать классами. Манипуляция сознанием на этапе слома коммунизма сначала политизировала их, а затем деполитизировала, представив социальные процессы как квазиприродные, стихийно складывающиеся и не зависящие от человека. Если раньше казалось, что «хуже не будет», то теперь определяющий мотив поддержки статус-кво массами – «может быть хуже».

Поразительным является то, что такого полностью совпадающего с Западом набора свойств, не позволяющего людям считать свое общество хорошим, невозможно найти даже в критике, осуществляемой оппозиционными партиями, не говоря уже о научной литературе или официальных документах. В этом сказывается негативный статус критики в России, борьба за положительный имидж страны без изменения и даже обозначения того, что этот имидж разрушает.

Откуда сходство? Капитализм, либертаризм и массовая культура

Откуда такое сходство ценностных сдвигов на Западе и в России, если процессы развития осуществляются по-разному? Россия не переняла западные технологии настолько, чтобы стать постиндустриальной страной, но переняла многие внешние манеры и стили жизни, пытаясь следовать догоняющей модернизации. Она переняла пороки западной цивилизации еще до того, как освоила ее достижения. Это могло быть сделано элитами, через

СМИ распространено в массы, но не объясняет столь детального совпадения с ценностными изменениями Запада. Данный фактор имел значение лишь в некоторой степени.

Глобализация также сыграла свою роль. Являясь победой неолиберализма во всемирном масштабе, победой капитала над национальными интересами, она внесла в Россию идею «экономического человека». *Неолиберализм убеждал Запад и российских граждан, что сущность любого человека – стремление к максимизации удовлетворений и минимизации издержек. В стороне оставались проблемы моральности, социальности, солидарности.* «Экономическая машина» (рынок) должна была произвести все. Приведу оценку Фукуямы глобализации под углом зрения ее воздействия на ценностные сдвиги из-за фетишизации экономического человека: «Парадоксально, но проблема неклассической концепции заключается в том, что ее представители позабыли о некоторых ключевых основоположениях классической экономики. Адам Смит, экономист-классик “номер один”, был убежден, что люди движимы эгоистическим желанием “улучшить свои условия”, однако ему никогда не пришло бы в голову сказать, что экономическая деятельность может быть сведена к рациональной максимизации полезности»³⁹. И далее: «...весьма сомнительной представляется концепция человека как занятого максимизацией пользы *индивида*, а не как существа, которое чувствует себя причастным к той или иной социальной группе»⁴⁰.

Глобализация усилила символический аспект, т. к. работа с сознанием потребителей является ее составной чертой. Товар, имеющий успех на глобальном рынке, – не обязательно лучший, но продвинутый рекламой – испанское вино, французский хлеб, итальянская мода. Известный специалист по социологии консьюмеризма Дж. Ритцер считает, что вместо «чего-то» реального глобализация распространяет «ничто». Его книга называется «Глобализация ничего»⁴¹. Он противопоставляет «ничто» («Nothing») «чему-то» («Something»). Однако то, что в сравнении с вещью, товаром кажется ему ничем, в действительности является символической формой. Глобализация распространяет прежде всего пиар, рекламу и прочие символические формы обработки сознания, помогая неолиберализму в утверждении «экономического человека» по всему миру, и становится, по меткому определению Ф. Уэбстера, «цивилизацией бизнеса».

При всей критике неолиберализма, нельзя отрицать, что он стремится к внедрению механизма корреляции законов производства и распределения, подвергая рыночной ориентации ценности человека, уподобляя все вещи товару. *Этим он обеспечивает ту непрерывность потребительской гонки и готовности быть на рынке, которая отвечает непрерывности процесса производства и желания реализовать продукт.* Капиталистическая экономика позднего индустриализма объективно нуждалась в производстве сознания массового человека-потребителя и была объективно направлена на его формирование. Массовая культура и массовый человек на Западе стали продуктом такого «заказа» и его неизбежным следствием. Его социальная роль – не только производство универсального потребителя, но и придание ему статуса, который был недостижимым прежде. Это избавление человека с улицы от ощущения себя аутсайдером. Это попытка сохранить его стремление к коллективности, вопреки растущему индивидуализму и чувству одиночества, субститут коллективизма.

Запад в значительной мере деиндустриализировался ради постиндустриализации, перенося индустрию в страны Азии. А Россия деиндустриализировалась, не переняв постиндустриализм (за исключением некоторой компьютеризации), в значительной мере уходя в доиндустриальное состояние. Общая индустриальная природа капитализма и социализма дала две сходные формы ценностного распада индустриального капитализма и индустриального социализма. Одна из них (на Западе) – технологическая – внесла избыток свободы (либертаризм), повреждающий демократию и ценностно-нормативное единство общества.

Вторая из них (в России) – политическая – также привела к победе либертариизма, своеволия, анархии над провозглашенной демократией и развязала те же тенденции. *По отношению к постиндустриальному развитию этот процесс характеризуется в России преждевременностью, поскольку она не обеспечила себе объективных экономических источников неограниченной свободы.* Технический прогресс на Западе не привел к моральному и социальному прогрессу, не привел к ним и политический прогресс в России.

Особую, как уже было отмечено, роль сыграла массовая культура. Она – часть soft power, «мягкой мощи». Этот термин был введен американским исследователем Дж. Наем. «Мягкая мощь», в отличие от жесткой – военной, политической, – может опираться на использование привлекательного образа и обращение к объекту воздействия через средства массовой культуры, пользующиеся влиянием. По мнению Нае, soft power – это «непрямой путь приложения силы. Страна может достичь желаемых результатов в мировой политике вследствие того, что другие страны хотят следовать по ее пути, подражать ей, восхищаться ее ценностями, имитировать ее пример, стремиться достичь ее уровня процветания и открытости. Это обстоятельство так же важно для достижения целей в мировой политике, как и использование вооруженных сил или экономического давления. Кооптировать народы, а не грубо заставлять их»⁴². По мнению британского историка Н. Фергюсона, «мягкая мощь» является нетрадиционным средством давления, *легитимным и заслуживающим доверия.* Она включает произведения культуры и коммерческие товары⁴³. В этом смысле привлекательность Соединенных Штатов для других народов состоит не в стратегической и военной мощи, а в таком ресурсе, как *культура*, культурно-политические ценности демократии и политических свобод, индивидуализма, эффективности. «Мягкая мощь» – понятие большее, чем просто возможность культурного влияния. Важна сила «примера», в частности, примера Америки и других стран, претендующих на влияние в других странах. При сохранении текущих экономических и социальных тенденций лидерство в информационной революции и концентрация «мягкой мощи» будет становиться все более важным элементом американской внешней политики: «Если Наполеон, распространяя идеи Французской революции, был обязан полагаться на штыки, то ныне, в случае с Америкой, жители Мюнхена, равно как и москвичи, сами стремятся к результатам, достигаемым лидером прогресса»⁴⁴. Когда общество и культура страны-гегемона привлекательны, чувство угрозы и стремление создать контрбаланс ослабляются.

Согласно Наю, соперником США по «мягкой мощи» был Советский Союз. Он завоевал влияние победой над фашизмом, поддержкой антиколониальных движений, выходом в космос, высоким искусством, спортом, молодежными организациями, привлекательными идеями. Но «иначе обстояло дело, – пишет Най, – с популярной культурой. Закрытая природа советской системы и ее постоянные усилия исключить буржуазное культурное влияние означала, что Советский Союз постоянно проигрывал битву за массовую культуру, никогда не будучи конкурентоспособен с глобальным влиянием американских фильмов, телевидения и популярной музыки... Американские музыка и фильмы, просачиваясь в Советский Союз, имели глубокое влияние, но местные продукты никогда не имели рынка за океаном. Не было советского Элвиса... Советская культура не произвела многих ресурсов “мягкой мощи”»⁴⁵. Полагаю, что границы влияния популярной и массовой культуры СССР были шире, чем представляется Наю. До сих пор Вьетнам поет популярные советские песни. В зоне политического влияния Советского Союза его массовая культура имела распространение.

Не произведя своей «мягкой мощи» в посткоммунистический период, потеряв многие ее прежние ресурсы, мы оказались в ситуации, когда в качестве таковой используется американская массовая культура. «Мягкая мощь» массовой культуры США распространилась

по всему миру. Она производится там, а потребляется везде. Однако результаты ее потребления различны.

Объективное порождение массовой культуры западным капитализмом на стадии потребительского общества или позднего индустриализма описано в литературе. Американский автор Ф. Джемсон определяет культурную логику позднего капитализма как постмодернизм, создающий более многообразные и менее консервативные формы⁴⁶. Стираются границы между «высокой культурой» и массовой, или коммерческой, культурой, ибо всюду возрастают повторение и эклектицизм. Популярность становится признаком демократизма. Именно это приводит к тому, что культура не выделяется им в отдельную сферу, а рассматривается как пронизывающая социальную, политическую и экономическую жизнь. Джемсон следует за Ж. Бодрийяром, который показал принципы формирования «гиперреальной культуры» через имиджи и симулякры, или копии без оригинала. В культуре начинают господствовать «ценности знака», потребление которых обеспечивает статус и власть. Имидж и реальность совпадают. Знаки более не имеют референта во внешней объективной реальности; они сами становятся реальностью. Диснейленд, компьютерные игры, телевидение создают культурные гиперреальности. Теряется идентичность, ощущение собственного «я». Культура как «вторая природа» всегда имела символический пласт и ценностное содержание. Но она не оставляла у человека чувство, что жизнь общества творится за его спиной и независима от него, поскольку за символами стояли определенные реалии. Этот тип культуры производит массовое общество как закономерный продукт капитализма, появившийся на позднеиндустриальной стадии. Глобализация распространяет культурный продукт как товар.

Недовольство интеллектуалов победой массовой культуры в конкуренции культур – одним из очевидных признаков разрыва поколений – не дает им увидеть значимость массовой культуры как «мягкой мощи». Именно массовая культура сыграла роль при переходе Запада в постиндустриальную фазу, в развитии индустриальных обществ Азии, не сыграв таковой в России. Точнее, сыграла только политически, но не экономически – в перестройке образа жизни. Нарастающий отрыв этой культуры от репрезентации чего бы то ни было реального, ее своего рода виртуальность и знаковость стали повседневной проработкой постиндустриального, информационного этапа западного капитализма и затем доказательством того, что это все еще капитализм, а не нечто новое. Массовая культура позднеиндустриального мира уже породила человека, готового потреблять не только вещи, но и символы – престижа, статуса, моды, товарного знака, «раскрученного» рекламой товара, «раскрученного» пиаром политика, уже умеющего жить в виртуальном мире куклы Барби, символов Вуди Аллена и предпочтения героев кино своим близким. Постиндустриализм и глобализация получают духовную предпосылку в массовой культуре, весьма урезанную, подобно тому, как индустриализм обрезал рациональность до позитивистской веры в науку. Сегодняшний капитализм из-за его адекватности примитивным культурным формам и слабостью конкуренции культур на уровне масс не может вырваться из своего материализма. *Массовая культура стала своего рода производительной силой информационного постиндустриального капитализма на Западе, хотя была произведена индустриальным капитализмом, поскольку именно в ней прорабатывались символические содержания, столь присущие информационному обществу.* Оказав влияние на формирование постиндустриального, информационного общества, она служит в нем средством *релаксации, самоутверждения, является эвфемизмом коллективности, способом управляемости потребительским и прочим поведением.* Поскольку консьюмеристская сторона западного общества не исчезла, массовая культура по-прежнему играет роль в формировании потребительского сознания.

В Юго-Восточной Азии, в частности в Южной Корее, она стала *производительной силой позднеиндустриального капитализма*, сделавшись способной не только быть слепком

с породившего ее западного индустриального капитализма, но и его творцом в другом месте. Молодое поколение видит в ней нечто самое передовое и современное, преодолевающее косность и отсталость, заряжается ее энергией. Оно формируется этой культурой в потребительском духе, накладывающемся на трудовую национальную этику, и побуждает к труду. Массовая культура сыграла здесь *мобилизующую роль* в развитии производства и модернизации этих обществ, научившихся сегодня производить свои собственные продукты массовой культуры, более адекватные национальным восприятиям⁴⁷.

Массовая культура не выполнила эту роль в России, т. к. была превентивно, политически создана ради рынка, а не ради капитализма, коего нет без производства. Население соблазнялось гедонизмом. В конце концов эта культура явилась в России средством *деморализации, коррелированным с неуспехом капиталистического «строительства»*.

Таким образом, факторами сходных ценностных изменений в России и на Западе является либертаризм, произведенный на Западе технологической, а в России политической революциями и глобализацией посредством распространения идей товарного мира через неолиберализм и массовую культуру, а также американская массовая культура как часть «мягкой мощи» США в условиях отсутствия собственной.

Критика массовой культуры – критика капитализма и глобализации как всемирной «цивилизации бизнеса»

Определение культуры имеет несколько уровней. На одном из них под культурой понимают символическую программу человеческой жизни и деятельности людей, основанную на разделяемых ими ценностях. Здесь культура поднимается над повседневностью и имеет трансцендентные параметры. Другой уровень культуры представляет выражение народной жизни и называется обычно популярной культурой. Третий уровень характеризует культуру как часть повседневности и идеализируемые массой культурные развлечения. На первых двух уровнях культурный объект выступает как бы «от имени» – репрезентирует некоторые широкие социальные силы, на последнем представляет чаще всего власть и деньги или теряет всякую репрезентативность.

Культурный продукт стал в настоящее время предметом массового распределения. Поэтому термин «популярная культура», который применяется иногда как синоним массовой культуры, не вполне точен. По мнению многих исследователей, популярная культура ближе традиционной культуре народа, не слишком энергична и склонна оперировать символами и материалами, заданными традицией или имитируемыми по ее образцу. Массовая культура – продукт позднего капитализма, – сформирована на Западе в 50-е годы XX века. Ее развитие пришлось на 60-е годы, отмечаемые как время перехода Запада к постмодерну одними, к постиндустриальному информационному обществу другими, к новой современности третьими. Массовая культура этих лет казалась энергичной, инновационной, смелой и лишенной лицемерия. Телевидение, например, достигает перехода от популярной культуры к массовой посредством преодоления разрыва между публичной и частной сферой. Индикатором успешного распределения культуры является рынок, а точнее, то, что люди находят на нем. Даже «высокая» культура подпадает под законы рынка, завися от способности быть оплаченной своим потребителем и определяемой этим популярностью. Рынок массовой культуры – это развлечения, престижные товары, способы соблазнения покупателя, формы общения, стандарты отношений, правила поведения, которые «покупаются» в коммерческом мире. Коммерциализация массовой культуры приводит к тому, что в отношении ее продуктов прямо действует упомянутый «закон» неолиберализма, согласно которому деятельность первичного агента экономической жизни детерминирована прежде всего его экономическим интересом, суть которого в максимизации индивидуальной полезности при минимизации

издержек (получении максимума удовольствия за минимальную плату). Это характеризует поведение «экономического человека», которое «человек с улицы» распространяет на все сферы жизни, в том числе и на отношение к другому человеку, подобно тому, как понятие бизнеса распространилось на все виды работы.

Наиболее сложным в критике массовой культуры является невозможность убедить массу в том, что она манипулируема в ориентации на нее. Это часто делают критики массовой культуры. Выход из апатии, который дает энергия массовой культуры, является также входом в нее. Но люди убеждены в том, что делают свой выбор самостоятельно. В поисках альтернативы массовой культуре можно было бы указать на роль истории и локальных культур; показать значимость развития индивидуального сознания, персональной активности, социальных движений, дающих индивиду возможность проявить себя в социальной и политической сферах; задуматься о роли сообществ творческих людей и их влиянии, о возможности переориентации капитализма с экономоцентризма на признание самостоятельности и важности других сфер общества; рассчитывать на уменьшение доходов от распространения массовой культуры и ее внедрения.

Массовая культура усиливает ощущение, что общество является не зависящей от человека данностью, заставляя людей забывать, что они сформировали его сами. Отсутствие способности реконструировать значимость деятельности индивида для формирования общества – свидетельство того, что индивид принял его квазиобъектный характер. Только конец экономики, нуждающейся в производстве и управлении поведением человека в духе массовой культуры, в конечном итоге станет реальным способом ее критики. Только социальный порядок, построенный на основе общезначимых ценностей, реального участия в политике, неупрощенных параметров жизни, заботы о развитии человека, дает шанс на конкуренцию культур – большую, чем сегодня. *В сущности, массовое общество – это не господство масс, а их подчинение манипуляции, являющееся на деле игнорированием права большинства на развитие, целенаправленное упрощение людей ради их участия в потреблении произведенных товаров и символов и более легкого управления ими.* Упрощение, по мнению К. Ясперса, – путь к варварству. Фокус проблемы – восстановление субъектности, способности людей не быть автоматическим продуктом экономики и политики, поиск модели хорошего, приемлемого для жизни общества.

Однако отделить критику массовой культуры и порождаемых ею отношений между людьми от критики капитализма и глобализации как «цивилизации бизнеса» не представляется возможным. Адам Смит смотрел на рынок, как *если бы он был невидимой рукой*. Проходит сто лет, и либеральные экономисты начинают считать задачей *экономической науки работу с человеческим сознанием и воспринимают ее как своего рода «калькулятор удовольствий и боли»*⁴⁸. А еще через сто с небольшим лет неолиберализм *перестраивает жизненный мир под экономику, не только обращаясь к сознанию человека, но и формируя его потребительские интенции и готовность потреблять как вещи, так и символы, поведенческие коды в сформированном манипуляцией сознания знаковом мире.*

Любой ныне существующий вид критики капитализма направлен против превращения «экономического человека» в особенного массового экономического человека, возвращенного в массовую культуру. Сюда относятся критика несправедливости и неравномерности глобализации, ее упрощенных духовных основ, критика капитализма с позиций обновленной социал-демократии, исходящая не в последнюю очередь из указанных оснований, чему будут посвящены отдельные главы.

Здесь я коснусь теорий, которые оценивают существующую капиталистическую экономику как колониальный дискурс современности. Представители этого направления, которые множатся как среди интеллектуалов стран третьего мира, так и среди западных исследователей, исходят из того, что европейское общество стало рассматриваться в западных

концепциях как основа теории истории для всего мира. Идея девелопментализма, включая и концепцию модернизации, в согласии с этим трактует жизнь за пределами Запада как ошибочную, неверную. Попытки приблизить незападные общества к западным не удаются из-за пренебрежения культурной спецификой первых и давления на их культуру, которое интерпретируется в рассматриваемых концепциях как форма колониализма. Экономический анализ ситуации в незападных странах не может исходить из признания политики, не способной обеспечить им перспективу западного капитализма, чреватую разрушением общества. В практическом плане предлагаются гибридные экономики, в которых общинное хозяйство сочетается с рыночным. Это соответствует более мягкому отношению к проблеме развития, которое трактуется в постколониальном стиле, не допускающем рывков и осуществляемом в ритме, приближенном к естественной эволюции обществ. Экономической науке предлагается изменить свой статус посредника колониальных проектов, демиурга социальных наук, и произвести эпистемологический пересмотр ее парадигмы. Последний должен включать в себя новую трактовку таких ее понятий, как «капитал» и «международное разделение труда»⁴⁹. Следуя заявленной логике и направленности усилий на преодоление мирового неравенства, я бы предложила ввести в экономическую науку понятие «человечество», которое для глобальной экономики может стать императивом более справедливого распределения.

Данная линия критики капитализма и порождаемых им отношений вписывается в концепцию цивилизационных различий Запада и не-Запада. В предметных указателях подобных книг ясно прослеживаются слова, характеризующие линии критики: капитализм, цивилизующая миссия, колониальный субъект, колониализм, победа города над страной, Всемирный торговый центр как символ, товарный фетишизм, монополизация культурного влияния, экономический либерализм, империализм, сциентизм, модернизация без превращения в копию Запада, укорененность против вестернизации, деньги, материализм, Нью-Йорк как столица Американской империи, западничество, западное мышление, положительное отношение Запада только к развитию, торговля, демонизация мусульманства, отсутствие корней и космополитизм, антиутопизм, «менее, чем гуманность» и пр. Взятый из книги «Западничество. Запад в глазах своих врагов»⁵⁰, этот набор явно критичных в отношении Запада аргументов отражает существующую стереотипизацию противостояния, которое обнаруживается между мистическим образом Востока и рационалистическим образом Запада. Можно даже сказать о справедливости критики Запада в этих «ключевых словах», но вопрос о том, является ли Восток альтернативой для самого себя, остается открытым: не преувеличивая значимости развития, нельзя отказаться от его поддержки.

Цель моей книги как раз состоит в том, чтобы, признав справедливой данную критику, решить вопрос о том, как может развитие незападных стран, в том числе и России, опираться одновременно на опыт Запада и на свои духовные основы, как оно может реализоваться не по модели вестернизации, стать хорошим и приемлемым для жизни большинства жителей страны.

Существует критика экономической теории капитализма, преимущественно неолиберального направления. Она исходит из идей упомянутой выше рефлексивной модернизации, в которой наука является важным фактором легитимации социальных процессов посредством отнесения человеческой деятельности к объекту и нахождения объективных закономерностей, в соответствии с которыми предполагается действовать. Утверждается ошибочность основного постулата неолиберализма о направленности экономической деятельности на максимизацию индивидуальной полезности при минимизации издержек. По крайней мере следует признать неуниверсальность этой формулы экономической эффективности, ее большее соответствие характеру деятельности капиталистического предприятия, чем капиталистической экономики или тем более экономики вообще. Экономические мотивы более

многообразны и социально-культурно обусловлены. Но сам способ воздействия парадигмальных сдвигов в экономической науке далеко не ясен в условиях, когда своеволие людей заставляет их вести себя не рефлексивно (с ориентацией на истину), а рефлексивно (следуя своему часто произвольному выбору). Буржуазная неолиберальная мотивация с позиций ценностей «экономического человека» явно обнаруживает неуниверсальность, ослабление ее значимости на Западе и плохую приживаемость в незападных странах. Критика неолиберальной экономики за господство натуралистической парадигмы, исходящей из представлений о неизменной (экономической) сущности человека, вероятно, может способствовать изменению представлений об обществе как квазиприродной силе, действующей за спиной субъекта.

Известный социолог И. Уоллерстайн трактует сегодняшнее разделение наук об обществе на экономику, политологию, социологию как следствие либерального разделения государства, экономики и общества, осуществленного в XIX веке и неспособного удовлетворить сейчас ни общество, ни науку. Более того, он считает, что нельзя полагаться на неизбежное эволюционное изменение дисциплинарной структуры наук об обществе. Напротив, можно попытаться сформировать новое междисциплинарное видение. Следуя поставленной задаче, он возглавил так называемую Гульбенкианскую комиссию по реструктуризации социальных наук и их преподавания в Стэнфордском университете⁵¹. Подготовленный доклад этой Комиссии имеет три раздела с характерными названиями: «Историческое строение социальных наук с восемнадцатого века по 1945 год», «Дебаты о социальных науках с 1945 года по настоящее время», «Какого рода социальную науку должны мы построить?» и заключение «Реструктуризация социальных наук». Данная программа отрицает лидирующую роль экономической науки в социальном знании и экономики в формировании социального порядка, подчеркивает значимость междисциплинарных связей для экономической науки и взаимодействия многих факторов в обществе.

Зададимся вопросом о том, как в ходе указанных изменений экономическая наука влияет на другие и каковы следствия воздействия на нее других наук. Иными словами, можем ли мы указать на некий продукт междисциплинарного синтеза, в котором участвует экономическая наука?

Пример, который мне представляется весьма убедительным для характеристики взаимовлияния экономики и других дисциплин, это такие новые понятия, как социальный капитал, человеческий капитал, культурный капитал, интеллектуальный капитал, символический капитал. На первый взгляд кажется, что появление таких новых понятий продолжает тенденцию выдвижения экономической науки и ее центрального понятия «капитал» на ведущие позиции, демонстрируя еще раз претензии экономической науки на доминирование среди других, а экономики на главенство в обществе. Это предположение, казалось бы, подтверждается тем, что Мировой банк охотно использует эти термины, в особенности понятие «социальный капитал». Однако все больше среди экономистов пробивает себе дорогу мысль о том, что «ограничение “экономического подхода” применимо также к самой экономике»⁵².

Нельзя не заметить, что и Мировой банк и Организация экономического сотрудничества и развития (ОЭСР) пытаются дополнить представления об экономическом капитале этими новыми понятиями.

Представители неэкономических специальностей – П. Бурдье, Ж. Коулман, Р. Патнем, Ф. Фукуяма и др. – пытаются показать значимость социальных сетей, ресурсов, примордиальных форм социальных организаций, таких, как семья, норм отношений между людьми, религиозных организаций, немаргинализованных сообществ, доверия, которые, не будучи экономическими, увеличивают эффективность общества в осуществлении коллективных действий. Фукуяма определяет социальный капитал как «свод неформальных правил или

норм, разделяемых членами группы и позволяющих им взаимодействовать друг с другом»⁵³. Он показывает, что в отличие от норм недоверия, существующих в мафии, в криминальных кругах социальный капитал основан на морально позитивных ценностях, и прежде всего на доверии. Поскольку люди не в состоянии по каждому поводу принимать осмысленные решения, то экономический институционализм и методологический индивидуализм неоллиберальных экономистов под влиянием понятия «социальный капитал» ведет «к прозрению» – осознанию пределов стихийного либерального порядка. Стихийность, по мнению Фукуямы, соседствует с устойчивостью дурных решений, исправить которые могут государство и общество. На базе этих новых понятий строятся теории социального порядка, который обслуживается экономикой или в который она включается в качестве одного из элементов. Социальный капитал сегодня рассматривается в качестве «третьего сектора» в сравнении с экономической и культурной деятельностью. Социальный капитал отличается от экономического тем, что он не может быть отделен от общества. Кроме того, экономический капитал вырастает на базе социального, а не наоборот. Это хороший аргумент против неоллиберализма и его натуралистических программ в экономической науке. Социальный капитал возвращает нас к Адаму Смиту с точки зрения не только богатства народов, но и их нравов. Социальный капитал выступает индикатором действительных изменений в обществе. Если гражданское общество и социальный капитал развиты, то экономика функционирует более эффективно. Представления о социальном капитале можно «экономизировать», подчинить или уподобить экономическому капиталу ввиду того сходства между ними, что они подвержены неравному распределению и натуралистической интерпретации, но суть состоит в том, чтобы этому противостоять.

Термин «социальный капитал» проделал сложный путь от некой догадки к метафоре и от нее к понятию все еще весьма спорному и весьма противоречивому. Можно утверждать с достоверностью лишь то, что оно воспринимается как необходимый элемент междисциплинарного синтеза экономической науки и основание социальной политики. Оно дополняется, в свою очередь, характеристиками других внеэкономических капиталов, превосходя значение среды, пригодной для бизнеса, становясь самоценной средой общественной и частной жизни. Международные организации сегодня подчеркивают значение человеческого капитала – образованности и развитости населения – для преодоления отсталости. Полагаю, на этом примере подтверждается эвристический механизм методологии междисциплинарного синтеза в понимании общества. Это направление критики развивает научное воображение как в сфере эпистемологии, так и в сфере изменения отношений теории и практики и в характеристике перспектив капитализма, в вычерчивании его новых контуров.

Как можно заметить, попытки критики массовой культуры как скудного духовного основания современного капитализма и производящего ее экономоцентризма теряют политическую интерпретацию или по крайней мере перемещают ее на периферию, выдвигая на ведущее место проблему общего блага, общих ценностей, приемлемых стилей жизни, поиск представлений о хорошем обществе.

Раздел II

ПРЕДПОСЫЛКИ И ПРЕПЯТСТВИЯ ДЛЯ ЦИВИЛИЗОВАННОГО КАПИТАЛИЗМА

Поставленная в заглавии данного раздела проблема является ключевой в определении того влияния, которое культура, ценности, в том числе религиозные, оказывают на развитие обществ. Показанные в первом разделе ценностные изменения на Западе и в России и некоторые механизмы этих изменений приводят к теоретическому поиску общего способа воздействия духовных и культурных факторов на общество. Один из них был предложен М. Вебером. Он имеет большое историческое значение, характеризует некоторые ныне функционирующие механизмы воздействия ценностных факторов на социальный процесс, несмотря на то, что ситуация в настоящее время может быть названа, скорее, послевеберовской. Концепция Вебера находится в фокусе дискуссий о возможности построения цивилизованного капитализма в России и чрезвычайно важна для осмысления российского посткоммунистического опыта прошедших лет и его будущего.

Глава 3. Аскетические ценности, рациональность, предпринимательство и... когда нет протестантской этики

Антивеберовский характер нового русского капитализма¹ поставил множество вопросов как практического, так и теоретического характера.

Практический вопрос состоит в том, можно ли было провести номинально провозглашенную реформу – новый виток модернизации – иначе, более успешно, или отсутствие одной из признанных предпосылок генезиса капитализма западного типа – протестантской этики – не позволяет надеяться на цивилизованное «капиталистическое строительство» в России. На этот вопрос существует довольно большой спектр ответов: от абсолютно пессимистического, критического в отношении политического курса последних десятилетий, но оптимистического в принципе до самого пессимистического утверждения, что страна неререформируема. Посередине – критика российских реформ за радикализм, за «рыночный большевизм» (Д. Глинский, П. Рэддавей), отсутствие институционализации демократии и неспособность превратить жадность в экономический интерес (Б.Г. Капустин), за заведомо несправедливый социальный контракт ельцинского режима, опирающийся на праворадикальную элиту и отсекающий большинство населения (А. Зудин). Известный американский исследователь Б. Скотт показал, что «формирование в новой России инструментов осуществления законности должно было предшествовать массовой приватизации. Создавать условия развития капитализма в стране, где никто, кроме аппаратчиков, не имеет доступа к значительным суммам капитала, было открытым приглашением к гангстеризму и дискредитировавшей себя системе. Наивность экономической модели неизбежно породила и наивность внутренних политических рекомендаций»². По его мнению, «западные экономические советники в России были ослеплены своей приверженностью экономической модели, которая не имела ни институционального контекста, ни исторической перспективы. И экономисты вынуждены были признать некоторые свои недостатки. Теперь Вашингтонский консенсус требует не создания «правильных» институтов, а определения «правильной цены»³. Под Вашингтонским консенсусом понимается договор между МВФ, Мировым банком и финансовой системой США о снижении таможенных барьеров в незападных странах, что обеспечивается под давлением политики этих финансовых организаций и обусловлено выполнением выдвигаемых ими правил.

К методологии анализа процессов модернизации

Однако менее всего разработанны не столько практически-политические вопросы, сколько методологические проблемы развития. Как определяет американский исследователь А. Макинтайр, «нынешний век, в его собственном представлении, является, по большей части, веберовским»⁴. Это значит, что преобладающим в методологии объяснения социальных процессов XX века предстает веберовский подход. У нас же отсутствует тот уровень анализа российских проблем, который соответствовал бы веберовскому соединению исторического и социально-культурного и был бы способен выявить *базовые духовные предпосылки* современных социальных изменений.

Веберовская концепция становления капитализма из духа протестантской этики не имеет себе равных. Более полувека она выступает как ведущая объяснительная модель отличия западного капитализма от незападного. Изучив иудаизм, буддизм, индуизм, конфуциан-

ство, ислам, М. Вебер пришел к выводу, что *ни одна из этих религий не обеспечила (и принципиально не могла этого сделать) основ капитализма западного типа*. Хотя православие не стало предметом его анализа, из переписки с С. Булгаковым по поводу революции 1905 года Вебер получил свидетельство, что и эта религия не направлена на то, чтобы поддержать необходимые капитализму западного типа мотивы людей (трудовую, а не мирскую аскезу), сложившиеся на Западе⁵. Имея корреспондентов в России и получая информацию о русских книгах и статьях, политических программах разных партий и движений, Вебер детально изучил и преподнес немецкому читателю оценку состояния буржуазной демократии в России сразу после этой революции, уже в 1906 году. Его исследование проблем первой русской революции, состояния политических сил России, решения земельного вопроса, споров о конституции появилось в том же году как на немецком, так и на русском языках и вновь перепечатано в 1998 году в России, оставляя порой ощущение, что время стоит на месте⁶.

Сегодня в России, как и прежде, демократия рассматривается как продукт экономического развития, экономика (сегодня рынок) ставится во главу угла общественных преобразований. М. Вебер не был согласен с подобным российским представлением, прямо утверждая, что экономические успехи «ведут к возрастанию “несвободы”». Он сомневается, что капитализм Америки и импортированный капитализм России совместимы с демократией. Легко видеть, что он во многом ошибся относительно Америки, но в отношении России того периода и отчасти сегодняшней он оказался прав, показывая как бюрократия осваивает все идеи, переваривает их, в том числе идеи оппозиционные, присваивает все плоды для возвращения своего господства⁷. Вебера удивляет, как мало русские либералы, в частности кадеты, учитывают влияние национальной среды – молчат о школах, не упоминают о церкви.

Причина неудач первой русской буржуазной революции, по мнению Вебера, состоит не только в способности власти защитить себя и провести себя даже через революции, но и в соперничестве демократических движений, а также в том, что «... в конкретных и своеобразных исторических обстоятельствах возникло особое религиозное настроение, породившее идеальные ценностные представления, которое в комбинации с бесчисленными и тоже своеобразными политическими обстоятельствами, а также материальными предпосылками определило “этическое своеобразие” и “культурные ценности” современного человека. Сможет ли какое-либо материальное, а тем более нынешнее “позднекапиталистическое” развитие сохранить эту своеобразную историческую атмосферу или создать ее заново?.. Нет и тени намека... Есть ли признаки чего-либо подобного в идеологии и практике тех, кого, как им самим представляется, “материальные” тенденции ведут к победе? “Правильная” социал-демократия гонит вымуштрованную массу на своего рода духовный парад, суля ей рай на земле вместо потустороннего рая, куда пуританин мог попасть, только сослужив в этом мире службу делу “свободы”»⁸. Без правового государства, автономного индивида, «духовной революции» Россия, считает Вебер, не могла быть успешной в формировании капитализма, приближающегося к западному.

Фактор эндогенного развития западного капитализма, сформировавший его дух, был найден Вебером в протестантской этике⁹. Ниже будет раскрыта сложная логика воздействия этого духовного фактора.

Сегодня, как уже было показано в первом разделе, западный капитализм стал более материалистическим. Французскому исследователю Ж. Батаю в 1949 году казалось, что кальвинизм является «скудным духовным источником капитализма». Сегодня этот источник в сравнении с массовой культурой кажется просто великим. Вместе с тем, у двух этих источников – протестантизма и массовой культуры – есть нечто общее, в разной мере выраженное. По крайней мере те недостатки капитализма, которые обнаружились на постиндустриальной стадии, – товарный и символический консьюмеризм – были подготовлены на предшеству-

ющих. Батай, как и многие другие левые критики капитализма, видел скудость кальвинистских оснований капитализма в сведении человека к вещи: «...кальвинизм, чьим следствием является капитализм, ставит следующую основополагающую проблему: *как человек может найти – или вновь обрести – себя, коль скоро действие, в которое он вовлечен, так или иначе состоит в поисках того, что как раз отделяет его от себя самого?*»¹⁰ Здесь в полный голос звучит тема присущего капитализму овещнения, отчуждения, но альтернатива весьма причудлива. К. Маркс – менее левый теоретик в сравнении с Батаем, и потому он относится к капитализму исторически, сравнивая его не с тем, что могло быть, а с тем, что было. В сравнении с прошлыми социальными системами капитализм, по его мнению, выполняет цивилизующую миссию, выступает как носитель прогресса. Эта функция противоречива, капитализм изнутри раздирается антагонистическими отношениями между трудом и капиталом. И далее Маркс покидает реальную почву, переходя к пророчествам пролетарского эсхатологизма.

Вебер-историк воспринимал протестантскую этику как духовный источник капитализма, Вебер же социолог видел переход от харизматических идей протестантизма к их рутинизации. Он не прибегал ни к идеологической, ни к моральной критике, работая с социальной реальностью теоретически. Однако методология получения подобного вывода и сам способ веберовского анализа влияния роли духовных факторов на социальные изменения представляется недостаточно изученным.

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

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

Понять логику рассуждений Вебера позволяют две теоретические особенности его воззрений. Во-первых, Вебер работает с идеальными типами и в конечном итоге с понятием «незападный капитализм», построенным как идеальный тип второго рода, – реконструирующий повторяющиеся события, множественность незападных капитализмов. На уровне идеально-типических конструктов переход из традиционного общества в современное выглядит как переход в свою противоположность¹¹. Но это – лишь теоретические пределы. Вебер вполне осознает недостижимость этого в реальном мире. Во-вторых, он утверждает диффе-

ренциацию сфер жизни (на политическую, экономическую, религиозную и интеллектуальную), что потенциально позволяет модернизации осуществиться в одной из сфер, чаще всего политической, больше, чем в другой. Модернизация, понимаемая так многими исследователями, исходящими из веберовских предпосылок, лишена тотальности, не может привести незападную страну к полному заимствованию всех структур и культурных особенностей западных обществ, а значит, не вполне соответствует догоняющей модели. Переход из традиционного общества в современное осуществляется не путем воспроизводства в модернизирующемся традиционном обществе всей структуры современного, а посредством трансформаций, в разной степени затрагивающих ту или иную социальную сферу. В более поздних теориях модернизации, сложившихся после Второй мировой войны, в большей мере была легитимизирована догоняющая модель модернизации. Э. Гидденс, А. Айнкелес, Д. Смит, Ш. Айзенштадт и особенно Т. Парсонс произвели сдвиг в сторону признания большей значимости целостности восприятия западного опыта, его институциональной структуры, экономической модели, социального устройства, культуры и личности. У Вебера это не было заложено хотя бы потому, что отличия западного капитализма от незападных представлялись ему столь принципиальными и столь разительными – между ними пролегла пропасть, – что задача могла сводиться лишь к уменьшению разрыва, а не к тому, чтобы догнать Запад, или, как утверждали в России 90-х, «стать нормальной страной». Вебер как раз настойчиво показывал «нормальность» незападного мира и уникальность западного. От соблазна догоняющего развития уберегало его и то, что культура представлялась ему не сферой, а ценностным содержанием всех выделенных сфер, а следовательно, модернизация должна была затронуть коренные культурные пласты всех сфер общества одновременно, чтобы осуществиться тотально, предстать как догоняющая. *Утверждая единственность или подлинность западного капитализма, Вебер отрицает наличие эндогенных факторов становления подобного в любой из известных ему цивилизаций, но потенциально допускает их приближение к капитализму западного типа посредством экзогенного воздействия западной модели развития.*

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

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

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

Обращаясь к проблеме протестантской этики как источнику духа западного капитализма, мы задаемся вопросом о механизмах воздействия идей на социальные изменения у Вебера, ибо именно этот вопрос, а не собственно протестантская этика представляет наибольший интерес для России. Духовные факторы социального развития трактуются Вебером как религиозные, но не исключено, что могут быть представлены и более широко – как культурные, ценностные, идеологические, моральные.

Механизм воздействия протестантизма на формирование духа капитализма

Необходимо обратить внимание на наличие в литературе излишне спрямленных трактовок влияния протестантской этики на дух капитализма и характер предпринимательской деятельности. В поисках более адекватной трактовки Ю.Н. Давыдов и Н.Н. Зарубина выделяют в качестве посредствующего фактора некую «картину мира», которая служит формированию идентичности и мировоззренческих основ капиталистического общества¹². При прямом отождествлении протестантской этики и духа капитализма, которого Вебер безусловно не делал, теряется адекватность методологии, представляющей религиозный фактор в качестве ведущего по отношению к другим сферам общества. Решающее значение этого фактора основано на том, что даже при значительном сходстве политических, экономических и социальных институтов различных обществ именно он может сформировать принципиальные отличия, деформирующие прежнее сходство прочих сфер. Ссылаясь на работу Вебера «Индуизм и буддизм», Н.Н. Зарубина показывает, что сходные начальные материальные условия развития Европы и Индии XVI–XVII веков (состоящие в рациональном государственном управлении, рациональной системе знаний, наличии точных и естественных наук, развитых ремесел, торговых связей, стремлении к накоплению и успеху) сильно дифференцировались под влиянием отличающихся религий, и, таким образом, «именно различия в духовной, ценностно-мотивационной сфере при прочих относительно равных условиях послужили причиной коренного расхождения путей развития цивилизаций в дальнейшем»¹³.

Сходную мысль о доминировании культурно-религиозных основ при определении цивилизационных разделительных линий отстаивает С. Хантингтон. Дискуссии относительно его знаменитой статьи «Столкновение цивилизаций?», вышедшей в 1993 году, а затем и книги¹⁴ продолжают до сих пор, но определенное сходство его методологии с методологией Вебера замечено не было. По мнению Хантингтона, выдвижение религиозного фактора на передний план осуществляется в периоды радикальных ценностных сдвигов. В настоящее время происходит коренная ломка ценностей в связи с завершением противостояния двух систем, начатого Октябрьской революцией 1917 года и определявшего основные мировые противоречия вплоть до начала 90-х. Новая ситуация заставила людей отпрянуть к их истокам, к поискам первичных смыслов и идентичностей, заключенных в религии. Хантингтон считает, что, хотя религиозная основа сформировала цивилизационную близость группы родственных стран (западно-христианских, православных, исламских и пр.), она же и провела разделительные линии между ними.

Вебер интересовался не только воздействием религиозных верований на социальную жизнь, но влиянием идей вообще. Он рассмотрел *три способа* такого воздействия: *через противоречие между харизмой и рутинизацией, через дифференциацию сфер жизни и посредством автономного разворачивания мировоззрения через внутреннюю логику*¹⁵. Ни один из этих способов не гарантирует прямого и неопосредствованного изменения общества.

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

Согласно Веберу, *религии отличаются несколькими фундаментальными особенностями*: нахождением путей спасения, отношением к посюстороннему миру¹⁶, этапом развития (преобладанием харизматической или рутинизирующей фазы).

Вебер считает определяющим для любой религии ее стремление к спасению. Он, правда, не находил этого стремления в конфуцианстве и исламе, что впоследствии было опровергнуто известным английским исследователем В. Тернером. Стремление к спасению гаснет, когда оно направлено на посюсторонний, а не на потусторонний мир. К примеру, излишняя погруженность в посюсторонний мир конфуцианства или индуизма лишала их, по мнению Вебера, харизматической высоты. Вопреки имеющимся упрощениям веберовских идей в духе доказательства экономических целей протестантизма сам Вебер считал, что протестантизм отличался от других религий тем, что стоял *в стороне от мирских целей и сосредоточил все свои помыслы на поисках путей спасения. Именно это привело его в конечном итоге к способности формировать дух капитализма в результате опоры на тех людей, которые, не будучи протестантами, отличались сходными с верующими людьми качествами*.

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

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

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

Пример того, как эти свойства могут быть проявлены в светской жизни, Вебер находит в самоотверженной работе медсестер в годы Первой мировой войны. В тяжелейших условиях они сохраняли внутреннюю дистанцию, связанную с их персональностью¹⁷. Эти люди избегали адаптации к практическим представлениям повседневной жизни.

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

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

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

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

Б. Тернер подчеркивает, что религия не может быть «считана» с повседневной жизни того или иного общественного слоя. Напротив, «аскетизм протестантской секты преобразуется в функциональные теории социального развития... Очевидный вклад Вебера в социологию развития состоит в стимулировании богатой традиции исторического и социологического анализа мотиваций, направленных на достижения аскетических ценностей, рациональности и предпринимательства»¹⁸. Принципиальным является следующее положение: «Когда Вебер обращается к религиозным ценностям и их роли в социальном развитии, он на деле концентрируется не на религиозных воззрениях как таковых, а на взаимопроникновении религиозных идеалов и «интересов» их социальных носителей. Не религия как таковая важна для Вебера, а религиозность определенных классов или статусных групп, которые вносят вклад в социальную организацию»¹⁹. Рутинизация харизматических отношений, подтверждает Тернер, действительно шла вдоль линии социально-экономических интересов, а проникновение религии в общество было опосредствовано ее идеологическими носителями, такими, как организующий мир бюрократ в конфуцианстве, упорядочивающий мир маг в индуизме, бродячий по миру нищий монах в буддизме, бродячий торговец в иудаизме, воин в исламе и путешественник, вырабатывающий маршрут своей жизни, в христианстве. Религия, таким образом, «поддерживает социально варьирующиеся константы, и фокус его (Вебера. – В.Ф.) внимания был направлен на “избирательное сродство” материальных и идеальных интересов, которые трансформируют оригинальную харизматическую теологию в мировые религии определенного направления»²⁰.

Итак, значение протестантизма состоит в революционном преобразовании части западного общества путем поддержания и выдвижения на роль культурного образца трудового аскетизма рядовых людей, совпадающего с идеей аскетизма протестантской секты как найденного ею пути к спасению. Превращение протестантизма в мировую религию произошло вследствие «избирательного сродства» протестантской теологии с интересами слоев, желавших упорядочить и планировать свою жизнь.

Духовные факторы развития и опыт России

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

Вебер подчеркивал этическое значение протестантизма в формировании капитализма, Маркс указывал на его идеологические функции, на выполнение религией роли превращенной формы буржуазной идеологии. Вообще, без идей, каким бы статусом они ни обладали, невозможны как социальные изменения, так и функционирование общества. Феноменологи

называют идеи такого рода коллективными представлениями, считают их важнейшим социальным институтом и основой социального конструирования реальности²¹.

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

Марксистская теория связала коммунизм с победой пролетариата, его последующей диктатурой и перспективой построения бесклассового общества. Переход к коммунизму должен быть подготовлен высоким развитием производительных сил. В действительности он превратился в знамя стран второго, а затем и третьего эшелонов развития. Идеи коммунизма стали популярными в марксистских кружках, в которых наблюдались черты теоретической «потусторонности», но присутствовало также «посюстороннее» стремление к более справедливой жизни. Эти настроения нашли ответ в бедных слоях²², у идеалистически настроенных людей, но также и у тех, кто был склонен к зависти. По мнению Н. Бердяева, коммунизм в России выступил как секуляризированное христианство, как попытка построения рая на земле. Интересно заметить, что большинство пассажиров «философского парохода», высланных Лениным из России, не проклинали коммунизм, несмотря на то, что явились его жертвами. В этом было проявление не только их аристократического благородства, но и понимание того, что идеи коммунизма могли найти в России горячих сторонников в пролетарской среде, среди бедного населения, мечтающего о хорошей жизни, среди идеалистов, полагающих, что идеальное общество практически достижимо. Другая часть социальной опоры коммунизма была раскрыта писателем А. Платоновым, показавшим в своих произведениях ликование жителей сел после раскулачивания крестьян. Чудовищная зависть к богатству, отношение к нему как несправедливому лежали в основе этого поведения. *Харизматический коммунизм все более рутинизировался с опорой именно на эту часть людей, ратующих за уравнительность более, чем за процветание. Думается, что это случилось потому, что социальное доверие оказывалось низжайшим слоям населения, пролетарский эсхатологизм делал их стоящими вне критики.*

Неолиберализм 90-х вынашивался на кухнях среди душевных бесед советских интеллектуалов. В основном он воспринимался как идея демократии, а не рынка. Его рыночная составляющая, представленная в трудах Ф. Хайека, Дж. Бьюкенена, М. Фридмана и других, была слишком «посюсторонней», чтобы о ней можно было с жаром говорить на харизматической стадии российского неолиберализма. Смысл рыночной идеологии, получившей в фазе рутинизации преобладание над идеями демократии, состоял в утверждении неизменной природы человека, суть которой упомянута в первом разделе книги – постоянная направленность на максимум экономического удовлетворения²³. Второй аргумент неолибералов, особенно Хайека – креативная сила рынка, его способность, подобно науке, быть институтом инноваций. Рыночная идеология в России находила поддержку деятельных и энергичных людей, склонных к предпринимательству, но также авантюристов и жадных. Перед первыми, воспринимаемыми позитивно, стоял вопрос о новой морали, тогда как для последних, скорее, возникал вопрос об отказе от нее. Старую мораль олицетворял Ф.М. Достоевский, который отрицал любые социальные успехи, в том числе «хрустальные дворцы социализма», если за них будет заплачено слезой ребенка. Новую мораль предлагал П.А. Столыпин, считавший, что надо опираться на сильных и трезвых, т. е., по существу, не обращать внимание на слезы слабых и пьяных ради их же блага. Российские неолибералы 90-х ужесточили эту формулу, проявив всяческое презрение к населению, неспособ-

ному воспользоваться предоставленной свободой, отказываясь от собственной ответственности за это, хотя условия реализации свободы не были предоставлены. *Харизматическая фаза неолиберализма, взывающая к творческой активности, на стадии рутинизации в России обернулась победой жадности над экономическим интересом, разгулом авантюризма и криминальных разборок, войны всех против всех. Высокий смысл рыночной идеологии, связанный с идеей свободы и творчества, был потерян из-за того, что практический консьюмеризм вытеснил идеи демократического правового государства, гражданского общества. В антропологическом плане подобные социальные условия развязывали страсть к обогащению, жадность, а не экономический рационализм, на одном полюсе, и стремление выжить – на другом. Не появилось аскетизма и рационализма, не были созданы условия для предпринимательства. Победа жадных над энергичными и моральными людьми привела к антивеберовскому капитализму.*

В задачу этой главы входит лишь анализ механизма смены идейных оснований социального развития. Эта смена ведет и к смене социального контракта между государством и обществом. Социальный контракт советского общества – минимум гарантированных благ в обмен на лояльность. Социальный контракт ельцинского режима: «делайте, что хотите, но голосуйте “за”». Западный социальный контракт – свобода как источник всех и всяческих благ с минимумом для тех, кто не умеет воспользоваться свободой и превратить ее в благо. Путинский социальный контракт предположительно может быть описан как предоставление свобод и условий для свободы большинству и некоторую защиту тем, кто не справляется с превращением ее в благо, т. е. контракт буржуазный, присущий социальному рыночному капитализму с поправкой на необходимость большей защищенности населения. Государство не имеет ресурсов, чтобы быть патерналистским, не может быть арбитражным, т. к. эти функции не обеспечены социокультурно. Оно может занять лишь срединную позицию.

Пугающие провалы коммунизма и либерального десятилетия, победа завистливых и жадных над энтузиастами и энергичными, но моральными людьми, опасность новых поражений заставляет думать об антропологических проблемах. Почему удаются победы таких людей? Ответ, на мой взгляд, может содержать три аспекта: *социокультурный*, характеризующий исторически сложившиеся черты народа; *антропологический*, дающий характеристику людям; *институциональный*, в большей мере объясняющий, почему в обществе были поддержаны те, а не иные качества людей. *Социокультурный* аспект в России характеризует исторически сложившееся недоверие к праведности богатства или возможности получить его честным путем – посредством труда.

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

Институциональный аспект состоит в организационной, правовой и моральной поддержке, а также поддержке на уровне общественного мнения наиболее конструктивных и позитивных проявлений в обществе, поддержке людей, которые не разрушают харизматические ожидания на стадии рутинизации до перехода их в свою противоположность. На институциональном уровне может быть обеспечено «совпадение социальных и психологических типов»²⁴. Выше уже были приведены примеры «избирательного сродства» черт этики протестантской секты и тех людей в мире, которые были склонны сами по себе к принятию сходной этики – аскетизма, бережливости, восприятия честности как надежного кредита, стремления заработать и отказаться от взгляда на жизнь как развлечения. Характеризуя совпадение социального, психологического, институционального и морального, А. Макинтайр указывает на особую значимость фигур директора публичных школ в Англии и профессора в Германии: они были «не просто социальными ролями: они были моральным фокусом для целой

совокупности установок и позиций. Они смогли выполнить эти функции точно по той причине, что включали в себя моральные и метафизические теории и утверждения. Более того, эти теории и утверждения были довольно сложны, и значимость их роли и функции дебатировалась публично в рамках сообщества директоров публичных школ и в рамках сообщества профессоров»²⁵. Последнее замечание особенно важно. Оно подтверждает вышевысказанную мысль *о действии харизматической и рутинизирующей фаз, о влиянии идей и вскрывает носителя светской харизмы – моральную интеллектуальную элиту*.

В России XIX – начала XX века такую роль играли писатели. Их влияние на формирование общественно развитой чувственности сохранялось и в советский период. Литература призывала не только к следованию общественной морали, но и осознанному нравственному выбору. Писатели второй половины XX века поддерживали слабые прежде традиции блуждания в психологических потемках и тенденции своеволия, за которыми не следовали моральные проблемы Ф.М. Достоевского. В 90-е большинство населения России перешло на чтение, на дешевые во всех смыслах мыльные оперы и детективы «грубого помола». Исчезла та огромная аудитория, которая делала Россию Россией – самой читающей нацией, приверженной идеалам и пр. Отсутствие права и справедливости, являвшихся для Вебера также моральными категориями, обозначаемыми немецким словом «Recht»²⁶, дополнил вакуум коллективных представлений, связанных с отсутствием и рассогласованием норм в масштабах общества. *Властителями дум стали журналисты, которые в своей массе не могли претендовать ни на роль моральной элиты, ни на роль элиты интеллектуальной*. Обратим внимание еще раз, что харизматическая стадия развития идей прорабатывается в полном отрыве от повседневной рутины, которой именно и заняты журналисты. Не случайно моральное лидерство получила интеллектуальная «Независимая газета» В. Третьякова, которая одна только в течение десяти лет формировала точки зрения, нарабатываемые достаточно узким кругом элиты, включавшим в свою мораль понятие справедливости, а в свой способ мышления анализ и рационализм. Могут сказать, что народ, мол, не читал этой газеты. Но именно это, если следовать Веберу, и есть источник того, что при последующей рутинизации будет найдено «избирательное сродство» между ее идеями и идеями и чувствами рядовых людей, которые в свою очередь начнут формировать коллективные представления, притягивать к себе других. Многие авторы считают, что для утверждения морали типа веберовского «Recht» годится и принуждение²⁷. Коммунистический или иной идеал совершенного человека представляется утопическим. Свобода воли делает невозможным такое совершенство, и даже религия его уже не требует, убедившись, что святость, не подвергшаяся искушениям, не является прочной, в русском характере особенно.

Победа завистливых и жадных в ходе российского коммунистического и неолиберального экспериментов произошла не в силу особо плохих качеств людей или особо плохой традиции, а из-за *отсутствия институциональной поддержки других сторонников этих трансформаций и неналоженных ограничений на действия тех, кто на деле поддерживает изменения только для того, чтобы ими воспользоваться в личных и корпоративных целях*. Говоря об институтах, я имею в виду также коллективные представления людей. То, что считалось аморальным в царское время – угодничество, донос, – при коммунизме стало квазинормой. То, что считалось криминальным при коммунизме – взятка, nepотизм, вымогательство, – в 90-е начали воспринимать как теневое, причем последнее обрело организационные формы²⁸.

В утешение можно сказать, что находившийся на распутье средневековый человек проходил через сходные искушения и испытания при переходе к Новому времени. С позиций сегодняшнего дня можно указать направленность изменений Европы Позднего Средневековья и признать их неизбежными. Но средневековый человек был растерян перед безвоз-

вратно уходящим прошлым, разрушаемым настоящим и неясным будущим. Люди действительно похожи сейчас – и не только в нашей стране, как поначалу казалось, но и в мире – на человека Средневековья, который попал в обстоятельства коренной социальной трансформации. Он еще не знал ее направленности, ибо переход к чему-то определенному мог не произойти. Он оказался в разрушенном обществе и мог думать, что так жить ему придется всегда. Он мог мечтать о том, чтобы вернуться назад, и он мог предполагать, что «так жить нельзя» и что общество придет в новое приемлемое или даже лучшее состояние. Попытка вжиться в мир средневекового человека в период перехода к Новому времени, произведенная многими исследователями, приводила их к трагическому сопереживанию разрушений, которые прежде всего видел этот человек. При ретроспективном анализе выясняется также, что судьба современного Запада вовсе не была гарантирована Европе. Источники того времени показывают, что, хотя переход из одного состояния в другое не был мгновенным, он был слишком радикальным, переворачивал мышление, ценности, убеждения, менял картину мира – девитализировал ее, делал ее механической, а людей атомарными. Это был великий переход, он сформировал Запад в его современном виде и открыл новый путь для человечества. Но повсюду этот путь сопровождался жертвами. На дороге к новой судьбе средневековых людей подстерегало множество опасностей и соблазнов. В блестящем исследовании начал западной модернизации Л.М. Косырева писала: «Известно, что в любую переходную эпоху рядом с конструктивным началом всегда существует разрушительное нигилистическое. Таковыми мировоззрениями в XVI–XVII веках (даже на столь позднем этапе. – В.Ф.) являлись, например, скептицизм и аристипповский гедонизм (с его “все дозволено”, “лови миг наслаждения”). Последний был помехой на пути конструирования нового типа субъективности, ибо формировал “плывущее” фрагментарное сознание, безответственность, был принципиально чужд идеалу последовательности и твердости, выдвигавшемуся реформационными учениями. Аристипповский гедонизм XVI–XVII веков дал мало конструктивного, отвергая “старую” (средневековую) деятельность “по привычке”, жизнь в привычном русле, он также санкционировал жизнь “по течению”, но уже подчиненную не диктату внешних социальных требований и “приличий”, а прихотям собственных эгоистических желаний человека»²⁹. Таким образом, эволюция Запада в направлении к современности была результатом стечения обстоятельств, последовательного воздействия Ренессанса, Реформации и Просвещения, победы их принципов, которая могла и не состояться. Этот опыт учит нас, во-первых, ни о чем не говорить как о неизбежном и относиться к будущему как содержащему множество вариантов развития. И во-вторых, не считать человеческий фактор связанным с неизменной – дурной или хорошей – природой человека, а полагаться на институционализацию, которая могла бы поддержать лучшее в человеке и ограничить худшее законом, моралью, общественным мнением, коллективными представлениями как институтами.

Дифференциация социальных сфер и внутренняя логика мировоззрения

Третьим (после харизмы и рутинизации) фактором, воздействующим, согласно Веберу, на социальные изменения, является *дифференциация сфер социальной жизни*. Чем более развитым является общество, тем сильнее в нем дифференциация между такими сферами, как политическая, экономическая, религиозная и интеллектуальная. Как уже отмечалось, Вебер не выделяет культуру в отдельную сферу. Она представляет собой смысловую систематизацию огромного числа событий, относящихся ко всей социальной жизни, а не к какой-то ее части. Сферы пересекаются друг с другом. Религия, верования, интеллектуальная, политическая сферы, экономика взаимодействуют с другими, меняют господствующие в них представления, а следовательно, и сами эти сферы жизни.

Таким образом, мы возвращаемся к соответствующей веберовским предпосылкам нетотальной, дифференцированной модернизации, происходящей в отдельных сферах, с разной скоростью. Это вытекает из его дифференциации сфер жизни, к которой сегодня добавились новые факторы.

Мировоззрение имеет внутреннюю логику, которая делает его относительно независимым от других социальных систем. Согласно Веберу, между всеохватывающим объяснением целостного мировоззрения и эмпирической реальностью складывается противоречие, которое может сделать внутреннюю логику мировоззрения определяющей для изменений в социальном мире. Социальные изменения могут возникнуть из-за несоответствия принятого мировоззрения реальностям жизни. Так, переход от магии к религии, а затем к науке, составляющий этап внутренней логики мировоззрения, согласно Веберу, явился одновременно характеристикой всемирно-исторических стадий в развитии человечества. Магия, ставя рациональные цели, пыталась достичь их иррациональным путем. Неадекватное отношение причины и следствия в магии не мешало ей быть источником социальной стабильности. Мировые религии были направлены на внутренний мир верующих посредством соединения их ценностей с религиозными. В отличие от магии, социальные функции религии состоят в преобразовании общества, вплоть до революционных преобразований. В отдельные эпохи религия поддерживает и стабильность. Следующий этап внутренней логики мировоззрения – переход от религии к науке. Наука, по мнению Вебера является прежде всего силой, расколдовывающей мир, разрушающей его иллюзии, делает мир предсказуемым и калькулируемым³⁰.

На мой взгляд, внутренняя логика мировоззрения должна вести теперь от науки к этике, морали, иначе мы придем в никуда. Этот тезис лишен моральной нравоучительности или желания проповедовать мораль. Речь идет об отмеченной выше способности современного общества институционально поддерживать мораль как на уровне законов, организаций, коммуникаций, так и на уровне коллективных представлений (верований, идеологий, имагологий, повседневных взглядов, культурных образцов и пр.). Социальная боязнь идеологий увела нас от темы коллективных представлений как институтов (не обязательно идеологических) и их способности конструировать социальную реальность. Опираясь на нравственных людей, которые характеризуются в терминах Вебера как имеющие персональность и внутреннюю дистанцию, признавая определенные изменения в конкретном наполнении этих принципов, можно институционально вырастить и поддержать моральную атмосферу путем, обратным тому, как она была разрушена в России 90-х.

Вебера часто упрекают в недооценке моральных оснований бюрократического управления, в сведении его к рациональности. Однако именно он показал универсальную значимость моральных представлений для капитализма в целом.

Сам Вебер подробно характеризовал связь этики с другими типами сознания. Один из известных исследователей веберовской концепции, В. Шлюхтер, пишет: «Наша экспликация из веберовской социологии религии раскрыла четыре оценочных компонента в основах социальной конфигурации: доэтические оценки (магическая этика), правовая этика, этика убеждения и этика ответственности. Только три последние могут быть охарактеризованы как социальная этика в строгом смысле. Только они учреждают объективные этические структуры (институты. – В.Ф.), с которыми связано “субъективное” моральное отношение на уровне индивида»³¹. Данная мысль даже не нуждается в комментариях: советская институционализация этики убеждения и полное отсутствие институционализации двух других аспектов, в том числе и на уровне государственного руководства, где полнота власти не сопровождалась полнотой ответственности, красноречиво свидетельствует об этом. Это продолжилось в ельцинском правлении в форме полного разрыва на институциональном уровне со всеми тремя этиками. Мало что изменилось и сегодня. Наше общество тем не

менее оказалось много лучшим, чем могло бы быть, поскольку на персональном уровне многих людей все три этики сохранили свое значение, и только часть населения была полностью люмпенизирована в этическом плане. *Сегодня духовной опорой нашего общества может стать нравственный индивид, являющийся носителем тех норм, которые могут вдохновить других людей и быть институционализированы в обществе. Только на него сегодня остается надеяться, поскольку к нему не потеряно доверие и уважение. Вот почему уровень официальных забот о нравственности является ложным.*

Во время дискуссии о путях развития России профессор В.И. Толстых добивался от собравшихся: «Что делать? Скажите, что делать? Вот Ленин, сказав, что он ошибся с пониманием социализма, ввел НЭП и ГОЭЛРО. И дело пошло». Тогда еще духовные пласты старой морали и культуры не до конца были разрушены. Бунт, революция нанесли по ним удар, но перенесенные людьми испытания могли их вернуть к исходным началам. Сегодня дело обстоит хуже. Традиционная «подкладка» российской ментальности многократно разрушалась – как в советское время, так и в 90-е годы, период усиленной рекультуризации. Радикализм такой культурной политики привел к культурной демодернизации и подъему архаики, преодоленной в прошлом. Аномия в массовом масштабе была признана многими. Мой ответ на вопрос «Что делать?» таков: без преодоления духовного вакуума и институционализации всех трех упомянутых этик ничего сделать нельзя. А это можно делать, институционализируя опыт нравственных людей. Надо выходить из моральной трясины, но выходить социальными средствами – действием законов, опорой на людей, достойных уважения, восстановлением морального климата, в том числе и посредством этики убеждения (через СМИ, например), что не должно превратиться в цензуру. Ответственным, побуждающим, поощряющим ответственность других прежде всего следует быть самому правительству. Всему обществу надо найти «избирательное сродство» с теми, кто живет и хочет жить нравственно, и это способна осуществить лишь группа, сделавшая это своей внутренней моралью.

После Вебера

Не порывая с Вебером, можно задаться вопросами о том, каковы источники капитализма в католических странах. Может ли в действительности произойти рекультуризация незападных обществ не в ходе естественной эволюции, а путем следования за западным образцом? Сохранит ли Запад тот дух капитализма, который был основой его становления? Верно ли мы прочитываем Вебера, только ли в протестантской этике находятся корни западного капитализма? Можно ли характеризовать именно западный капитализм как до сих пор имеющий моральные основания, делающие накопление капитала и всю его хозяйственную, экономическую и организационную деятельность не проявлением алчности, а формой рационального выражения экономического интереса? Могут ли быть новые источники становления цивилизованного капитализма сегодня? Можно ли рассчитывать на цивилизованный капитализм (западного или незападного типа) там, где нет протестантской этики?

На эти вопросы можно дать следующие краткие и гипотетические ответы. Источники капитализма в католических странах связаны с идущей от Фомы Аквинского рационализацией, с описанным Дюркгеймом разделением труда и заменой механической солидарности органической. Э. Дюркгейм дает свою версию модернизации, и не случайно Вебер и Дюркгейм игнорировали друг друга: западная современность, западный капитализм формировались двумя сходящимися путями не только по линии возникновения духа капитализма под влиянием протестантской этики, но и по линии секуляризации католических стран, институционализации в них новых отношений, нового уровня солидарности, который Дюркгейм называл органическим. Возможно, протестантские страны имели влияние, давая пример отделения светской власти от духовной и формирования секулярных источников капита-

лизма в католических странах (проблема эта плохо изучена). Полная рекультивация по западному образцу в незападных странах невозможна ни в ходе естественной эволюции, ни в результате сознательно осуществляемых реформ. Запад теряет дух капитализма, в частности трудовую этику, которые лежали в основе его генезиса. Концепция Вебера объясняет происхождение капитализма в протестантских странах и не исчерпывает все источники его возникновения, не говоря уже о западных католических странах, однако она является исключительно ценной моделью воздействия духовных факторов на формирование капитализма. Моральные и рациональные основания западного капитализма характеризуют идеальные типы, которые сформировали некоторые генеральные линии западного общества. Сегодня глобализация ослабила их тем, что западный капитализм постоянно взаимодействует с незападным и изменяет из-за этого свои правила. Сам термин «цивилизованный капитализм», ранее, согласно Веберу, понимаемый как западный, очевидно, нуждается в пересмотре. Старые каноны цивилизованности не работают, новые не обозначены. Проблема формирования цивилизованного капитализма требует выдвижения новых концепций.

В «Протестантской этике и духе капитализма» первоначально Вебером было высказано предположение о том, что не только фактор протестантизма, но и накопленные еще до начала реформации ресурсы некоторых стран, а также попытка части населения изменить статус с помощью предпринимательства явились факторами формирования капитализма³². Но результатом исследования стал отказ от этих гипотез и нахождение ведущего эндогенного фактора развития западного капитализма именно в протестантизме. Позже в работе «Теории социальной и экономической организации» Вебер все же признает, что становление западного капитализма не ограничивается влиянием протестантской этики, а включает и другие институциональные и политические факторы³³. Секулярная этика – дух капитализма – возникла в связи с рутинизацией протестантской этики. Это значит, что Вебер создал модель, которая позволяет говорить также о соотношении морали и рациональности, морали и экономики. (И сегодня есть интересные исследования в данной области³⁴.)

Если прошлый век можно было назвать веберовским, то нынешний таковым не является. Произошли серьезнейшие изменения, которые, сохраняя значимость многих веберовских прозрений и оценок, не позволяют сегодня исходить из его теории капитализма и даже ставят вопрос о том, а верно ли было объяснять его прежде, исходя только из Вебера.

Связь капитализма с протестантской этикой оспаривает А.И. Неклесса, для которого появление капитализма – следствие смещения энтузиазма эпохи с многочисленными ересями³⁵.

А.И. Уткин полагает, что капитализм – лишь ядро западной жизни, сложившееся на базе уже существовавшего особого духа и ментальности. В отличие от распространенного восприятия веберовской интерпретации протестантизма как единственного источника западного капитализма, он подчеркивает, что это лишь центральная часть тех духовных преобразований, которые породили эффективный и развитый капитализм³⁶. Запад в эпоху современности формируется на основе духа капитализма, складывается как особая культура, которая закрепляется в социальных и политических институтах и начинает отличаться от незападных обществ не только своей духовной сущностью, но и другими сторонами.

К числу изменений, которые объективно подрывают веберовскую трактовку капитализма, я отношу следующие:

1. Параллель с промышленной революцией в отношении воздействия на ценности, проводимая западными учеными (см. первый раздел), возможна, но приводит к новым выводам о господстве консьюмеристских мотиваций над производством. Возможно, бытие определяло сознание, но сегодня сознание определяет бытие. Раньше потребности формировались производством – сегодня в значительной мере консьюмеристское сознание диктует

производству. Модификация существующих товаров, патентование новых торговых марок, не являющихся результатом инновации, а всего лишь следствием дурной бесконечности разнообразия, задает тон.

2. Глобализация, которая соединяет в общую экономическую систему капитализмы разного типа – как западный, так и незападный, а также некапиталистические страны. Сегодня в большей мере описанию мировой экономической системы отвечает концепция Зомбарта, где предпринимательский и мещанский дух включает все типы предпринимателей: разбойников, феодалов (региональных правителей. – В.Ф.), государственных чиновников, спекулянтов, торговцев, ремесленников и пр. Сегодня этот список много шире данного Зомбартом, но он не исключает реальные, пусть и малопривлекательные фигуры из практики капиталистического становления и формирования капиталистического духа. Последний мыслится как имеющий общую основу и все-таки различный в разных странах. В отличие от Вебера, Зомбарт полагал, что «протестантизм означает прежде всего серьезную опасность во всех отношениях для капитализма и в особенности для капиталистического хозяйственного образа мыслей... Капитализм... происходит из мирского начала, он “от мира сего”, и поэтому он всегда будет находить тем более приверженцев, чем более взгляд людей будет устремлен на радости *этого земного мира*, и поэтому же он всегда будет ненавидим и проклинаем людьми, для которых все земное имеет значение только приготовления к жизни в новом мире. Всякое углубление религиозного чувства *должно* порождать безразличное отношение ко всем хозяйственным вещам, а безразличие... к хозяйственному успеху означает ослабление и разложение капиталистического духа»³⁷. Особый нажим на отрицание роли протестантизма в формировании духа капитализма, возможно, сделан здесь из чувства противоречия по отношению к веберовской теории, ибо о католицизме Зомбарт говорит прямо противоположное только что процитированному: «Идея наживы наряду с экономическим рационализмом означает ведь, в сущности, не что иное, как применение жизненных правил, вообще предписывающихся религией, к сфере хозяйственной жизни. Для того чтобы католицизм мог развиваться, нужно было сначала переломать все кости... естественному, инстинктивному человеку, нужно было сначала поставить специфически рационально устроенный душевный механизм на место первоначальной, природной жизни, нужно было сначала как бы вывернуть всякую жизненную оценку и осознание жизни. Homo capitalisticus – вот то искусственное и искусное создание, которое произошло от этого выворота» благодаря рационализму, органически вошедшему в католицизм через учение Фомы Аквинского³⁸. Вот этот «выворот» сегодня, в условиях глобализации экономики, коснулся всех. Прибывающие на Запад люди из других стран, в частности из России, демонстрируют более «гибкую» или по крайней мере другую экономическую рациональность. Приезжающие в Россию западные бизнесмены начинают ощущать выгоды эпохи грюндерства и отступать от тех правил протестантской этики или рациональности цивилизованного предпринимательства, который они могли поддерживать в своих странах. *Капитализм становится все менее определенным феноменом, включающим разнообразные хозяйственные системы, ориентированные на прибыль.*

3. Изменение трудовых мотиваций и характера труда на Западе, о которых говорилось в первом разделе.

Что это значит на теоретическом языке? Не прав Вебер, прав Зомбарт? Или, может быть, протестантская этика уже не работает? Или, как у Хантингтона, нашествие испаноязычных делает США Бразилией с совсем иной трудовой мотивацией? Или, может быть, даже Вебер заблуждался в отношении западного капитализма, а был прав лишь в отношении того капитализма, который соответствовал странам «буржуазной протестантской оси» Амстердам– Лондон – Бостон³⁹? Пожалуй, последнее мне представляется наиболее верным.

Кроме того, глобализирующийся капитализм лучше описывается Зомбартом, чем это делалось Вебером.

Тема модернизации звучит у многих философов и социологов, но она представлена по-разному. Как показал П. Штомпка, у Э. Дюркгейма это физическое соединение больших масс в условиях урбанизации и индивидуализации, создание мест высокой «моральной плотности»⁴⁰. Тема Ф. Тенниса – изолированность индивидов в деперсонализированном обществе, «одинокость в толпе». Тема К. Маркса – социальное неравенство, общие интересы находящихся в опасности эксплуатируемых слоев. У Вебера он находит не привычную тему протестантской этики, а концепцию демократически преобразованной политической системы, открывающей возможности политического участия больших масс людей, у А. Сен-Симона и О. Конта – контроль, господство над реальностью и манипулирование ею⁴¹. Многие другие авторы, касаясь модернизационных процессов или их аспектов, также расширяют спектр наших представлений об источниках социальных изменений.

Так, Дж. Фридман показал различие подходов к проблеме индивидуализации как предмета модернизационной теории. Согласно Г. Зиммелю, индивидуализм возникает из фрагментации ценностного универсума в результате превращения денег и товарных отношений во всеобщие. Дюркгейм одновременно был социологом и антропологом. Он показал значимость институционализации общества в большей мере, чем это сделал Вебер. Кроме того, Дюркгейм выделил в качестве основной единицы анализа «факт социальной жизни» и соединил функционализм с эволюционизмом, раскрыв переход от механической солидарности традиционного общества к органической солидарности современного общества⁴². По мнению автора интересного труда по проблемам современности Г. Деланти, для К. Маркса основанием перехода к современности является проникновение капитализма во все сферы жизни, Вебер подчеркивает в качестве источника модернизации рационализацию, Дюркгейм – дифференциацию⁴³. Раскрывается в литературе и то, как видели базовые противоречия современности выдающиеся ее исследователи: для Маркса – это конфликт между трудом и капиталом, для Ф. Ницше – между культурой и цивилизацией, для Вебера – превращение капитализма в «железную клетку» из-за избыточной рационализации, для Г. Зиммеля – конфликт между культурой и обществом, для Н. Элиаса – навязывание цивилизационного порядка субъекту⁴⁴. Внимание к другим точкам зрения необходимо еще и потому, что, как говорил Р. Арон, «...односторонней обусловленности целого общества одним элементом – будь то элемент экономический, политический или религиозный – не существует»⁴⁵ (курсив мой. – В.Ф.).

Сам Вебер подчеркивал, что католицизм более спокоен относительно вопроса о спасении, остро стоявшего в протестантизме и приведшего его к идее трудовой аскезы. Католицизм не побуждал верующих к напряженным поискам ответа на него ни на уровне религиозных воззрений, ни в мирской жизни. Остается предположить, что католические западные общества имели свои эндогенные нерелигиозные факторы, мало изученные и схематически обозначенные.

Православие и развитие капитализма в посткоммунистической России

Если бы Вебер попытался сегодня выяснить роль православной церкви в формировании трудовых мотиваций и переходе России к капитализму, он не узнал бы почти ничего нового, и идея невозможности построения цивилизованного капитализма в России осталась бы доминирующей не только из-за отсутствия здесь протестантской этики, но из-за отсутствия духовной революции, которая делала бы капитализм привлекательным не

экономически, а духовно – свободой, индивидуализмом, правовым государством. И вместе с тем этот ответ сегодня был бы не вполне правильным.

В посткоммунистический период Россия, как и прежде, выбрала путь догоняющей модернизации, но в условиях, когда модернизационный проект уже показал свою ограниченность⁴⁶, которая не была учтена. Догоняющая модель неомодернизационного российского подхода предполагала целостное изменение российского общества в направлении копирования образца западного общества. Таково было намерение, не вполне удачное, но в руках победившей жадности приведшее страну вообще к демодернизации и архаизации.

В настоящее время стала популярной идея, подтвержденная на опыте Латинской Америки, что модернизационный процесс не обязательно сопровождается секуляризацией⁴⁷. Одним из аргументов для утверждения этого тезиса явился и российский опыт посткоммунистического развития, в ходе которого православие и другие конфессии стали возрождаться после трудностей своего существования при коммунизме.

На мой взгляд, было бы преувеличением говорить о возрождении православия в целом и в России в частности. *Возрождение религии включает в себя подъем верований, усиление действия религиозных норм и институциональное усиление церкви.* Первого и второго в России нет, по крайней мере в глубоком смысле. Находящееся в состоянии апатии общество не получает от церкви импульсов духовного возрождения и не руководствуется моральными установками православия. Бытует убеждение, что более 80 процентов этнических русских в стране являются православными. Это верно только в историческом и культурном смысле. Однако в плане вероисповеданий Россия отличается евросекуляризмом: в Европе церковь посещает около 34 процентов граждан (для сравнения, в США – до 97 процентов). Регулярно православную церковь посещает 7 процентов населения, с учетом церковных обрядов – 31 процент.

Основанием для утверждения религиозного возрождения может служить только институционализация церкви. Подавленная и разбитая Октябрьской революцией как анти-модернистская и традиционалистская националистическая сила, церковь занимала очень слабые позиции в советское время. Ее патриотический ренессанс периода Отечественной войны, обращение Сталина к народу «Братья и сестры» не сняли подозрительности в отношении православия в советский период. *Буржуазная революция 90-х годов давала шанс, и церковь адаптировала ее модернизационные идеи ради собственного выживания. В свою очередь, власть, нуждающаяся в легитимации, стала опираться на церковь, полагая, что в условиях разрушения советских ценностей традиционные ценности российского общества могут быть полезны модернизации.*

Альянс церкви и демократического государства имеет пределы. Они обозначены Т. Джефферсоном как отделение церкви от государства. Формально существуя, это отделение, по сути, стоит под вопросом. Легитимация власти церковью расширяет ее влияние, ее присутствие, ее участие в деятельности светских учреждений, университетов, институтов Академии наук.

Вопрос о соотношении православия и экономики не рассматривается мною в плане экономической деятельности церкви, а только в плане нахождения ею духовных основ экономической деятельности.

Существенное значение для характеристики послевоенных трактовок капитализма и экономической жизни имеет дискуссия «Христианство и демократия», в которой ряд известных исследователей обсудили изменения позиций католицизма, протестантизма и православной религии и религии в целом в отношении демократии и частично экономики⁴⁸. Здесь показано, что католическая церковь стала «чемпионом» в поддержании демократических государств, что протестантизм помог формированию морального климата, грамотно-

сти, преодолению коррупции и стимулированию мотивации деятельности. Подчеркивается амбивалентность православной церкви по отношению к демократическому плюрализму, которую авторы оценивают как способную превратиться в выбор демократического пути. Как отмечает П. Бергер, в христианской религии с ее равенством всех перед Богом заложены предпосылки универсальных человеческих прав в антропологическом плане и принципы отделения церкви от государства в социологическом. Демократия, как и рынок, ставят проблему перед религиозной традицией. Поэтому принятие демократии и, как представляется, рынка будет иметь некоторые ограничения, ибо многие положения демократии нарушают незыблемость религиозных принципов: «Любая... религиозная традиция, претендующая на верховенство в выработке моральных принципов, будет способна принять суверенитет народа только в определенных рамках», – отмечает П. Бергер⁴⁹. Вместе с тем он показывает, что в протестантизме движение к демократии и гражданскому обществу началось через развитие добровольных ассоциаций, тем более что и сама церковь предстает как вид свободной ассоциации. В консервативном католицизме и православном христианстве имеется собственное восприятие этого процесса.

Это видно в отношении православия из полученных мною интервью с религиозными деятелями, чиновниками, связанными с религиозными организациями, социологами, среди которых я обращаю здесь внимание на те, где подчеркивается открытость православной церкви обществу и наличие у нее своих собственных задач.

Главный редактор православной газеты Сибири Мирослав Бакулин не приемлет отношения к православной церкви как к институту гражданского общества, считает, что церковь – это место встречи неба и земли. Настоятельница Марфо-Мариинской обители в Москве матушка Елизавета полагает, что термин «гражданское общество» не соответствует языку церкви, но что светски и теоретически так сказать можно.

Что касается проблем трудовой мотивации, Бакулин уверен: «Если для Вебера труд был абсолютной ценностью, потому что мог продемонстрировать житейский успех человека как главный атрибут его богоизбранности... то для православного предпринимателя труд – это возможность послужить ближнему, возможность послужить обществу и церкви. Так что цивилизованный капитализм (от *civis* – гражданин) возможен как раз не в секуляризованном мире протестантов, но в православной России (до которой нам, конечно, еще далеко)». «Конечно, протестантской этики в России нет. Но воспитание детей в обители основано на труде и молитве. Примером самоотверженного труда является деятельность волонтеров-медсестер, бесплатно работающих в самых тяжелых отделениях больниц – ожоговом, реанимационном, хирургическом. В этой работе они видят свой долг перед Богом и перед людьми. Многие из сестер – светские женщины, имеющие мужей, детей», – рассказывает матушка Елизавета, разделяя в данном случае в значительной мере мнение Бакулина. Рассказ о медсестрах напомнил мне статью М. Вебера о медсестрах Первой мировой войны.

Третий мой респондент – социолог из Фонда общественного мнения Л.Н. Блехер – возразил мне, что нельзя задавать вопрос о борьбе церкви с бедностью, т. к. церковь ни с кем не борется, а тихо, «не трубя перед собой», помогает бедным в своих приходах. Высокопоставленный же чиновник из Ростова-на-Дону считает, что церковь борется с бедностью, ссылаясь на случай обсуждения этой проблемы российского патриарха с главой ООН, где именно борьба с бедностью названа официальной целью обеих организаций – ООН и Российской православной церкви.

Мирослав Бакулин ответил мне: «Помощь страждущим есть в полном смысле слова помощь Самому Христу, и с исполнением этой заповеди связана вечная судьба всякого человека (Мф. 25: 31–46). Христос призывает Своих учеников не гнушаться миром, но быть “солью земли” и “светом миру”. На сегодняшний день приводятся катастрофические цифры об уровне жизни бедной части нашего населения. Государство, само находящееся в весьма

стесненных экономических условиях, неспособно помочь бедным. Поэтому там, где падает государство, церковь ищет возможности помощи. Христиане идут в больницы, хосписы, тюрьмы, интернаты, дома ребенка и престарелых. У нас в епархии ведется весьма объемная работа по сбору вещей, одежды и еды для малоимущих – и так везде по России. Для христиан это совершенно естественно. Открываются ночлежки, бесплатные трапезные, раздаются теплые вещи на зиму. Организуется адресная помощь малоимущим семьям. Определенная часть пожертвований в храм распределяется между малоимущими и семьями с одним родителем. Бесплатно обучаются и кормятся дети в воскресных школах (при каждом храме), православных гимназиях (у нас их 11), в духовных училищах и семинариях (полное обеспечение с выплатой стипендии). Для малоимущих устраиваются праздники, ученики воскресных школ с концертами и подарками выезжают в детские дома и изоляторы. Да всего и не перечислишь».

Миссионерский отдел общества Андрея Первозванного – общественной организации, поддерживающей духовное воспитание на основе православных ценностей, – предоставил мне ошеломляющие материалы активной помощи людям. Например, семья священника в омском селе, имея четверых детей, усыновила еще 80, сознавая свой долг помощи людям.

Огромное количество положительных примеров не исключает корыстных действий отдельных лиц, вызывающих нередко недоверие к церкви как таковой. Нельзя не отметить слабость некоторых видов помощи, например медицинской, имеющей преимущественно обрядовый характер.

Наиболее передовым образцом помощи представляется как раз построенная на старых традициях Марфо-Мариинская обитель, девиз которой – «Труд и молитва» – сочетается со светским образованием, которое дается воспитываемым в обители детям. Обитель ведет переговоры с государством об их последующем трудоустройстве, поскольку эти дети готовятся для общества, и только если они пожелают в сознательном возрасте – для церкви. Настоятельница этой обители – в прошлом журналистка электронных СМИ – освещала социальные проблемы. В эпоху социальных трансформаций в стране она не нашла иной инстанции, кроме церкви, протянувшей руку помощи обездоленным. Традиции пие-тета церкви по отношению к государству сблизилась власть и церковь при их формальном разделении.

Настоятельница Марфо-Мариинской обители в Москве сообщила в интервью, что помощь бедным, детям, работа в больницах – традиционная черта русской церкви, которая сегодня возрождена, но не воплощена в какой-либо общий проект.

Особенно велика роль церкви в оказании помощи бедным, в кормлении нуждающихся, в поддержке пенсионеров, в создании приютов, в содействии пенитенциарным заведениям и в адаптации заключенных по выходе из тюрем, возведении новых храмов. Даже весьма критичный к церкви светский социолог Н. Митрохин подчеркивает огромную работу большинства церквей в этом направлении сегодня⁵⁰.

Моя респондентка – пожелавшая остаться неназванной, актриса и религиозная деятельница – рассказала, что в царской России благотворительностью занимались прежде всего цари, которые жертвовали деньги на памятники, на издания книг (на памятник Пушкину, например, и на издание его произведений). Она считает, что у церкви нет целенаправленной политики помощи или борьбы с бедностью в стране, а есть отдельные люди, которые помогают нуждающимся. Среди них, например, генерал, который заботится о героях войны, мать погибшего в Чечне воина, которая собирает средства для солдат и возит их в воинскую часть, где солдаты зовут ее мамой, и множество других удивительных людей, которые самостоятельно оказывают посильную помощь.

В тексте социальной программы РПЦ и других ее документах можно видеть некоторую особенность: церковь включается в национальный дискурс по проблемам состояния россий-

ского бизнеса и его желательного образа. Церковь говорит здесь на более близком к повседневности и публицистике языке, не повторяя привычное для себя «будь хорошим» (в любых условиях), а указывая на необходимость социальной и экономической политики, согласующейся с общим благом.

Надо отметить, что сегодняшняя религиозная доктрина православной церкви не дотягивает до тех высот концептуализации, которые были представлены в таких трудах начала века, как «Философия хозяйства» и «Народное хозяйство и религиозная личность» С. Булгакова⁵¹, где он показывает творческую сущность труда и связь хозяйственной деятельности не только с религиозными догматами, но и с повседневной и практической жизнью людей. Почти как Вебер, только в русском культурном и духовном контексте, он усматривал возрастание человека в Боге через свою повседневную и хозяйственную жизнь. Булгаков трактовал хозяйство в свете религиозного учения о человеке. Вторая из упомянутых работ Булгакова была посвящена его покойному тестю, владевшему торговым предприятием. На его примере он показал значимость в мотивации предпринимателя таких духовных факторов, как энтузиазм, призвание, тяга к творчеству, и развеял миф об «экономическом человеке». «Нужно понять, – писал Булгаков, – что и хозяйственная деятельность может быть общественным служением и исполнением нравственного долга, и только при таком к ней отношении и при воспитании общества в таком ее понимании создается наиболее благоприятная духовная атмосфера как для развития производства, так и для реформ в области распределения, для прогресса экономического и социального»⁵².

Экономика в России зависит от моральных свойств людей, а значит, от способности церкви не только к описанию взаимодополнительности материальной и духовной деятельности, но и к характеристике духа предпринимательства. В этом направлении сделаны некоторые шаги. Формальная рыночная экономика Запада и жесткость ее структур уменьшают такую зависимость, но этому предшествовал описанный Вебером уровень институциональной моральной селекции с помощью протестантской этики⁵³.

Как отмечает исследователь Вебера Р. Бендикс, «социальные группы (а я добавлю, и индивиды. – В.Ф.) могут быть... источниками моральных идей... и могут влиять на эгоистические действия огромного числа других людей... Такие идеи суть прежде всего реакция на вызов материальной среды... Тем не менее мировоззрение социальной группы (и во многом индивидов. – В.Ф.) никогда не представляет собой исключительно ответ на материальные условия или результат экономических интересов. Оно есть также и продукт идей, возникающих из человеческого вдохновения в ответ на духовный вызов...»⁵⁴.

Анализ Вебера позволяет обнаружить исключительно важную роль идей, ценностей, культуры, религии в развитии общества и разрушении иллюзий его квазиприродности. Но проблемы начинаются с распада ценностей, культуры, с отсутствия духовной энергии и перспективы. Ценностная деструкция, или аномия, не менее «производительна» в социальном смысле, чем перспективный идеал. Далее будем рассмотрен произведенный ею анархический порядок – уникальный продукт посткоммунистической России.

Глава 4. Ценностная деструкция, анархия и порядок

Проблема анархии отдельных обществ почти не затрагивается в научной литературе. На фоне задачи освобождения от авторитарных и тоталитарных режимов и угрозы их реставрации другие опасности еще не стали предметом размышления.

Однако тема анархии не уходит со страниц книг и журналов, и наибольший интерес к ней существует в работах по международным отношениям. Международные отношения являются системой, не имеющей центральной власти. Именно поэтому они считаются хорошей моделью для изучения возможной анархии и легкости перехода к естественному состоянию, ведущему в конечном итоге к войне всех против всех.

Международная система как модель анархического сообщества

Разумеется, не все исследователи видят в международной системе хаос. Даже те, кто признает ее анархический характер, склонны считать, что ей свойственна кооперация, сотрудничество, достигаемые путем свободного выбора партнеров. Многие специалисты находят в мире порядок, гарантированный либо наличием доминирующей государственной силы, как правило США, либо балансом сил в двухполюсном или многополюсном (состоящем из системы государств) мире. Однако есть немалое число политологов, особенно неореалисты и неолибералы, кто рассматривает международную политику, в отличие от внутренней, как *анархическую по существу*. Даже признав упорядоченность международной системы, нельзя не заметить, что она более других социальных систем способна быть моделью анархии. Как известно, главной проблемой анархизма является ненаходимость референта его конструкторов. Соответствующего анархическим теориям или построенного по ним общества никогда не было. Немецкий политолог О. Хёффе убедительно показал, что господство сопровождает историю человечества и что даже анархии, которая мыслится М.А. Бакуниним и другими как высшее проявление свободы, присуще насилие, сопровождающееся переходом к авторитаризму⁵⁵. Международные отношения более других социальных систем соответствуют представлениям об анархии.

Есть авторы, утверждающие принципиальное различие внутренней и внешней политики: в первой борьба за власть осуществляется в рамках законов и институтов, во второй законы и институты устанавливаются в ходе борьбы за власть⁵⁶.

Если бы анархия возникала только из-за отсутствия центральной власти, международная система была бы обречена на анархию. По мнению многих политологов, так оно и есть. Нехватка центральной силы приводит к отсутствию порядка, безудержному стремлению наций к борьбе за достижение эгоистических интересов, борьбе за благосостояние и власть между независимыми и анархическими по существу субъектами международной политики⁵⁷.

Неореалистическое, идущее от Г. Моргентау, понимание анархии как черты международных отношений объясняет ее как органически присущую им из-за отсутствия центральной власти, а также силы, способной контролировать международный порядок. Существует другое – *неолиберальное* понимание анархии в международных делах, утверждающее, что в своем поведении государство руководствуется только нормами или целями при отсутствии международных институтов и структур, находящихся вне его контроля и способных поставить само государство под контроль. Анархия понимается при этом не как нехватка центральной власти и силы, а как нехватка законов и институтов, устанавливающих порядок⁵⁸.

Наиболее выраженный случай анархизации международного порядка связан с появлением нерациональных субъектов, чьи нормы и ценности переменчивы и их институционализация не существует, чья политика непредсказуема и не дает возможности сформироваться стабильным реакциям международного сообщества в ответ на их поведение.

Развернувшийся в теории международных отношений спор между школой неореалистов и неолибералов дает необходимые ориентиры и для анализа социального порядка внутри отдельных обществ.

Как уже было отмечено, неореалисты считают отсутствие центральной власти, обладающей монополией на применение силы, признаком анархии. Либералы, далекие от радикализма, полагают, что анархия возникает при отсутствии норм, институтов и системы узаконивания (*legislation-legitimization*).

Общий пункт взглядов на государство и анархию состоит в признании центральным, субстанциональным понятием понятия *интересов*, в том числе национальных интересов. И за пределами дискуссии между неореалистами и либералами вопрос об идентичности и интересах рассматривается как центральный (даже в постструктуралистских и постмодернистских концепциях, несмотря на наличие принципиальных различий современного и постсовременного научного дискурсов). Если разрушена система *обеспечения* национальных интересов, считают представители обеих школ – неореалисты и неолибералы, то наступает анархия. Никому из них не приходит в голову, что может быть разрушено самое *представление* о национальных интересах. Все понимают, что могут быть разрушены или не созданы нормы, институты, источники легитимации, но интерес считается незыблемой единицей политического и социально-философского анализа. Абсолютно новым для всех становится необходимость признания, что в ряде посткоммунистических стран разрушение старых институтов, не сопровождающееся строительством новых, распад норм, доходящий до аномии (их отсутствия в масштабах общества) и утрата источников обоснования и узаконивания политического поведения делает проблематичным концепт интереса, понимание того, к чему надо стремиться, в чем состоят интересы страны, общества, отдельных граждан. Российская ситуация тому пример. Именно по этим причинам складывается мнимая многопартийность. Не имея согласия по поводу базовых интересов одновременно с разногласиями по поводу путей их достижения (как это обычно бывает в зарубежных партиях), наши партии соревнуются не программами, а всего лишь групповой принадлежностью, связью с определенными лидерами. Сама борьба за власть отличается потерей норм и представлений об интересах общества.

В дискуссиях по проблемам анархии в международных отношениях особо сильные разногласия возникают между школой неореалистов и *радикальными* либералами. Неореалисты считают, что государство прежде всего ликвидирует состояние войны всех против всех и тем самым оказывает населению необходимую помощь. *Если же государство уклоняется от помощи, то система социальных связей и безопасности рушится и население переходит к самопомощи за пределами социальных связей. Такая самопомощь и есть анархия.* Ее конечный результат – примитивная *адаптация*. *Самопомощь* не складывается в социальный институт. Вопрос об идентичности и формировании интересов общества не возникает на этом уровне. Это типично анархическое состояние, когда социальные связи разрушены и не образуются вновь.

Радикальные либералы оспаривают последний тезис, воспринимая адаптивное поведение населения как форму самостоятельного кооперативного поведения⁵⁹. Радикальные либералы пытаются ввести в анархическую, с точки зрения неореалистов, систему ряд новых требований и элементов – обучение, изменение концепции самоидентификации и интересов⁶⁰ и др. Нерадикальные либералы говорят преимущественно о необходимости институционализации, об изменении идентичности и интересов посредством трансформации соци-

альных структур. Режим не может, с их точки зрения, изменяться, если берет идентичность и интересы населения как данность⁶¹.

Существуют исследователи, стремящиеся объединить крайности неореализма и неолиберализма. Один из них – Александр Вендт – критикует неореалистов за неразличение институтов и процессов. Он пишет, что самопомощь и политика силы являются институтами, не выступающими сущностными чертами анархии⁶². Однако, на мой взгляд, самопомощь может быть рассмотрена как центральный институт анархического общества. Этот институт дает возможность только негативной идентификации – противопоставления себя другим, либо индивидуалистической идентификации, не связывающей себя с другими и не вырабатывающей ответственности перед ними. Такая идентификация препятствует и социализации, и конкуренции, и кооперации. Идентичность всецело построена здесь на идее самозащиты.

Имеется несколько моделей преодоления анархии в международном сообществе. Согласно А. Вендту, это суверенитет, кооперация и направленные усилия преобразовать эгоистическую идентичность в коллективистскую.

Среди других рецептов – старые принципы невидимой экономической руки в масштабах мира в целом, глобализации как экономической интеграции, раздела сфер влияния и осуществления контроля за региональным порядком наиболее ответственным субъектом политики вплоть до появления субъекта, способного отвечать за порядок в мире⁶³. Близкой к этому является концепция Р. Такера о неравенстве сил агентов мировой политики⁶⁴. Наряду с этим существуют идеи баланса сил⁶⁵, кооперации⁶⁶.

Степень удаленности системы международных отношений от анархического естественного состояния зависит от рациональности отдельных субъектов международной политики, но даже гипотетическое наличие рациональности всех ее агентов не гарантирует исчезновения анархии. На этот счет есть ясное представление о том, что рациональность целого не равна совокупности рациональности отдельных субъектов, выраженное в знаменитой дилемме заключенных⁶⁷. Тем более это невозможно при преобладании иррациональных субъектов.

Деятельность демократического государства основана на предположении, что люди могут быть управляемы. Но люди управляемы только тогда, когда они обладают достаточным уровнем рациональности, позволяющим им по крайней мере представлять свои интересы. Важнейшая функция управления, как государственного, так и административного, – согласовать эти интересы, найти общие, базовые, сбалансировать их и построить институциональную систему, позволяющую достичь компромисса – жертвования части интересов ради достижения основных. Если это невозможно, демократическая система правления не способна работать и стабилизация общества достигается авторитарным путем. Распространение демократии при узости ее социальной базы требует по меньшей мере рационального государства.

Американская традиция обсуждения международной системы как анархической в целом связана с противопоставлением точек зрения неореалистов и неолибералов. Поэтому долгое время не была оценена по достоинству позиция английского политолога Г. Була, утверждавшего, что возможность преодоления анархии в международном сообществе зависит не только от баланса сил, международных законов и порядка, дипломатии и войн, от великих держав, но прежде всего *от способности международного сообщества стать обществом*⁶⁸.

Последний вопрос стоит сегодня и в отношении внутренней ситуации тех стран, которые не смогли в переходный период обрести новые формы социальности, разрушив при этом старые.

Анархизм, порядок и хаос

Анархические тенденции сильны в России. Здесь выросли классики анархизма П. Кропоткин и М. Бакунин и были явлены другие, более скрытые формы анархизма, например характерное для Л.Н. Толстого отвержение государства. Россия знала бунт, «бессмысленный и беспощадный» как реакцию на государственное насилие, несправедливость верхов. Для России характерен революционаризм, разрыв связи времен и вечное возвращение к уже пройденному.

Наибольшее влияние на западную мысль среди русских, а также на последующее поколение российских интеллигентов оказал Бакунин. Результатом его воздействия был революционаризм, для которого характерны «легковерие без веры, борьба без творчества, фанатизм без энтузиазма, нетерпимость без благоговения, словом, тут была и есть налицо вся форма религиозности без ее содержания»⁶⁹.

Славянофилы и западники, при всех их радикальных различиях, имели сходные черты. Они отрицали государство в его гегелевском смысле: славянофилы во имя общины, западники во имя свободы. Формально западники хотели построить либеральное, похожее на западное, государство. Но они не видели силы и крепости государства на Западе. Известный американский историк Н. Рязановский называет славянофилов «видом анархистов»: «Они были враждебны государству, но не видели путей устранить его и хотели поэтому ограничить его и держать как можно дальше от людей... чтобы развить русскую органическую национальную жизнь...»⁷⁰ «Западники и славянофилы наслаждались стремлением покончить с государством, по меньшей мере трансформировать его, и из многих путей прогресса те и другие в основном видели тот, который идет от Гегеля к Прудону, от немецкого идеализма к французскому анархизму»⁷¹.

Однако вся глубина анархического сознания еще не явлена, и многообразие его форм в России не изучено и не описано, не выявлены архетипические структуры сознания, способствующие всякий раз переходу к *анархической самопомощи* за пределами социальных структур. Воля вместо свободы, желание «по своей по глупой воле пожить» как противоположный полюс долготерпения являются характерными чертами российского сознания, снискавшими русским как дурную, так и добрую славу. Дурную – за неспособность к жизнеустройству, хорошую – за широту, удаль, за целый мир русской культуры. Очень часто в годину несчастий воля (вместо свободы) направлялась на выживание, на самопомощь, и выжить, помочь себе удавалось. В этом сказывалась *витальность* русских, их жизненная сила. И 90-е годы граждане России нашли за пределами социальных структур – в натуральном хозяйстве, огородничестве и собирательстве, рыбной ловле, использовании своих машин для извоза и ремонтных работах – способ прожить. В качестве положительного примера тогда часто приводили инженера, вырвавшего себе землянку в лесу и начавшего свою собственную новую жизнь с забытого дела предков – охоты и собирательства. В статьях «Тот ли человек Сивков?», «Моральный и экономический человек», опубликованных еще на заре перестройки, я пыталась показать, что воспевание натурализации и естественного состояния весьма далеко отстоит от задач модернизации и демократизации.

Является ли разрушение социальных структур и переход к естественному состоянию признаком роста анархических тенденций, появлением анархизированного сектора жизни? Есть классические труды, дающие убедительный положительный ответ на этот вопрос. Среди них – известная книга Р. Нозика «Анархия, государство и утопия»⁷². Нозик задается следующим вопросом: если бы государство исторически не возникло, стоило бы его выдумать? Ответ на этот вопрос уже дали Т. Гоббс и Дж. Локк. Нозик подчеркивает, что выбор

между естественным состоянием, архаикой, анархией и государством в любом случае мог быть сделан в пользу государства, но государства минимального. По крайней мере сегодняшний Запад может жить при минимальном государстве⁷³.

Проблема соотношения анархии и порядка близка, но не совпадает с распространенной сегодня темой порядка и хаоса. Хаос – это повсеместно существующая неупорядоченность, неопределенность, присущая как физическому, так и социальному миру. Невозможно поставить задачу преодоления хаоса повсеместно. Сам хаос, как показали работы синергетиков, может иметь внутренние тенденции к порядку. Рождение порядка из хаоса вычленивает из него более упорядоченную и организованную область, не устраняя хаос повсюду. Кроме того, порядок может возникнуть из хаоса, а может и не возникнуть, и в социальном мире это очень существенно, ибо может возникнуть порядок без нас, без нашей страны, чуждый нам и пр. Мы небезразличны здесь как к самой возможности непоявления порядка, так и к тому, какой именно порядок возникнет. *Анархия может быть проявлением хаоса, но может быть и формой порядка, если с постоянством и продолжительное время воспроизводит присущие ей черты.* Хаос же настолько изменчив, что в нем как целом никак нельзя усмотреть форму порядка. Рассмотрение анархии как формы порядка (не путать с «анархия – мать порядка»), существующего как в международной системе, так и внутри отдельных обществ, приводит к принципиальному различию между проблемой «хаос – порядок», «анархия – порядок».

В социальном мире «островной» характер порядка на фоне множества неупорядоченных явлений – тоже аксиома. При этом могут быть представлены две модели порядка: одна, построенная на регулятивных правилах (см. первый раздел), которые предполагают унификацию содержаний и действий, запланированность событий и подавляют то, что препятствует реализации избранных идеалов порядка; вторая – когда имеются некоторые непреложные принципы организации (конститутивные правила), обеспечивающие основные права граждан, а внимание сосредоточено на обеспечении их центрального регулятивного значения без особого интереса к многообразию флуктуаций, существующих в обществе. Как отмечает английский социолог З. Бауман, «число факторов, принимаемых во внимание при планировании и осуществлении решения каждой проблемы, всегда меньше, чем сумма факторов, влияющих на ту ситуацию, которая породила эту проблему, или зависящих от нее. Можно даже сказать, что власть как способность устраивать, воплощать и поддерживать порядок, заключается именно в умении отодвигать в сторону, не принимать во внимание многие факторы... Обладать властью – значит, помимо всего прочего, решать, что важно, а что неважно; что пригодится в борьбе за порядок, а что не представляет интереса»⁷⁴. Между тем, по мнению Баумана, излишняя вера в возможности рационального разрешения всех проблем и установление искомого порядка как продукт современности сегодня все чаще подрывается конкретным опытом, и человек приучается к мысли, что ему предстоит жить в условиях неопределенности, непредсказуемости и наличия многих неразрешимых проблем: «...стремление заменить хаос порядком, подчинить доступную нам часть мира правилам, сделать ее предсказуемой и контролируемой вынуждено оставаться незавершенным, потому что само это стремление как таковое является главным препятствием на пути к собственному успеху, поскольку большинство неупорядоченных явлений (нарушающих правила, непредсказуемых и неконтролируемых) суть следствия именно таких узко ориентированных, направленных на решение одной-единственной проблемы действий. Каждая новая попытка упорядочить какую-то часть человеческого мира и сферу человеческой деятельности создает новые проблемы, даже если она и разрешает старые»⁷⁵. С этим я могу безусловно согласиться, тем более что возможность нерациональных следствий из рациональных действий неоднократно была мною рассмотрена⁷⁶. Бауман, по существу, подвергает критике представление о порядке «проекта модерна» эпохи индустриализма, показы-

вая, что сегодня сознание Запада качественно отлично. Те, кто готов повторить эти слова, не может согласиться также с «догоняющей моделью» модернизации, которую провозгласили в посткоммунистической России. Между тем именно эта модель и задача построения демократического порядка – официальная цель реформ, которые хотели бы осуществить в России. Непреложным для неолиберализма является необходимость воспроизводства западного демократического порядка. Но эта декларация не мешает на практике смыкаться с тем, о чем пишет Бауман, более склонный учитывать постмодернистские тенденции и аргументы. Идет ли Россия на практике к постмодернизму и постмодернизации – еще предстоит ответить в конце данного раздела.

Обычно, говоря об анархии, имеют в виду анархизм как негативную форму индивидуализма, при которой отрицаются те или иные формы господства, но в любом случае – государственная власть. Это идеология естественного состояния, признающая мелкую собственность, элементы непосредственной демократии (коллективных решений) и непосредственного, прямого (неполитического) участия в решении тех или иных проблем. Анархизм Штирнера построен на противопоставлении себя другому: «Бог и человечество поставили свое дело не на чем ином, как на себе, ибо я, так же как Бог, – ничто всего другого, так же как я – мое “все”, так как я – единственный.

Долой же все, что не составляет вполне Моего. Вы полагаете, что моим делом должно быть по крайней мере “добро”? Что там говорить о добром, о злом? Я сам – свое дело, а я не добрый, и не злой. И то, и другое не имеет для меня смысла.

Божественное – дело Бога, человеческое – дело человечества. Мое же дело не божественное и не человеческое, не дело истины и добра, справедливости, свободы и т. д., это исключительно мое, и это дело, не общее, а единственное – так же, как и я – единственный»⁷⁷. Штирнер – самый последовательный из анархистов – представил свою позицию в весьма уязвимом для теоретической критики солипсистском варианте, но более совершенном в плане радикализма и последовательности в отрицании всех видов не только насилия, но и зависимости и связности с другими.

Бакунин отмечал в человеке две главные способности: способность мыслить и способность к бунту⁷⁸. Эта вторая способность начинает проявлять себя с бунта воли – нежелания мириться с привычным, банальным, говоримым повсюду. Бакунин – враг книжной риторики. Разбойник и взбунтовавшийся крестьянин, по его мнению, – настоящая революционная сила, отрицающая роль государства в революции. Как пишет исследователь революционаризма Р. Блум, бакунинская «анархистская всесокрушающая революция направлена против “буржуазно-образованного мира”, поэтому она должна разрушить не только буржуазный строй, но и основанную на нем буржуазную цивилизацию. Народу, готовящемуся к революции, наука вообще не нужна, и учить его чему-либо не стоит...»⁷⁹. Будучи сам учен, образован, культурен, Бакунин как бунтарь отрицает ученость, образованность и культурность.

Бакунинские идеи преодоления рутинного мышления, стандартного поведения были развиты А.А. Солоневичем и А.А. Карелиным в мистический анархизм, существовавший в 20-е годы, уже после Октябрьской революции. Как описывает участник движения В.В. Налимов, «к концу 20-х отчетливо выкристаллизовалась дилемма: или строить новое общество, оставаясь на позициях материализма, – тогда неизбежно обращение к диктатуре большевистского типа, или становиться на путь свободного поиска – тогда необходимо расширение границ сознания личности. Но расширение границ сознания – это уже обретение духовного опыта. Это соприкосновение с мистическим опытом»⁸⁰.

Описывая историю анархизма, П.А. Кропоткин подчеркивал, что он всякий раз набирал силы под воздействием какого-либо общественного урока (Великой французской рево-

люции – Годвин, неудавшейся революции 1848 года – Прудон, неудач Парижской коммуны, а также бессилия Интернационала – Бакунин). Кропоткин констатирует вслед за Бакуниным зло всякой власти, даже если она избрана свободно⁸¹. Кропоткин полагал, что государственный порядок исчерпал себя, совершив уже все, что мог, и рушится под собственной тяжестью. Грядущая революция неизбежна и с государством несовместима. Вот как он характеризует основные начала анархизма: «Мы представляем себе общество в виде организма, в котором отношения между отдельными его членами определяются не законами, наследием исторического гнета и прошлого варварства, не какими бы то ни было властителями, избранными или же получившими власть по наследию, а взаимными соглашениями, свободно состоявшимися, равно как и привычками, и обычаями, также свободно признанными. Эти обычаи, однако, не должны застывать в своих формах и превращаться в нечто незыблемое под влиянием законов или суеверий. Они должны постоянно развиваться, применяясь к новым требованиям жизни, к прогрессу науки и изобретений и к развитию общественного идеала, все более разумного, все более возвышенного»⁸².

Современные формы анархизма еще более пестры: это леворадикальные, революционаристские, контркультурные, экологические и этнонациональные, связанные с возвратом к природе – естественной природе или природе своего этноса движения⁸³.

Следовательно, пестрый спектр анархизма включает как сугубый индивидуализм Штирнера, так и коллективную, но свободную от роли государства форму самоорганизации славянофилов и Кропоткина, антиинтеллектуализм Бакунина и «расширенное сознание» Солоневича, а также формы самопомощи людей, «брошенных» государством. То есть анархизм – это не только движения, но и состояния как ума, так и общества.

Серьезное исследование изменений понятия «анархизм» проведено недавно уже упомянутым немецким исследователем О. Хёффе. Им показано, что помимо классического анархизма, отрицающего государственное (политическое) господство, есть другие его виды: отрицание личного или персонифицированного «постполитического» господства, а также отрицание неполитического господства, т. е. любого господства, включая господство традиций и обычаев. Анархическое состояние в масштабах общества есть абстракция. Анархическое общество никогда не существовало. Отсюда черпается критический аргумент об утопичности, нереалистичности концепции анархизма. Но мы предпочитаем говорить не столько о концепциях, сколько прежде всего о разрушенном, десоциализированном секторе в рамках относительно упорядоченного взаимодействия людей.

Расширение спектра анархических представлений, произошедшее в XX веке, свидетельствует, по мнению немецкого исследователя, о смене парадигм в политологии: произошел «поворот от утопии справедливого господства к утопии свободы от господства»⁸⁴. Наиболее радикальной версией анархизма О. Хёффе считает отрицание неполитического господства, а отсюда господства вообще. Наименее радикальной – отказ от личного (постполитического) доминирования.

Анархистские тенденции посткоммунистических обществ как препятствие демократизации и модернизации

Особенностью большинства исследований по проблемам анархизма является попытка рассмотреть его в форме теорий, политических или по меньшей мере социальных движений. Можно найти красноречивое описание последствий допетровской смуты, повторяющей ее пугачевщины, поднявшей народ против государства. По словам П. Струве, «социальные результаты смуты для низов населения были не только ничтожные, они были отрицательные. Поднявшись в анархическом бунте, направленном против государства, оседлые низы

только увеличили свое собственное закрепощение и социальную силу “господ”⁸⁵. «Вехи», в которых П. Струве опубликовал цитируемую статью, поставили тот диагноз своей эпохе, который имеет значение и для понимания сегодняшних болезней страны: «В безрелигиозном отщепенстве от государства русской интеллигенции – ключ к пониманию пережитой и переживаемой нами революции»⁸⁶.

Ситуация сегодня напоминает ту, на которую отреагировали «Вехи». Эта книга явилась знаменем времени. Ее влияние на общество можно сравнить только с «Философскими письмами» Чаадаева. В.И. Ленин считал «Вехи» кадетской книгой. Но много лет спустя П. Милюков писал, что невозможно представить такие слова, как «очищение» или «покаяние», в устах «европейских интеллектуалов»⁸⁷. Книга была антикадетской. Кадет И. Гессен свидетельствовал, что «Вехи» перевернули его, показали ему, что эпоха, в которую он жил, идет к концу. Россия, однако, имеет тенденцию к повторению своей истории. *«Вехи» показали, что русские либералы (кадеты) не были либералами, а были радикалами или революционерами.* Этот вывод «Вех» признан западной наукой в качестве непреложного (Л. Шапиро, Д. Тредголд). Он полностью применим к сегодняшним российским либералам. Будучи и радикалами, и революционерами, они быстро стали терять свою полную энтузиазма социальную базу – российскую интеллигенцию. Оказавшись на обочине экономической жизни, чувствуя себя обманутой, представители этой части населения, внутренне не порывая с надеждой на демократию, не могли не ощутить себя изгоями «демократии».

Какую же новую социальную базу нашли правящие в 90-е радикалы? Они повторили так называемый итальянский путь, когда деньги были только у криминальных элементов и приватизация могла начаться только посредством привлечения этих «грязных» денег. А кроме того, социальная база наших либералов включила и тех, кто вышел в результате трансформаций из социальных структур и не желает в них возвращаться.

Гораздо меньше теоретических усилий потрачено на то, чтобы понять анархизм не как движение, а как состояние общества или состояние его сознания. Здесь также можно выстроить цепочку усиливающихся, нарастающих тенденций к анархии, среди которых отмечу *слабость центральной власти, отсутствие координации федеральных и региональных властей, недостаточную институционализацию – нехватку социальных институтов или их неадекватное функционирование, разрушенность установлений – норм и правил социального характера, ослабление моральных устоев, потерю структур идентичности.* Последнее является наиболее характерным признаком. Упоминавшиеся выше политологи А. Вендт и Д. Фридхейм рассматривают проблему преодоления анархии в международных отношениях как, во-первых, проблему международного управления и, во-вторых, как построение структур, в которых бы формировалась «знаниевая игра» по установлению идентичностей и интересов⁸⁸. Это значит, что может быть плюралистическая идентичность, соответствующая контекстам проблемы, в которые она включена, но вместе с тем есть какой-то несомненный для всех ракурс интерпретаций, позволяющий объединить людей на основе концепта гражданства и общих интересов, наряду с частными⁸⁹. Политика сегодня не может избегать «игры», которая учитывает многообразие идентичностей и распознает общее, что делает релятивизм более «мягким», соответствующим принятым на Западе демократическим практикам⁹⁰.

Как могут быть введены новые институты, когда старые разрушены и существует усталость от гиперинституционализации и гиперномии – предельной нормированности жизни советского периода? Основой институтов и базисом интересов является идентичность, самоидентификация, понимание того, кто мы такие. Только зная, кто мы такие, мы можем выразить наши интересы и создать институты для их реализации. Идентичность говорит о более общем источнике норм, чем повседневность, об основаниях их легитимности.

В персональном плане анархизм как разрушенная структура идентичностей и порождает того «единственного», о котором говорил М. Штирнер. Буржуазный автономный индивид в корне отличается от этого загнанного в угол одиночки. Западный индивид, если он не является частью массы, *автономен, независим, инструментально рационален и персонально интегрирован*⁹¹. Анархический, негативно свободный индивид не может быть автономным, является зависимым, ограничен в своей инструментальной рациональности, поскольку действует в море хаоса и персонально дезинтегрирован. Это легко увидеть, поговорив с любым счастливым участником самопомощи – от рыночного торговца до его хозяина, от шофера, занятого частным извозом, до охранника частной коммерческой структуры. Временность, дезинтегрированность, опасности, зависимость, давление со стороны ближайшего окружения, незащищенность – вот ответы на вопросы о житье-бытье, не рассчитанные на встречу исповедь.

Особенно напряженно складываются отношения самопомогающего себе негативно свободного индивида с другими. При всей российской склонности к коллективизму и стихийно возникающей кооперации «другой» все более представляется источником опасности, а потому автономия мыслится не как самостоятельное целеполагание, а как изолированность.

Такая же проблема изоляционизма – стремление замкнуться – возникает при анархизации международных отношений. Поэтому здесь отношение к «другому» выступает как серьезная моральная предпосылка кооперации, уменьшения анархии в международных делах⁹². Параллель с индивидуальным уровнем здесь очень наглядна. Отношение к «другому» является фундаментальным для этики, политики и социальных связей внутри общества. «Единственные» Штирнера не могут создать общества. Без этой связи невозможна и ответственность, и идентичность.

Разумеется, негативно свободный индивид вступает в кооперацию, но суть социального состояния при этом не меняется – это переход от анархии Штирнера к анархии Кропоткина.

Анархические общества *впервые построены, в СНГ* в 90-е годы. Прежде это было присуще естественным состояниям, никем не созданным, либо обществам, разрушенным гражданской войной и революцией. Индивид здесь имеет черты политизированности и антиинтеллектуализма. Наука в таком обществе рассматривается как балласт.

Идея неореалистов о сведении всех процессов к адаптации и самопомощи как признак анархии соответствует представлению Т. Парсонса об адаптации как первичной основе, элементарному социальному действию, создавшему основу экономики. В обществе над этой системой надстраиваются другие типы действий, высшим среди которых, по Парсонсу, является культура, осуществляющая функции удержания образца. Идентичность, следовательно, не возникает на адаптационном уровне. Этот уровень становится социальным, включенным в социальную систему, когда существуют другие социальные системы и функции, способные интегрировать первичную форму адаптации и придать ей отличный от выживания смысл. Если же уровень адаптации заменяет все другие, социальная система явно разрушена и находится в состоянии анархии во всех возможных смыслах: отсутствие эффективной центральной власти и монополии на применение силы, слабость и нехватка социальных институтов, норм и правил, отсутствие законности и нужды в легитимации деятельности людей и социальных структур.

Россия представляет собой сегодня традиционное общество, которое частично модернизировано, частично разрушено. Традиционная, современная и разрушенная части не являются изолированными, противостоящими друг другу сегментами, а существуют совместно и одновременно. Нарастающий объем разрушений 90-х проникал в традиционную и модернизированную сферы, производя дальнейшие разрушения и там, а не только в своих соб-

ственных пределах. В этих условиях трудно было модернизировать традиционную часть, и уж совсем не поддавались ни модернизации, ни традиционализации разрушенные фрагменты социального целого. Модернизация требует жертв, люмпенизированное население не готово на жертвы, ибо оно само есть жертва происходящих разрушений. Жизнь в традиционном и современном обществе требует самоуважения, ибо потерявшие самоуважение люди и народы не могут полагаться на собственные силы.

Для преодоления существующей анархии или разрушенной социальности власти пришлось бы преодолеть саму себя. «Ищущие волю» люди – это преобладающая социальная база ельцинского режима, которая готова была оказать ему и любому другому режиму сопротивление, как только в отношении нее будет применен налог, закон, как только ей будут предложены какие-то установления. Однако долго так продолжаться не могло. Анархические состояния опасны в конечном итоге для любой власти и даже той, которая их породила и которая в них нуждается (бессилие власти возможно потому, что ей предоставлена поддержка слоев, всегда готовых к применению силы против врагов этой власти).

Невозможность жить в состоянии анархии ни во внутреннем, ни в международном плане рано или поздно поставит вопрос о роли государства. Средством против анархии может быть создание институтов или учреждений, вовлекающих анархизированное население в социальный порядок. В этом случае государство должно поступить по правилам, изложенным неореалистами: усилить центральную власть, монополизировать применение силы, но главное – создать установления, нормы, новую неразрушенную повседневность. Поскольку это должны сделать люди, принадлежащие к разрушенной повседневности, возникает ситуация герменевтического круга. Чтобы выйти из него, надо обсудить проблему институтов и институционализации.

Обычно под институтами понимают социальные учреждения и организации, а также установления, включающие систему норм и правил, законов и легитимаций. В качестве учреждений институты могут быть рассмотрены в последнюю очередь. Прежде всего это установления. Существуют концепции, согласно которым могут быть рационально предложены и поставлены под контроль определенные нормы и правила. Для авторитарных режимов осуществление подобной программы вовсе не является проблемой. Если даже рационализм не будет гарантирован, то целесообразность и контроль новых установлений вполне реальны. Демократическое государство было бы смущено подобными полномочиями. Для понимания роли демократического государства надо посмотреть на институты под другим углом зрения. Наиболее адекватный подход предложен П. Бергером и Т. Лукманом в их книге «Социальное конструирование реальности»⁹³. Согласно их концепции, институты не могут сложиться без действующих субъектов и их межсубъектных коллективных представлений. Исходя из этого, А. Вендт, исследующий анархию в международных отношениях и признающий значение институционализации для ее преодоления, определяет институты *как относительно стабильную сеть «структур» идентичностей и интересов* (курсив мой. – В.Ф.): «Институты характеризуются в терминах формальных правил и норм, но они имеют мотивационную силу только благодаря агентам (actors) социализации и участию в коллективном знании. Институты являются фундаментальными коллективными ценностями, не существующими вне идеи деятеля (actors) о том, как мир работает»⁹⁴. Как показали П. Бергер и Т. Лукман, такая трактовка не делает институты чем-то абсолютно субъективным, связанным только с представлением. Институт не понимается как нечто исключительно субъективное, связанное только с верой или мнением. Коллективное представление носит межсубъектный характер и выступает условием создания организаций и формирования целей политики. П. Бергер и Т. Лукман показали, что «истоки любого институционального порядка находятся в типизации совершаемых действий, как наших собственных, так и других людей»⁹⁵.

Это означает, что одного индивида с другим объединяют определенные цели и этапы их достижения. Совершенно ясно, что подобных институтов – «относительно стабильной сети структур» идентичностей, обеспечивающих общие цели и интересы, – у нас нет. Страх перед идеологией и неадекватный уровень поведения (желание схватить побольше теми, кто наверху, и борьба за выживание тех, кто внизу) препятствуют любому макрообъяснению происходящего на уровне повседневной жизни. Между тем идеология ельцинского периода была. Это идеология негативной мобилизации, предоставляющая каждому идеал негативной свободы – свободы от всего. Была утопия, говорящая о «нормальных» странах (так назывался уникальный Запад). Была телевизионная имагология, дающая имидж в соответствии с принятым разделением на реформаторов и противников реформ. Но не было необходимых институтов, которые соответствовали бы социальным ролям и формировали бы набор идентичностей, имиджей того, чем может быть, на что могло бы быть ориентировано общество. Центральная проблема социальной теории, проблема идентичности, не решалась в нашем обществе, отсюда – не артикулировались и не формировались интересы. Поэтому естественное состояние значительной части общества являлось видом анархии. Можно возразить, что существовали такие институты, как конституция, церковь и пр. Ни один институт, однако, не выполнял своих функций. О конституции не приходится даже говорить. Но роль церкви, различных конфессий и в особенности православия чрезвычайно выросла. Однако, если мы зададимся вопросом, работала ли церковь, прежде всего православие, в качестве структуры, формирующей идентичность, ответ может быть только негативным. Она работала как инструмент самопомощи: у Бога только просили. Истовая вера многих прихожан – это всегдашняя мольба о помощи, и они бы искренне удивились, если бы узнали, что у религии есть другая роль.

Это относится также к образованию. Образование всегда в России имело высокую ценность и при всем однообразии форм и догматизме в области социальных наук, при всей удаленности от практики оно имело очень существенную особенность – фундаментальный характер, что сделало в целом пригодными научные и педагогические кадры для новых условий. Стремящаяся к демократии интеллигенция с энтузиазмом восприняла перемены и быстро устремилась к адаптации западного опыта в сфере образования, в частности заимствованию плюрализма форм – государственные, частные и прочие университеты, многообразие программ обучения, переспециализации, разделение обучения на ступени (бакалавр, магистр) и другие нововведения. Вместе с тем на практике все эти формально введенные инновации не всегда транслировали позитивный опыт. В известной мере происходила фрагментация образования и потеря его социальных целей. Ценнейший опыт Запада состоит не только в организации образования, наличии интересных учебных программ, методик и прочего, но и в понимании его социальных функций, восприятии образования как ценности и в признании социальной ценности образования.

Модернизирующееся общество, коим является Россия, испытывало серьезные социальные сдвиги и социальное расслоение, конечной целью которого должно было стать формирование среднего класса. Без среднего класса общество не может быть демократическим. Один из важнейших источников формирования среднего класса на Западе – образование. Роль образования в создании среднего класса состоит во взаимодействии таких его функций, как элитарная (подготовка элит) и эгалитарная (предоставление равных возможностей), поддержание социальной стабильности (поддержание статус-кво) и обеспечение социальной мобильности (изменение статуса граждан). Кроме того, образование связывает повседневность – область всеобщих непроблематизируемых значений с областями значений, выработанными в специализированных областях деятельности – науке, искусстве и др. Благодаря этому повышается уровень повседневного сознания, и специализированные области деятельности не теряют связи с повседневной жизнью. Этим в немалой степени объясняется

высокий уровень политического и юридического сознания среднего класса Запада и высокий уровень прикладных социальных исследований. Образование позволяет личности реализовать себя на всех социальных ступенях, а не останавливаться на низшей – адаптационной – и подготавливает солидарный с обществом средний класс. Однако образование в России до сих пор не имеет отношения к осуществлению подобных функций.

Проблема российской идентичности является предметом научных споров в разных аспектах, в частности в плане отношения России к Западу, Европе. Но и здесь ее достигнутое за двести лет дискуссий понимание как «другой» Европы сегодня активно оспаривается⁹⁶.

Какой же выход находили из этой ситуации естественного состояния или анархии? Социальный контракт, если следовать терминам Локка, первой предпосылкой которого является институционализация – создание структур, обеспечивающих идентичность. Институционализация закрепляет новые типы идентичностей и интересов, и, как показал А. Вендт, она влияет не только на поведение людей, но выступает как социализация, включающая когнитивные, а не только поведенческие процессы⁹⁷.

В этой связи анархия предстает как признание абстрактной ценности жизни, выступающее как в гедонистическом варианте, так и в форме простого выживания. *Нет логики анархизма, независимой от практик, творящих структуру идентичностей*. Появление анархии было связано не только с тем, что ничто не противостояло ей, но и прежде всего с тем, что выброшенные из общества люди искали способа выживания и самопомощи. Власть использовала население, «брошенное» государством, а теперь «нашедшее себя» и не желающее подчиняться ему, независимо от того, являлось ли оно демократическим, коммунистическим или каким-либо еще, как свою социальную базу. Несколько лет они – власть и это население, по некоторым данным составляющее 40 миллионов человек, – жили в мире, но как только власть начала включать население в формируемый порядок – их альянс перестал существовать.

Это специфическое состояние общества сделало по крайней мере в России главным признаком анархического порядка даже не безвластие, не слабую институционализацию, а *кризис идентичности*. Идентичность задается не только и не столько властью, сколько всей, как уже выше отмечалось, совокупностью практик. Русская и западная классическая литература, классическое искусство, фундаментальное образование входили в число этих практик, наряду с коммунистической практикой, хотя и в некотором внутреннем противоречии к ней. Тем не менее эти структуры идентичности породили слой советской интеллигенции, которая способна жить везде в мире, а не только в СССР и также может продолжить свою деятельность в посткоммунистический период.

Дискуссии об анархии включают противоречие между теми, кто, признавая ее наличие, считает ее признаком переходного периода, и теми, кто полагает, что анархия – препятствие модернизации и что смена идентичности должна идти по модели реформ, а не разрывов. Признавая, что анархия является выражением витальности и дает основание многим проявить себя, не потерять самоуважения, осуществить свою свободу вне социальных структур, я склоняюсь к оценке естественного состояния сорока миллионов наших граждан в 90-е посткоммунистические годы как препятствия к проведению реформы, как деструктивной общественной тенденции, связанной с распадом социального порядка и социальных структур, с преобладанием дифференциации над интеграцией, диффузным протеканием социальных процессов, отсутствием системного распределения власти, проявлением нелегитимного насилия. Анархия не способствовала формированию иных идентичностей и интересов, кроме адаптации (выживания или обогащения).

Укрепление власти или строительство институтов демократии дает формальную структуру для преодоления анархии, но не является эффективным до тех пор, пока не сложатся коллективные представления об общих ценностях. Это могут быть идеологии или

общие принципы, научные представления или символы веры – словом, любые коллективные смысложизненные содержания, препятствующие негативной автономизации, коей является анархия, создаваемые ради социального целого, организованного демократическим образом. Демократическая организация делает общество гражданским, а индивиды – автономными и ответственными, способными принимать решения, принимающими во внимание других людей.

В моделях преодоления анархии в международных отношениях утверждается значимость коллективного знания о целях деятельности и интересах каждого из ее участников, равно как всеобщих интересов. «...Интерсубъективное знание, которое конституирует конкурирующие идентичности и интересы, конструируется каждый день процессом формирования социальной воли», – пишет А. Вендт⁹⁸. Следовательно, в современных демократических теориях преодоление анархии мыслится не как переход к авторитарному режиму и даже не только как строительство демократических институтов, а как следующее из наличия *социальной воли* формирование *интерсубъективного знания* на этой основе – идентичности и интересов. Именно они создают костяк институционализации и демократического порядка. *При господстве анархии национальные интересы не могут быть не только защищены, но даже артикулированы, поскольку анархия является предполитическим состоянием, а безопасность не может быть достигнута, ибо нет основ ее обеспечения.*

Хотя анархические практики помогли окончательно свалить коммунизм, они являются опасными. Во-первых, потому что не являются ни современными, ни демократическими, отбрасывают страну в раннефеодальную междоусобицу, борьбу кланов. Во-вторых, существуя достаточно долго и по-своему стабильно, анархические практики начинают представлять силу, препятствующую позитивным изменениям. Вместе с тем сами они не осуществляют «социальное конструирование мира», сдерживают его практическое осуществление на уровне естественного состояния.

Подобно тому как анархия в международных отношениях может породить внутреннюю анархию, анархия внутри государства может стать причиной международной анархии. Модель анархии в международных отношениях может работать для объяснения внутренних анархических тенденций и состояний каждой страны. Анализ внутренней анархии методологически также значим для понимания анархии в международных делах. Неравенство людей и разнообразие их интересов во взаимодействии дает следствия, похожие на те, которые вытекают из неравенства государств.

Сведение функции государства к принуждению в России питается горьким историческим опытом. Но отказ от государственного строительства, от легитимного принуждения может сделать принуждение нелегитимным, развязать войну всех против всех, которая является пределом естественных состояний общества. Способность демократии в России к самопожиранию через производство анархии, преобладание неартикулированного частного интереса над общественным благом уже отмечены в западной литературе⁹⁹. В первом разделе данной книги подробно показано, что либертаризм является раковой опухолью демократии. И в России он проявился как анархия.

Суть же демократических преобразований как раз и должна состоять в том, чтобы уменьшить роль господства в государственной системе и обеспечить его деятельность в форме хорошо институционализированных практик и разработанных норм. Их нехватка ведет к доминированию силы и своеволия.

Сделала ли анархия Россию постмодернистской страной?

Выше уже был поставлен этот вопрос. На него существует два ответа: 1) некоторые ученые говорят безусловно, «да», и России следует вернуться из постмодернизма, постсо-

временности в современность (капитализм), чтобы построить демократическое общество (Б. Капустин). Другие, не давая прямого ответа, все же предпочитают говорить не о российском постмодернизме, а о присущей стране архаике (А. Ахиезер, В. Савчук). Напомню еще раз, что в трех условно выделенных секторах – традиционном, современном (модернизированном) и разрушенном – доминируют различные типы сознания. Разрушенный среди них тяготеет более к архаике, к архетипическим формам, подобно тому как старый больной человек охотнее вспоминает свое детство.

Придерживаясь второй точки зрения, я хотела бы высказать в ее поддержку ряд аргументов. Но вначале – опровержений.

Постмодернизм является попыткой обновить модернизм, исправляя ошибки его радикализма. Это включает прежде всего обращение к отброшенным чертам традиционного общества, таким, как коллективность, нерациональность, ценностная ориентированность, традиционная специфичность и пр. В этой реанимации традиции находит свое место и архаика, и анархия. В ряде работ по проблемам постмодернизма тема анархизма и архаики звучит в полный голос¹⁰⁰. Они выступают как следствие поиска воли к жизни, в отличие от принятой в элитарных кругах воли к культуре. (Разделенность этих двух волей между низовой и элитарной культурами была показана Н. Бердяевым.) Постмодернизм прежде всего ставит на место иерархии анархию и архаику. Анархизм и коллективизм рассматриваются иногда в постмодернизме как альтернативы индустриальному обществу и путь его трансформации в дальнейшем¹⁰¹.

Постмодернизм как «культурная логика позднего капитализма»¹⁰² направлен на поиски всего утерянного Западом, но вовсе не собирается отказываться от всего им обретенного. Ему присуща эстетизация, свободная игра воображения как мысленное производство всех возможных, но никому не обязательных вариантов жизни. Ирония постмодернизма пародирует всякий выбор, ибо любой – трагичен. Воля в постмодернизме, как и прежде в романтизме (например, у Ф. Шиллера), выступает как эстетический продукт. Но если в романтизме он дисциплинируется, рационализируется, то в постмодернизме эстетизация – финальная процедура, не имеющая связи с требуемой Кантом (и достигнутой на Западе в определенной мере) автономной рациональной волей.

Эстетизм в постмодернизме и у такого его предшественника, как Фуко, завладевает сферой этики и познания. И все-таки есть граница эстетизации и своеволия, граница анархии и архаики в постмодернизме. «Свобода есть место, которое может гарантировать набор материальных условий», – пишет Фуко¹⁰³.

Это ценное признание еще раз показывает, что постмодернизм и близкие к нему течения стремятся внести элемент архаики, анархии, игры, эстетизации, не затрагивая производительных функций своего общества и его безопасности, способности к обеспечению гарантий материальных и пр. Западное общество подлежит здесь коренной перестройке ради обнаружения витальных сил и витального существа, но при этом сохраняется в своей основе.

В международных отношениях это проявляется в идее глобализации. Причем то, как понималась эта идея десять лет назад, и то, как она понимается сегодня, существенно отличается. Десять лет назад и мы, и Запад воспринимали глобализацию как процесс, в который вовлекаются все страны.

Этот путь оказался трудным и едва ли не невозможным в связи с изменением самого Запада, неудачами посткоммунистических преобразований и подъемом Юго-Восточной Азии, вовсе не стремящейся «догнать» Запад, а использующей его технологические достижения на основе собственной идентичности. Запад, пытаясь сохранить лидирующие позиции, предложил глобализм как статус-кво. Запад сегодня стремится к статус-кво, поскольку нынешнее положение дел его еще устраивает. Запад спешит, и это понятно, ибо глобализа-

ция может пойти на конфуцианский или исламский лад, никто не гарантирует ее развития по западному пути. Следовательно, и международной системе постмодернизм также хотел бы обеспечить твердое стабильное ядро достигнутого Западом за пятьсот лет, но слегка смягчить периферию, предоставив ей возможность взаимодействия с более развитым миром. Именно это предложено постмодернизмом и в отношении западного общества. Постмодернистская анархия возникает «*пост*», а не вместо, и не до капитализма. Эту мысль подтверждает также далекий от постмодернизма Нозик, показавший, что государство прекратило на Западе войну всех против всех, имевшую место в естественном состоянии и обеспечило выход государства из этой войны как наиболее хищного ее участника. Поэтому государство смогло стать минимальным для того, чтобы гарантировать демократический социальный порядок против анархии. Нозик даже намекает, что, возможно, Запад сумел бы теперь минимизировать государство еще больше или чуть ли не вообще отказаться от него, ибо его социальные структуры и отношения уже сформированы¹⁰⁴. Можем ли мы сделать это «до», до того, как общество построено? Можем ли мы назвать постмодернистским состояние страны, где нет основы капиталистической производительности, социальности и моральности? Я думаю, что нет. И только тот, кто не знает своей страны, может думать иначе.

Глава 5. Ценности стабильности и безопасности. Апатия на Западе и в России

Аномия 90-х и анархический порядок были лишены всяческих масок дефолтом 1998 года, который подорвал наладившиеся черты российской самопомощи и кооперации (из ста «челноков», привозивших товары в Россию, свой бизнес сохранили только восемь). Люди стали требовать порядка. В постсоединительский период был сформирован новый порядок на основе идей стабильности и безопасности, принявших характер ценностей, заполняющих вакуум. От активного состояния население России перешло к апатическому.

В России апатия – частое явление, особенно после войн, революций, торжества анархии, но об апатии практически ничего не написано. Сегодняшняя ситуация настолько очевидно формирует апатию в обществе, что возникла нужда в описании и объяснении этого явления. На Западе тоже существует феномен апатии, и хотя кажется, что это не самая большая проблема Запада, его анализу посвящено немало книг.

Под апатией традиционно понимают пассивность, нежелание участвовать в чем-либо, неспособность к активности, к преодолению обстоятельств и своего собственного безразличия. Но апатия бывает разной. Американский исследователь Т. Делюка пришел к выводу, что «апатия существует в двух лицах – одном, имеющем отношение к непринуждающему выбору делать или... не делать что-то, и другом, связанном с условиями, которые подчиняют, и, что хуже, с политико-психологическим условием, о котором даже нельзя сказать, что оно есть»¹⁰⁵. Иными словами, люди могут считать неинтересным для себя участие в политических процессах и дискуссиях и потому быть в состоянии политической апатии (первого типа). Второй же тип апатии может состоять в том, что человек не участвует в политических процессах и дискуссиях потому, что он апатичен. Человек может не идти на выборы, поскольку не хочет (первый тип апатии), и не идти на выборы потому, что он апатичен и сам не знает, почему это так (второй тип апатии).

Интересуясь прежде всего русской апатией, я вынуждена сравнивать ее с апатией на Западе, поскольку западные трактовки апатии концептуализируют это трудноуловимое состояние. Это необходимо также для того, чтобы показать специфику российской апатии и ее отличие от западной.

Апатия на Западе: проблема политического участия

В работах западных авторов апатия трактуется как уход от политики, происходящий по разным причинам, включающим и возникновение апатии в повседневной жизни, поскольку повседневная жизнь становится предметом преобладающего интереса¹⁰⁶. Западные авторы описывают в этом случае, так сказать, «счастливую апатию», которая возникает от пресыщенности, увлеченности повседневным. Она возникает из-за недостижимости счастья при исполнении желаний. Апатия возникла из растерянности по отношению к техническому прогрессу. Как говорил И. Ильф, «и радио купил, а счастья нет». А что такое радио в сравнении с Интернетом? Все условия в соответствии с Декларацией независимости созданы: право на жизнь, свободу и стремление к счастью, – а счастья все равно нет. В целом «счастье» – это не совсем западное понятие, и оно социологически не представимо. Но сегодня речь идет о том, что либеральная демократия не обеспечивает счастья. Так, в одной из книг утверждается, что причины ментального нездоровья, апатии заключены в социальных институтах, особенно рыночных: «Источник нашего несчастья и депрессии, конечно, включает в себя трагическое уменьшение семейной солидарности и других человеческих связей, умень-

шение, которое, я думаю, усиливается рыночной экономикой и не делается лучше политическими институтами... Экономические и политические институты нашего времени – продукты утилитарной философии счастья. Но скорее всего они привели нас к периоду большего несчастья частично из-за бентамовской философии денег...»¹⁰⁷ В итоге автор перечисляет сферы, в которых не возникает ощущения счастья: семья, работа, финансы, место жительства, уменьшение взаимного доверия, веры в прогресс, потеря уважения к публичным авторитетам. Так, «счастливая апатия» переходит в идею недостижимости счастья и глобализации локальных несчастий. И ее предел для западного сознания – разочарования в деньгах, обнаружение, что критикуемая бентамовская формула предполагала, что деньги должны быть получены, но они являются измерителями не только радости, но и боли. Это ощущение настолько сильно, что появились работы, в которых утверждается, что нужны новые парадигмы в экономике, где даже рисуется график зависимости счастья от денег, вначале прямо пропорциональный их росту, а затем сложно петляющий¹⁰⁸, словом, давно известная в России формула, что не в деньгах счастье. Таким образом, апатия повседневной жизни на Западе является *экзистенциальной и психологической проблемой*. Отдельно выделяется *политическая апатия* на Западе. В России, как мы увидим далее, ее следует отнести к *проблеме исторической и социальной*, и лишь очень немногие слои характеризуются сходными с западной апатией экзистенциальными основами. *Политическая и психологическая апатия* в России не отделяется столь явным образом, как на Западе, от исторической и социальной.

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.