

Российская Академия Наук
Институт философии

В.И. Спиридонова

**ЭВОЛЮЦИЯ ИДЕИ ГОСУДАРСТВА
В ЗАПАДНОЙ И РОССИЙСКОЙ
СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ**

Москва
2008

УДК 300.35
ББК 15.51
С 72

В авторской редакции

Рецензенты

доктор филос. наук *И. А. Козиков*
доктор филос. наук *А.Г. Мысливченко*

- С 72 **Спиридонова, В.И.** Эволюция идеи государства в западной и российской социально-философской мысли [Текст] / В.И. Спиридонова ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. — М.: ИФ РАН, 2008. — 186 с.; 17 см. — Библиогр. в примеч.: с. 176–184. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0118-1.

В работе проводится комплексный анализ особенностей развития идеи государства в западной и российской социально-философской мысли; анализируются ведущие доминанты российской государственности; определяется российская специфика эволюции в условиях модернизации; прослеживается динамика взаимодействия глобализации и национального государства. В монографии исследуется одна из важнейших составляющих консенсусного мышления — категория общего блага; изучаются новейшие западные теории солидарности в применении к современной российской ситуации.

ISBN 978-5-9540-0118-1

© Спиридонова В.И., 2008
© ИФ РАН, 2008

Введение

В последнее время к государству в России перестали относиться как к носителю всех тех атрибутов, которые выводят его понимание за пределы обыденного, рядового института, учреждения. Оно явно недостаточно понимается как концентрированное выражение образа национальной идентичности, не осознается как органический продукт истории конкретного народа. В политическом сознании оставлена без внимания идея «общего блага» как высшей цели государственного бытия, нет позитивного восприятия государства как носителя проекта развития общества, отторгается тезис солидарности как идейно-духовной опоры его консолидации. Расшатаны материальные и духовные основы социальной целостности и единства — фундамента всякой государственности.

Ситуация вышла далеко за пределы либеральной интенции «минимизации государства». Государство и государственность в общественном сознании ассоциируются со всем, что есть в обществе косного, тормозящего развитие, осуждаются как «враги» прогресса. Такое понимание государства во многом является следствием не критического, одностороннего переноса в российскую действительность теоретических размышлений о государстве в западной политической мысли. Попадая в идеологический плен к Западу, российская философия теряет возможность осмысления собственных, отличных от европейской природы, «вызовов» и реалий.

Кризис общества, отчасти порожденный подобными обстоятельствами, требует устранения неадекватности современной ограничительной интерпретации «идеи государства». При конструировании нового ма-

териально-духовного единства, в созидании гражданского и политического строя, принимая во внимание новые реалии, имеющие западное происхождение, необходимо учитывать их природные и культурно-исторические условия, согласовывать с социальными и интеллектуальными традициями российского бытия.

Один из главных мегатрендов современности — модернизация — заставляет обращаться к соответствующей практике цивилизованных стран. Однако негативные последствия преобразований последних лет сделали очевидной неплотворность слепого копирования готовых западных образцов общественного устройства, органичных для самой Европы, но часто весьма далеких от жизненного модуса преобразуемых стран. В этих условиях совершенно необходимым становится углубленное самопознание государственной самобытности, которая возможна только через выявление и анализ доминантных черт национальной государственности. Сложность внутренней задачи переустройства общества на новых основаниях дополняется тем, что в общепланетарном масштабе набирает силу глобализация, которая в первую очередь наступает на суверенитет государства. Сами характер и логика этого феномена таковы, что они не могут не задевать свой антипод — национальное государство, бросая вызов его политическим интересам и функциям.

Ситуация, однако, противоречива и амбивалентна. Одновременно с умалением значимости государства глобализацией почти во всех странах растет заинтересованность в государстве. Исследователи констатируют появление позитивного этатизма нового типа, рожденного эпохой развития и реализации «социального государства» на Западе, ценности которого вошли в

плоть и кровь европейских народов. Французский политический философ П.Бурдьё именуется этот феномен «государством в головах» — удержанием в коллективном сознании требований государственной активности, в частности, сохранения защитной патерналистской функции государства по отношению к своему народу.

Обстановка переходного периода сближает в этом отношении российские позиции и подходы с западными, выводя на первый план анализ перспектив развития в стране сильного государства. Опыт всех предшествовавших крупномасштабных трансформаций свидетельствует о том, что первым и главным проводником и инструментом прогрессивных нововведений в подобные времена было именно государство. Так случилось в петровский век первого импульса европеизации, то же произошло в советский период, несмотря на теоретический негативизм в отношении государства в первое после-революционное время. Ныне государство вновь становится призванным создать свой противовес — гражданское общество, возродившись таким образом в форме правового государства.

ГЛАВА I.
ДВА НАПРАВЛЕНИЯ ЭВОЛЮЦИИ ЗАПАДНОЙ
СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ
О ГОСУДАРСТВЕ: «ИНСТИТУЦИОНАЛЬНОЕ»
И «ЭТИЧЕСКОЕ»

За последние годы в России либеральные оценки государства создали представление о нем как о некоей надличностной и надсоциальной организации, которая мешает нормальному человеческому существованию и препятствует развитию общества. Такая позиция тесно коррелируется со взглядом, распространенным в западной мысли второй половины XX в.. Он характеризуется стремлением сузить социальную территорию государства, сводя всю его деятельность к одной только функции — аппаратной функции управления. Указанный ограничительный взгляд на государство, несомненно, — принадлежность неолиберализма. Однако, поскольку неолиберальный подход все чаще признается, по распространенному сегодня выражению, «мейнстримом» (англ. mainstream — главное течение) современной теории и практики, этот подход становится аксиоматическим.

В популярном американском учебнике по философии П.Вольфа, выдержавшем к 1989 году четыре издания, дается следующая дефиниция государства: «Государство — это группа людей, которая правит, издает законы, управляет социальными процессами и вырабатывает

правила для социальных групп на определенных территориях и в пределах определенных границ»¹. Схожие трактовки присутствуют и у ведущих европейских идеологов. Ф.Хайек подразумевает под государством одну из многочисленных общественных организаций, которая создана людьми исключительно в целях единообразного управления. Она, подчеркивает американский исследователь, «ни в коем случае не идентична самому обществу» и «ограничена правительственным аппаратом»². Французские философы Б.Бади и П.Бирнбаум, авторы труда «Социология государства», определяют государство как «хорошо организованную машину власти»³. Однако государство не есть только и исключительно механизм социального функционирования. Эта несомненная сторона его деятельности составляет хотя и очевидную, но всего лишь часть его субстанциальности.

Наступление на государство происходит не только в современной теории и практической политике. Устойчивая тенденция к сужению поля государственности прослеживается в процессе эволюции западной политической мысли о государстве, начиная с античности до настоящего времени. Трансформация происходит в направлении от восприятия государства как равномасштабного всему обществу, объединяющего помыслы всех граждан относительно ключевых сторон развития общества, к низведению государства до статуса рядового института общества, правда, «первого среди равных». Изменяется отношение к нему и как к объединительному союзу. Если в теориях античности государство понималось как особого рода позитивная коллективность, интересы которой стоят превыше всего, в том числе частных, личных интересов отдельных граждан, то в современных теориях его отождествляют

с «инструментом» управления, далеко не всегда надежным, отлаженным и не очень совершенным. Оно уже мыслится не столько как средоточие высших помыслов нации, ответственное за «поле общего» в социальном ансамбле, сколько как механизм, которым могут злоупотреблять отдельные люди и группы в своих корыстных целях. Оно не только не выражает квинтэссенцию общих интересов, но часто препятствует их исполнению.

Помимо физического, материального аспекта изменения поля государственности, имеет место глубокая трансформация морально-аксиологического отношения к нему. Если в античной мысли государство воспринималось в шкале абсолютных нравственных оценок как безусловное «добро» и «благо», то крайние течения современной политической мысли чаще всего видят в нем «зло», источник пороков и дисфункций общественного развития. Античная политическая идеология уповала на государство как на идейную силу порядка, которую добровольно приемлет и волю которой поддерживает общество в целом. Современные, в частности, либерально-демократические течения видят в нем источник принудительности и дезорганизации, которую оно вносит в работу «невидимого» механизма самоорганизации рыночного и гражданского общества. Одновременно имеет место тенденция к элиминации объединительной функции государства, отрицание восприятия его как ответственного за «поле общего» в социальном ансамбле.

Следует признать, что уже в древнегреческой социально-философской мысли присутствовали идеи, которые много позже оформились как либеральная доктрина. В частности, софисты, и в их числе первый —

Протагор провозгласили тезис философского релятивизма о «человеке как мере всех вещей» и были в определенной мере провозвестниками индивидуалистического акцента грядущего либерализма Нового времени. Моральный индивидуализм и субъективизм, «нравственную свободу» в развернутой форме преподносила и сократическая этика. Однако в целом политическая идеология античности оформилась прежде всего как позитивно-государственная идеология обязательного человеческого общежития.

1. Объединительная и позитивно-нравственная государственная идеология античности

Квинтэссенцию идей античности представляет политическое учение **Аристотеля**. Философ не отрицал идею частной собственности как главного принципа построения хозяйственной жизни, был приверженцем демократизма в политике, т.е. поддерживал все те тезисы, которые начиная с XVIII в. оформляются как либерально-политические принципы и идеологически противостоят засилью государства и государственно-му вмешательству в жизнь общества. Вместе с тем Аристотель видел в государстве ведущее и, несомненно, благое оформление политического бытия.

Главное достижение аристотелевой мысли, которое, пройдя сквозь века, позволяет сегодня выразить философско-политическую основу государства, — это то, что только идея государства дает возможность сформулировать и практически организовать «поле общегото» в социуме⁴. В то же время Аристотель вовсе не абсолютизирует единство, он отчетливо осознает преде-

лы такой общности. Общество — это прежде всего множество, оно объемлет противоречивые интересы, конфликты, включает различные части и составные элементы. Но поскольку «то, из чего составляется единство, включает в себе различие по качеству»⁵, именно это-то, настаивает он, и делает фундаментальной чертой, определяющей государство, поле общего, за которое оно ответственно.

Такая постановка вопроса позволяет рассматривать государство не только как учреждение и институт политической практики (государство в узком смысле слова), но государство как идею. Отсюда следует, в частности, что государство подобает рассматривать и как задачу, и как проект. Тогда оно становится носителем определенного нравственного идеала, выступает как *ответственным за то, что составляет общее* для каждого отдельного, но которое вовсе не равно сумме всех отдельных частей. Открывается этически плодотворная перспектива, когда властвующие (те же чиновники) ощущают себя носителями государственного сознания. В частном плане они могут позиционировать себя как члены бюрократического аппарата, но одновременно они мыслят себя в качестве выразителей интересов государства и, что самое главное, воспринимают эти интересы как фундаментально общие, а не личные или частно-групповые.

Именно таким образом возникает возможность власти социального служения, или «власти в чужом интересе», которая предполагает служение общей пользе, включая и пользу самого служащего. В то же время другая сторона политического властвования — подвластные — тоже становится носителем идеи государства как поля общего, хотя и в другом смысле: эта сторона

ожидает и требует от властвующих выражения и соблюдения общих интересов. Признание государства только как учреждения не создает подобной политико-идеологической атмосферы.

Другая важная посылка заключена в постулировании тесной связи идеи государства с конкретными историческими условиями и политическим опытом данного народа. Она говорит о предпочтении на практике формы государственного устройства, которая не только соответствует «идеалу современности», но легко осуществима, наиболее прочна и ценима народом⁶.

Аристотель описывает ситуацию своего времени, которая в существенных чертах повторилась в сегодняшней России. Он указывает на то, что политические философы зачастую выдвигают в качестве примера для подражания устройство соседних государств, которое вовсе не годится данному народу. Следствием такого подхода становится вывод о возможности автоматического переноса абстрактно сконструированной модели государственности из одной социальной среды в другую безотносительно к конкретно-историческим условиям бытия данного социума. Однако чужеродная форма правления чаще всего оказывается неосуществимой или неустойчивой в новых условиях. При этом нарушается константа вектора национального существования, направленного из прошлого в будущее, что чревато бесплодными деструктивными взрывами социума (революциями) вместо рационально-постепенного созидательного его реформирования.

К такому результату привело в современной российской обстановке столкновение европейских либеральных идей с этатистским наследием и опытом, что сделало актуальной проблему осознания государства не

только как учреждения и института управления, но и как органического продукта конкретных условий. Важной стороной постановки вопроса о государстве, таким образом, является *историчность*, связь современных воззрений и практик с накопленным опытом и природно-историческими условиями реализации государственности.

Третий момент, важный для осмысления общественных преобразований сегодня, – это акцент античной мысли на этической составляющей государственности. Известный тезис Аристотеля о том, что «государство существует по природе и по природе предшествует каждому человеку»⁷, предполагает признание за государством высшей *этической ценности*. Государство есть воплощение высшей из всех идей – идеи добра. Главной целью государства является поэтому не просто совместное проживание, вытекающее из потребностей и преимуществ совместной жизни, а деятельность, направленная к добру.

Важным тезисом, который оказал влияние на размежевание учений античности и имел воздействие на всю позднейшую европейскую мысль, является определение первенствующей роли – человека или государства – в созидании общества. Уже киники, стоики, а вслед за ними эпикурейцы утверждали, что идея справедливости как главная мировоззренческая идея, конституирующая общество, коренится не в государстве, а в личной добродетели, в жизни индивида. Основной нормой по отношению к государству и политике в целом для эпикурейцев была аксиома: «живи скрыто, таись», которая подразумевала отстранение от всякой политической жизни, погружение в собственный личный мир. Такое отношение неизбежно приводило к ценностной деградации восприятия государства.

Подобный взгляд на государство не равноценен анархистскому, он сродни «моральному нигилизму». Представители этих учений не отрицали абсолютной нужности государства, они трактовали его как учреждение, необходимое и неизбежное для поддержания жизни общества. Известно изречение киников о том, что к государству надо относиться как к огню: не следует подходить слишком близко, чтобы не обжечься, и не следует слишком удаляться от него, чтобы не замерзнуть. Поздняя европейская либеральная традиция, наследуя подобные идеи, окрестила государство как «неизбежное зло», которое должно найти практическое применение, умеряя другие, частные человеческие недостатки. Определенный итоговый синтез античного политического мышления содержится в воззрениях Цицерона, отдававшего приоритет «общежительной» природе человека и считавшего государство высшей моральной ценностью.

2. ИмPLICITный раскол традиции государственности в эпоху Средневековья

Общий этатистский дух, свойственный греческой политической мысли, был перенесен в средневековую философскую традицию, которая, в целом, укрепила и усилила его.

Исключение составляет идеология раннего христианства, диаметрально противоположная античному этатизму. Оно провозглашало радикальный разрыв личности, посвятившей себя исканиям в духе, с земным царством. Для раннего христианства была характерна крайняя аполитичность (тезис о «царстве внутри нас»

направлен на внутреннее перерождение человека). Исключая возможность изменения человеческой природы через социальные институты, раннее христианство отвергало и государство как исполнителя такой функции. Признавалась лишь идея космического всемирного единого государства, пресуществующего в божественном уме, и — в качестве аналогии ему — идея объединения мира как большого государства.

Идеология расцвета Средневековья, напротив, меняет свое отношение к государству, усматривая в нем божественное установление в земной жизни и воспринимая его как высшую ценность. Главная цель государства — объединительная, призванная наладить общую централизованную жизнь крайне раздробленного европейского феодального общества.

В то же время в эпоху Средневековья наметились фундаментальные особенности восприятия политической жизни, которые размежевали западноевропейскую и восточную, в том числе российскую, социально-философские традиции.

Политическая ситуация Средневековья определялась борьбой между двумя властями — церковной и светской. Для Европы было характерно острое противостояние власти папской и императорской, которое достигло своей кульминации в известном «споре об инвеституре» (по вопросу о постановлении на церковные должности) между Генрихом IV и папой Григорием VII. Фактически это означало выстраивание баланса двух властей — церковной и светской. Специфика европейского положения состояла в том, что христианская традиция не была органическим продуктом варварской культуры галлов и германцев. Римско-католическая церковь изначально оказалась оторванной от

государства и, используя свою независимую позицию, вступила в борьбу за власть с государством. Это имело по крайней мере два серьезных последствия, важных для нашего исследования. Во-первых, самостоятельность обеих властей ускорила их конституирование преимущественно как учреждений. А во-вторых, сам факт противоборства двух центров силы дал мощный импульс для развития политической мысли, которая обычно и рождается из практики политической борьбы.

К этому можно добавить тот факт, что радикальное размежевание церкви и государства парадоксально было предопределено одним из главных идеологических трудов Средневековья – произведением св. Августина о двух «градах», граде Божьем и граде Земном. Первый отождествлялся с «государством света», все члены которого были движимы любовью к Богу, второй – с «градом тьмы», основанием которого была эгоистическая любовь человека к самому себе и стремление к земному величию и богатству⁸.

Историческая логика указанного разделения западной церкви и западного государства, превратившая оба субъекта политической жизни в самостоятельные учреждения, оказалась полной превратностей. В конечном счете церковь потеряла власть не только над государством, но и над обществом. Однако этим процесс дробления социального поля не ограничился. Еще в конце XIX в. русский философ Вл. Соловьев абсолютно точно сформулировал политическую тенденцию, окончательно оформившуюся лишь в XX столетии. Он написал: «Точно так же государство, отделенное и от церкви, и от народа и в своей исключительной централизации присвоившее себе абсолютное значение, под конец лишается всякой самостоятельности, превраща-

ется в безразличную форму общества, в исполнительное орудие народного голосования...»⁹. Государство, таким образом, превращается всего лишь в механизм, агрегат, «орудие».

В отличие от Западной Европы восточная (византийская) ветвь христианства, напротив, была органическим продуктом греко-римской цивилизации. Она породила тесный симбиоз государства и церкви с последующим первенством государства над церковью — цезарепапизмом. Эта отрицательная, казалось бы, черта позволила усилить и сохранить этическое восприятие государства как высшей моральной ценности общества, что дало возможность акцентировать ценность «поля общего» и создать впоследствии идею социального государства. Органическое вхождение церкви в государство подчеркивало ценность духовности в таком материалистическом по сути учреждении, как государство. Однако эта же черта одновременно породила и позднейшее перерождение умеренного и полезного этализма в идеологический тоталитаризм. Другим важным следствием указанного симбиоза было отсутствие притязаний на политическую власть со стороны Церкви, что мало способствовало самостоятельному становлению обоих центров силы как политических институтов, учреждений, равно как не провоцировало развития политических идей.

Вершиной средневековой мысли обычно принято считать томизм, который явственно наследует и развивает аристотелизм. Фома Аквинский так же, как Аристотель, полагает, что государство существует прежде, чем отдельный человек, в том смысле, что человек всегда есть только «часть» общего целого и что никакая часть не может быть совершенной, если она обособле-

на от целого, к которому принадлежит. Благо целого важнее, чем благо его части, и самое существо части определяется природой целого.

Однако, даже несмотря на окончательно религиозные формулировки томизма, на исходе Средневековья государство все более воспринималось как изобретение человеческого разума. Исчезал ореол высокой нравственной ценности государства, все более явственно проступала тенденция урезания духовных задач государственного строительства. Идея государства теряла этическую сущность, вырождаясь в чисто инструментальную традицию его восприятия только как института, учреждения.

3. Утрата позитивно-нравственного восприятия государства в Новое время

Символической фигурой Нового времени становится **Н.Макиавелли**. Хотя Н.Макиавелли и является признанным государственным деятелем (вся его доктрина об особом политическом искусстве нацелена на создание твердой государственной власти), поле «*ценностно-общего*» у него практически исчезает. Симптоматично, что его рассуждения скорее касаются способов достижения государственной пользы, нежели заботы об общем благе, ибо он считает, что массы, «будучи дурны», более стремятся к своей выгоде, чем к деяниям, способствующим общему благу. Нравственная, этически позитивная идея добра и блага несовместима с духом его учения. И хотя государство признается высшим началом, призванным руководить человеческими действиями, мораль его по меньшей мере релятивистична.

В античной традиции общее благо так или иначе увязывалось с позитивной оценкой человеческой личности или, по крайней мере, со стремлением вывести ее к добру. Для Макиавелли человеческая личность — ценность второго порядка. Флорентийский секретарь предлагает умело воспользоваться порочными началами человеческой природы, чтобы на основе утилитаристской этики выстроить государственный интерес. Итогом такой политической философии является несомненная девальвация античной и средневековой традиции понимания государства как гуманистической ценности. Одновременно ослабевает мотив единения как «общежительности», который античными философами рассматривался как одна из главных позитивных функций государства, отходит на второй план позитивное созидание «поля общего».

Революционность фигуры Макиавелли, однако, состояла именно в том, что в основании его концепции лежало прагматическое стремление снизить требования, предъявляемые к действительности. Как полагает один из известных исследователей его творчества Лео Штраусс, итальянский философ сознательно понижает «уровень социального действия» для того, чтобы человек мог выработать законы и правила поведения в контексте тех отрицательных мотивов и сил, которые движут его далеко не добродетельной натурой¹⁰. Задачей Нового времени, которую решает Макиавелли, становится выработка светской моральности, исходя из тех предпосылок, которые проявляют себя в парадоксальной диалектике сугубо человеческого бытия. Ключевым силлогизмом данного бытия является то, что мораль не создает самое себя, она возникает только в контексте, который создается ее противо-

положностью — неморальностью, так же как справедливость рождается из несправедливости. Но такое видение действительности возможно только через отказ от традиционного подхода, известного со времен Аристотеля. Последний исходил из того, что существует «нечто субстанциальное,.. некая сила души человека»¹¹, которая реализуется в государстве и на которую можно опираться в государственном строительстве. Таким образом, главным достижением Макиавелли, как справедливо полагает Л.Штраус, является приближение к пониманию того факта, что для осуществления правильного или желаемого общественного устройства «необходимо осуществить переход от морально-нравственной кульминации политической мысли к институциональной практике»¹².

Открытую Макиавелли перспективу реализовал в целостную концепцию один из столпов новой европейской политической мысли **Т.Гоббс** и скорректировал Дж. Локк. На первый взгляд, политическая теория английского философа выглядит как откровенная апология государства, которое для него есть «смертный Бог»¹³, вбирающий в себя всю полноту власти, делегированную ему народом. Государство Т.Гоббса тем самым образует новое коллективное лицо, становится воплощением общей воли. Общественный договор Гоббса — это прежде всего договор о всеобщем подчинении единой общей воле, которая способна прекратить анархию «естественного состояния», положить конец «войне всех против всех» и принести мир в человеческое общество¹⁴.

На первый взгляд, государство Т. Гоббса поднято на высочайшую ступень общественной иерархии и общественного сознания, а телеология его установления — достижение общего блага, единения и мира в

обществе — всецело позитивна. Фактически же оно представляет собой морально-аксиологическую девальвацию идеи государства по всем параметрам.

Государство Гоббса — не только «смертный Бог», но и страшное чудовище, Левиафан. Вместо союзной, возвышенно-объединительной функции государства античности, гоббсианская интерпретация — впервые в истории социально-политической мысли — вводит тему государства как продукта физического насилия, в основе которого — первобытное чувство страха. Общественный договор кладет конец столкновению антагонистических сил, которые движут отдельными, изолированными человеческими единицами — «социальными атомами». Консолидация людей в общество происходит *не* вследствие их объединительного стремления, *общежительного инстинкта*, как у Аристотеля, а *из-за страха* за свою жизнь, стремления защитить себя от постоянных опасностей¹⁵. Государство рождается из страха и при этом создает власть, способную держать людей в страхе.

Индивид Гоббса стоит перед выбором: либо анархия, которая обеспечивает ему независимость и полную свободу, либо жесткий порядок, подавляющий всякую частную волю ради установления суверенитета общего политического тела. Таким образом, чтобы излечить одно зло — зло человеческого эгоизма и свободной игры людских страстей, создается еще большее зло — государство-Левиафан, власть которого поглощает всякую человеческую свободу. Учреждение государства предполагает отказ индивида от всех своих прав, которые, по Гоббсу, человек имеет в «естественном состоянии», ради обеспечения общей безопасности. Общая воля формируется за счет молчаливой покорности всех и активной воли одного. Такое слияние индиви-

дуальных воле есть не что иное, как полное исключение индивида из политического бытия, политическое небытие индивида.

Результат, к которому приводит гоббсовская доктрина, парадоксален. Тот мир, ради которого человек жертвует всеми своими свободами, лишает его самой его человеческой сущности. Как блестяще заметил Ж.Бюрдо, автор тысячестраничного труда «Государство», «теория Гоббса вызывает в моем воображении человека, который потратил все свое состояние для того, чтобы купить неогороженный шкаф, в который ему больше нечего положить»¹⁶. Симптоматично, что Гоббс подчеркивает искусственный характер образованного таким образом государственного «тела», что предвосхищает грядущую «инструментализацию» государства в европейской социально-политической мысли. Оно для него есть искусственное тело, «искусственный человек», в котором верховная власть — это его «искусственная душа; должностные лица и другие представители судебной и исполнительной власти — искусственные суставы,.. справедливость и законы суть искусственные разум и воля...»¹⁷.

Теория Гоббса есть отражение бесконечной веры в человеческий разум, способный создать «социальную и политическую физику». Этот «картезианский дух», однако, в перспективе приведет к полной утрате государственным «телом» морального авторитета и к восприятию его как инструмента, механизма, аппарата, который, являясь «необходимым злом», отличается только тем, что нуждается в усовершенствовании и отладке — модернизации.

В теории Гоббса люди — это «бесформенная масса», а отдельный человек, как и у Макиавелли, не является воплощением добродетели. Придав государству

примирительную функцию, английский философ в то же время изображает человеческое общество безнадежно разобщенным, погруженным в пучину негативных и злых инстинктов. Цель «искусственного тела» государства — обуздать эти инстинкты, а не объединить людей в союз. Если на этой основе и возникает нечто общее, это общее репрессивно-разъединительного свойства. Такое государство — это «необходимое зло», которое нужно по возможности минимизировать, на что, собственно, и направлена теория продолжателя гоббсианской традиции — английского философа **Дж. Локка**.

В отличие от Гоббса, мысль Локка сконцентрирована главным образом на решении проблемы рационального конструирования социальных отношений. По сравнению с Гоббсом у него сужается «поле государственности». Оно у него уже не равномасштабно обществу, как у Гоббса, оно не сменяет общество, не замещает его. В то же время государство у него — это не объединительный союз античности, не самодовлеющее состояние, учрежденное ради благой жизни (как у Аристотеля), а «третья сила», призванная регулировать общественную жизнь¹⁸.

У Локка общество существует ранее государства, по природе, а не по соглашению. Призвание государства — устранить те недостатки, которые существовали в естественном состоянии, а это означает, что государство функционально, подчинено обществу и главная его задача — защита, охрана демократии (общества) и приобретенных прав человека. В таком восприятии государства уже в зародыше содержится будущая логика эволюции его в учреждение, организацию, аппарат управления, который, будучи сугубо «человеческим конструктором», может быть «минимизирован» или даже от-

менен. Что же касается понимания Локком природы человека, то сравнение человеческой души с «чистой доской» предвосхищает позднейшие интенции коренной переделки индивида, замены его новым человеком, который мог бы достойно вписаться в хорошо функционирующий, эффективный и рациональный механизм государственной машины.

Утилитаристские теории конца XVIII в. продолжили поиски инструментального отлаживания государства как механизма социального функционирования. При этом акцент переносился то на усовершенствование работы правительственных органов, то на изыскание мер воздействия на индивида с целью использования человеческих качеств в работе государственной машины. Государство при этом рассматривалось как инструмент «переделки» человека. Одновременно утилитаризм готовит почву для такого видения, в соответствии с которым назначением государства является защита и обеспечение жизни в гражданском обществе, защита собственности и индивидуальной свободы от вреда, наносимого собственности и свободе со стороны других. Таким образом, создавались условия для теорий ограничительного рассмотрения государства как учреждения, целью и задачей которого являлось всего лишь предотвращение зла.

В целом, позитивным достижением этой теории была переоценка общей роли государства и государственного вмешательства в дела общества. Полагаясь на развитие стихийных сил общества, которые создают движение и прогресс, либералы предпочитали видеть опору социума в его собственных силах без участия внешних источников, вроде государства. Взгляд на человеческое общество как на самодвижущуюся систему

означал, что общество не нуждается больше в государстве как в перводвигателе. В своих крайних выражениях теории либерализма доходили даже до утверждения, будто государство есть учреждение бесполезное, излишнее, а то и просто вредное.

Однако если «договорные теории» все еще частично признавали за государством позитивную нравственную ценность и видели в нем средство всеобщего спасения в условиях «борьбы всех против всех», то трактовка государства как продукта физического насилия в леворадикальных теориях XIX — начала XX вв. отказывала государственным установлениям в обладании моральной ценностью. И если марксизм все же связывал негативную оценку государственности с конкретной исторически преходящей формацией — буржуазным обществом, то такие крайние радикальные течения, как анархизм и бланкизм, абсолютизировали негативную природу всякого государства. В начальный период развертывания революционного движения анархистов и социалистов объединяли общие тактические установки. И потому, акцентируя принудительно-классовый характер происхождения и функционирования государства, воспринимая его как продукт зла, и те, и другие последовательно сделали вывод о необходимости его отмирания в будущем благополучном обществе.

К.Маркс признавал двойственность понимания государства, его связь с общесоциальными рамками развития народов. Государство, писал он, «...охватывает два момента: и выполнение общих дел, вытекающих из природы всякого общества, и специфические функции, вытекающие из противоположности между правительством и народными массами»¹⁹. Первая часть марксовской «формулы государства» впоследствии пло-

дотворно вписалась в европейскую социологию «государства всеобщего благоденствия», вторая позволила усилить негативно-институциональное его толкование в классовой интерпретации государства. Идеологическое развитие, однако, получила та сторона марксова учения о государстве, которая связана с институциональным аспектом. Протестный антибуржуазный дух его трудов выразился в крайне ригористских определениях. В своих предельно жестких трактовках он видел в государстве нечто совершенное чуждое обществу, «суррогат коллективности»²⁰, или же определял его как нечто механистическое, нечеловеческое — «правительственную машину»²¹. В таком контексте государство воспринималось только как средство для достижения более высоких целей построения коммунистического общества, а потому его бытие расценивалось как временное, преходящее, от которого в будущем следует отказаться.

4. Размежевание этической и институциональной традиции государственности

Либеральным, анархистским и отчасти социалистическим теориям (на конкретном историческом отрезке эволюции), отказавшимся от восприятия государства как высшей ценности общества, определенную антитезу представляли «органические» теории государственности, которые наследовали этическую аристотелевскую традицию. Решающим в теориях этого направления является перенос центра тяжести на «социальную целостность», за которой закрепляется роль благого начала. У разных авторов основу ценностно-общего составляют разные субстанции.

Б.Спиноза одним из первых в политической философии Нового времени обращается к этой теме. Государство для него — проявление некоего универсального духа, составляющего один из атрибутов единой субстанции. Хотя Спиноза известен как сторонник договорной теории объяснения общества, источником договора он считает не произвольные стремления индивидов, а действие через них естественных сил Природы. Индивидам только кажется, что действуют они спонтанно. В действительности все направляется коллективным духом²².

Особенностью теорий «этической» ориентации является то, что все они подчеркивают особого рода единство государственного целого, близкое к органическому единству. **Ж.-Ж.Руссо** утверждает, что «поле общего» образуется спецификой договорной теории. Согласно его рассуждениям, получателем прав, отчужденных у всех, не является никто в отдельности, но все вместе, все общество в целом²³. Хотя Руссо и представляет образование государства в терминах искусственного установления, он утверждает особую субстанциальность этой новой сущности («общего я», «общей воли»). Государственное общее рождает новое самодовлеющее качество, которое концентрирует в себе стремления конкретного народа к гуманистическим духовно-нравственным ценностям. Государство для Руссо — не только и не столько материальное тело, сколько «коллективная душа» народа.

Рассмотрение роли государства как позитивно значимой институции, как безусловной ценности и блага в концепциях Нового времени с наибольшей силой проявляется в трудах **Гегеля**. Как отмечает исследователь гегелевского наследия **В.С.Нерсисянц**, немецкий

философ «модифицировал, углубил и развил идеи Платона и Аристотеля о государстве как надындивидуальной целостности и нравственной общности людей»²⁴.

Государство для Гегеля — это прежде всего единство, целостность, в себе и для себя всеобщая цель. Он подчеркивает, что назначение и смысл государства состоит в объединении людей «для совместной защиты всей совокупности своей собственности»²⁵. Причем это не механическое объединение, не «простое единство различных лиц», а органическое бытие ради общего блага. Его концепция направлена на поиск примирения нравственного идеала целого со свободой отдельного человека. Идеализируя целостность дохристианского греческого полиса как модель нераздельной нравственной жизни народа, он видит ее следствием свободу частных лиц.

Для Гегеля существуют два измерения, две плоскости восприятия государства. Первое, которое он называет «внешним», связано с рационализацией социальной действительности через установление определенных рамок поведения, правил игры, упорядочивающих отношения внутри общества. Оно важно для хорошего его функционирования, но оно атомизирует, разрывает социальное пространство и, соответствуя принципу индивидуализма, рождает состояние отчуждения. Так Гегель определяет гражданское общество. Но именно индивидуалистический принцип, лежащий в его основании, привел в конечном счете к ограниченному пониманию государства не как воплощения всеобщего, не как нравственного целого, а как государства-машины. Предчувствие этого содержится в гегелевской характеристике данного состояния как «как государства нужды и рассудка»²⁶. Такое государ-

ство утрачивает античный смысл органического «производства» социального и политического состояния из «человеческого фактора».

Характеризуя изменения, происшедшие в процессе перехода от античности к современному ему времени, Гегель пишет: «Образ государства как результата своей деятельности исчез из сердца гражданина,.. незначительному числу граждан было поручено управление государственной машиной, и эти граждане служили только отдельными шестеренками, получая значение только от своего сочетания с другими»²⁷. Критикуя чрезмерно централизованное государство Франции и Пруссии, он уже в то время отметил узкофункциональную тенденцию превращения его в государство-институт. «...В новых, частично реализованных теориях господствует предубеждение, согласно которому государство рассматривается как машина...»²⁸, — замечает он в рукописи «Конституция Германии». Именно в такой разновидности государства происходит распад целостности нравственной жизни народа, индивиды углубляются в свою частную жизнь. В соответствии с гегелевским описанием государство такого типа приближается по смыслу к тому, что было обозначено как «институциональная» линия понимания государственности.

В своих ранних произведениях немецкий мыслитель резко выступает против государства. Но в этом нет никакого противоречия с его более поздними позициями. Напротив, концептуально между ними существует полная преемственность. Дело в том, что Гегель выступает против государства-механизма, государства-конструкта («все эти жалкие творения рук человеческих — государство,.. правительство...»²⁹), который убивает нравственное, высокое, истинно чело-

веческое предназначение и смысл государственности. В государстве уничтожается идея. Государство уничтожается как носитель, как выразитель, как воплощение нравственной идеи. Но как раз идея и есть, по Гегелю, гуманистическая плоскость бытия, ибо «не может быть идеи машины»³⁰.

Таким образом, второе, подлинное восприятие государства – это «нравственное государство», главной функцией которого является сохранение совокупной, целостной жизни отдельных частей общества, индивидов. Смысл его заключается в созидании органической связи между ними. Но такое возможно только, когда государство входит в сферу идеи, которая тождественна нравственному, разумному началу. Именно в государстве воплощается целостность нравственной субстанции народной жизни. Только в так понимаемом государстве возможна реализация свободы.

Государство в гегелевской концепции не означает уничтожения свободы. Он отрицает права и свободы в их атомистической трактовке, потому что полагает их фактическую неосуществимость, ибо личность, исходящая из принципа индивидуализма, творит общество, в котором каждый для себя цель, а все остальные для него ничто. Но поскольку без взаимодействия с другими она как «особенное» не может достигнуть своих целей в полном объеме, то другие становятся средствами для цели этого особенного.

Совсем иначе обстоит дело, когда конкретный частный интерес опосредуется категорией *всеобщего*. Тогда средством для индивида становится это всеобщее, в результате чего такой индивид связывает себя со всеми и сам «делает себя звеном этой связующей цепи»³¹. В сознании членов такого общества присутствует идея, идея

всеобщего, и именно она инициирует процесс, поднимающий их единичность и природность до уровня подлинной органической общности. Поскольку человек, по такой логике, сам вовлекает себя во всеобщее, он свободен. И более того, поскольку всеобщность есть единственная мера, при помощи которой каждая особенность способствует своему конкретному благу, то такая свобода, органически соединяющая людей, чтобы споспешествовать общему благу, есть подлинная и реальная свобода.

Не следует смешивать «обожествление» Гегелем государственного принципа с централизацией. Централизация и децентрализация — это всего лишь практические формы бытия государственности. Он критически расценивает централизованное или, как он его называет, «регулируемое государство». Оно-то как раз более, чем иное, может быть государством-машиной, далеким от государства-идеи. Для его функционирования достаточно одной пружины, которая регулирует все сферы общественной жизни³².

Гегель высвечивает проблему разрыва общего пространства социального бытия, когда общество рассматривается в институциональной перспективе разделения на государство-учреждение и гражданское общество. В таком варианте существуют свободы, с одной стороны, гражданина, а с другой стороны, государства. Но это состояние, как мы уже знаем, чревато узурпацией прав одной из сторон. Тогда возникает угроза произвола и социальной анархии — в первом варианте — или тоталитарного господства — во втором. Гегель же выступает за такую свободу, которая есть целостная свобода, свобода целого народа, включающая свободу отдельных индивидов.

Выделяя такую особенность человеческого разума, как осознание принадлежности сообществу, что есть, согласно его позициям, область абсолютной этической жизни, он определяет ее как цель-в-себе и никоим образом не как средство достижения безопасности, богатства — целей, исходящих из эгоистических и прагматических интересов. С этих позиций он критически относится к исходным принципам гоббсовской концепции государства — таким, как страх, сила и слабость, богатство и т.п. Они, с его точки зрения, являются недостаточными, односторонними, поверхностными для объяснения сущности идеи государства. За сущность государства в таких теориях, по его мнению, принимается «вместо субстанциальной сфера случайного»³³.

Гегелевская государственность субстанциальна. Это означает, во-первых, что она как предметная область разворачивания объективного духа обладает непрерывностью. Развиваясь в истории, она имеет качество преемственности с прошлым и качество проекции в будущее. Более того, как «самой себе ясная субстанциальная воля, которая мыслит и знает себя и выполняет то, что она знает»,³⁴ она обладает самостоятельностью бытия. Она уникальна и исторически конкретна, должна пройти определенные этапы последовательной эволюции, а потому не может быть транспортирована.

«Нравственное государство» Гегеля исторично. Ратуя за обновление и модернизацию немецкой государственности, Гегель настаивает на том, что любые изменения являются результатом самобытного развития каждой отдельной нации. Нельзя бездумно заимствовать чужую систему и достижения других народов, или, по выражению самого немецкого мыслителя, нельзя найти ее в готовом виде в историческом прошлом народа, «в лесах»

Германии, в парламенте Англии. Каждая нация должна самостоятельно пройти собственные ступени культуры, и путь этот представляет работу многих веков³⁵.

«Сова Минервы вылетает только вечером», — известное гегелевское выражение: смысл и сущность предмета исследования становятся очевидными и понятными, когда вещь развернула свое бытие, реализовалась в историческом времени, раскрыла логику своего развития. В контексте изучения государственности такая постановка проблемы означала бы более пристрастное постижение сущностных черт национального духа и национальной социальной философии, которые отражают специфику государства данного народа.

Во-вторых, являясь реализацией духовной субстанции, идеи, развертыванием «понятия государства» в «мир государства», гегелевская государственность изначально позитивна и есть благо. Как составные части воплощения субстанции объективного духа, государство и нравственность даны в непрерывном тождестве. Каждое государство, обладающее недостатками, «пусть мы даже в соответствии с нашими принципами объявляем его плохим», содержит в себе, отражает «идею государства» как «идею для себя, этого действительного Бога»³⁶. Точно так же, как самый безобразный человек, преступник, больной все же представляет утвердительную идею человека. Однако именно то, что государство есть дух, реализующийся в мире *сознательно*, а не как «дремлющий дух», получающий действительность в природе, дает возможность поступательного и прогрессивного развития государственности.

Гегелевское замечание о том, что государство имеет свое непосредственное существование в *нравах*³⁷, намечает перспективу преемственности его идеи суб-

станциальности государства с более поздними европейскими учениями. Теории XX столетия, концентрируясь преимущественно на операциональных сторонах изучения государственного института, признают наличие в нем эмпирически не верифицируемой сущности, которая генетически и онтологически связана с культурно-национальной самобытностью народов.

Гегель восстанавливает единение государства и общества, рассматривает государство даже не как аристотелевское благо и ценность, а как сверхценность³⁸. Однако это не означает полного и буквального повторения античной традиции. Гегелевская мысль о государстве обогащена идеями индивидуальных прав и свобод его времени. В то же время государство — это воплощение объективного духа, в котором реализуется нравственность, но это — не этика индивидуализма, а общественная этика, где государство есть носитель абсолютного добра и высших нравственных ценностей. «Этическое» направление политической мысли о государстве, таким образом, подчеркивает то, что государство есть не только физическое явление, но также морально необходимое явление мира.

«Этическое» направление противостоит «договорным теориям» государства, которые сосредоточились на поиске рациональных организационных оснований человеческого общества. Полагая государство творением рук человеческих, они сконцентрировали свое внимание на функционально-институциональных аспектах его деятельности. Картина государства, предложенная Гоббсом, явилась той исходной конструкцией, от которой отталкивались, которую усовершенствовали, «минимизировали», уточняли последующие социальные философы. На этом поприще было создано нема-

ло поистине замечательных достижений и сделано социально-политических открытий. Таковы «теория разделения властей» Ш.Монтескье, «идеальный тип» бюрократии М.Вебера.

Своеобразным «обратным эффектом» функциональной ориентации изучения государственности становится то, что институты предстают настолько базовым понятием, что теряется перспектива исторически преемственного развития конкретных государственных образований. Сами конфигурации государственного устройства видятся как «созвездия, звездами в которых являются политические институты»³⁹. Даже для социологов, тяготеющих к субстанциальному восприятию государства, таких как Э.Дюркгейм, общий «институциональный» уклон анализа оказался непреложным. Для французского ученого и его последователей институтами являются идеи, верования, обычаи, социальная практика, которые индивид получает в готовом виде. Это — «полностью институализированная совокупность действий и идей, которые индивиды обнаруживают перед собой и которые в той или иной степени им навязаны»⁴⁰.

Расширенная дюркгеймовская трактовка института, правда, признается чрезмерной, т.к. институтами предлагается обозначать все то, что изобретено и установлено людьми. И потому государство воспринимается прежде всего как «техника, техника общественного порядка и администрации», «в конце концов только машина»⁴¹. Уровень политического бытия самой субстанции государственности снижается, оно ставится в один ряд с другими ему подобными административными конструктами, видится как одна из многочисленных «императивно управляемых ассоциаций»⁴². Пред-

ставление о государстве как исключительно институциональном артефакте становится настолько самодовлеющим, что вызывает порою реакцию отторжения и ужаса перед «чудодейственной», но одновременно «могучей и страшной машиной»⁴³ государства.

«Институциональный» подход к государству, являясь в конечном счете кульминацией выражения рационалистического духа в политической сфере, выливается в безоговорочную веру в спасительную силу учреждений. И если европейские политические теории функционирования государства исходили из разделения общества на достаточно крупные социальные группы — классы, взаимодействие которых все же нуждается в каком-то урегулировании со стороны государства, то представители американской социально-политической мысли в силу специфики мозаичного американского общества явились родоначальниками так называемых плюралистических концепций государственности.

Дробность этнического, социального, профессионального, экономического и политического состава американского общества обусловила чрезвычайное разнообразие интересов социальных групп американского государства и как следствие — потребность в компромиссах и соглашениях. В таком контексте государство понимается как механизм смягчения давления групп друг на друга и на центральное правительство, достижения баланса их интересов. Главная проблема политической философии государства — проблема порядка — трансформируется в проблему социального и политического контроля. Функция власти рассматривается как функция поддержания равновесия сил ради сохранения стабильности в обществе. В итоге государство «полиархической демократии» (Р.Даль) превращается в одну из

многочисленных общественных ассоциаций, отличающуюся «от всех прочих прежде всего степенью обеспечения согласия»⁴⁴.

В плюралистических теориях государства институциональный подход, по-видимому, доходит до своего логического предела: государство в нем фактически нейтрализовано и оказывается полностью «выведенным из игры». Его роль сводится к пассивному созерцанию конфликта сторон. Любое его вмешательство может быть расценено как «подыгрывание» одной из сторон, усиление ее позиций. А это в свою очередь воспринимается как искажение общенародной социальной цели, которая должна сформироваться в свободной борьбе конкурирующих общественных идей и смыслов. Идея государства, таким образом, самоликвидируется, и общество возвращается в первозданный, но «цивилизованный» хаос, из которого исходили первые договорные теории западноевропейской политической мысли.

В 70-х, 80-х гг. XX в. многие исследователи констатировали факт «выхода из игры» концепций государственности не только довоенного (до второй мировой войны) периода, но и концепций 50–60-х гг. На смену им пришли теории «социального государства» и связанные с ним понятия «правового государства», «государства благосостояния». Идея социального государства была возведена в конституционный принцип ряда стран – Италии, ФРГ, Франции, Японии, Испании, Португалии, Швеции и др.

Социальное государство интерпретируется как некая сверхсемья, как социальное образование с «высоким уровнем социальной защищенности всех граждан, утверждением принципа социальной справедливос-

ти»⁴⁵. Однако роль государства в постиндустриальном «социальном» варианте развития общества все же не выходит за рамки средства, механизма, инструмента разрешения или смягчения конфликтов. Функции государства включают регулятивную (государство устанавливает правила для работы компаний, профсоюзов и других организаций), коммуникационную (оно, например, публикует статистическую информацию), защитную (государство защищает права людей), миротворческую, торговую (государство часто выступает как монопольный продавец или раздает заказы), планирующую, управляющую и др.

Однако в самой концепции «социального государства» зреет зерно противоречия. Гражданское общество перестает рассматриваться как область, существующая самостоятельно и отдельно от государства. Оно контролируется и часто направляется государством. Государство берет на себя особого рода ответственность за сохранение общества как целостности, как среды обитания. Это приводит к повышению его морального авторитета.

Подобные тенденции усиливаются к концу XX столетия, когда политика социального государства приобретает новые качественные изменения. Вместо функции перераспределения и выравнивания доходов, которая считалась главной в 70–80-е гг., появляются задачи, подкрепляющие общую интегративную наклонность «государства всеобщего благоденствия»⁴⁶. В частности, возникают «инвестиционная и эмансипаторская функции»⁴⁷. Первая способствует формированию социальных условий модернизации, в том числе развитию общественной инфраструктуры, образования и науки, что указывает на озабоченность государства

стратегическими, важными для общества в целом инвестициями, которыми пренебрегали в 70—80-е гг. прошлого века. Вторая сосредотачивается на обеспечении путей полноценной реализации индивида в духовной сфере. Поскольку в постиндустриальных обществах все большее значение приобретает культурный капитал, то государство проявляет заботу об образовании граждан, создавая тем самым дополнительные возможности для индивидуального развития.

Одновременно в европейской науке среди исследователей, занимающихся теорией социального государства, усиливается внимание к проблеме различения «государства и правительства»⁴⁸. Побудительным мотивом к размышлению над такой дифференциацией стал факт существования многообразия практических форм интерпретации социального государства, которые увязываются с культурно-национальными и историческими особенностями развития разных стран. Эти расхождения проявляются уже на уровне терминологии. Как замечает Дж. Вейт-Уилсон, почетный профессор социальной политики Университета Нортумбрии, «дискурсы о государстве в различных странах отличаются друг от друга до полной несовместимости»⁴⁹.

Однако расхождения эти не столько терминологического, сколько качественного характера. Англосаксонское обозначение социального государства, известное как *welfare state*, что в переводе означает «государство благополучия», отражает телеологию преодоления бедности как главную и до недавнего времени почти единственную задачу такого государства. Французская версия звучит как *etat-providence*, что переводится как «государство-попечитель, добрый гений» и соответствует устойчивой патерналистской ориентации француз-

ского общества. Шведский аналог «государства всеобщего благоденствия» обозначается словом *Folkhemmet*, что буквально означает «народный дом». При этом конкретные социологические исследования выявили полное отступление восприятия государства скандинавскими жителями от классической британской версии, родившейся из конфликта между народом и правителями. В разговорах и интервью шведы, да и финны часто говорят: «Это — наше государство», — подчеркивая тем самым, что оно не есть нечто, направленное против народа. Такой подход находится в полном противоречии с англосаксонской трактовкой, делающей особое ударение на этом противопоставлении.

Подобные рассуждения не есть простая констатация факта формальных различий. Они свидетельствуют о том, что каждая государственность исторична, имеет свое особое национальное лицо и соответствует конкретным национальным запросам. Различные типы современных социальных государств Запады наследуют те культурно-исторические черты, которые характеризуют отдельные национальные идентичности.

Тенденция разграничения двух смыслов государства в европейской социологии становится все более заметной. Современные западные исследователи, концентрируя свое внимание на «институциональном» аспекте государственности, признают существование двух противоположных ее интерпретаций. Так, М.Дюверже пишет: «Слово «государство» имеет два значения. Когда говорят о вмешательстве государства в дела частного сектора, критикуют его и собираются реформировать, то имеют в виду совокупность управленческой организации, коллектив управляющих. Когда же говорят, что Франция, Италия, Великобритания являются

государствами, то это означает, что они являются человеческими сообществами особого типа...»⁵⁰. При этом он уточняет, что государство в первом значении (государство-правительство) имеет определенную родственную связь со вторым понятием (государством-нацией).

Таким образом очевидно, что проблема осознания специфики государства как средоточия «национальной идентичности» конкретного народа существует и требует особого к себе внимания. Более того, М.Дюверже замечает, что сведение характеристики государства только лишь к параметрам количественных отличий от других «ассоциаций» абсурдно. При этом он указывает на существование некоего «государственнического феномена», который в числе прочего определяется «силой уз солидарности внутри государственного сообщества, внутри нации»⁵¹. Но тогда возникает вопрос: что это, как не иновариант того, что в свое время Руссо назвал «духом нации», а позже Гегель «субстанциальностью» государства? Сегодня мы пытаемся интерпретировать ту же сущность через понятие «национальной идентичности», отыскивая константы национального бытия и поведения, которые являются архетипическими, устойчивыми в историческом времени и различными в мировом пространстве.

Оставляя таким образом в стороне дискуссию о гегелевской сверхприродной субстанциальности государства, учения XX столетия указывают на значимость восприятия и изучения государства как органического и специфического продукта развития конкретного народа.

О реальном присутствии важной уникальной составляющей национальной культуры, которая, однако, трудно поддается рациональному описанию и переводу в количественные индексы, свидетельствуют при-

знания авторов, научный интерес которых имеет узко-функциональную социологическую направленность исследования институтов государства. Г.Алмонд и С.Верба, например, в своих трудах, посвященных изучению реального политического поведения граждан, характера политической активности, важных для процесса принятия электоральных решений, делают предварительные оговорки о том, что они предпочитают не говорить о «национальном характере» и желают избежать при определении политической культуры таких общих понятий, как «культурный этнос». Фундаментальным обоснованием такого рода отказов является для них именно «самогенность»⁵², которая подразумевается в подобных определениях. Это подтверждает, с одной стороны, косвенное признание реальности существования такой составляющей, когда речь идет о «государстве-нации». Подобное восприятие очень близко к субстанциальному пониманию государства, которое имеет определенную степень независимости от индивидуальных волений, способность к самосохранению, собственную логику эволюции. С другой стороны, факт такого отказа говорит о трудностях операциональной фиксации подобной «самогенности» в эмпирически нацеленном анализе государства как института. Практические следствия «институционального» подхода, однако, выходят далеко за рамки подобных интеллектуальных затруднений.

В современном контексте проблема сведения анализа государства к институциональному его аспекту превращается в конкретную политическую стратегию по «перестройке» других государств. В связи с этим пересматриваются прежние основания международного права. Заявляется, что отныне суверенитет и легитим-

ность не могут автоматически дароваться тем, кто де-факто находится у власти в стране. Объявляется, что внешние силы, действующие на основе соблюдения прав человека и демократической легитимности, имеют право и обязаны вмешиваться во внутреннюю жизнь «слабых стран» с целью реконструкции местной институциональной инфраструктуры. Допускается периодическое нарушение суверенитета других государств и принятие Соединенными Штатами на себя руководства ими⁵³.

Как свидетельствует Ф.Фукуяма, в Соединенных Штатах усилия по передаче своего институционального потенциала «странам-неудачникам» получили название «построения национального государства»⁵⁴. При этом он подчеркивает производность подобной политики от американского национального опыта, связанного преимущественно с уклоном в политический институционализм, главными составляющими которого он называет конституционализм и демократию.

В общественном мнении США, правда, успешность подобного рода «грандиозной задачи» до последнего времени признавалась дискуссионной. Тем более, что усилия последних десятилетий показали, что внедрение в африканские регионы, расположенные южнее Сахары, фактически разрушило весь местный институциональный организационный потенциал. Следует упомянуть, однако, что дебаты большей частью велись вокруг масштабов финансовых затрат на политику формирования в подобных регионах «эффективно действующих правительств». Когда администрация Буша пришла к власти, она была сначала настроена скептически относительно таких действий. Однако, как отмечает тот же Фукуяма, правительство было вынуждено принять эту идею в отношении Афганистана и Ирака.

Усилия американской помощи по транспортировке «институциональных навыков» не встречают должного понимания среди европейцев, которые обладают большей чуткостью в определении границы между государством-администрацией и государством как культурно-национальным феноменом. Они считают, что существует некоторая часть государственности, которая, будучи производной от истории и культуры, не может быть создана никакой внешней силой. Это признает и сам американский политолог. Однако он полагает, что в странах-реципиентах вполне достаточно «восполнить недостаток административного потенциала», а если этому будет сопутствовать шанс возникновения нации, то это уже «в большей степени результат везения». Так что главная задача современности, по его мнению, это «создать науку, искусство и технологию построения государственного аппарата»⁵⁵, на которые ожидается вскоре огромный спрос в «несостоявшихся» странах.

В современной действительности, таким образом, эволюция «институционального» подхода порождает ряд проблем. Одна из них, в частности, состоит в том, что сама идея государства как организации, абстрагированная от духовно-культурных национальных оснований, для центров мирового могущества содержит в себе искус административного добавления других стран к своей империи. Такая политика есть отчасти порождение специфики исторического генезиса самих этих стран. Соединенные Штаты были рождены в результате восстания против чужого государственного влияния, и в итоге у них сформировалась противогосударственная политическая культура, которая выражается в ограничении государственной власти в виде конституционального правительства с четкой защитой прав индивидов, разделением властей, фе-

дерализмом и так далее. Легкость, с которой американцы подходят к решению проблемы неадекватного уровня институционального развития иных народов, коренится в том историческом факте, что в отличие от большинства старых обществ Европы в основе построения Соединенных Штатов лежала политическая идея. Поскольку американского народа, или американской нации, до основания американского государства не существовало, сложившаяся «национальная идентичность носит в США скорее гражданский, нежели религиозный, культурный, расовый или этнический характер»⁵⁶.

К этому следует добавить, что уникальность американского опыта состоит в том, что на протяжении двухвековой исторической жизни там не происходило смены режимов, как это было, например, в Европе. Установившись сразу, как бы раз и навсегда, демократия укрепила веру американского народа в совершенство институциональных оснований его государственности и превратилась в подобие религии. Большинство американцев свято верит, что их институциональная система является наиболее совершенным из всех реально существующих приближений к демократическому идеалу. «Отвергнуть демократическое кредо» для американца равнозначно отказу быть американцем⁵⁷. Картина социальной жизни такова, что «политические институты страны внушают людям почти набожное почтение, которое европейцы, обладающие более древними источниками идентичности, находят несколько странным»⁵⁸. Американцы гордятся своей демократической идеей, как отпрыск старинного рода в Европе гордится родовым фамильным гербом. Аффективность институционального восторга настолько велика, что метафора о «блистательном городе на верши-

не горы», прозвучавшая в выступлении Р. Рейгана, воспринимается слишком буквально. Подобное настроение рождает мессианский настрой и лежит в основе типично американской склонности путать собственные национальные интересы с общемировыми, а свои политические институты считать универсальными моделями для остального человечества.

Американская политика навязчивой передачи своего «институционального потенциала» другим странам искажает и подрывает позитивность самой «институциональной» идеи. Представленное выше критическое к ней отношение не означает признания ложности или неэффективности «институционального» подхода в целом. Напротив, история развития западной, особенно современной социально-философской мысли доказала обратное. Речь идет о несомненной гипертрофии самого принципа, который, не производя глубокого негативного воздействия на органичную для него американско-европейскую почву, оказывается разрушительным и катастрофическим по последствиям для такой страны, как Россия. Сегодня мы реально ощутили на себе «обратный эффект» транспортировки «правильного функционирования» в результате буквального переноса готового образца институциональной традиции в неподготовленную действительность, который происходил к тому же при жесткой нейтрализации сильных сторон самой этой действительности.

* * *

Главным позитивным итогом развития западной теории о государстве был вывод, что не государство, а общество является перводвигателем развития. Обще-

ство имеет свои собственные, имманентно присущие ему силы для движения вперед. Такой тезис создавал очевидный простор для эволюции теорий общества и государства.

Сформировались две во многом противоположные традиции интерпретации государства — «институциональная» и «этическая». Первая склонна воспринимать государство в узком смысле как аппарат управления, политическую машину, механизм поддержания минимального порядка в обществе. Вторая предпочитает рассуждать о государстве в широком смысле слова и видит в нем, помимо сугубо организационных параметров управления, органический продукт истории народа, нравственную ценность, которая позволяет формировать моральные аспекты «поля общего» в конкретной стране. Подчеркивается особая «субстанциальность» государства, что подразумевает акцентирование и соотношение государственности с высшими этическими принципами «добра», «блага, «справедливости», онтологизацию непрерывного нравственного тождества государства с духовным, культурно-национальным бытием конкретного народа.

Дискуссионной темой истории европейской политической науки стало сокращение или даже утрата морального авторитета государства как особого социального тела, большего, чем просто учреждение, ибо даже любой рядовой институт общества имеет сферу воздействия, далеко выходящую за пределы сугубо организационных механических структур и взаимодействий. Тем более такая «аура» присутствует в столь широкомасштабном установлении, каким является государство, и она выходит за рамки физических характеристик, именуемых «монополией легитимного применения наси-

лия». Она входит в сферу культуры и проявляется в новом качестве, присущем государству, — в качестве морального авторитета, главной функцией которого в современном обществе является создание «поля общего».

«Этическая» парадигма государственности рождается из идеи человеческого взаимодействия — «общительности». Она настроена на поиск мягких политических технологий воздействия на человека, гармонизацию его отношений в обществе. Государство, согласно этой традиции, должно быть аутентично национальной культуре, соблюдать преемственность по отношению к коренным ценностям национальной идентичности, «взрастать» из них, внимать культурной уникальности объекта. Аристотелевская «этическая» парадигма признает самоценность конкретного народа и его государственности, оставляет за каждым народом право быть самим собой.

Телеология этической парадигмы — «добро» и «благо», а значит, гуманизм и гармонизация общества. Задача «этической» парадигмы — найти «ключ» конкретной национальной идентичности, понять ее и создать максимальную эффективность бытия, не нарушая фундаментальных структур и ценностей, а вслушиваясь в них и стимулируя наиболее сильные стороны.

Институциональная парадигма, механически копируемая неевропейскими странами, становится в них созвучной жестким политическим технологиям, взрывающим традицию, перекраивающим человека и общество в соответствии с единственно верной теорией или подгоняющей их под передовой, наиболее эффективный образец, модель современности. Телеология институциональной парадигмы — эффективность, а это означает приоритет средств над целями.

Институциональная парадигма, перенесенная в чужой, неевропейский контекст, допускает формирование государственной власти, насильственной по сути. Предполагается, что гоббсиана «страха» и «государства-чудовища» умеряется в конечном счете веберианской формулой «монополии на легитимное насилие». Однако такое насилие не может быть лишено своей репрессивно-принудительной сущности в странах, где отсутствует органически сложившееся правовое поле. Игнорируя самоценность национальной культуры, подобное государство-инструмент превращается в страшное хирургическое орудие «шоковой терапии», перекраивающее живую ткань государственности по готовым лекалам модной модели современности.

Несомненным достижением «этической» аристотелево-гегелевской традиции интерпретации государственности является акцентирование духовной стороны общественного единения — характеристики, чрезвычайно важной для России, ибо главный упрек, который можно адресовать российскому государству, — это опора преимущественно на естественно-природный географический фактор единства страны (в лучшем случае, хозяйственно-экономический), и в гораздо меньшей степени осмысление и созидание духовного единства.

В то же время «этическая» ориентация восприятия государственности с ее максимизацией фактора целостности имплицитно содержит в себе тоталитарные тенденции развития. Последние в такой стране, как Россия, склонно в силу важности территориального фактора, слабости правовой культуры и особенностей национального характера к установлению жесткой властной вертикали, имеют шансы на реализацию. И это неоднократно подтверждала история развития страны.

К середине XX столетия наметился конструктивный синтез двух указанных тенденций. С одной стороны, практический подход к государству как к учреждению создал импульс поиска более рациональных форм управления и организации работы политической машины. С другой стороны, возникли теории социального государства, которые в отдельных странах Западного мира перекроили политическую жизнь и подняли нравственную ценность государства.

Начиная с последней трети XX в., мир переживает смену методологической парадигмы. Общая методологическая тенденция гуманитаристики такова, что в ней произошел отказ от детерминизма любого вида: экономического, технологического, биологического, культурного и т.д. Отныне анализ социальных объектов предполагает не столько поиск причинно-следственных связей явлений, сколько обнаружение обратимого взаимодействия по крайней мере двух крупных констелляций факторов – социально-экономических и культурных.

Как было показано выше, к настоящему времени существуют два принципиально различных ответа на то, что такое есть государство. Первый ограничивает его понимание концептом *института*. Эта формулировка предполагает, что государство – это административный аппарат, правительство или же совокупность макросоциальных контрольно-управляющих органов, таких как армия, полиция, суды и т.п. Такое толкование настолько широко употребительно, что оно практически оттеснило другую его интерпретацию, сформулированную еще Аристотелем. Для греческого философа государство есть прежде всего, «общение» и что еще более важно, «*самодовлеющее общение*».

Если государство есть «общение», причем «самодовлеющее общение», тогда в когнитивном и психическом пространстве следует определять его как синкретичное обществу в целом. В такой ипостаси оно проявляет себя как субъект национальной идентичности, как носитель «коллективного бессознательного». Оно тогда реализует идею преемственности и одновременно является носителем проекта общества. Рассматриваемое как общение, государство реализует себя как культурный феномен.

Пребывая в институциональном измерении, государство проявляет себя через социально-экономические факторы бытия и соответственно анализа. Оно есть менеджер, администрация, композиционно представлено правительством, армией, полицией, судами и т.д. Проблема состоит в том, как соотносятся социально-экономическое и культурное бытие государства.

Классическая логика анализа имела однозначно детерминистский характер: марксизм делал упор на экономический детерминизм, тогда как теория Вебера склонялась к культурному детерминизму. Логика постклассической современности предполагает, что социально-экономическая и культурная составляющая взаимодействуют в соответствии с логикой интерференции, т.е. они бытийствуют одновременно, перекрывая друг друга. Отречение от одной составляющей в пользу другой ведет к неполноценной реализации существования объекта.

Другими словами, государство есть одновременно и культурный феномен (общение), и социально-экономический (институт). Из этого следует, что сегодня недостаточным является исследование государства в рамках «институционального» подхода. Сегодня вновь

возникает идея государства как самодовлеющего общения, которое соотносится с такими категориями, как моральный авторитет и моральная ответственность. Данный подход в более широкой культурологической перспективе обозначается как «этический». Именно в рамках такого — «этического» — подхода шло историческое развитие российской мысли о государстве.

ГЛАВА II. ИНВАРИАНТЫ РОССИЙСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ

Революционная эпоха российской «перестройки» конца XX в. базировалась на имманентно присущей революционному духу безоговорочной вере в возможность рационализации общественной жизни через механическое изменение ее организационных основ. Все концепты переустройства понимались исключительно как инструменты, учреждения в узком смысле слова⁵⁹. Образование института частной собственности интерпретировалось как «раздача», приобретение собственности, а не как созидание «духа частной собственности». Утверждение института права, новой правовой системы творилось через формализованное законодательство, которое мало заботилось о воспитании правового духа в общественном сознании. Институт государства в новом социальном контексте превратился в минимизированную службу «ночного сторожа», зону обслуживания несуществующего гражданского общества, утратив концепты морального авторитета, объединительного духа общества, моральных категорий государственного долга и государственной ответственности перед историей и перед народом-сувереном.

Кризис социальной жизни как результат такого узко-картезианского мышления требует сегодня переосмысления центрального установления общества — государства. Необходимо осознать его не только как учреждение, но и как органический продукт истории народа, ибо сила древних традиций и веками приобретенных привычек не только не меняется в одночасье, она имеет свою историческую логику. Через историю вещи мы познаем саму вещь и можем не утопически проектировать ее будущее. Сознание зависимости человека от его прошлого, которое вопреки всем новым рационализированным прожектам определяет как направление человеческой мысли, так и практическую волю человека, требует уяснения и понимания. Такой подход делает необходимым анализ особенностей российской социально-политической мысли о государстве, которая во многом противоположна европейской социально-политической идеологии.

Развитие западноевропейской цивилизации — это прежде всего развитие идей либерализма. Специфика России состоит в том, что в ней отсутствовали исторические корни классического либерализма — феодальная система и взаимная независимость духовной и светской властей, породившие идею равновесия общественных сил и равноправия разных социальных факторов. Полицейское («бюрократическое»)⁶⁰ государство, на борьбу с которым направлены усилия либеральных теорий, в России, напротив, было мощнее и крепче, чем в Европе (российское крепостничество). Для развития политической мысли о государстве указанные факторы имели решающее значение. Политические исследования в России акцентировали охранительные и нравственные ас-

пекты государственности, приоритет идеи целостности и единения, отдавали предпочтение господству общего над частным.

Поскольку либерализм был творением западноевропейской культуры, причем творением органическим, то это отражалось на русской мысли весьма специфическим образом. В русской философии в целом, а в социально-политической философии особенно господствовала интенция заимствования, которая была исторически оправдана и обусловлена соседством с теоретически более продвинутой Европой⁶¹. Однако негативным свойством многих представителей либерализма стал сам метод — метод устранения, а не созидания. Основным способом действия провозглашалась не столько позитивная творческая деятельность с учетом местных особенностей, сколько ликвидация всего того, что грозит существованию формально понимаемой индивидуальной свободы или мешает ее развитию. К этому необходимо добавить, что в крайних своих вариантах российский либерализм перерождался в радикализм, который не удосуживался переосмыслить теорию, применяя ее к локальной специфике, и превращал практику в орудие взрыва общественных устоев.

Что касается умеренных либеральных теорий, именуемых «охранительным» либо «консервативным» либерализмом, то, сохраняя идейное ядро, идентичное европейскому, они оставались в рамках патерналистской модели российской государственности. Осознавая необходимость постепенного эволюционирования российского общества в сторону гражданского общества, но в то же время отвергая радикально-революционные методы преобразования, консервативные либералы понимали, что по-настоящему разрушить старое

можно, только заменив его. Для этого, однако, необходим был, как они полагали, «род отношений, гарантированный государством и стоящий под его прямым надзором»⁶².

Что касается нелиберального лагеря российских мыслителей, то при всем разнообразии их взглядов, которые представляют широкий политический спектр от демократической точки зрения на государственное устройство до авторитарной, их объединяло одно: все они признавали за государством приоритетную роль в общественном развитии в специфических условиях России. Даже славянофилы, критически относясь к власти и оставляя за народом «силу мнения», отдавали государству «силу власти».

При определении сущности российской государственности имело место сближение в главных позициях представителей самых разных течений. Эта общность взглядов позволяет выделить в качестве основополагающих такие черты российской государственности, как идею созидания единства, целостности общества («собирательную идею»); нравственную идею (идею ответственности государства и правителей); идею служения; идею сильной власти.

1. Идея единства и целостности государства

Проблема созидания целостности России пронизывает всю политическую историю страны. Преодоление российской удельности в отличие от европейского феодализма не имело под собой прочных идейных объединительных основ. В Европе такими связующими нитями, пронизывающими раздробленные части, были

мощный фундамент христианизации, наследие римского права, римских учреждений и рационализм классического мира. В России первое из указанных условий было крайне слабо по сравнению с европейским: православие никогда не имело той политической силы, какую католицизм имел в Европе. Второе — широкая правовая инфраструктура — отсутствовало вовсе. Таким образом, проблема созидания идейно-духовной, а в некоторые периоды и восстановления физической общности сформировали главную задачу и цель российской государственности. Наследие удельности, ее непреодолимый дух и пагубный характер сохраняются и в современной России. А потому так актуальна сегодня мысль, некогда высказанная И.В.Киреевским: «... Теперь даже разделите Россию на такие уделы, на какие она разделена была в XII в., — и завтра же родятся для нее новые татары, если не в Азии, то в Европе»⁶³.

Единство, целостность как направление **собирательной** задачи государства, **как главная доминанта российской государственности** стали основной темой теоретических построений российских философов самых разных идеологических ориентаций от либералов до консерваторов. Разнилась только концептуальная основа таких построений.

Славянофилы мыслили искомую целостность на основе возрождения и развития начал православной культуры. Некоторые авторы полагают, что даже само название «славянофильства» не отражает существа этого учения и грешит случайностью. Гораздо более адекватным и подходящим признается для него термин «православный русизм»⁶⁴. Славянофилы призывали к возрождению православного духа времен Киевской и Московской Руси, который, по их мнению, хранится в народе.

Стремясь уйти от официальной церковности, они переосмысливали саму идею Церкви. Отрицая Церковь как доктрину, систему и учреждение, они стояли за воплощение в ней идеи «целостного богочеловеческого организма», который силен и жив духовным единением всех со всеми (Хомяков). Именно Хомякову принадлежит известная характеристика особого рода и качества русского единения – соборности. По оценке современных исследователей, эта «категория духовной жизни выражает нечто более возвышенное, нежели просто органическую целостность»⁶⁵. Вводя понятие соборности, Хомяков стремился выразить особое состояние высшей концентрации индивидуальной воли, которая в абсолютно свободном порыве сливается воедино с другими, образуя соборное живое органическое единство Церкви (не как учреждения).

Упование на православие как на фундаментальную скрепу российской целостности исходило из анализа российской истории, в которой славянофилы прослеживали скорее *физическое* материальное единение, нежели *единодушие*. По их мнению, духовное единство представляло собой более крепкую и надежную связующую силу, чем физическое объединение, которое складывалось чаще всего в борьбе против внешнего врага во время оборонных военных действий. Духовная связь, подчеркивали они, носит постоянный, вневременной характер, в противоположность кратковременной необходимости в объединении сил в военных операциях. После победы к тому же наступает ослабление, если не исчезновение физической консолидации.

В противоположность переговорному, условно-договорному, формально-рациональному соглашению индивидуальных волей, образовавших запад-

ный тип государства, славянофилы акцентировали органический характер единства российского государства. Его органичность выводилась из органичности мира общины. Человек принадлежал миру общины, мир принадлежал ему. Бесчисленное множество миров иерархически составляли сходку, сходка — вече, смыкаясь в конечном счете в одном центре — православной церкви. Такая органическая иерархия не испытывала нужды в понятии «права». И. В. Киреевский пишет: «Даже само слово *право* было у нас неизвестно в западном его смысле, но означало только справедливость, правду»⁶⁶.

Искомую целостность нарушал разрыв между верхней частью общественной иерархии — европеизированной и образованной — и народными массами. Восстановление утраченной цельности российского жизненного организма мыслилось на ниве превращения общественности в здоровый рабочий орган по выработке национального самосознания. В понятие народа они включали не только пассивное и малообразованное, технически отсталое крестьянство, но и перспективный класс купечества — предположительную основу грядущего буржуазного строя России. Фактически они выдвигали идею консолидации общества и потому особо предостерегали от отождествления их предложений с какой-либо централизацией.

Промежуточную точку зрения на государство в российской теоретической панораме представляют в определенной мере взгляды **Вл. Соловьева**. Для Вл. Соловьева, который рассматривает идею единства через призму философской концепции «сущего всеединого», всякая вещь есть организм, который характеризуют единство и цельность. Таков и «собирательный орга-

низм государства», который отражает определенное видение и решает определенную «задачу собирательной жизни» известного народа⁶⁷.

Смысл конкретной национальной государственности проясняется, в частности, в тех существенных признаках, которые выделяются конкретным историческим народом в понятии государства. «Коренное значение того слова, которое известный народ употребляет для обозначения государства, содержит, конечно, если не прямое указание, то ясный намек на то, какую сторону или какую задачу собирательной жизни считал или считает он для себя самой важной»⁶⁸.

Античный город-государство подчеркивал значимость *культурной* задачи государства. Город представлял собой средоточие образованности, умственной и материальной культуры и прогресса. Культура как цель предполагает организованное сотрудничество многих людей, которые должны собраться, соединиться в одном месте. Именно поэтому значительные государства древности всегда выходили из города. Таковы были, к примеру, Вавилон, Фивы, Рим, Иерусалим, Афины. С городами связаны крупные духовные повороты истории. В соответствии с его идеями, выход на историческую арену Петербурга символизировал «выступление на всемирно-историческое поприще новой, посредствующей между Западом и Востоком силы России»⁶⁹. Культурную задачу античности сменила *практическая* задача государства объединить людей для общего дела, солидарности в общем деле. Эту задачу в истории взяло на себя Римское государство — *res publica*, т.е. общее или всенародное дело.

В средние века на место римской идеи государства выступили две новые политические идеи, которые укрепились в Новое время, — западноевропейская и византийская.

Западноевропейская политическая идея подчеркивает *относительный* характер государства. Сам латинский корень status, от которого произошли современные названия государства в европейских языках (etat, estado, Staat, state и т.д.), означает в переводе «состояние». «Называя так государство, — пишет Вл. Соловьев, — европейские народы видят в нем только относительное состояние, результат взаимодействия различных социальных сил и элементов»⁷⁰. И если в средние века государство в Европе было равнодействующей различных претендентов на власть: короля, духовенства, феодалов и городских общин, то в Новое время оно стало равнодействующей борьбы классов и партийных интересов. Смысл европейского государства, который определяется необходимостью мирного уравнивания противоборствующих сил и недопущением насилия, выражается в идее общественного договора. Собирательная задача в европейской модели, таким образом, релятивизируется и становится задачей предупреждения конфликта или примирения сторон. Логическим продолжением этой идеи является модель правового государства, ибо право призвано найти равновесие частной свободы и общего блага. Государство в таком случае есть только выражение данного правового состояния.

В отличие от европейской византийская политическая идея, по мысли Вл. Соловьева, признает в государстве «сверхправовое, *сверхсоциальное* начало»⁷¹, которое стремится соответствовать высшей правде. Главной задачей России, которая наследует эту идею,

становится объединительная, *собирательная* идея, которая в контексте соловьевского универсализма из внутренней цели российского государства перерастает в цель собирательной всемирной духовности.

Либеральный взгляд на государство в российской политической философии концептуально наиболее полно реализован представителями «умеренного», или «охранительного» либерализма. Соединение двух начал (либерального и консервативного) в единой доктрине было обусловлено спецификой российской ситуации. Либерализм только начинал утверждаться в качестве традиции на русской почве, и потому консерватизм, один способный учесть особые условия русской государственности и власти, выступал важнейшим тактическим средством его реализации в действительности. К тому же характерными чертами русской либеральной традиции было то, что она признавала «особенный путь России», и то, что важнейшей ее составляющей был этатизм. Отсюда возникали такие понятия, как «правовая монархия» Б.Чичерина или «самодержавная республика» К.Кавелина. Признавая и воспринимая основополагающие европейские либеральные ценности закона, свободы и прав человека, российский либерализм «напластовывал» на них, а часто и отдавал приоритет соборно-коллективистским идеям. Таковы, в частности, идеи «соборного либерализма» С.Франка.

Государство в понимании Б.Н.Чичерина — совершенно особая сущность, далеко выходящая за рамки просто учреждения, даже самого могущественного. Прежде всего это особого рода верховный союз, главная черта и цель которого — единство общества, созидание единого целого, подчиняющегося единой воле

не на основе договора, а на основе закона, воплощающего высшие начала человеческого существования⁷². Специфика русской государственности, полагает Б.Н.Чичерин, в особой активной роли государства в процессе создания общественных элементов — обособленных частных союзов. «Образование государства — вот поворотная точка русской истории»⁷³. Государство руководило русским историческим процессом, организуя общество, создавая сословия, заставляя их служить обществу в соответствии с общими интересами.

Усиление демократического социального акцента в концепции «правового государства» характерно для представителей российского **неолиберализма**, которые традиционно акцентировали абсолютный приоритет права над государством. Одновременно они подчеркивали сцепляющую функцию государства как координатора многосложных составляющих гражданского порядка. Интегративная роль «правового государства» базировалась на расширительной трактовке идеи права, которая выступала за рамки традиционного властно-юридического его понимания как закона, как обеспечения «солидарных интересов людей»⁷⁴.

Идея целостности, единства как центральная тема российской государственности своеобразно представлена в **евразийской** концепции. Самобытность русского государства осмысливается в евразийской теории прежде всего как идея геополитическая, как преодоление пространства, осуществление великого культурно-исторического синтеза, уравнивания двух культурно-исторических векторов — западного и восточного. Государство — единственная сущность, которая способна обеспечить «сцепление» невиданной по географической протяженности территории России⁷⁵.

«Особость», самобытность российской государственности определяется самим географическим положением России в качестве «срединной земли», призванной нейтрализовать два исторических антагониста — Восток и Запад. Историко-культурная целостность евразийского «месторазвития» и скифско-сибирского «степного» стиля создает, по мнению евразийцев, целостную и на редкость устойчивую геополитическую модель российского государства. Государство, органически возникшее в самом центре евразийского материкового пространства, само становится его естественным объединителем.

Евразийцы предвосхищали современную дилемму эпохи модернизации — дилемму универсализации прогресса материальных основ жизни и сохранения культурно-национальной самобытности. Евразийцам принадлежит плодотворная идея отделения материального фундамента культуры, который может относительно легко «транспортироваться», от духовно-интеллектуальных элементов, которые суть уникальные и неповторимые «коды» национального развития. Универсалистская европейская культурная идея, замечает Г.В.Флоровский, не имеет ничего общего с тем «творческим духом», который создавал каждое европейское национальное государство в отдельности. Универсализм касается только бытовой культуры. Яркой иллюстрацией расхождения этих двух культурных основ — культурно-бытовой и культурно-национальной (духовной) — является пример США. Соединенные Штаты в бытовой традиции видятся как гипертрофированное повторение и утрирование общеевропейского демократизма и буржуазности. Но сущность и особенность Америки составляет не эта культура. Свой «дух» аме-

риканское самосознание усматривает не в общемировом явлении, именуемом «капитализмом». Америку сделали Америкой дух и традиция первых иммигрантов, в концентрированном виде выраженные в произведениях Джека Лондона. Этот его «self-made man», гордость американского самосознания — «человек, сделавший себя сам» — совершенно уникальная, ни в одной другой стране не встречающаяся традиция утверждения индивидуальной свободы⁷⁶.

Разгадку российской государственности, полагают евразийцы, следует искать в духовно-культурной специфике «русского сфинкса». Она коренится в несовместимом на первый взгляд соединении двух крайностей — рабства плоти и утонченной духовности. Эта «русская стихия», трудно осязаемая и не выраженная до конца, сильнее всего проявляет себя в образах Достоевского — «по быту порождение страшного града Петрова, по культуре — отпрыск Оптиной пустыни»⁷⁷. Именно в этом, очевидно, и состоит противоречивое притяжение-отталкивание России по отношению к Европе, ее двойственность. Действительно, мы являемся сегодня свидетелями того, что комфорт и материальное благополучие, представленные в европейской цивилизации в наивысшей степени, постоянно конкурируют в российском сознании со стремлением к возвышению духа, с аскетизмом и самопожертвованием религиозной традиции.

В противовес охранительной интенции единства, довлеющей надо всей социально-политической мыслью России, проявляет себя идея раскола. Наиболее ярко она выражена в российском *радикализме*, который начинается с народничества и, проходя через бланкизм, реализуется в революционаристской части учения ленинизма.

Классовый раскол – высшая форма социального раскола, ибо он заявляется как непримиримый и естественно-исторически закономерно «предустановленный». В буржуазном государстве, по В.И.Ленину, антагонизм общественных групп настолько радикален, что объединяющая идея в принципе невозможна, и потому единство общества и государства осуществляется через насилие господствующего класса. Для реализации этого насилия он формирует государственный аппарат – буржуазную государственную машину, осуществляющую политику, выгодную правящему классу⁷⁸.

Парадоксально, но, как показала история, на основе постулатов этой теории в России был вновь реализован объединяющий проект. Преодолеть раскол классов предлагалось благодаря «идее пролетариата», с которым – в идеале физически или хотя бы идейно – должно было слиться все общество. В ленинской теории, несмотря на радикализм революции, раскол, таким образом, понятие временное, ибо он должен быть преодолен через новое торжество идеи единства.

Надо признать определенную ирреальность идеи грядущего слияния общества в целом с пролетариатом и потому некоторую мифологичность фигуры пролетариата. Такая нереальность рождает идею «диктатуры пролетариата» как формы политического господства в период, пока все общество не стало пролетариатом⁷⁹. Потому и период достижения этого единства называется «переходным» – от классово-антагонистического раскола к царству свободы и братства, единению. Торжество идеи единства предусматривается после революции, так как сама революция – инструмент взрыва до основания прежней идеи единства, осуществляв-

шейся благодаря фигуре царя, который скреплял до-революционный идейно-сословный раскол российского общества.

Осуществить новое единство России на практике предстояло Сталину, который выступил как вдохновитель и «охранитель» советского этапа собирания Руси на базе нового, коммунистического проекта. В этом отношении совершенно справедлива характеристика Сталина как толкователя ленинских идей⁸⁰ и в то же время как революционного консерватора⁸¹. То, что Сталин сохраняет и даже усиливает «действенность» (в репрессиях) идеологической диктатуры от имени пролетариата, лишней раз подтверждает мифологическую значимость этой конструкции. Эта конструкция рождается не действительностью, а навязывается теорией, которая для ситуации России того времени не есть обобщение фактов, а умозрительное построение. Однако то, что Сталин расширяет толкование функции диктатуры пролетариата от подавления и принуждения до организационной и созидательной задачи, указывает на императивное подчинение сталинской политики органической исторической интенции объединения России — идее единства, идее целостности.

2. Нравственная идея как высшая задача государства

Второй сквозной темой российской социально-политической традиции является идея «нравственного начала» как исходной точки и конечной цели, как истинного глубинного смысла государственности.

Для отечественной социальной философии в целом характерно ярко выраженное доминирование моральной установки⁸². «Панморализм», характерный для российской общественной мысли в целом, в отношении государства трансформировался в идею сакрализации государственности в общественном сознании. Последняя создала основу духовно-нравственной легитимации власти и одновременно предъявила к ней повышенные требования исполнения государственно-го долга и ответственности за благо народа.

Главная цель и задача российской государственности — достижение целостности социального ансамбля — формировалась как преимущественно *нравственная задача*, неотделимая от идеи общественного самосовершенствования. Ее лейтмотивом стала сентенция «истина обязывает», которая требует строгого соблюдения идейных заветов и соответствия словесного исповедания истины неотступному исполнению на деле предложенного проекта общества.

Как отмечал **Вл. Соловьев**, Византия потому и пала, что не ставила никакой высшей задачи для жизни общества и для государственной деятельности, не хотела *совершенствоваться в общественном*, а не в частно-человеческом *смысле*. Ее погубило нравственное противоречие «безверной веры»⁸³. Что касается России, то трагизм отречения от характера нравственного посыла избранной формы государственности не раз проявлял себя в истории. В свое время Иван IV ясно осознавал современную для его эпохи нравственную государственную идею — монархическую. Он понимал, что власть государя утверждается, во-первых, как делегированная свыше, а не как самовластие и произвол. Во-вторых, она имеет добродетельный религи-

озно-нравственный характер. И, в-третьих, она предусматривает сохранение преемственности принципов властвования, передачи ее законному наследнику. Изложенное превращает панораму царствования Ивана IV не просто в случайное собрание всяческих ужасов, а рисует катастрофическую картину подлинного отступничества от самим же им сформулированной монархической идеи.

История свидетельствует, что он поступал прямо противоположно тому, чего требовало Божие милосердие в отношении подопечного ему народа, массу которого он физически истребил. Он нарушил церковные заветы умерщвлением митрополита Филиппа. Наконец, он преступил черту, убив своего наследника, что привело к прекращению династии. Иван IV был достаточно умен и образован, чтобы понять смысл краха прообраза русской монархической идеи — византийской идеи, но он предпочел путь и девиз, который говорил, что *истина не обязывает*. Тем самым он отрекся от нравственной задачи государственности.

Дальнейшая история отступления от нравственного обязательства государства говорит сама за себя. Нравственное противоречие между словесным исповеданием истины и ее отрицанием на деле погубило в более поздние эпохи монархическую государственность Романовых и далее — сталинский и послесталинский советский социализм. В романовский период служение благу народа обернулось затянувшимся крепостническим рабством; духовное пастырство православия в большинстве своем — несправедностью, корыстолюбием и властолюбием священства; воспитательная роль общественной элиты — замкнутостью и отрывом высшего общества от народной массы; хо-

зыйственная функция земского дворянства — равнодушием, отстранением и незнанием экономической жизни общества.

Поздний советский социализм памятен полным вырождением социалистической идеи. Заявленные коммунистические идеалы народовластия и демократизма обернулись господством и своекорыстием номенклатурной бюрократии; формализмом экономической отчетности; застоём политического развития и экономических преобразований; ограничением прав человека. То же происходит и ныне с «демократическим идеалом», который на деле выродился в господство финансовой олигархии, монополизацию, бюрократизацию и обнищание всей страны. Таково совершенно неудовлетворительное исполнение нравственной идеи государственности в нашем конкретном историческом контексте, что является лишним напоминанием о незавершенности «собирательной» задачи не только в материальном, физическом, территориальном, но и в культурно-духовном плане.

Отражение нравственной идеи государственности в российской социально-философской мысли позволяет увидеть различные ее аспекты, соответствующие многоликости разных мировоззрений.

Идея «нравственного начала» в построении государственности особенно ярко проявляется в учении **славянофилов**. Следует, однако, признать, что нравственная сторона их концепции является оборотной стороной невнимания к правовому аспекту государственности. Это создает настолько своеобразное восприятие ими государства, что характеризуется некоторыми их критиками как «анархический мотив»⁸⁴. Определение «русского государственного начала» — наиболее рас-

плавчатая и туманная часть их теории. «Конструировать их учение о государстве во всей полноте было бы весьма затруднительно, — пишет известный русский правовед начала XX в. Н.А.Захаров, — так как их теория — теория юридически бесформенного государства, построенного на нравственных началах»⁸⁵.

Если подходить к идеям славянофилов в оптике современного поиска национальной самоидентификации, то следует отметить, что они более, чем кто-либо, проникли в культурные психоментальные элементы российской специфичности. Именно они соединили внешне антагонистичные принципы демократического народного начала с идеями сакрализации государства и построения могучего государственного тела. Измысливая собственный идеал государственности, они фактически преобразовали государственный принцип в принцип высшего нравственного порядка, требуя прежде всего от правителей следовать нравственному закону и полагая народ потенциальным бессознательным носителем и охранителем высшей нравственной правды.

Поскольку стержнем философии славянофильства, центром их общественного и теоретического пафоса были религиозные, христианско-православные убеждения, то и государство они воспринимали под знаком религии. По их мнению, христианство указало человеку высшее призвание божественной истины вне государства и тем самым низвело сам государственный принцип на низшую ступень. Государственное начало — внешнее, принудительное начало, и потому оно уже «греховное». Человечество нуждается во внешнем государственном законе в силу слабости своей природы. Но призвание человека — выше, оно — внутреннего,

нравственного порядка. «...Государство, конечно, необходимо, но не следует верить в него как единственную цель и полнейшую норму человечества, — пишет И.С.Аксаков. — Общественный и личный идеал человечества стоит выше всякого совершеннейшего государства, точно так, как совесть и внутренняя правда стоит выше закона и правды внешней...»⁸⁶.

Различение внутренней правды от правды внешней для славянофилов — основа противопоставления самобытной России рациональному Западу. Русь стоит на законе нравственном, Запад — на законе формальном, утверждали они. В соответствии с такими исходными посылками выстраивалось и представление о государстве. Теория государства на Западе, подчеркивали они, воздвигалась на эгоизме личности и личной пользе, из которых вырастал общественный договор. Общество строилось на эгоистическом расчете, на сумме личных эгоизмов. Обезбоженная душа человека верила лишь внешним гарантиям. «Правильная алгебраическая формула, — писал Хомяков, — была действительно тем идеалом, к которому бессознательно стремилась вся жизнь европейских народов»⁸⁷. С точки зрения славянофилов, народы Запада, выросшие из римского права и преданные делам мира сего, отрекшись от высших духовных целей, уходили полностью в практические заботы и проблемы государственного строительства — в сферу «внешней» правды.

Русский народ, напротив, полагали они, живет в духе общины, мирской соборности. По логике славянофилов, чем совершеннее, чем внутренне лучше народ, тем менее он нуждается в узде государственности. Но это не означало, что они отрицали практическую значимость государства, его условную ценность.

К.С.Аксаков пишет: «Можно ли обойтись без государства на земле при несовершенствах человеческого рода? Нет, невозможно. Вся сила заключается в том, как относится народ к государству — как к средству или как к цели: что государство для народа?»⁸⁸. Государство, по их представлению, существует для народа и ведет себя как мудрый попечитель, оберегая его духовность, но не мешая ее расцвету, сливаясь при этом с народом воедино, ибо цель у них одна — реализация духовных интенций народа. Подобный взгляд есть своеобразная онтологизация тождества государства и нравственности, но погруженная в субстанцию народного духа. Можно видеть в ней гегелевскую субстанциальность, но с обратным знаком по отношению к государству.

По мысли славянофилов, отношения между властью и народом должны быть отношениями взаимного невмешательства, которые дополняются функцией государства охранять жизнь народа. Внешняя безгосударственность русского народа, однако, не противоречила, по мнению славянофилов, созданию «плотного тела государства»⁸⁹, но такого, в котором из его органического единства выростала нравственная сила, основанная на возвышенной любви к государству как к своему телу, как к основе основ существа народного, — ощущение народом «святости» государства. Речь шла об инстинктивном формировании такого единства в отношении государства, которое некогда существовало в отношении отдельных городов, сложившихся на Руси, — нравственно-духовного, государственно-духовного, государственно-священного единства. Вставая на их защиту, народ поднимался «За Новгород и Святую Софию» или «За Владимир и Боголюбскую Богородицу». Именно такое — «сакральное» — срастание народа

с государством, по представлению славянофилов, и было нравственностью общества, ибо в противном случае «государство, потеряв святость свою, переставало представлять собою нравственную мысль»⁹⁰.

Но таков был идеал государственности славянофилов. Осознавая «не-святость» современного им полицейского типа государства, они главной нравственной задачей считали освобождение общества из-под его опеки и водительства. Беда России в том, полагали они, что ее общественность осознает искусственные модели и ценности, далекие от национальной среды. Народ становится легкой добычей под напором могущества чуждого нравственного влияния, писали они. В области нравственности не нужен захват, завоевание материальной силой. Завоевание происходит быстрее и масштабнее мирными средствами, ибо открытая грубая сила войны вызывает естественное сопротивление, а «деликатное обращение», «невещественная умная духовная сила» усыпляют народное чувство и как «тонкий воздух» проникает в материальное тело народа, видоизменяя его убеждения, речь, быт⁹¹. Нормальный прогресс происходит тогда, когда образованная часть общества выражает те же культурные ценности и чаяния, что и народная масса, только в более творческом виде, формируя новое сознательное народное единство. Тот счет, который представители славянофильства предъявили русской элите, отчасти выглядит правомерным, ибо, высказывая многочисленные претензии к народу, его пассивности и «рабской покорности», она забывает о собственной трудной и значительной исторической работе. Созвучна современности идея парадоксальной роли российского государства, которое собственной инициативой вынуждено стимулировать об-

шественное самоуправление в условиях относительного политического и гражданского равнодушия, пресловутой аполитичности русского народа. Патриархальное ожидание попечительства со стороны государства, пренебрежительное отношение к формально-юридическим правовым началам, «внешним гарантиям» до сих пор являются препятствием политического благоустройства России.

Идея нравственного начала, которое заключает в себе государство, присутствовала и в течениях русско-го **либерализма**. В отличие от позднелиберальных западных теорий, которые рассматривали государство как исключительно человеческий конструкт, цель и назначение которого — урегулировать общественную жизнь, российские авторы видели в нем сакральную ценность, высшую природу, вбирающую в себя человеческое существование.

Если славянофилы продумывали «внутренние» психологические импульсы нравственного призвания русского народа, то П. Струве предлагал объяснение процесса формирования совокупного мощного энергетического импульса, который собирает национальную волю и реализует ее в истории. Он тем самым предвосхищал современную аналитику позитивно-нравственных оснований имперского импульса, парадоксально вырастающих не столько из государственного могущества, сколько из глубинно-экзистенциальных мотиваций индивидов. Струве обращал внимание на сложную и неожиданную диалектику полноценного осуществления принципа либерализма внутри общества и твердой государственности, «призванной» к реализации идеальной и, если угодно, мессианской сверхзадачи.

По мнению П.Б.Струве, «...мистичность государства и заключается в том, что власть государства над «людьми» обнаруживается в их подчинении далекой, чуждой, отвлеченной для огромного большинства идее внешней государственной мощи»⁹². Либерал-государственник Струве вовсе не отрицает классических понятий либерального индивидуализма, либеральных свобод и либеральных прав человека. В его теории они теснейшим образом увязаны с империализмом государственного тела. Если под империализмом он понимает заботу о внешней мощи государства, то под либерализмом — заботу о справедливости в его внутренних отношениях. Наиболее успешны, по его мнению, именно те государства, которым удалось выстроить оптимальное сочетание обеих указанных частей формулы существования государственной идеи.

Более того, реализация самого индивидуалистического принципа существования оказывается возможной, только если личность предстоит перед высшей ценностью и перед ней поставлена высочайшая задача. Логика государственной мощи означает, что не внешняя политика зависит от внутренней, т.е. не факт крепкой и устроенной социальности способствует успешности внешней политики. Наоборот, утверждает Струве, телеология внешней политики, нацеленность государства на могущество поднимают дух, сплачивают общество, дают ему жизненные силы и смысл. Государство ценно для личности, когда оно могущественно. «...Власть есть орудие внешней мощи государства, и ... в качестве такового она держит в подчинении себе людей. Переставая исполнять это самое важное, наиболее тесно связанное с мистической сущностью государства назначение, власть начинает колебаться и за-

тем падает»⁹³. Ибо государство только тогда привлекательно для своих граждан, когда оно несет в себе прогрессивный цивилизационный импульс, воспламеняющий сердца соотечественников гордостью за страну. Энергетическая воронка государственного могущества втягивает в себя воли и силы индивидов, наполняет смыслом их социальное существование.

Нравственная идея, присутствующая в концепции российских **«новых либералов»**, напротив, акцентирует правовую внутригосударственную составляющую. Но правовой акцент подкрепляется и корректируется нравственной телеологией государственного устройства. Полнее всего она выражена в концепте, сформулированном как «право на достойное человеческое существование»⁹⁴. Такой этический ракурс российского либерализма оказал влияние не только на российскую, но и на европейскую политическую мысль⁹⁵. Российские неолибералы тем самым вышли за рамки классического либерализма (с его идеалом свободы), выступая за либерализм социальный⁹⁶. Эта тема предвосхитила развитие теории демократического государства в направлении создания «социального государства» в европейских странах, а в России предстала в виде разработки формулы «правового социалистического государства»⁹⁷.

Проблема состояла в том, что классическая либеральная идея «правового государства» формально признавала приоритет права над нравственностью. Для российского неолиберализма характерна была возвышенная вера в человеческую личность. Распространена была не столько интерпретация права как порождения силы, сколько понимание права как выражения справедливости и свободы. Это привело к тому, что сам

закон стал рассматриваться не только с социально-политической, но намного более с духовно-культурной, нравственной точки зрения. Именно российские неолбералы в самом начале XX в. посчитали, что в демократических декларациях как символах веры нового правосознания не достаёт заботы о материальных условиях свободы, без которых последняя может остаться пустым звуком, недостижимым благом, не обеспеченной средствами юридической формальностью, которая недоступна и не реализуется фактически⁹⁸.

Несколько иначе видели главную нравственную миссию российского государства представители **евразийства**. По их мнению, она состоит в том, чтобы способствовать осознанию самобытной индивидуальности народа, населяющего Россию-Евразию. В этом отношении они отвергали реальность «общечеловеческой» культуры и объявляли европейские ценности ложными. Они настаивали на том, что нравственную задачу самоидентификации следует отделять от превратного стремления к государственной самостоятельности, когда оно продиктовано не желанием быть «самим собой», а карикатурным и уродливым копированием жизни «передовых» народов. В таком случае под псевдосамостоятельностью обнаруживается рабское подчинение чужой власти, господству чуждых ценностей и идеалов. Ошибка российской интеллигенции, по мнению евразийцев, состояла в том, что они либо желали быть «настоящими европейцами», либо, напротив, упорствовали в приверженности ушедшим в прошлое национальным устоям, в искусственной «русификации». Трудно не согласиться с их утверждением о том, что истинное самопознание как общественное течение до сих пор в России не существовало и его еще предстоит создать.

3. Идея служения как средство реализации нравственной задачи государства

Следующая идея, которая проходит сквозной темой через российскую философию государственности, — это идея служения, служения в широком смысле слова. Именно идея служения представляет собой средство осуществления нравственной задачи. Речь идет фактически о функциональности социальной иерархии, когда каждый слой, каждое учреждение, каждая составная часть на своем месте превращается в «служильный элемент» общего целого. Высшая инстанция политической власти вдохновляется служением благу нации в целом, выполняя функцию арбитража между различными слоями общества, функцию ограничения конфликтности социума. Чиновничий слой, интеллигенция также рассматриваются только как «служильные элементы» в сфере обустройства экономической, хозяйственной, административной, интеллектуальной деятельности общества.

В концепте «служения», специфическом для российской политической философии, с особой наглядностью проявились этические мотивы обоснования государственности. Идея служения как особого нравственного мироощущения и особой общественной роли хозяйствующей, научной и профессиональной элиты присутствовала в трудах представителей самых разных идеологических направлений.

Славянофилам принадлежит совершенно демократическая, по нашим современным меркам, идея служения, которая распространяется на первое лицо государства — на царя. Царь, согласно концепции Хомякова, есть первый слуга народный, принявший на себя

бремя власти во имя народа и несущий за нее ответственность перед Богом. Власть воспринимается не как право, а как обязанность, которая в первую очередь касается главы государства — царя.

Для представителей **либеральной** мысли «охранительного» направления категория служения призвана опосредовать отношения индивидуального и государственного начал. Нравственная идея как высшая задача государственности предполагает приоритет долга в иерархии общественных ценностей. В служении общему благу личность реализует свое высшее предназначение. Добровольное и свободное служение государству, согласно воззрениям Б.Н. Чичерина, есть высшая форма человеческой свободы — политическая свобода⁹⁹.

Учитывая исторически слабое развитие в российском народе самодеятельного начала и «неготовность» его к свободе, российский философ видит особую миссию русской интеллигенции в упорном и настойчивом воспитании в народе политической самостоятельности. Чичерин, таким образом, находит новый акцент в интерпретации идеи служения — ответственности власти и особенно интеллигенции за правовое воспитание общества в новых для России условиях свободы и самоуправления, ибо несвоевременная свобода, считает он, опасна не менее деспотизма. В то же время Чичерин указывает на широкое распространение правового нигилизма в характере самого воспитателя, который проявляется в принципиальном неприятии и нелюбви российской интеллигенции к государственным институтам. «Русский либерал, — пишет он, — теоретически не признает никакой власти. Он хочет повиноваться только тому закону, который ему нравится. Самая необходимая деятельность государства кажется ему

притеснением. Он в иностранном городе завидит на улице полицейского чиновника или солдата, и в нем кипит негодование. Русский либерал выезжает на нескольких громких словах: свобода, гласность, общественное мнение, слияние с народом и т.п., которым он не знает границ и которые поэтому остаются общими местами, лишенными всякого существенного содержания. Оттого самые элементарные понятия: повиновение закону, потребность полиции, необходимость чиновников — кажутся ему порождением возмутительного деспотизма»¹⁰⁰.

Идея служения как высшая духовно-нравственная задача, которой держится государство, своеобразно и глубоко продумана **И.А.Ильиным**. Служение как высшая ценность политической жизни выводится им из глубинно-психологического, душевного и духовного строя человеческой личности, в которой живет иррациональное государственно-политическое настроение, главной составной частью которого является любовь к родине. Когда она честна и искренна, она пронизывает не только правосознание граждан, но в концентрированном виде ощущается великими государственными мужами, политическими гениями. Очевидно, что такая интерпретация делает из власти не орудие, не средство, а *ценность*, что выражает устойчивую тенденцию русской политической мысли к этической интерпретации государственности и ее основных параметров.

Прозорливость и талант руководителя государства состоит в умении прислушиваться к молчащему, но реально существующему правосознанию своего народа и отождествляться с ним. Тогда народ, «узнав его (своего правителя) чутьем, прислушивается к нему и следует

за ним»¹⁰¹. Насколько романтичным ни казалось бы такое высказывание, в нем присутствует несомненная доля истины, которая верно схватывает типично российское народное правосознание, ибо немало уже сказано о «народе, который безмолвствует», но не менее того представляет собой загадку упорство народной воли в «молчаливой», но неумолимой и отчетливо выраженной поддержке (высоком рейтинге) того лидера, которого он признал «своим».

Интерпретация идеи служения в **евразийских** теориях своеобразно представлена в концепции Н.Н.Алексеева, который формулирует русскую государственную идею как идею «гарантийного государства»¹⁰². Человек в нем, осуществляя роль, заданную целым, служит ему, имея перспективу соучастия в этом целом, черпая в таком служении смысл и душевный покой. Причем первым, кто в таком государстве чувствует бремя онтологического служения, является верховный правитель, царь.

Евразийцы выдвигают идею «демотической», т.е. особой формы народной власти, отличной от европейской демократической идеи. «Демотическая» власть выражает идею служения на глубинном уровне, отличном от формальности европейской избирательной демократической системы. Замысел евразийской демотичности состоял в схватывании сущности народной идеи, национального духа, который вовсе не равен статистической цифре большинства голосов, поданных за кандидата в президенты. Выразить дух народа для евразийцев — это выразить кредо, в котором объединены помыслы как ныне живущего поколения, так и реализованные и нереализованные деяния предков, а также возможности и чаяния грядущих поколений. Идея де-

мотической власти, таким образом, есть особая форма «правлящего отбора», которая, по мысли евразийцев, должна была идеологически объединить демотическую власть на основе «идеи-правительницы», чутко улавливающей доминантную национальную основу народной жизни. Однако в случае превратного толкования идеи «отбора» усиливаются коррупция и бюрократизм. Высокое служение народу вырождается в служение «царству кесаря» и в диктатуру тоталитарного типа.

В теме «служения» более, чем в какой-либо другой, чувствуется недостаточность исключительно нравственных импульсов и побуждений для плодотворной работы государственного механизма. Эта сфера особенно нуждается в дополнении ее фундаментальными основаниями организационного потенциала.

В то же время история свидетельствует, что в российской действительности важным поворотным моментом в кризисные эпохи развития страны является именно появление лидера, поведение которого продиктовано нравственной позицией и ответственностью за судьбу страны и народа. Прошедшее не раз доказывало, что в российской ситуации востребованным оказывается лидер, который соответствует идеалу бескорыстного служения. И это было прежде всего служение «по чести и долгу». Но это именно означает, что такая ценность глубоко укоренена в «коллективном бессознательном» российского народа.

4. Идея сильной власти как способ реализации целостности и нравственной задачи государства

Задача проведения в жизнь идеи высшего нравственного порядка в российской социально-философской мысли тесным образом связывалась с задачей укрепления национального тела государства, ибо конкретный исторический народ, чтобы осуществить нравственную идею, должен прежде всего существовать. В истории России, по общему признанию, решить эту задачу, как прекратив внутренний разлад в государстве, так и обеспечив противостояние внешнему давлению, могла только крепкая организация, т.е. сильное государство. «...Идея единодержавия явилась для всего народа как знамя спасения»¹⁰³, — пишет **Вл. Соловьев**.

Даже сегодня, в XXI столетии, приходится признать, что Россия отличалась и отличается от Западной Европы чрезвычайно слабым социальным и профессионально оформленным расслоением. В стране никогда не было подлинно активных ремесленных союзов, отстаивавших свои социальные права. Политические партии образовывались сверху, не на основе конкретных требований и интересов, а на теоретическом фундаменте модных западных идей. Большая часть российского населения жила в рамках земледельческой культуры, с преобладанием крестьянского мировоззрения. Отсутствие четко очерченных общественных групп не могло привести к созданию государства в европейском смысле этого слова — как равновесия самостоятельных, равноправных и равносильных элементов (т.е. государства как *status*). Сама этимология русского слова «государство=*господство* в первоначальном своем значении указывает на

домовладыку, который, конечно, не был представителем равновесия борющихся домочадцев, а был полновластным хозяином родового общества»¹⁰⁴, — замечает Вл. Соловьев.

Единодержавная подоплека российской государственности проявилась даже в исторических установлениях, прославленных как прообразы демократических. Известно, что новгородцы (представители российского «народоправства») называли свое государство «господин Великий Новгород», олицетворяя его тем самым в образе могущественного монарха. Более того, сама вражда между древнерусскими княжествами имела целью обладание верховной властью, а вовсе не принципиальное противодействие единодержавию. Один князь враждовал с другим князем, а вовсе не боролся против монархической идеи. «Местное соперничество, — пишет Вл. Соловьев, — не имело почвы в народе, который давно угадал в князьях московских настоящих хозяев земли»¹⁰⁵.

Большая территориальная протяженность и разнообразность этнического состава постоянно создавали и создают в России склонность к «удельному» обособлению. Физический характер российского междоусобия подкрепляется специфически российским обликом управленческой бюрократии — «вотчинным» характером властвования и вырождением управленческой функции в «начальствование». Положить предел как физической стороне распада государственности — дроблению ее на феодальные уделы, так и моральной — извращению организационной функции управления, по мнению большинства российских политических философов, могла только сила, стоящая над обществом, физически и морально от него независимая.

Идея сильного государства, несмотря на озабоченность защитой «народного начала», присутствует в идеологии **славянофилов**, что неудивительно, поскольку сами их воззрения во многом основаны на идеях Шеллинга и Гегеля о всемирно-историческом призвании великих народов. Однако те же славянофилы были и первыми истинными и истовыми русскими демократами, ибо силу России видели не только в «силе власти», но главное — в воздействии на нее народа. (Знаменитая аксаковская формула: «Царю — вся полнота власти, народу — вся полнота мнения»). Концепция славянофилов показывает один из возможных вариантов совместимости идеи сильной власти с демократическим фундаментом государства — решения проблемы, которая как никогда актуальна в сегодняшней России. Будучи сторонниками единовластной, монархической сильной России, они в то же время стояли в негласной оппозиции к конкретно-исторической ее форме — бюрократической монархии времен Николая I. И это лишний раз демонстрирует глубокую пропасть между идеями «сильного государства» и разного рода смежными с ним явлениями или его авторитарными деривациями.

В славянофильской концепции особо акцентируется *патерналистская* функция власти и государства. Отталкиваясь в своих рассуждениях от норманнской теории и подчеркивая момент добровольности призвания и принятия власти народом, славянофилы считают основанием государства не вражду и насилие, а добровольность, свободу, мир. «...Власть явилась, как званный гость, по воле и убеждению народа»¹⁰⁶, — пишет К.С.Аксаков. Первейшим следствием начал согласия, которые, по их мнению, легли в основу русского государства, стали защитные функции власти по отноше-

нию к народу и почтительные, доверительные, приятные чувства народа по отношению к власти. В таких рассуждениях есть определенная доля справедливости, так как история действительно обнаруживает указанные черты в национальном характере русского народа.

Исследуя отношения народа и власти, К.Аксаков определяет их как отношение «земли» и «государства». Современные исследователи славянофильства нередко обращают внимание на глубокий двойственный смысл слова «мир» как общины и мирного существования. Но точно такое же философско-политическое двусмыслие, которое в современный российский смутный период выступает особенно актуально, присуще и слову «земля».

Идея «земли» сущностна для понимания динамики русского национального характера. Точно так же, как некогда для Англии ключевым понятием было «море», и Англия возрастала «морским делом», умножая свое величие и мощь — внешние и внутренние, Россия держалась территорией, землей. Землю отстаивали, не отдавали. Земля и кормилица, и мать, и родина, за нее жизнь отдать не жаль. Россия землей держится. Сам материк российский — Евразия — это средиземье.

Смысл и назначение власти и государства в России, согласно идее славянофилов, — защита «земли» (земли в прямом смысле как территории и земли в переносном смысле как народа, «земства»). «Государь — первый защитник и хранитель земли»¹⁰⁷. Единство земли и государства, почти тождество их — такова позитивная идея ранних славянофилов.

Из охранительной традиции по отношению к «земле» вырастает и российский патернализм. Интересно в этом плане такое историческое наблюдение К.Аксако-

ва: «Люди земские к государю писались сиротами, что на русском языке не имеет значения orphan, Waive, а означает просто «беспомощный, беззащитный» или нуждающийся в защите. Это название глубоко обозначает и утверждает отношение земли к государству, земли, призвавшей государство на помощь»¹⁰⁸. И далее: «...В 1612 г., когда еще не вступал на престол Михаил Федорович, когда государство еще не было восстановлено, земля называла себя сироту, *безгосударственную* и скорбела о том»¹⁰⁹.

Несомненно, что указанные славянофилами характеристики сохранились в явном или скрытом виде в «коллективном бессознательном» российского народа и их нельзя не учитывать в современном политическом процессе. Более того, пренебрежение ими ведет к тем грубым просчетам в реформах, с которыми мы уже столкнулись и которые могут иметь поистине непредсказуемые последствия. Аргумент «земли» как совокупности народа-территории, несмотря на всю свою иррациональность и метафоричность, долгое время не позволял «закрывать» тему законности распада Союза.

Обращение к идее сильной власти в специфических условиях России свойственно и для **либеральной** традиции. Специфика российского общественного сознания, по признанию ведущих русских либеральных мыслителей, состояла в том, что право никогда не воспринималось как ценность. Русская интеллигенция никогда не уважала право и закон, а основная масса русского народа не отличалась инициативностью и стремлением к самостоятельному активному социальному действию. Такое соотношение общественных условий и государственной власти породило особую роль самодержавия в российской истории. «То обществен-

ное устройство, которое на Западе установилось само собою, деятельностью общества вследствие взаимных отношений разнообразных его элементов, в России получило бытие от государства», — замечает Б.Н.Чичерин¹¹⁰. Изменения в таком обществе, по мысли Б.Н.Чичерина, возможны только под лозунгом: «либеральные меры и сильная власть». Исходя из такого положения дел, даже приверженцы либеральных ценностей отдавали должное идее сильной центральной власти. «Не скрою, — писал Б.Н.Чичерин, — что я люблю свободные учреждения; но я не считаю их приложимыми всегда и везде и предпочитаю честное самодержавие несостоятельному представительству»¹¹¹.

В подобной среде действует правило: чем меньше единства в обществе, тем сосредоточеннее должна быть власть, и чем больше единства, тем легче она может быть разделена. Поэтому территориально обширное государство нуждается в более сильной власти, требует большего внешнего скрепления, нежели малое. Отсюда же следует необходимость сильной власти в переходные эпохи, когда происходят коренные преобразования¹¹². Рассуждая о принципе сильной власти в России, Чичерин в то же время понимал ее функцию как вспомогательного средства для реализации главной цели — создания в России крепкого гражданского строя как фундамента для строя политического — правового государства. Либеральные начала неизбежно призваны упразднить сильную власть как монолитную и единственную силу в обществе. Но прежде она должна исполнить свою функцию по выпестованию того, что ныне мы называем гражданским обществом, и одновременно обузданию стихийных общественных сил, мешающих такому развитию.

Он критически относился к прямолинейному переносу западноевропейской практики либерализма в российскую действительность. Демократия эффективна только тогда, когда основная масса граждан обладает высоким уровнем ответственности, образованности, понимания сущности государственных проблем. Такие условия выполняются крайне редко, наиболее красноречивым историческим примером такого государства Чичерин называл США. В России народные массы совершенно не готовы принять на себя ответственность за серьезные социальные трансформации.

Представители теоретического направления консервативного либерализма фактически обосновывали идею сильного правового государства, способного проводить необходимые реформы, обеспечивая при этом порядок в обществе. Государство в их понимании есть высшая форма организации, или, как выразился Чичерин, своеобразный «страховой полис» нации.

Необходимость сохранения в условиях России государственного патернализма, государства как опекуна и посредника признавалась и российскими «новыми» либералами. Расширение сферы деятельности государства в концепциях «правового социализма» **неолибералов** тесно увязывалась с опорой на помощь государства в реализации положительных прав граждан. Такое понимание было далеко от охранительного патернализма полицейского государства, но оно предполагало, несомненно, положительное отношение к идее государства, восприятие его как культурной ценности. «Культурный человек и государство — это два понятия, взаимно дополняющие друг друга. Поэтому культурный человек немислим без государства»¹¹³.

Государство виделось неолибералам в роли посредника в выработке компромиссов между группами, интересы которых сталкиваются. «Задача государства заключается в том, чтобы быть *надклассовым посредником между классами* и тем самым придавать их борьбе правовую форму»¹¹⁴. Решая дилемму нравственность — право в пользу последнего и одновременно выступая за расширение сферы гарантируемых прав личности, неолибералы не связывали гарантируемое право с расширением вмешательства государства в личную свободу граждан. Они выступали за соблюдение правил «честной игры»¹¹⁵.

Идея единой власти, «сильной власти», очевидно, находится в противоречии с европейским принципом конвенциональной демократии. Возможно, обращение к помощи государства в деле проведения демократических преобразований не лучший способ построения активного самостоятельного гражданского общества. Европейские народы долго и мучительно, в горниле бесчисленных исторических испытаний и невзгод обретали другие методы, сопровождавшие многотрудное воспитание этих народов. Однако проблема состоит именно в том, что методы эти должны быть выношены и выстраданы самим народом, а не привнесены извне. Их нельзя бездумно скопировать и взять у других народов, минуя собственные традиции. Даже такой страстный западник, каким был П. Чаадаев, вынужден был признать неоспоримость такого суждения. Добросовестно исследуя общественную мысль, он призывал искать в истории народа «социальный принцип», поскольку, наследуемый, он определяет будущее народа¹¹⁶.

В то же время необходимо помнить, что идея «сильной власти» при определенных исторических обстоятельствах чревата вырождением в тоталитаризм, чему

немало способствует такая специфическая черта российского коллективного политического сознания, как языческое «обожествление» культа силы.

Позитивная функция идеи единодержавия, «сильной власти», укорененная в российском мировоззрении, подрывалась и подрывается такой характеристикой политического сознания русского народа, которое Вл. Соловьев определял как «политическое двоеверие». Это означает, что высшая власть воспринималась, с одной стороны, как христианская ценность олицетворения высшей правды, орудие справедливости. С другой стороны, этот идеал поразительно уживался с языческим обожанием безмерной всепоглощающей силы. Последний порождал «чисто языческий образ властелина, как олицетворения грозной, всесокрушающей, ничем нравственно не обусловленной силы, — идеал римского кесаря, оживленный и усиленный воздействием ближайших ордынских впечатлений»¹¹⁷.

Именно такая двойственность русского сознания, сохранившаяся и до сегодняшнего времени, многократно попустительствовала превращению политически авторитетного этатизма в деспотию, тоталитаризм и вождизм. Именно такое политическое двоеверие, обращаясь к культу силы как высшему аргументу государственного устройства, порождало такие явления прошедшего столетия, как сталинский «культ личности» и «культ личности» последовавших за ним более мелких политических деятелей.

По общему признанию, единодержавие было необходимо для создания «крепкого государства»¹¹⁸. Только оно могло обеспечить существование страны и народа. Проблема, однако, возникла и, как мы знаем, повторялась впоследствии на пути перверсии цели

и средства, когда принимали «необходимое средство (сильную государственность) за самую цель своей исторической жизни...»¹¹⁹. Именно такая перверсия и есть основа перерождения временно необходимого в России и позитивно функционального этатизма в бесперспективный с точки зрения развития общества тоталитаризм.

Превращению сильной государственности в самоцель в исторической действительности России всегда сопутствовал изоляционизм — физический и духовный. Так было во времена Московского царства, так случилось и в сталинскую эпоху. И если национальная сосредоточенность была оправданной в начале указанных периодов, когда нужно было собирать земли и силы, то превращение концентрации сил в замкнутость и изоляцию губили все дело национального строения.

Проблема состояла в том, что российский народ терял «историческую дисциплину»¹²⁰, которая заставляет признавать за каким-либо другим народом прогрессивные достижения и преимущества. Вставая на путь изоляционизма, Россия впадала в крайность национального самодовольства. Развитие как совершенствование в материальном плане (модернизация) прекращалось. Таким образом, выход из тупика всегда лежал на пути уравнивания крайностей «византизма» воздействиями Запада.

* * *

Представленные особенности российской государственности указывают на необходимость учета исторически сформировавшихся требований, которые сохра-

няют свое значение в любой форме государственной жизни: монархической, буржуазной, социалистической, капиталистической.

Прежде всего, страна и народ должны существовать, а потому идея консолидации общества, воссоздания его материально-духовной целостности не может оспариваться. Исполнение собирательной задачи государства — необходимая и обязательная стадия развития социального бытия народа. И проблема эта вовсе не тождественна только территориальному строительству, хотя последнее и составляет фундаментальное основание этого процесса. Эта проблема — прежде всего проблема национальной идентификации в самом широком смысле слова.

Сущностная задача государства — собирание народа через инструмент централизации под эгидой единой воли. Именно этот процесс имел место в Европе на определенном этапе ее истории, и процесс этот, поименованный как создание консолидированного национального государства, оценивался исключительно позитивно. Он составлял важный этап взросления нации. Именно полноценная завершенность этого процесса на Западе создала возможность реализации главной интенции современности — индивидуализации социального пространства. Она стала возможной только на основе и в результате полноценной интериоризации социально-политических ценностей государственного бытия европейскими народами. У современного европейца *государство находится внутри его сознания*. Главная характеристика зрелого гражданина — добровольное и осознанное самоограничение в рамках определенной социально-правовой парадигмы существования. Но подобное есть следствие завершенности внешней по отношению к

индивиду, надындивидуальной «собирающей» задачи, выполненной в Европе идеей государства. Но именно это составляет неразрешенную проблему России. Прежде всего это проблема создания культурно-духовного единства нации. Европа потому и держится крепко, что традиция находится глубоко внутри сознания и психики каждого европейского гражданина. Именно это допускает переход к постмодернистской иронизации над традицией, которая в условиях незавершенности собирающей задачи российской государственности очевидно превратилась сегодня в откровенную анархию и распад социальности.

Таким образом, ныне, несмотря на огромное желание начать новый этап жизни общества, мы вынуждены возвращаться в исходную точку. Это не есть колебание социального маятника от тотального к единичному и обратно. Проблема — не в избавлении от идеи государства, а в ее преодолении через интериоризацию ценностей государства индивидом. Оптимистичным в этом вынужденном возвращении является то, что это есть в то же время кратчайший путь к реализации идеи правового государства.

Сегодня, когда Россия стоит перед проблемой реализации идеи «правового государства», мы, как и в предшествующие «мутационные» периоды, оказались перед фактом заимствования модели государственного устройства, органически возникшего и получившего наиболее полное развитие в рамках западноевропейской цивилизации.

Исследование доминантных идей российской государственности показывает, что российский вариант реализации правового государства имеет некоторые отличия от европейского. Он связан с традицией по-

нимания сущности государства как признания особого *служения* высшей правде, которое в современной ситуации наполняется *идеей права*. «Сверхсоциальное» начало государства, понимаемое не только в ограничительно-примирительном европейском «договорном» толковании, но как нравственный идеал и нравственная задача служения закону, праву, формирует особую правовую матрицу российского бытия, которую без принуждения признали бы обе стороны властных отношений: и народ, и правители. Важно, чтобы нравственный идеал служения был возвращен в политическую риторику. Именно он создает особый «правовой дух» правового государства. Без такого нравственного императива формально-правовое государство в российской действительности быстро вырождается в обычную плохо функционирующую государственную бюрократию, ибо именно в этом облике государство превращается «в саму по себе цель». Всеобщий интерес, в данном случае интерес права, замещается бюрократическим произволом на материальном фундаменте закона.

Без *нравственного* возвышения идея права выливается в правовое закрепление любого наличного, эмпирически установившегося соотношения личной свободы и общего блага. В таком случае «правовым» можно считать и такой вариант социальной реальности, как олигархическое господство немногих, пользующихся реальной свободой и материальным богатством всех в своих личных целях, предоставив остальным формальные свободы и реальную нищету. Введение в интерпретацию правового государства нравственного мерила «служения» праву, закону как высшей правде делает существование олигархического варианта «правового государства» невозможным.

Отсутствие в стране таких важных материальных и духовных аспектов «правовой инфраструктуры», как гражданское общество, развитое правовое сознание, укорененность правового идеала в качестве нравственной регулятивной идеи в обществе, в очередной раз взывает к государству как к ведущему властному институту, способному стимулировать рождение такой инфраструктуры.

Современная ситуация России, однако, такова, что, помимо внутреннего императива развития, страна оказалась включенной одновременно в два процесса, имеющих объективный характер. Это — процессы модернизации и глобализации. Возникает вопрос: насколько возможно сохранение доминантных свойств российской государственности в условиях процесса модернизации, образец которого пришел извне и который является общим для народов с разной национальной спецификой?

ГЛАВА III. ГОСУДАРСТВО В УСЛОВИЯХ МОДЕРНИЗАЦИИ И ГЛОБАЛИЗАЦИИ

1. Эволюция концепций модернизации

Ранние теории модернизации охватывали период 50–60-х гг. XX столетия и характеризовались выработкой целостных однотипных программ развития для отстающих стран на основе идей однолинейной эволюции. Решающим моментом успешной модернизации считался факт «запуска» механизма роста, который, как предполагалось, «вытянет» оставшиеся сферы жизни общества. Методологической основой универсализма был технологический детерминизм, определявший глобальность логики модернизации. Для Европы трансформации отождествлялись с американизацией, а для остального мира – с вестернизацией. «Индустриализация неизбежна, она стремится ко всеобщности», – писал в конце 60-х гг. известный французский социолог Р.Арон¹²¹.

Теоретики универсалистской модернизации опирались на социологическую концепцию Т.Парсонса, интерпретируя этот процесс как историческую эволюцию от традиционных обществ к современности (или, в иных терминах, от аграрных к индустриальным). На основе поощрения иностранных капиталовложений в

развивающиеся страны предполагалось стимулировать в них неравенство в доходах и создать богатое условие новой местной буржуазии, которое должно было видеть смысл своей деятельности в подъеме национальной экономики. Однако вместо ожидаемого эффекта быстрого, догоняющего передовые государства развития усилился отток капиталов, возросла неконтролируемая эксплуатация. Распространенными явлениями стали расхищение ценных природных ресурсов, разрушение традиционных отраслей национальной экономики, расцвет гедонистического образа жизни «новых богатых».

Так как ранние теории модернизации акцентировали дихотомное восприятие процесса развития, противопоставляя традицию и современность, то национальные государства, в которых видели главный оплот традиционности, не рассматривались в качестве главных субъектов модернизации. Традиция воспринималась негативно как косная сила, которую следует низвергнуть, чтобы осуществить прорыв в цивилизацию Нового времени. Такой подход не оставлял никакого шанса странам и народам на самостоятельное развитие или же возможности воплотить свою особую «не евро-американскую» динамику движения к «модернити».

Провал «универсалистской» модели модернизации вызвал к жизни новую модернизационную стратегию. Более поздние теории преобразований, которые датируются 70–80-ми гг. XX столетия, пересмотрели свою оценку роли традиций и увидели в них компонент специфичности той или иной цивилизационной системы. На первый план вышли идеи сохранения духовной и институциональной структуры традиционных обществ. Модернизация рассматривалась как «вызов», на кото-

рый каждое общество дает неповторимый «ответ», исходя из наиболее сильных сторон своей организации. Признавалась уникальность пути, подтвержденная для данного конкретного социума длительным историческим сохранением доминантных черт собственного жизненного образца.

Возвышение фактора преемственности развития, который инкорпорируется именно в государстве, привело к тому, что ведущим институтом, осуществляющим модернизацию, стало **государство**. Главной идеей изменения полагалось сохранение стабильности и консолидации общества, что соответствовало основной цели классической интерпретации функций «общественного договора» — сохранению договаривающихся сторон. В разных вариантах получила распространение идея о том, что существует устойчивый «код развития», культурно-национальная матрица, определяющая ход и особенности самого процесса модернизации. В этой связи было обращено пристальное внимание на исследование национальной специфичности, на способы, позволяющие умело вписать ее в трансформацию. Как указывал известный исследователь модернизационных процессов Ш.Эйзенштадт, модернизация не может полностью «перемолоть» традиционность, которая во многом предопределяет ход и черты самой модернизации, а приверженность общества собственным традициям действует как стабилизирующий фактор, придает модернизации устойчивость и последовательность¹²².

Функции государства в процессе глобального изменения общества подверглись радикальной переоценке. Вместо исполнения ограничительной задачи «ночного сторожа», лишённого инициативы в ходе преоб-

разовательного процесса, в государстве увидели ведущего агента таких перемен. Родилась идея этатистского варианта модернизации.

2. Государство как фактор модернизации

Россия вступила на путь масштабной социальной перестройки в конце 80-х — начале 90-х гг. XX в., когда заинтересованному научному сообществу были хорошо известны превратности и неуспехи «догоняющего» однозначно имитационного варианта модернизации. Однако, ориентируясь исключительно на универсалистские составляющие макротрансформаций и избрав в качестве идеала США, теоретики преобразований выделили как приоритетные направления политической модернизации минимизацию роли государства, прогрессирующую федерализацию, ликвидацию бюрократической ригидности командно-административной системы правления, с опорой на инициативное и саморазвивающееся гражданское общество.

Однако узы недавней российской истории, отмеченной тотальными запретами на любую гражданскую активность, сильно мешали конституированию полноценного гражданского общества. Федерализация привела к обострению конфликтов, разъединению общественных сил, разрыву позитивно функциональных производственных, социальных, идейных связей. Бюрократия оказалась намного более устойчивой и агрессивной, чем ожидалось. Более того, федеральное дробление и ослабление центрального правительства усилили «вотчинный» характер местной власти и укрепили ее позиции.

Реформаторы совершенно упустили из виду, что по сравнению с развитыми западными странами, прошедшими путь индустриализации в прошлом веке, современный мир оказался в гораздо большей степени зависим от государственного управления. В такой ситуации, как заметил А. Турен, становится неизбежным этатистский вариант модернизации — под нажимом своего государства или чужого. Современная политическая ситуация в России оставляет в стороне вопрос об иностранном «водительстве» и недвусмысленно отмечает поворот российской властвующей элиты к «опоре на собственные силы».

Однако максимизация роли государства — это только одна (количественная) сторона проблемы. Возникают вопросы: каким должно или может быть само это государство? Насколько является для него императивным требование отказа от прерогатив «сильного» государства для успешного проведения преобразований?

Исследования западных теоретиков свидетельствуют о том, что, несмотря на политическую волю, присутствующую во всяком изменении, модернизация носит структурный характер, предполагая определенную преэминентность развития. Если государство при прежнем режиме относилось к разряду «сильного», то после периода революционной ломки его структура чаще всего восстанавливает характеристики «сильного» государства¹²³.

Такие рассуждения многое меняют для восприятия модернизации в российском историко-культурном контексте. Они позволяют не только сохранить доминантные характеристики российской государственности, апробированные ее социально-политическим опытом, но сделать на них главную ставку в ходе преобра-

зований. Возрождение ответственности государства за последствия трансформаций, реабилитация важности объединительного духа и собирательной задачи государства, возвышение этических категорий служения и государственного долга при сохранении социально-политической матрицы социального государства создают реальные шансы на успешность предполагаемых перемен.

Зарубежные исследования предоставляют убедительные иллюстрации плодотворности подобной верности устоявшимся культурно-историческим образцам. Достаточно вспомнить, что США, изначально формировавшиеся как «слабое» государство с характерной парцелляцией и федерализацией власти, были «слабым» государством во времена Дикого Запада и остались им в конце XX столетия. Напротив, централизованная Франция эпохи Людовиков сохранила себя как сильное государство и после Великой французской революции (о которой А.де Токвилль сказал, что она в конечном счете только лишь усилила государство Старого режима), и при генерале де Голле, и при социалисте Миттеране.

В современных западных исследованиях в качестве моделей выделяют два предельно приближающихся к идеальным типам так называемых парадигматических случая: США как максимально соответствующих эталону «слабого» государства и Франции как наиболее адекватного образца «сильного» государства. Речь идет о фрагментации и дисперсии власти и авторитета, а также о вторжении власти в жизнь гражданского общества. Логика принятия решений в США имеет направленность от локального уровня к уровню штата и только потом уже к центру. Хорошо известна традиция

придавать штатам фундаментальные функции правительства. Такая структурная «слабость» компенсируется усилением юридического принципа. Для характеристики американской властности применяют термин — **юридически жесткое** государство. Сила государства проявляется в строгости исполнения законов, в неотступном и бескомпромиссном принуждении к их исполнению. Как красочно пишет Ф.Фукуяма в одной из последних своих работ под названием «Сильное государство»: «...послать кого-либо в форме или с оружием, чтобы заставлять людей исполнять правительственные законы»¹²⁴, в этом отношении американское государство крайне строго. В США имеется целый набор силовых структур на разных уровнях — федеральном, штатов, местном — обеспечивающих соблюдение всех законов: от правил дорожного движения до рыночных законов и «Билля о правах». Именно этим аспектом своей государственности гордится современная Америка. Американская власть закона, — пишет американский политолог в упомянутой книге, — предмет зависти остального мира.

Идеальным типом «сильного» государства считают французское. В отличие от США на протяжении всей истории Франции именно оно на всех стадиях развития страны (абсолютистской, либеральной и социальной) созидало общество, причем в процессе преобразований общественные институты больше зависели от государства, чем государство от них. Такое государство обладает администрацией, соответствующей идеальному типу веберовской бюрократии — специализированной, профессиональной и сплоченной, что непосредственно формирует уровень ее независимости от влияния среды, провоцируя разной степени дирижизм,

имеющий своей целью координировать частные процессы. В дополнение к «сильному» государству во Франции отмечают наличие слабого общества, известного своим радикальным индивидуализмом, доходящим до изоляционизма. Как писал Э.Дюркгейм, в историю Франции индивидуализм вошел наряду с этатизмом. В условиях дефицита в гражданском обществе промежуточных ассоциаций и корпоративного начала именно на государство ложилась функция заполнения этой структурной пустоты.

Что касается России, то зарубежными авторами безоговорочно признается формирование в качестве ведущей культурной ориентации российского общества «очень сильной властной ориентации»¹²⁵. Последняя господствовала как в стабилизационном, так и в реформаторском векторах развития страны. В организационной структуре России никогда не существовало иных «институциональных организаторов», равно как и инициаторов перемен, кроме сильного властного центра — государства.

Особенность истории России проявлялась в том, что нередко структурная заданность модернизации воплощалась в реальность через прозорливую интуицию ее гениальных лидеров, которые вовремя улавливали интенции мирового развития. Такова была, в частности, ситуация петровского «ответа» на «вызов» Европы, который в тот период еще не превратился для России в угрозу безнадежного и бесповоротного отставания. Европа только начала свой «прорыв» к прогрессу, когда Петр уже «взорвал» российскую традицию. Хотя перемены структурно назрели, она еще имела историческое время для «тишайшего» существования, для сонного благоденствия, подобного временам Алексея

Михайловича, отца Петра Первого. Как верно замечает В.Г.Федотова, заслуга и гений Петра заключались в том, что у него хватило «интуиции и видения общеевропейского процесса для того, чтобы понять: сегодняшнее отставание приведет к еще большему отставанию в будущем; это чревато зависимостью; история берет у опоздавших стать современными немислимые проценты»¹²⁶.

Но так было не всегда. В те периоды, когда в среде российских руководителей не находилось личности, способной вовремя предвидеть надвигающийся кризис, императивы прогрессивного развития осуществлялись революционным путем. И все же некоторое время спустя законы структурной преемственности модернизации возрождали доминантные основы российской государственности. На политической сцене появлялся человек, способный соединить «вызовы» эпохи и традиции страны. Россия вступала на путь плодотворных преобразований.

3. Особенности российского этатизма

Важнейшим мотивом процессов централизации и упрочения сильного государства в России является тот факт, что российская государственность складывалась и оформлялась не из племенного, национального, а *из геополитического начала*. Заметим, что с историко-генетической точки зрения следовало бы говорить о двух качественных разновидностях «современного» (т.е. датируемого XVI в. Нового времени) государства — «национальном государстве» Запада и российском «геополитическом государстве».

Европейские централизованные государства образовывались на ограниченном территориальном пространстве, теснимые со всех сторон сопредельными чуждыми народами. Соответственно, стратегия их развития строилась исходя из стремления отстоять уже существующие границы от посягательств других. Расширение территории было возможно только как результат насильственного захвата, территориального передела и перекройки границ. Централизация служила, среди прочего, и этим политическим целям.

Российское государство изначально формировалось за счет свободного и практически беспрепятственного присоединения неосвоенных территорий на Востоке — колонизации в первоначальном смысле слова. Более того, именно занятость и густонаселенность западных территорий и «ничейность» восточных и определили географический вектор русских колонизаторских устремлений. Это были главным образом Сибирь и Дальний Восток. В результате образовалась огромная по протяженности, но неравномерно населенная страна. В такой природно-исторической ситуации геополитическая составляющая естественным образом стала превалировать в формировании российского типа сильного государства: обширную территорию можно было удерживать только мощной властной вертикалью. Эту историческую предпосылку геополитического различия России и Европы хорошо иллюстрирует описание, данное еще в XIX в. русским публицистом и общественным деятелем Н.В.Шелгуновым: «Европейские государства являются прямым, непосредственным продолжением римского государства, потерявшего свой центр тяжести и распавшегося на отдельные государства, из которых каждое обзавелось затем своею собст-

венною центральной властью. Европа поэтому является прямо в готовом виде, как организованная часть распавшегося целого, со всеми началами готовой гражданственности и выработанного юридического права. Совсем не то наблюдается в начальном историческом моменте России. Когда Европа сформировалась в государства, на обширных болотистых и лесных пространствах будущей России жили отдельно разбросанные славянские племена в форме первоначального родового быта, не имея никакого понятия ни о гражданственности, ни о государственных формах жизни. Карл Великий уже создает свою мировую монархию, придерживаясь римского образца; он дает подвластным ему народам вполне разработанное государственное право, написанное на латинском языке, когда новгородские славяне еще и не думают приглашать князей»¹²⁷.

К этому следует добавить, что в отличие от многих других стран, в частности от США, которые, по верному замечанию Гегеля, были расположены так, что физически оказались избавлены от фактора внешней угрозы благодаря полной географической изоляции американского материка, Россия, напротив, на протяжении всей своей истории постоянно испытывала такие угрозы. Более того, «геополитическая» составляющая российского менталитета в немалой степени формировалась «пограничной» ситуацией, в которой находилась Россия. Речь идет как о территориальной пограничной ситуации — огромная протяженность границ, большое количество соседей, а значит, потенциальных угроз, — так и о межкультурной — между Западом и Востоком. По подсчетам Ключевского, Русь с XIII по XV столетия отразила 160 внешних нашествий. По данным Н.О.Лосского, у нас на один год мира в среднем приходилось два года войны¹²⁸.

Как указывает Н.Н.Алексеев, русский ученый и политический философ в эмиграции, «гораздо важнее в смысле обобщений *политическое* положение государства среди других государств или вопрос о политических границах и политическом соседстве... Политических соседей не имеют только чисто островные государства,.. возникшие в оазисах или чисто горные государства... Португалия имеет одного соседа... Соединенные Штаты имеют двух соседей, так же, как Испания и Норвегия. Трех соседей имеет Италия, четырех соседей имеют Китай, Югославия. Чехия имеет пять соседей, Франция — 7, Германия — 10 и нынешняя Россия (СССР) — 12... Государства, имеющие много соседей, принадлежат к типу государств военных и государств с сильной властной организацией... Замиренные соседи не будут толкать государство к устройству военного аппарата, но в истории, как мы знаем, не было еще вполне замиренных соседей»¹²⁹.

В свете подобных замечаний намерение некоторых постсоветских российских политических деятелей сократить через раздробление территорию страны (в целях якобы облегчения ее управляемости) и разоружить ее (в целях якобы стимулирования экономического расцвета благодаря демилитаризации экономики) в реальности только ухудшило ситуацию. Итогом стало увеличение количества соседей, военных конфликтов на пограничных территориях, рост военной опасности (терактов) внутри страны.

На единственную возможность скрепления огромной по протяженности евразийской территории исключительно через посредство «сильного» государства — крепкой государственной организации и сильной жесткой правительственной власти — указывал «протое-

вразиец» Г.В.Вернадский. Он подчеркивал, что такая матрица государственности выработана Россией в ходе длительного исторического экспериментирования. В свое время были испробованы формы чистого демократического устройства, «распыления» власти: вече и казачий круг. Однако первое показывало свою жизнеспособность только до определенных масштабов пространственного расширения. Как только территория, обнимаемая таким правлением, увеличивалась, вече оказывалось неспособным приноровиться к изменившимся условиям. Из него либо выделялись новые единицы управления, которые делались самостоятельными (Псков, Вятка), либо же вече сохранялось как верхушечная форма иерархии, а внизу устанавливались жесткие модели властвования. (Таково было управление регионом Севера как частью колониальной империи Новгорода.) Что касается казачьего государственного устройства, то оно удерживалось только как локально-ограниченный образ правления¹³⁰.

Одним из важнейших атрибутов «сильного» государства является централизм. Централизация власти — тот стержень, который обеспечивал консолидацию России как единого национально-государственного образования, задавал системный строй, обусловленный не только историей, но и спецификой географической среды. Централно-административный тип властвования был продиктован суровыми природными и климатическими особенностями. Он позволял находить оптимальные условия для выживания и более или менее органичного развития при низком плодородии почвы, невысокой урожайности, узкой кормовой базе. Хозяйствование в условиях зоны рискованного земледелия в купе с затратным типом производства создает ограни-

ченный прибавочный продукт. Прусский специалист XIX в. писал: «Если вам подарят поместье в Северной России при условии, чтоб вы вели в нем хозяйство так же, как на ферме в Центральной Европе, лучше всего будет отказаться от подарка, потому что год за годом в него придется вкладывать деньги»¹³¹.

Несомненным недостатком централизованного государства являлась и является бюрократизация власти, имеющая в России особенный размах и силу вследствие неискорененного «вотчинного» характера самой власти. «Боярская вотчина, — пишет русский историк, специалист по истории XVI—XVII вв. С.Ф.Платонов, — это миниатюра Московского государства, и по первому впечатлению вы не знаете, что подумать — государство ли слагалось по образцу вотчины или частное вотчинное хозяйство по образцу государственного?»¹³². В.О.Ключевский указывал на фамильную привычку русских самодержцев волюнтаристски распоряжаться вверенными им владениями. Воеводы и князья привыкали своенравно переделывать людей и общество в соответствие со своими хотениями и взглядами. Всякий новый властитель видел «в своем владении не готовое общество, достаточно устроенное, а пустыню, которую он заселял и устраивал в общество»¹³³. Следствием этого порочного «вотчинного» начала властвования явилась сохраненная российскими правителями вплоть до современности «метафизика своеволия» — понятия державного дела как удела, составляющего личную собственность владельца¹³⁴.

До сих пор в стране не произошло разделения власти на власть, отправляемую как суверенитет, и власть, отправляемую как собственность, — разделения, составляющего центральный тезис прогрессивного развития современного общества. В начале 1990-х либе-

ральная «перестройка» бурно началась и ныне завершается именно в традициях русской «вотчинности» — крупная и средняя собственность оказалась неотделимой от чиновников верхних и средних эшелонов власти.

Особо следует сказать еще об одной специфически российской характеристике эволюции государства «сильного типа». Особенностью исторической судьбы России было то, что развитие в ней сильного централизованного государства происходило по типу и в рамках империи. Однако в отличие от классических империй (Великобритании, Франции) территориальное расширение происходило за счет прилегающих к метрополии пространств, а не за счет отделенных от нее заморских территорий. Следствием этого было то, что Россия-империя и Россия-государство стали понятиями, полностью тождественными, а потому территориальные аннексии российских земель всегда составляли угрозу ее политическому строю¹³⁵.

Российская имперская модель строилась по образцу и подобию византийского восточного царства. Сущность византийской культуры определялась сочетанием самых разнородных направлений, шедших с Востока (из Палестины, Сирии, Персии, Малой Азии), с Запада (из Европы) и даже с Юга (из Африки). Византийский «симфонизм», будучи унаследован Россией как принцип, трансформировался в государственно-культурную объединительную задачу русского народа. При расширении государства на Восток русские не вытесняли и не подчиняли местное население механически и агрессивно, а, напротив, легко перенимали его привычки и обычаи, вживались в новую среду, одновременно приобщая жителей к своей культуре. Это означало, что русское имперское «миссионерство» носи-

ло симбиотический характер. В сегодняшнем «постмодернизационном» контексте такая совместная выработка комплекса правил и норм признается позитивным фактором, формирующим легитимность власти, которая обеспечивается культурой, а не принуждением¹³⁶.

Как показывает Новейшая история, в России не были плодотворны попытки федерализации и parcelляции власти, делавшиеся из благих побуждений по хорошо работающему в США образцу. Такая децентрализация создала больше издержек, затормозила развитие, привела страну к потере исторического и экономического времени.

Выстраданное историей и, казалось бы, позитивное стремление разрушить ригидность бюрократической машины через ее «дробление» привело к дисфункциональному эффекту плюралистической бюрократии, превратив страну во множество отгороженных друг от друга феодальных уделов, власть «бюрократических князьков» в которых не только не ослабла, но, напротив, консолидировалась и стала непреодолимым препятствием для подлинной модернизации. Реформаторская ошибка здесь связана с волонтаристским стремлением совершить большой скачок из модели «сильного» государства в «слабое», что является лишь иллюзией трансформации. Сохраняя (по крайней мере, в период выхода из кризиса) императивную логику «сильного» государства, следовало идти по пути наращивания профессионализма административного аппарата, приближающего его к веберовской модели. Результатом ситуационно неоправданного «большого скачка» явилось то, что матрица бюрократии осталась прежней, и бюрократическое равновесие быстро восстановилось, еще более стянув «бюрократический ошейник», мешающий эффективному развитию.

В целом, принимая во внимание новейшие западные исследования о социальном изменении¹³⁷, призывающие к «осторожным», «стратегическим» трансформациям с учетом традиций, а также «постмодернизационный» отказ от революционных попыток сломать «генеральный код развития», не следует ставить под сомнение перспективу российского государства как «сильного» (не в милитаристском, а в структурном смысле слова, о котором говорилось выше). Напротив, нужно использовать потенциал сильного центра для построения демократии и правового гражданского общества. Как заявляют В.В.Ильин и А.С.Ахиезер, «...централизм (авторитаризм)... – наша естественная стихия, наша “почва”, стимулировавшая этатистскую версию державоорганизации. Этатизм у нас – не блажь, а предпосылка выживания»¹³⁸.

В то же время необходима переоценка традиционного отношения к государству как части мира священного, отказ от его интерпретации как метаисторической сущности, как государства-Бога. Важно найти оптимальное соотношение между провиденциально-идеологической функцией государства, абсолютизация которой ведет к правлению тоталитарного типа, и управленческо-институциональной функцией, регулирующей модернизационное преобразование общества.

4. Государство в эпоху глобализации

Изменение глобальной картины мира не могло не сказаться на интерпретации роли и функций государства. Если во внутривнутриполитическом плане западноевропейская мысль свела понимание государства к концеп-

ту учреждения, умаляя этическую задачу ответственности за преемственность по отношению к национальному прошлому и за конструирование проекта будущего, то в международном плане произошло наступление на государственный суверенитет, на сокровенную связь нации с территорией и собственной культурой, на «укорененность» государства в территории и этносе.

На России такая атака должна была отозваться особенно болезненно, ибо сущностная основа бытия этого территориального геополитического гиганта базируется на скреплении единства территории и нации именно государством. Территориальный фактор для нее является если не решающим, то, несомненно, одним из важнейших. Целостность как доминантная характеристика и важнейшая задача российской государственности предстает как неоспоримая ценность и фундамент российского бытия.

Транснациональные фирмы перешагивают национальные границы, уничтожая идею «дома», привязанности к месту, территории, которые являются ключевыми для понимания сущности и смысла существования государства. С этой точки зрения характерны термины «многонациональные» или «мультинациональные корпорации». Эти понятия означают, что компании такого рода имеют *«дома»* во многих странах. Размывается, подвергается сомнению *понятие единственности, особости «дома», «малой родины»*.

Начиная с 80-х гг. XX в. происходит резкий качественный скачок в эволюции материальных средств передвижения (скоростные поезда, автобаны) и нематериальных коммуникаций (телексы, факсы, Интернет). Все эти новации облегчают мобильность людей и капиталов, но, что гораздо важнее с точки зрения анали-

за предпосылок новой глобалистской идеологии, порождают новую миграционную логику. Понятие пространства радикально меняется. Для экономики становится более важным измерять его в единицах времени, нежели в километрах. Для России, которая живет категорией пространства, такая перемена является особо чувствительной, почти роковой. Вместо традиционно понимаемой дистанции распространяется восприятие удаленности как времени (территория, расположенная в часе езды от столицы, филиал, размещенный в двух часах полета от главной фирмы, и т.п.). Для характеристики жизни индивида используется категория «плюрального города» (*la ville plurielle*), которая дробит пространство. Человеческая деятельность вписывается в качественно разнородную «плюральность экономических и урбанистических пространств» (город места жительства, город деятельности, город потребления, город досуга, город второго места жительства и т.д.). Пространство, которое было органической приметой национального государства, таким образом, отодвигается на второй план и подменяется параметром времени, который есть принадлежность терминологии прогресса — ведущей черты европейского мира. Иными словами, уже в этом пункте очевидной становится грядущая идеологическая доминанта «руководителя» глобализации. Понятен и главный его враг — национальное государство, скрепляющее единство людей через посредство уникальной локальной (=территориальной) культуры.

Качественно меняется природа жизненного пространства. Новая реальность — это «киберпространство», термин, ставший в западной научной литературе социологической и политико-философской категори-

ей. Законы развития этого нового социального пространства, которое есть жизнь «on-line», передвижение по «электронным автобанам» и «сервис через теле- и интернет-магазины», приводят к важным социальным сдвигам.

Глубинный смысл происходящих изменений состоит в том, что нарастает интенсификация всех видов **обменов**. Они получают название «потоков глобализации» (транспортных, экономических, финансовых)¹³⁹. Именно потоки глобализации призваны соединить глобальное пространство в единую ткань, развитие которой можно будет направлять из единого, самого передового центра. Ткань эта к тому же должна стать единообразной «провинциальной» первоосновой для рождения новой столицы, призванной возглавить периферию. И потому разносторонние изменения образа жизни в глобальном обществе синтезируются в новой социологической категории. Современное состояние человеческого сообщества именуется «планетарной», «мировой», «глобальной деревней».

Основное противоречие эпохи глобализации — это противоречие между «глобализационными потоками», а следовательно, движением в самом общем значении слова и укорененностью. В координате времени это противоречие получило в научной литературе концептуальное оформление в виде противопоставления мира «модернити» национальной идентичности. Историческая ретроспектива свидетельствует о поэтапном разрушении укорененности. Индустриализация разрушила сословность общества, т.е. социальную укорененность людей в стратах. Урбанизация оторвала индивида от сакральности понятия земли и бросила его в обезличенную вненациональную, внеконфессиональную,

внецеховую (в средневековом понимании) светскую городскую культуру. Социальные движения XX в. разрушили укорененность в нации, в исторической традиции народа. Уничтожались особость, своеобразие его пути. XXI в. начался под знаменем глобализации, которая посягает на последний бастион укорененности — территориальную привязанность.

Первейшей функцией государства является «сцепление» им своей территории, ее прозрачность для государственного правления и защита этой территории. Но именно эти функции уничтожаются в первую очередь проницаемостью границ в эпоху глобализации. Глобализация, базируясь на интенсификации обменов, в том числе нематериальных, таких, как финансовые, информационные, нарушает целостность, непроницаемость границ государств, т.е. вторгается в «святая святых» государства: в территориальный фактор. Государство раздирается между двумя противоречащими друг другу задачами: сохранить пространство, за которое оно несет ответственность, и не мешать движению товаров, услуг, финансов, идей, наконец, просто перемещению людей.

Территория по-прежнему остается главным местом природных ресурсов, которые, несмотря на изменение материально-технической базы современной цивилизации, составляют ведущий аргумент мировой политической динамики. Очевидно также, что материальным стимулом многих универсалистских стремлений является нехватка ключевых ресурсов для конкретной эпохи: золота, пряностей, нефти. Контроль над ресурсами, который составляет подоплеку всякой имперской политики, может принимать разные формы. Традиционный захват территорий, покуда существовали свободные пространства, был одной из наибо-

лее распространенных имперских целей. Воплощением таковой были колонизация американского континента, Азии, Африки. Контроль над ресурсами тогда был тождественен контролю над географическим пространством. Однако физическая конечность мира, относительно стабильный, устойчивый раздел географического пространства, образование суверенных государств с неприкосновенными границами, исчерпали возможности *географического империализма*.

На смену ему пришел *идеологический империализм*, когда контроль над народами осуществлялся концептуально-психологическими методами. Вначале раздел мира произошел между мировыми религиями. На смену религиозной догматике пришла борьба светских идеологий, последним достижением которой стала «холодная война» XX в.. Победа США в «холодной войне» положила конец идеологическому соперничеству. С этого момента открылась перспектива контроля над определением способа развития, типа эволюции мира в глобальном масштабе, *контроля над культурными моделями* его развития. Нынешний этап стремления к контролю над ресурсами следовало бы назвать *культурологическим империализмом*. В реальности эта политика уже обозначена как глобализм.

В соответствии с общемировыми реакциями на рыночные императивы глобализации государство по-прежнему видится как социально-политический актор, который не только не теряет своей ведущей роли, но предстает как единственный и необходимый противовес негативным аспектам проявления глобализации.

Центральное направление деятельности, которое по-прежнему остается за государством и где рынок абсолютно беспомощен, — это сфера общего или, как

предпочитают ее определять в западной литературе, «коллективного» блага. Очевидно, что эту функцию рынок выполнять не в состоянии, что называется, по определению, ибо он по своей природе противоречит идее коллективного блага. Принципы индивидуализма и конкуренции, лежащие в его основании, стремятся переложить максимум финансовых рисков на «соседа» и вовсе не стремятся солидарно разделить их. Таким образом, в ситуации Нового мирового порядка базовыми категориями государственности должны, как и прежде, оставаться общее благо как цель общественного развития и идея солидарности как фундамент целостности общества.

Столкновение коренных характеристик современного глобализированного мира — интенсификации потоков и государственной статике — подрывает такую государствообразующую функцию, как *солидарность*. Международный масштаб глобализации размывает прежние понятия «общего блага», предлагая взамен мифическую перспективу глобального гражданского общества и всемирной солидарности.

Отречение от солидарности логически вытекает из жесткого бескомпромиссного господства экономических ценностей в современной картине мира. В экономике нет солидарности как коммунитарной ценности, там существуют только партнеры. Соответственно, государство, по необходимости отказавшееся от приоритетности общего блага и принимающее во внимание только финансовые стимулы монетаристской экономики, в конечном счете неизбежно приходит к формуле управления, которая некогда была выражена элементарно и четко — «хлеба и зрелищ». Однако совершенно

очевидно, что такого рода прагматизм лишает общество смысла, который есть общежитие, солидарность, общий интерес.

* * *

Государство формируется в согласии с идеями «общего блага» и «солидарности». Эти понятия, несмотря на агрессивное вторжение общемировых процессов в сферу деятельности национальных государств, продолжают пребывать в центре внимания современных ученых.

ГЛАВА IV. ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ОСНОВЫ КОНСОЛИДАЦИИ СОВРЕМЕННОГО ГОСУДАРСТВА

В современной российской политической литературе редко встретишь понятие «общее благо». Вольно или невольно, но его соотносят с концептами социалистического образа жизни и тоталитарного мышления и потому считают архаичным и изымают из политического дискурса. Общее благо, однако, одна из фундаментальных категорий политической философии. Провозглашенная в качестве цели политики еще античной политической традицией идея общего блага претерпела длительную эволюцию, трансформировавшись в XX в. в концепты «общественного блага» и «народного благосостояния». Производными от понятия общего блага стали в наше время концепции «образа жизни», «качества жизни», «уровня жизни», «жизненных стандартов» и т.п.¹⁴⁰.

Аргумент общего блага стал неотъемлемой формулой легитимации политики всякого современного государства. Важность его присутствия в политической теории и практике тем более очевидна для России, которая находится в процессе созидания правового государства и гражданского общества.

1. Эволюция западной концепции «общего блага»

Для того чтобы адекватно определить место и вес понятия общего блага в современном идеологическом пространстве, необходимо, очевидно, проследить его историческое и логическое развитие, прежде всего в западной философской традиции, где один из циклов его эволюции приходит к своему завершению.

Античная интерпретация общего блага дала ответ на вопрос, который превратился в трудноразрешимую проблему для всей позднейшей социально-политической философии: каким образом возможны добровольное приятие ценности общего блага и ситуация непринудительного отождествления общего блага и частного?

Противоречие между признанием эгоистически, прагматически ориентированной природы человеческой личности, разнонаправленности индивидуальных интересов и утверждением о природной предопределенности естественной государственности человека снималось благодаря эйдетическому восприятию мира в древнегреческой мысли. В приложении к предмету нашего обсуждения это означало важность целостного восприятия политического общения как необходимо государственного состояния, которое к тому же теряло свою субстанциальность вне общего блага. Три главные составляющие — общение, государство, благо — признавались равнозначными и органичными, т.е. такими, без любой из которых невозможно существование явления в его целостности. Общение — это только возможность осуществления человеческого бытия. Но эта возможность — ничто без рационального принципа и смыслового оформления на поприще государственности. Но и эти два качества — ничто без цели развития и

одновременно его смысла — общего блага. Другими словами, все три составляющие тождественно неразделимы для реализации политического бытия человека, и они же одновременно составляют суть его социальной природы.

Однако уже в античности наметилось расщепление в подходе к трактовке общего блага. Начали оформляться две главные тенденции его восприятия — государственническая и индивидуалистическая. Первая сохраняла синкретическое, общежитительно-телеологическое понимание общего блага в его органической неотрывности от коллективного государственного тела. Вторая эволюционировала в сторону дробления, парцелляции общего блага, низведения его с уровня общеколлективного до институционального мезо-уровня. Греческая идея общего блага осталась в пределах этической, нормативно-нравственной парадигмы. Римская правовая традиция привела к прагматической социологизации, инструментализации этого концепта.

Особенность средневекового понимания общего блага определялась тем, что конфликта между коллективным, общественным и индивидуальным принципами бытия не существовало, поскольку оба начала были подчинены трансцендентной идее. Античность признавала противоречие между эгоистической природой человека и его общественным бытием и искала его разрешения через интеграцию индивида в политическое сообщество. Средневековая интерпретация общего блага предполагала формирование в сознании людей глубокого фундаментального чувства естественного единения, первичного по отношению к политическому единству, оторванного от него, трансцендентного ему, и видела это единство как органическое, которое

связывало индивидов в акте божественного творения и создавало «мистическое тело» нации с единой судьбой. Каждая из частей целого составляла *corpus Christianum*. На основе такой теории сложилось учение о тройственном устройстве общества, состоящем из упорядоченных разрядов: духовенства, которое заботилось о здоровье государства, рыцарства, которое охраняло его, и пахарей, которые его кормили. «Божий дом тройствен, — писал латинский епископ Адальберон, — веруют же во единого. Поэтому одни молятся, другие воюют, и их обособление непереносимо»¹⁴¹.

Ослабление значимости трансцендентной составляющей в пользу повышения роли политического начала произошло в XV в., получив свое полное завершение в трудах Н.Макиавелли. Идея общего блага оказалась перед вызовом эгоистической человеческой природы, трудно совместимой с добродетелью служения коллективному, а также перед вызовом конструирования социума из несовершенного человеческого материала без опеки высших сил — проблем, которые попытался разрешить либерализм Нового времени.

На дальнейшую эволюцию воззрений на «общее благо» особенно сильное воздействие оказало распространение номиналистического принципа в философии, в частности, утверждения о том, что в случае, если нечто может быть отделено логически, оно может существовать отдельно. В применении к человеческому обществу это означало, что человеческую природу можно осмыслить независимо от ее социальной ориентации. Можно по крайней мере логически, а может быть, и реально отделить ее от этой ориентации. Другими словами, человек уже не есть политическое существо изначально, как это было у Аристотеля. Его социаль-

ное качество можно представить как акцидентную форму, которую можно прибавить к априори социально нейтральной человеческой сущности. На основании этого номиналистического постулата происходит революционный поворот в осмыслении концепции «общего блага», и прежде всего в работах отцов-основателей современного либерализма — Т. Гоббса и Дж. Локка. И хотя Т. Гоббс считает человеческую природу в ее естественном состоянии асоциальной, а Дж. Локк — потенциально социальной, оба они полагают общественное состояние историческим добавлением к естественной человеческой природе.

В работах Гоббса намечается различие понятий, которые в современной политологической литературе получили наименования частного блага и общественного блага. Первичным, исходным и наиболее важным для индивида остается его личное благо, которое базируется на утилитарном стремлении получения выгоды или почестей. Однако в обществе с неизбежностью существуют такие блага, которые нельзя поделить, — их он называет «совместными благами», которыми необходимо пользоваться либо сообща, либо поочередно¹⁴². Помимо этих благ, существует еще одно, неотделимое от понятия государства и гражданского общества, — общее благо. Таким образом, намечается тенденция постепенного ухода из социально-философского анализа максимально общего концепта блага, грешащего трансцендентным смыслом, и замещения его социологической формулировкой коллективного, или общественного блага, которое пока получает наименование «совместного». Более того, употребляя в своем труде множественное число («совместные блага»), Гоббс предвосхищает позднейшую тенденцию суммирования

личных эгоистических благ, прав, интересов, выгод, которые образуют позитивистское, почти арифметическое «общее благо».

Следующие шаги в углублении понимания общего блага сделал другой известный английский философ Дж. Локк, который более отчетливо, чем его предшественник, разграничивает два типа блага — личное и общее. При этом его предпочтение — явно на стороне личного блага, что в перспективе способствует формированию нового политико-правового идеала.

Корни расхождения между двумя английскими мыслителями лежат в различии трактовки исходной категории анализа общества — «естественного состояния». Для Т.Гоббса естественное состояние — такое, в котором каждому было позволено делать все, что ему угодно и против кого угодно. Подобная установка порождает восприятие человеческого общежития как состояния «войны всех против всех». Оно разрушительно для человека, и он ищет спасения в государственной организации общества. Локковская трактовка естественного состояния имеет положительный смысл и открывает простор для доверия разуму личности, способной самой себе обеспечить благо. Для Локка «естественное состояние» — это свобода самореализации и распоряжения своим имуществом и самим собой в соответствии с тем, что человек считает подходящим для себя (т.е. для своего блага). Выражаясь иначе, для Локка это состояние мира.

Но если «естественное состояние» — состояние мира, тогда меняется и цель, ради которой создается государство, а значит, меняется фундаментальный смысл «общего блага». Вместо избавления людей от страха смерти, характерного для естественного состо-

яния у Гоббса, у Локка это — охранение свободы и собственности человека, расширение перспективы жизни. Первая установка — авторитарно-ограничивающая, вторая — либерально-освободительная.

Другим достижением локковского анализа является то, что он определяет источники двух типов блага в обществе, подготавливая, таким образом, почву для их грядущего размежевания. Основанием личного блага является собственность, которая в свою очередь появляется в результате труда человека¹⁴³. Обработывая природные блага, являющиеся общей собственностью, своим трудом человек превращает их в частную собственность. При этом неизмеримо повышается ценность полученных благ, и они лучше способствуют поддержанию и сохранению важнейшего из всех благ человека — жизни.

Приращение собственности, таким образом, отделяет частный интерес, частную собственность, частное благо от общего интереса, общей собственности, общего блага. Но тогда меняется смысл и назначение государства. Люди объединяются в политическое сообщество ради взаимного блага, и задачей и целью государства, которое они в результате образуют, становится охранение и всяческое содействие этому благу¹⁴⁴, т.е. сохранение собственности за ее владельцами. Локковская концепция ставит, таким образом, последнюю точку в обосновании приоритета личного, частного блага над общим.

Однако традиция связи концепта общего блага с идеей «надсоциальности» не исчезает полностью и окончательно из европейской философии. Новый поворот в развитии идей «общего блага» мы находим в трудах философа французского Просвещения Ж.-

Ж. Руссо, который продолжает «государственническую» традицию разработки идеи общего блага и одновременно вычленил в ней момент абстрактно-общего, не принадлежащего миру позитивно-социального бытия людей. Обосновывая органическое слияние частного интереса и общего, он вводит понятие «общей воли», отграничивающего его от понятия «воли всех». «Общая воля» — то, в чем совпадают или сходятся все индивидуальные, или частные воли. Такое совпадение необходимо должно иметь место. Если бы не было такой точки, в которой сошлись бы все интересы, никакое общество не могло бы существовать. При этом общая воля не имеет никаких других целей, кроме общего блага.

Очевидно, что теоретический диалог двух концепций — гоббсианско-локковской и руссоистской — есть проявление уже обозначенного ранее тяготения к интерпретации общего блага в терминах либо индивидуалистических, что коррелируется с «институциональной» линией государственности, которая рождается из идеи уравнивания различных прав и интересов, либо общегосударственных, что соответствует «этической» линии анализа. Две точки зрения на общее благо, две линии анализа, два подхода к разрешению дилеммы частное—общее сохраняются на всем протяжении развития западной философии. И если в начальную эпоху Нового времени преимущество было на стороне теорий, подстраивающих общее благо под индивида, то современные аспекты кризиса европейского общества толкают маятник в другую сторону — в сторону возвышения ценности общего блага, его этического доминирования над узко-эгоистическими частными формами человеческого блага.

Прагматически-индивидуалистическая ориентация взгляда на «общее благо» приводит к постепенному исчезновению из политической риторики понятия «гражданской добродетели» — категории античной мысли. Формируется концепция «минимального государства». Главный принцип «минимального государства» обосновал немецкий философ, политический публицист и государственный деятель В. Гумбольдт. Опасаясь чрезмерного вмешательства государства в личную жизнь граждан, он подробно рассмотрел цели, задачи и средства такого вмешательства и определил «пределы деятельности государства». При этом он различал «положительное благо» и «отрицательное». Под первым он понимал стремление государства «способствовать счастью» граждан¹⁴⁵, т.е. заботиться об их нуждах и потребностях, выходящих за пределы минимально необходимой безопасности существования в обществе. «Отрицательным благом» Гумбольдт считал действия правления, ограниченные «предотвращением зла», т.е. нацеленные на уменьшение отрицательных последствий базовых деструктивных конфликтов между людьми, несущих угрозу самому их существованию, их безопасности.

Механизм «положительного блага», считал он, вольно или невольно приводит к тотальному контролю над личностью граждан, поскольку для его реализации государство либо использует прямые запретительные меры (приказы, законы, наказания), либо через поощрения и примеры пытается создать для граждан климат, благоприятствующий той деятельности, которую оно само считает нужной. Лишение граждан инициативы и стремление оградить их от социальной активности, подчеркивал Гумбольдт, наносит индивидам наибольший

ущерб, поскольку мешает развитию нравственного характера, способностей людей, уменьшает их предприимчивость и энергию — «нравственное благо». Последнее, однако, в концепции немецкого философа теряет свою трансцендентную или «сверхсоциальную» коннотацию. Его интерпретация ограничивается позитивистскими ценностями, связанными с рыночными концептами свободного предпринимательства.

Политико-философским итогом развития теории «минимального государства» стало отрицание необходимости общих идеалов для успешного функционирования общества. Метафизическая интерпретация общего блага как добродетели, характерная для классической и христианской традиций, трансформировалась в интерпретацию его как функции социального порядка, а сама идея блага в конечном счете заменилась идеей права.

Дилемма новейшего времени — уравнивание свободы других с неограниченным правом выбора каждого — хотя и уничтожила абсолютность идеи выбора и заставила переформулировать идею равенства выбора в идею равенства возможностей, все же не привела западное общество к определению природы общего блага. Действительно, с практической точки зрения необходимо обеспечить право каждого делать то, что ему нравится, пока это не мешает другим делать то же самое. Но это очень мало походит на общее благо¹⁴⁶. Современное либеральное общество «не обсуждает вопрос о том, какими граждане должны быть, что они должны делать и во что верить», — пишет американский исследователь Б.Дуглас¹⁴⁷.

Самым ярким примером попытки возрождения этического размышления, свидетельствующего о том, что проблема прояснения сущности общего блага хотя

и подспудно, но продолжала существовать даже в рамках либерального проекта, явилась, несомненно, «теория справедливости» Дж. Ролза. Для него, как и для Канта, достоинство индивида абсолютно и не может быть принесено в жертву ради какого бы то ни было социального преимущества.

Но, несмотря на столь твердую деонтологическую императивную посылку, которая, казалось, должна была привести к социально-этическому рассуждению о благом и должном, построения Ролза очертили не более, чем справедливость в распределении возможностей для каждого добиваться в жизни того, что он сам для себя считает благом. Более того, как верно заметил В.Л.Макбрайд, «справедливость, которую ищет Ролз, есть справедливость распределения товаров»¹⁴⁸. Если общее благо заключается в достижении экономического благосостояния членов общества, то эта цель существенно отличается от той, которую Ролз постулировал в своем проекте.

Релятивизация блага в теории Ролза, делающая его предметом частного выбора, лишает как выбор, так и само уважение достоинства, лежащего в его основании, их абсолютного качества. Ибо абсолютность этого качества обеспечивается именно абсолютностью понятия блага. Без верховности понятия того, что есть благо *само по себе*, требование справедливости не может привести ни к чему большему, нежели как к уже известному нам либеральному утверждению, будто реализация частных целей имеет приоритет перед социальными целями, ибо полностью отвергается идея о том, что возможно признание блага, которое превосходит неограниченный выбор и которое может, следовательно, его ограничить.

Настойчивость, с которой на всем протяжении развития социально-философской мысли отмечают попытки возврата к более глубокой, этической или даже метафизической интерпретации «общего блага», превосходящей индивидуалистическую либеральную концепцию, свидетельствует о недостаточности современного понимания «общего блага» для успешного и эффективного функционирования общества. В последние годы эта настойчивость подкрепляется требованиями, исходящими из социальной практики и из ее теоретического осмысления. Как считают многие западные политические ученые¹⁴⁹, сегодня созрел целый ряд предпосылок, которые требуют переосмысления категории «общего блага» через компромисс между либеральным индивидуалистическим и классическим метафизическим его пониманием как добродетели. При этом выдвигаются следующие аргументы.

Аргумент глобализации. Ситуация предпочтения в качестве высшего типа блага личного блага, понимаемого как максимизация индивидуального выбора, в современном мире истощающихся ресурсов становится проблематичной, ибо уменьшается эффективность самого этого выбора. Даже в том случае, если технические нововведения позволят разработать адекватные заменители природных энергоносителей, ограниченным останется пространство для размещения населения, производства продуктов питания и захоронения технологических отходов. Территориальная проблема усугубляется непрекращающимся ростом населения земного шара. К проблеме истощения ресурсов прибавляется собственно экологическая проблема.

Возникает вопрос: как примирить два вышеназванных либеральных принципа — справедливое распределения возможностей выбора и максимализацию личного выбора? Парадокс состоит в том, что эта проблема становится неразрешимой, если в обществе отсутствует консенсус относительно самой необходимости принять какую-либо идею «общего блага», имеющую превосходство над свободой выбора членов общества, и если в обществе нет дискуссии о природе такого «общего блага». К тому же глобализация ставит вопрос о пересмотре прежней концепции «общего блага», сформулированной как «внутренняя», и требует начать выработку новых принципов и условий для поддержания равновесия глобального распределения благ. А для этого нужна новая концепция межгосударственного наднационального «общего блага», увязанная с концепцией национального «общего блага».

В качестве основания для новой концепции «общего блага» выдвигается *принцип взаимодополнительности* индивидуальных и социальных начал человеческого существования¹⁵⁰. Концепция «общего блага» с необходимостью должна включать индивидуальную автономию. Однако выбор, оставаясь главным фактором в дефиниции общего блага, должен перестать замещать это «общее благо».

Моральный аргумент представляет собой попытку разрешения в терминах блага проблемы совместимости политики и нравственности, обосновывая нацеленность обеих сфер на достижение одного — общего блага¹⁵¹. Авторы этого аргумента исходят из того, что политическая деятельность представляет собой ценностно-ориентированную область, так как направлена в конечном счете на создание «хорошей», «благодной» жизни в общест-

ве. Субъективно она реализуется человеческими личностями, которые сами по себе не являются независимыми от этических норм и которые обязательно вносят в политическую жизнь свою личную мораль как интегральную часть своего бытия.

Как политика, так и мораль способствуют реализации общего блага через преодоление трудностей развития. Политика делает это, пытаясь примирить противоположные взгляды и конфликтующие интересы в государстве и гражданском обществе, а нравственность — пытаясь смягчить, ослабить или ликвидировать одно из важнейших препятствий для разрешения конфликтов — антипатии и нетерпимости между людьми и нациями. В качестве основы для реализации «общего блага» авторы, поддерживающие моральный аргумент, называют также *«принцип взаимодополнительности»*. Общее благо достигается через «взаимопосредничество» членов политического сообщества и институтов. «Будучи более терпимыми, более готовыми к солидарности... мы способствуем моральной трансформации общества, в котором живем, а, способствуя созданию более гуманной и справедливой структуры общества, его законов и институтов, мы морально трансформируемся сами.»¹⁵². Реализовать *«принцип взаимодополнительности»* призвана такая разновидность современного государства, как «скромное государство», которое призвано способствовать появлению в обществе более терпимых и открытых отношений ответственного «участия».

Этологический аргумент. В основе этологического аргумента лежит идея порядка, которая выдвигает задачу об общем благе на первое место, исходя из стремления к «хорошей жизни»¹⁵³.

Этологический аргумент призывает переосмыслить гоббсианскую идею о том, что человеком движет только лишь своекорыстное стремление к осуществлению своей частной выгоды¹⁵⁴. По мнению сторонников этого аргумента, гоббсианская традиция отражает либеральный принцип *laissez-faire* и рассматривает взаимоотношения в обществе по образцу социопсихологии коммерческой сделки, когда один хочет добиться от другого чего-либо, обратив интерес последнего в свою пользу. Современный взгляд на природу человека и на природу сделки изменился. Сделка содержит элемент справедливости — иновариант доброй воли. Партнер по сделке исходит из желания реализации взаимной выгоды участников сделки, им движет сознательное стремление к выгоде другого в целях собственной безопасности. Радикальный эгоизм либерального идеала, выраженный формулой «я — прежде всего» или «что хорошо для меня — хорошо для других», привел к краху либеральную идею. Сегодня он заменяется тем, что в американской терминологии выражается идеологией «игры в команде». Каждый, кто входит в такую команду, является частью целого и должен хорошо делать свою работу, но все вместе люди в команде нацелены на успех общего предприятия, общего дела. Идеология «игры в команде», по мнению сторонников этой идеи, получает все более широкое распространение в западном политическом обществе и передается формулой: «пока группа, объединенная общим интересом, — моя, остальное не имеет значения». Здесь мы снова сталкиваемся с *принципом взаимодополнительности*, который в данном варианте является принципом сочетания двух типов поведения — естественно эгоистического и социально ориентированного.

Культурологический (социокультурный) аргумент.

В концепциях, которые можно отнести к такому типу, современная западная цивилизация предстает как находящаяся в глубоком кризисе в результате слишком далеко зашедших последствий либерального принципа индивидуализации¹⁵⁵. Общество поражают три смертельных для самого его существования недуга: деструктурация, дезинтеграция, атомия/аномия. Человек попадает в ловушку эгоистической мотивации поведения, которая лишает само его существование смысла¹⁵⁶.

Исчезает центральное социологическое понятие — взаимодействие (*interact*). Социальная практика превращается в совокупность одиночных, изолированных действий (*act*). Феномен дезинтеграции выражается в том, что главный фокус взаимодействий передвинулся от основополагающей формулы взаимных прав и обязанностей к формуле, озаглавленной чисто эгоистической ориентацией: «что это мне дает». В отношении таких «макроинститутов», как Государство или Капитал, вырисовывается картина индивида как некоего хищника, который набрасывается на эти макроинституты, сжигаемый страстью личной выгоды, и который, получив ее, медленно отступает назад, осторожно унося награбленную добычу. «Мезоинституты», такие как партия, профсоюзы и церкви, а также и «микроорганизации», такие как семья и институт дружбы, используются при этом как промежуточные стартовые площадки.

Такое атомарное состояние общества наталкивает на мысль, что эволюция человеческого общества идет от первобытного стада к монадам, когда люди становятся совершенно самодостаточными единицами. Любопытной иллюстрацией нынешнего состояния общества как приближающегося к атомии являются, например, факты последних статистических данных по

Швеции. Около сорока процентов жилищ составляют там жилища на одного человека. Часто такой индивид живет в квартире (игра слов: apartment — квартира, апартаменты и apart men — вне, отдельно от людей), как некое подобие лейбницеvской монады, не имея «окон», выходящих к жилищам других людей, а предпочитая смотреть на разнообразные виды, пейзажи. Такой одиночный индивид приближается к состоянию самодостаточности благодаря системе чековой оплаты услуг. Для него нет никакой необходимости встречаться с кем бы то ни было в прямом человеческом взаимодействии.

Поскольку другой человек в таком обществе не является уже чем-то священным, то исчезают нормы, связывающие негативное человеческое поведение. Растет число психических расстройств, поскольку человек по природе не приспособлен к жизни в среде атомии/аномии. Он более предрасположен к интерактивной общности, главными принципами которой являются права и обязанности.

Разрешение кризиса, полагает И. Галтунг, возможно на пути регуманизации политических и экономических институтов, создания оснований для более тесных межличностных взаимодействий, возвращения фундаментальных преимуществ традиционных обществ, в частности, возвращения в коллективное мышления понятий «общего блага» и солидарности.

* * *

Эволюция концепции общего блага в западной мысли со времен Аристотеля привела к радикальной трансформации его смысла, наметив два принципи-

альных варианта интерпретации: как приоритетно-личного блага свободного выбора и как корпоративно-коллективного блага социальной группы или команды. Современные кризисные процессы в мире, выдвигают в качестве императивного требования возобновление в обществе дискуссии о возрождении значимости его классического понимания как социального идеала. Для России такой поворот мышления особенно важен, ибо в российской ментальности сохранила свое влияние возвышенно-духовная интерпретация общего блага, усиленная нравственным акцентом бескорыстного общественного служения благу нации как высшей Правде.

2. Российская интерпретация общего блага

Телеология общего блага в западноевропейской традиции формировалась как нисходящая от общенационального уровня к индивидуальному, а затем, осуществив частичную реинверсию, определила причастность общего блага к мезоуровню, на котором ощущимо встречаются интересы целого и единичного. Для российской социально-философской традиции характерно неизменное тяготение к признанию безусловного превосходства общего блага над частным. Причем в отдельные исторические периоды эта тенденция выходила за рамки социально-продуктивного творчества и приводила к полному поглощению личного блага общественным.

В отличие от западной мысли российская философия всегда тесно и однозначно увязывала общее благо с *ответственностью государства* за сохранение обще-

ственных ценностей и за интеграцию общественных сил ради общей цели. Государство виделось как такая сила, которая способна привести конфликтующие стороны к согласию, причем такому, в котором частные интересы были поставлены на службу общественным целям. Такая тактика естественным образом предполагала наличие сильного государства, обладающего мощным нравственным авторитетом в обществе, который выступал бы неоспоримым аргументом в спорах частных и общих притязаний.

В России тема общего блага первоначально развивается полностью в лоне религиозной традиции. В XVII в. монах Симеон Полоцкий в своем труде «Обед душевный» призывает творить «во пользу народную». При этом исследователи отмечают значительное влияние западной «учености» и прежде всего учения Аристотеля на развитие русских идей об общем благе¹⁵⁷. По аналогии с идеями греческого философа, который соединял мудрость и *знания* о благе, у Симеона понятие блага производно от знания и мудрости. Совершенно в духе античной культурной традиции русский монах ставит перед собой воспитательную задачу распространения в народе знания о благе. Следуя рассуждениям Аристотеля, Симеон предлагает всемерно развивать образованность путем открытия училищ «славенских» и умножения «благоеискусных учителей».

Однако в отличие от демократической эллинской ориентации на ценности общения равных и выработку активного гражданского правосознания в открытом диалогическом общении, российский просветитель уповает на инициативу монарха. Основу и корень общего блага Симеон Полоцкий усматривает в мудром правлении. С помощью хитроумных генеалогических

изысканий он обосновывает популярные на Руси идеи о связях царского дома с могущественными правителями древних царств, придавая тем самым весомость своим построениям. В труде «Рифмологион» источником блага и добродетели он называет самого царя Алексея Михайловича. Автор считает его наследником «славы Александровой» и приравнивает царя к святому Владимиру¹⁵⁸.

Основная заслуга С.Полоцкого заключалась в распространении на Руси систематического педагогического опыта, инспирированного достижениями в этой области западноевропейских стран. Однако в отличие от Запада религиозно-гуманитарная направленность укореняемых С.Полоцким и его сподвижниками идей об общем благе была далека от практических экономико-политических целей и носила скорее общеполитический характер.

Некоторую антитезу воззрениям С.Полоцкого в мышлении об общем благе составляют труды его современника Юрия Крижанича, который видит проблему блага в более прагматической перспективе. Хорватский миссионер, прошедший подготовку в иезуитском училище, лучше своего предшественника видел те области организации жизни и государства, в которых Россия явно уступала Западу. В своей концепции общего блага Крижанич предельно конкретизирует это понятие и увязывает его с формулированием ближайших целей и задач русского правительства по обустройству и модернизации государства. Общественная польза и общее благо, по Крижаничу, включают в себя четыре момента: 1) внешний и внутренний государственный интерес; 2) благое правление через законы; 3) науку и ремесла; 4) богословие и философию.

И все же в духе общей атмосферы того времени стратегия укоренения в России понятия общей пользы выстраивается Крижаничем с позиций последовательного государственничества. Современные исследователи полагают, что основной принцип реализации общего блага и переустройства российского государства, а также многие конкретные предложения «сербиянина» (в частности, о разработке полезных ископаемых, о ремеслах и заводах, о грамоте населения) предвосхищали политику петровских преобразований.

Крижанич продолжает монархическую тему русской социальной философии — тему сильной власти. В качестве благоприятных предпосылок предложенных им преобразований он называет, в частности, неограниченную власть русского царя. Отстаивая значение законности власти, он остается сторонником абсолютизма. Именно царское деяние больше всего может послужить общей пользе, указывает он¹⁵⁹. «Сербиянин», правда, не ограничивается субъективными сторонами достижения блага. Он анализирует особенности российского национального характера, которые укрепляют и способствуют формированию органического восприятия общего блага как высшего и единого для всех. Помимо крепкой и централизованной сильной власти русского государя Крижанич называет в качестве предпосылок успеха преобразований такие «счастливые обстоятельства», как безопасные рубежи — «хорошие соседи» (персы, черкасы, литовцы) и «счастливые качества» русского народа. Среди последних главные — отсутствие честолюбия и властолюбия, послушность законам, неприхотливость в потребностях и «ратная выносливость»¹⁶⁰.

Рассуждения Крижанича об общем благе, таким образом, содержат в нерасчленном единстве индивидуальные и общегосударственные слагаемые общей пользы и блага. Этот синкретический подход к общему благу, доходящий до полного подчинения всякого частного интереса приматам коллективного и, более того, государственного, стал определяющим во всей последующей истории российской политической жизни.

Петровские реформы, которые строились вокруг интереса государства как главенствующего принципа, только усилили такое восприятие общего блага. Более того, общепользность (как государственная польза) стала центром отбора одних ценностей и отвержения других. При этом отбор ценностей был тесно сопряжен с заимствованием их у более цивилизованных европейских соседей. Эклектичность отбора, являвшаяся результатом такого заимствования, не рассматривалась в то время как негативное явление. И это вполне согласовывалось с интерпретацией самого понятия эклектики, введенного в век Просвещения. Она была гораздо ближе к исходному греческому смыслу: *εκλεκτικοζ* – «способный выбирать». Причем значение первого слова «способный» ценилось не меньше, если не больше, чем значение второго «выбирать». Если второе слово символизировало веру в себя, в свой разум (лозунг Просвещения), то первое – умение пользоваться принципом выбора, умение систематизировать. В связи с этим даже традиционное для России заимствование западных идей объяснялось стремлением вобрать «все полезное» с Запада. Однако в целом какого-либо сдвига в развитии и трансформации концепции общего блага не произошло.

Дальнейшее ее развитие связывают с теорией выдающегося русского философа и ученого-энциклопедиста XVIII в. Я.П.Козельского. Его размышления усиливают нормативно-идеальный акцент в понимании общего блага. Я.П.Козельский рассуждает о пользе государства в свойственной русскому мышлению терминологии «Правды» как синонима и социального идеала высшей справедливости в земном воплощении.

Я.П.Козельский указывает на непосредственную связь политики с «праведными, или добродетельными целями и средствами». При этом он всячески уповает на необходимость достижения благосостояния народа или, как он выражается, «благополучия» в качестве высшей цели общества. Как и его предшественники, он соединяет возможность достижения общего блага с идеей «совершенного монарха», который правит на основе «справедливых законов»¹⁶¹. Сходные позиции занимает другой русский просветитель XVIII в. В.К.Тредиаковский, который, будучи сторонником идей «просвещенного абсолютизма», особо акцентировал позитивные стороны человеческой природы. Тем самым он как бы заочно дискутировал с западной, маккиавелистской трактовкой политики, постулирующей использование любых средств для достижения полезных целей¹⁶².

Традиция «религиозно-духовного» акцента в осмыслении общего блага в русской философии преобладала и сохранялась на протяжении всего XVIII в., а также и в XIX в.. К аспектам «духовного» размышления об общем благе были склонны представители русской интеллигенции разных политических взглядов: среди них были и консерваторы, и либералы, и традиционалисты, и прогрессисты.

Для П.Б.Струве служение общему благу синонимично служению «национальному духу»¹⁶³. Об интенции трансцендентализации понятия общего блага, о желании придать ему смысл абсолютного, верховного, вневременного качества в трудах Вл.Соловьева свидетельствует уже сам избранный им термин — «объективное» благо. Русский философ проводит градацию общего блага, выстраивает ценностную иерархию различных его видов, признавая неоспоримый приоритет за сверхсоциальным трансцендентным началом. Только ориентация государства на исполнение высших духовных задач общества, полагает он, может действительно реализовать благо индивида. Первой ступенью «благого» состояния общества он называет экономическое общество, второй — политическое, третьей — духовное. Первые два он признает неудовлетворительными для реализации воли человека к благу. Благо, заключает он, «определяется такими началами, которые находятся за пределами как природного, так и человеческого мира, и только такое общество, которое основывается непосредственно на отношении к этим трансцендентным началам, может иметь своей прямой задачей благо человека в его целостности и абсолютности»¹⁶⁴.

Даже неолиберальная российская мысль, хорошо знакомая с западноевропейскими политическими учениями, не оставляет без внимания высшие духовные цели нравственного возвышения личности, достижению которых благоприятствует нацеленность государства на общее благо. «Духовная связь» между правительством и гражданином составляет «самую надежную опору власти». Такая связь возможна только, когда государство приобретает нравственный авторитет, действуя в соответствии с нравственным законом в интере-

сах общего блага. Для Российского государства это — прежде всего цель объединения общества, рост его сплоченности. «Способствуя росту солидарности между людьми, государство облагораживает и возвышает человека; оно дает ему возможность развивать лучшие стороны своей природы и осуществить идеальные цели», — пишет представитель российской школы естественного права Б.А.Кистяковский¹⁶⁵.

Спецификой выстраивания мыслей о государственности и общем благе в России был также аксиологизм. Государство поднималось на ступень высшей моральной ценности. Оно виделось как высшая из доселе существовавших форм человеческого общения, что полностью соответствовало аристотелевской традиции, где природа государства выводилась из «общежительной» природы человека. Причиной, побуждавшей людей к соединению в общества, полагалась не слабость человеческой природы (как в европейских либеральных теориях о государстве), а естественное, благое и позитивное стремление к общению¹⁶⁶.

Этицизм и морализм оценки государства как общая тенденция русской социально-политической мысли вторгаются даже в позитивно-законодательную сферу реализации общего блага. Так, Л.Н.Тихомиров, признавая существенность разработки законодательной базы, усовершенствования институциональных и правительственных структур для организации общества, считает этого совершенно недостаточным. Вполне в духе этических учений о самосовершенствовании он полагает принципиально важным развивать стремление граждан по собственному побуждению жить согласно справедливости и своему нравственному долгу. Необходимо «живое

нравственное чувство»¹⁶⁷ как активная составляющая гражданственности, именно оно способно создать основу для успеха действий государства.

Возвышение общего блага над узко-эгоистическими частными его формами находит свое концентрированное выражение в идее служения, которая коррелировалась с такими качествами, как бескорыстие, честность, праведность. Такое отношение к идее блага делало ее сопоставимой с изначальной религиозно-нравственной оценкой. Первенство в иерархии вознаграждения за служение, сопряженное с общим благом, отдается не материальным стимулам, не богатству, а позитивным и негативным нравственным и религиозным побуждениям. И.П.Тургенев, сибирский помещик и дворянин, член кружка известного писателя-просветителя Н.И.Новикова, рассуждая об общественном благом, писал: «Существенное благо общества... зависит от прилежного и ревностного исполнения должностей общественных... Но какие суть сильнейшие побуждения к отправлению должностей гражданских..? Обогащение ли, доставляемое полезному члену общества? Отнюдь нет!.. Во главе всех побуждений к исполнению должностей должно считать страх наказания Божия и стыд перед людьми...»¹⁶⁸. «Служение совестливое, служение не материальное, а так сказать духовное...»¹⁶⁹ ставилось несомненно выше гражданских добродетелей, порождая определенное недоверие к торжеству закона и права.

Итогом становится то, что в российском контексте распространяется взгляд на служение, который непосредственно не соотносится с социальным статусом и функцией в административно-управленческой системе, как это принято в западноевропейской мысли.

Общепринятой делается мысль не столько о правовом его характере, сколько о служении «по глубоким духовным эмоциям, по чувству долга и любви»¹⁷⁰. При этом само «служение по праву» воспринимается как трансцендентно нравственное, как исторический аналог оформления нравственных начал. Государство, подчеркивает М. Волошин, строится отказом от личных страстей и инстинктов, т.е. самоотречением и самопожертвованием¹⁷¹. Поддержание соответствующего нравственного уровня представителей власти требует, по мнению российских правоведов XX в., привлечения в политику «умственно и нравственно развитых личностей». Служители российской Фемиды утверждают, что нравственный авторитет власти сопряжен с особым подбором людей, обладающих высокими духовными качествами, моральными приоритетами заботы об общем благе. Они должны быть привлекаемы «не шкурными своими интересами(!), а интересами общего блага» как эмоционально заявил в своей речи на заседании I Государственной Думы профессор права Л.И.Петражицкий¹⁷². Как это ни парадоксально, но именно «служение» не позволяет русской философии «снизить» понимание общего блага до интерпретации его в прагматическом и утилитарном ключе и, в конечном счете, отождествить и заменить его понятием права, как это произошло в западноевропейской мысли.

Неверие в закон, которое негативно отразилось на становлении устойчивого правопорядка в российском обществе, сопрягалось и компенсировалось абсолютной верой в Государя. «В России, — писал Н.М.Карамзин, — государь есть живой закон... Не бояться государя — не бояться и закона!»¹⁷³. Более того, поскольку рос-

сийское правление отличалось монолитностью высших властных полномочий, соединением в одном лице трех ветвей власти в их европейском понимании, руководство виделось как патриархально-отеческое, как распоряжение «по совести». Возникающая в результате патерналистская склонность власти делала монарха высшей и последней инстанцией, ответственной за общее благо, утверждая, что самодержавие имеет «государя, ревностного к общему благу»¹⁷⁴.

Особое положение государя в отношении к общему благу рождалось из специфической, отличной от европейской, трактовки собственности, прежде всего собственности на землю. Но, как показывает история эволюции западной мысли об общем благе, именно идея собственности, окончательно сформулированная Дж. Локком, подвела прочный фундамент под идеологию частного, личного блага. Именно индивидуализированная собственность стала основой процесса разделения, противопоставления, порою антагонизма двух концепций блага: этической, общегосударственной, нормативно-нравственной и прагматически-инструментальной, либеральной, индивидуалистической.

Многие исследователи подчеркивают отсутствие в России «западной идеи собственности». Дело в том, что существует различие между двумя видами собственности: владением (лат. «*possessio*») и собственностью-господством (лат. «*dominium*»). Первый широко распространен на Западе и вытекает из либерально-индивидуалистической логики максимизации личного выбора. Эта концепция выводит все общественные явления из отношений индивида к индивиду. Государство в ней видится как один из индивидуумов. В такой теории вся-

кое ограничение отношений собственности сверху воспринимается либо как печальная государственная необходимость, либо как несомненное правонарушение.

Вторая разновидность, хотя и предполагает неограниченное эксплуатирование занятых участков государственной земли, предусматривает сохранение собственности как *dominium* за государством. В России собственность всегда рассматривалась с точки зрения государства, которое призвано поддерживать целое как многоединство. *«Понятие собственности строится не индивидуалистически, не из индивидуума, которому потом аналогизируется государство, но — политически, т.е. из симфонического целого, которое как единство, и утверждает всякое индивидуальное право»*¹⁷⁵, — пишут евразийцы.

Таким образом, с одной стороны, мы имеем возвышенно-нормативное понимание общего блага, абсолютизацию ответственности за общее благо, закрепленную за единодержавным властителем. С другой стороны, имеет место совершенная неразвитость идеи частной собственности, которая тормозит формирование правового сознания и, соответственно, конкретизацию концепта общего блага.

«Этатизация» общего блага, однако, имеет еще одно серьезное негативное следствие. Полное и безусловное сопряжение общего блага с высшей инстанцией российского государства — монархом — создало подспудную ситуацию «освобождения» промежуточных эшелонов российской бюрократии и чиновничества от добросовестного служения общему благу, которое так возвышенно прокламировалось российской интеллектуальной элитой XIX в. и позднее советскими идеологами. Но ведь именно бюрократический слой в функ-

ционально-организационной общественной иерархии составляет главный служилый элемент и инструмент эффективного устройства общественного организма. Российская ситуация была противоположна этому правилу. Несмотря на строжайшие каноны Православия, на разных уровнях иерархии общественной власти процветали коррупция и стяжательство, особенно в отношении той доли общественного богатства, которая была предназначена для реализации целей общественного блага. Эта проблема известна как проблема «средостения» бюрократии — ее стремления заполнить собой и своими мертвящими принципами всю живую ткань общества.

Л.А.Тихомиров оценил эту ситуацию узурпации власти бюрократией как стремление к самовластию в административной сфере общества¹⁷⁶. Итогом такого обстоятельства стало то, что к началу XX в. бюрократия воспринималась в России фактически как слой, узурпировавший доступ к общему благу и как величайшее бедствие. Б.Н.Чичерин писал: «В настоящее время бюрократия... — корень всего зла; она стала между верховной властью и народом... обращая все на свою собственную пользу.. Медленность, формализм, лихоимство, притеснения, своекорыстные виды, равнодушные к общему благу — вот явления, которые слишком часто встречаются в ее рядах...»¹⁷⁷.

Русская традиция «духовно-соборного» акцента в интерпретации общего блага, его непосредственная сопряженность с государством как единственной и безраздельной инстанцией его реализации была легко интегрирована коммунистической доктриной и трансформирована в коллективистски-общегосударственную форму. Однако всевластие бюрократии, оставаясь

на всем протяжении истории страны едва ли не главной помехой и трудно решаемой проблемой, стало серьезным препятствием на пути реализации общегосударственных целей.

Если европейская философская мысль после образования «современных государств» в значительной степени сосредоточилась на конструировании механизмов институциональной эффективности в реализации целей общего блага, то российская социально-политическая мысль сохранила все недостатки холистской перспективы его интерпретации. Размытость самого понятия, незаинтересованность советского высшего, а тем более среднего чиновничьего аппарата в каких-либо социальных реформах, догматизм теоретического мышления — все это мало способствовало творческой переработке понятия общего блага и приспособлению его к меняющемуся миру. Соответственно, не происходило эволюции концепции общего блага в перспективе рационализации этого понятия, его поступательного движения навстречу конкретному индивиду, сближения его с целями и ожиданиями частного лица. Это привело к постепенной утрате восприятия его как реальной сущности.

Либеральная революция 1990-х гг. сменила цели и проект развития российского государства. От нее ожидали позитивных революционных преобразований, и в их числе в сфере переоценки идеи общего блага. В действительности произошло практически полное исчезновение категории общего блага из политической реальности российского государства и из теории. Отказавшись от неплодотворной и идеологизированной советской конструкции, либералы предпочли забыть о существовании общего блага как такового.

В полном соответствии с логическими принципами двух традиций — «институциональной» и «этической» — сформировались две разновидности теорий общего блага.

Западноевропейская традиция, исходя из стремления конституировать общество на собственных основаниях в условиях столкновения разнонаправленных личных интересов, «понижает» телеологическую функцию общего блага с государственного макроуровня на мезоуровень. Государство-институт, *отделенное* от гражданского общества и призванное охранять собственность и связанные с ней права и свободы, превращается в механизм по контролю и урегулированию фундаментальных внутренних конфликтов. «Общее благо» как телеологическая идея, формирующая сообщество, смещается на корпоративный уровень общественных коллективов и ассоциаций. Потребности социальной инфраструктуры образуют совокупность необходимых общих благ, которые именуются «общественным благом» и которые передаются в ведение государства. Однако прагматический характер такого рода совместных благ лишает их того идеалообразующего смысла, который присущ классическому толкованию общего блага. *Идея* общего блага заменяется *понятием* общего блага. *Метафизическая* коннотация сменяется *эмпирической*. Развитие гражданского общества, стержнем существования которого является личное благо, в процессе становления вырабатывает собственную регулятивную идею — *идею права*, которая постепенно вытесняет и замещает идею блага. Диалектика общественного состояния современного западного общества концентри-

руется, таким образом, на уравнивании двух центральных понятий — максимизации личного выбора и права других на такой же выбор.

«Этическая» традиция, реализующаяся в российском социально-философском и социально-политическом контексте, тяготеет к восприятию общего блага как «предельного» понятия. Не выделившееся из политического целого и не сформировавшееся как статусная сущность гражданское общество слито с государством, составляет с ним органическое единство. Соответственно, категория общего блага, являясь обязательной целью социального установления, сохраняет смысл морально-нравственной кульминации восприятия. Такая коннотация находится в гармоничном сочетании с нравственной доминантой российской государственности. Идея бескорыстного служения, ставящая во главу угла идею личного долга граждан, «онтологической» ответственности первого лица государства перед народом за сохранение целостности страны и общества, «работает» на реализацию этически понятого «общего блага». Идея «сильной власти» выполняет функцию сцепления общего пространства не только в физическом плане, но и в духовном, мобилизуя и концентрируя национальную волю и социальное действие преимущественно на сфере общего. Доминанта социально-политической целостности, единства, которая довлеет надо всей исторической жизнью России, весьма созвучна стремлению сформулировать интегральную концепцию общего блага, неразрывно слитную с государственным бытием.

Ситуация времени, однако, показывает, что позиции личного блага, очевидно, усиливаются и обретают законное полноценное существование в рамках современного российского государственного тела. В этих

условиях уже не может быть речи о неприкосновенном переносе традиционной формулы общего блага, которая игнорировала значимость фактора личного, частного права и интереса. В новых условиях необходимо искать и выстраивать новое диалектическое равновесие между обеими частями социального тождества.

Однако, учитывая провалы и препятствия на пути максимизации частного блага, о которых свидетельствуют западные исследователи, не следует полностью отказываться от преимуществ российской исторической нормативной концепции общего блага. Такие «метафизические» аспекты понимания общего блага, как возвышенно-духовное, нравственное, бескорыстное и бескомпромиссное служение благу нации и народа, оказываются востребованными именно сегодня на фоне безжалостной рыночной анархии, аморального стяжательства и расхищения общественного богатства, созданного многовековыми усилиями многих поколений людей.

Очевидно, что в России сохранились предпосылки для переосмысления идеи блага в этическом ключе. Пространственные и природно-климатические условия жизни в стране предопределили и исторически сформировали определенно больший уклон в сторону заботы об общем благе как первостепенном фундаменте выживания.

Отказавшись от нормативной идеи блага и формально заменив его регулятивной идеей права, не вошедшей в плоть и кровь национальной жизни, мы подвергаемся опасности социальной анархии и полной дезинтеграции общества.

Гарантией личного блага в России, как и на Западе, стало утверждение института частной собственности. И хотя одной из главных задач государства, несомненно, становится защита блага граждан, оно не должно терять

общей перспективы движения общества в целом к этическому возвышению ценности общего блага, ибо без такого возвышения общество рискует обратиться в случайную мозаику изолированных групп, беспрестанно уравновешивающих бесчисленные меркантильные интересы. Без сущностно-общего, которое не всегда осознается каждым отдельным индивидом, общество вообще не может существовать. Именно такое общее составляет глубинную основу общественной солидарности. Именно оно формирует чувство гражданственности, которое скорее тяготеет к понятию долга, нежели права. Уравновесить два названные качества призвано государство.

3. Современные западные модели солидарности

Проблема консолидации общества предстает как очень важная и многогранная проблема не только в кризисной России, но и в развитых западных демократиях. Сегодня в развитых западноевропейских странах отмечается подъем интереса к теме солидарности и пересмотр роли государства в консолидации общества. После кризиса социального государства 1970-х годов, который был вызван обострением проблем финансирования и ростом бюрократизации, в 90-е годы государственное вмешательство стало вновь представляться вполне законным и оправданным. «Идеология, сводившая роль государства до минимального предела, вышла из моды. С тех пор повсюду была признана незаменимость роли государства всеобщего благосостояния в деле поддержания сплоченности общества»¹⁷⁸, — пишет в своей книге научный директор Высшей школы социальных исследований во Франции Пьер Розанваллон. В ходе дискуссий, наметив-

ших пути преодоления кризисных тенденций, было выдвинуто предложение о «смене парадигм» — о переходе от «государства социальной помощи», патерналистского по сути, к «государству инвестиций», стимулирующему развитие человеческого и социального капитала (через развитие систем образования, повышение квалификации и переобучения)¹⁷⁹.

Такая эволюция воззрений на место и роль современного государства в обществе важна для России, которая находится на пороге созидания новой государственности и стремится вобрать в себя последние достижения цивилизованного мира в этой области. Однако еще более актуальным для нее оказывается открытие западными социологами двух принципиально разных концепций достижения общественной солидарности — американской и европейской.

Европейская схема базируется на идее социальных рисков и их преодоления, исходя из понятия *взаимопомощи*. Она пытается решить социальную задачу: «как на практике согласовать *принцип солидарности* (по которому общество имеет обязательства перед своими членами) *с принципом личной ответственности* (в соответствии с которым каждый индивид является хозяином своей судьбы и отвечает за себя сам)»¹⁸⁰. Указанное противоречие нашло первое удачное разрешение в создании «государства всеобщего благоденствия». В нем основой ответственности государства перед своими гражданами стала идея справедливости, прошедшая путь от классической интерпретации (согласно которой справедливость понималась как соответствие этическим или политическим нормам) до «договорной» (которая апеллировала к идее страхования рисков и компенсации ущерба).

В рамках либерально-рыночной социальной парадигмы «государство всеобщего благоденствия» нашло базовое понятие — «риск». Его преимущество состояло в том, что, с одной стороны, оно воспринималось как относительно объективное, существующее независимо от мнений, а с другой — как «рациональное», которое можно было перевести в денежный эквивалент. Понятие «риска» стало фундаментом концепции страхования, которая предстала в качестве «невидимой руки» государства — инноварианта рыночного механизма. Оно способствовало реализации справедливости и порождало единение, солидарность, не покушаясь на свободу воли людей. Казалось, рецепт сопряжения ответственности государства и индивидуальной свободы найден.

Однако изменение объективных реалий «пост-современного общества» и, в частности, колоссально возросшие масштабы рисков самого разного происхождения (социальных: массовая безработица, демографический конфликт поколений; природных: риск катастроф — наводнений, землетрясений, цунами и т.п.; техногенных и экологических) сокрушили парадигму страхования как основу солидарности. Возникали ситуации, когда в отдельные периоды почти все население оказывалось за пределами страхового поля и когда традиционные механизмы компенсации становились неэффективными. Классическая интерпретация социального риска обесмыслилась, значение социальной незащищенности изменилось — место понятия риска заняла неустойчивость и рост неопределенности.

Возникла необходимость поиска нового механизма реализации солидарности, главной задачей которой сегодня является *интеграция людей в общество*, т.к. большинство населения оказывается в состоянии мар-

гинализации в широком смысле слова. Исключенными из общества становятся не безработные, как ранее, а работающие, которые получают столь низкий доход, что их практически можно считать неимущими. «Сегодня, хотя экономическая нестабильность, связанная с неустойчивостью занятости, остается весьма серьезной проблемой, ситуация изменилась ввиду появления новых причин незащищенности: роста преступности в городах, распада семей, международных конфликтов и т.п. И здесь, прежде всего, требуется вмешательство государства»¹⁸¹, — свидетельствует П.Розанваллон.

Вопреки ожиданиям либералов, с уходом с социальной и политической сцены классической разновидности социального государства — государства всеобщего благоденствия — роль и значимость идеи государства вовсе не умаляются, а возрастают. Государство предстает единственным механизмом, способным найти и воплотить в жизнь новую концепцию солидарности, реализовать реинтеграцию общества.

Американская модель социального государства базируется на отличной от европейской идейной основе — на философии **возмещения** убытков. Сдвиги в социальной сфере достигаются не в результате усиления взаимных связей внутри общества, а благодаря возведению в превосходную степень либеральной индивидуалистической логики, вытесняющей классический концепт гражданина, ибо претендовать на компенсацию в таком обществе индивидуум может, только добившись признания себя *жертвой*.

Возникает тенденция к бесконечному расширению этой категории, стремление применить это понятие в отношении целых групп населения. Статус жертв стремятся получить не только те, кому нанесен ущерб в на-

стоящем, но и жертвы несправедливости, допущенной в прошлом. «Об этом свидетельствуют постоянные ссылки представителей чернокожего населения на времена рабства, имевшие место в XIX в., а также непрестанные напоминания об угрозе геноцида. ...Раны и страдания прошлых лет тоже становятся своего рода капиталом, а театрализация несчастья — пусковым механизмом требований восстановления справедливости», — пишет П.Розанваллон¹⁸². Исследователи новых социальных процессов такого рода утверждают, что постоянное обращение к риторике виктимизации (от французского «victime» — жертва) в конечном счете ослабляет инициативу индивидов и жизнеспособность общества¹⁸³. Понятия риска или истинного восприятия несчастья в нем профанируется. В любом «несчастном случае» находится виновный — либо человек, либо «система».

В таком государстве толерантность выступает более важной ценностью, чем солидарность, а непредвзятость более предпочтительной, чем равенство. «Хорошим обществом» считается то, где допускается мирное сосуществование различий, а не то, которое обеспечивает социальную интеграцию людей.

В результате акцентирования индивидуализации социального пространства обостряется ситуация разобщенности в обществе. Концепция «виктимизации» нуждается во внешнем подкреплении. Преодоление распада общества и обретение чувства общности естественным образом проявляется в минуты большой опасности — во время наводнений, ураганов или нападения врага. Эксплуатируя подобные «пограничные» реакции, американская модель единения нации приобретает милитаристский оттенок. Для достижения

слитности многонациональной, многоконфессиональной страны постулируется наличие «внешней угрозы», а сплочения нации добиваются, исходя из концепции «врага». «Нам необходим моральный эквивалент войны», — заключил еще в начале XX в. Уильям Джемс, сетуя по поводу распространения эгоистических настроений и ослабления гражданских чувств в обществе того времени. Только при этом условии, считал он, Америка вновь сможет обрести силу и единство.

Похоже, эта установка стала программной для политики американского государства. Современные американские государственные деятели исполняют эти заветы не только в переносном смысле, но и в прямом. Для сплочения общества, очевидно, уже недостаточны даже такие разновидности «театрализации несчастий» и такие «моральные эквиваленты» прямых военных действий, как «войны против бедности», против безработицы, а также инициативы по оказанию «гуманитарной помощи». И потому США переходят к непосредственным военным вмешательствам. Американская идея государства оформляется как агрессивно-наступательная в международной политике.

Осознание разницы между двумя моделями социального государства — европейской и американской — чрезвычайно актуально для современной России. В нашем обществе незаметно внедряются американские образцы как примеры для подражания, несмотря на то, что они радикально противоположны российскому национальному характеру. Для последнего намного предпочтительнее строить государство по европейскому образцу на основе взвешенного сочетания государственного страхования риска и личной ответственности гражданина, нежели формировать общество всеоб-

щей «виктимизации», которое в России способно только усилить иждивенчество и пассивность, и без того являющиеся постоянными препятствиями для движения и прогресса. Близость российскому менталитету европейской модели объясняется также тем, что исходной точкой ее создания была идея взаимопомощи. Такой подход максимально схож с российской философской традицией, национальной психологией и ментальностью, освещенными идеями коммунитарности и соборности. Одновременно усвоение европейской модели солидарности позволяет говорить о путях реализации демократической идеи в полном объеме, ибо ставит в центр обновления идеи государства фигуру гражданина, а не жертвы. Важность формирования ценности гражданственности в России на фоне сетований по поводу отсутствия в ней гражданского общества не нуждается в комментариях.

Наконец, учитывая своеобразие климатических и природных условий страны, которая территориально полностью лежит в зоне «риска», следует признать, что обе европейские идеи — идея социального государства и идея солидарности на основе взаимопомощи и интеграции людей в общество — являются естественными для России формами уменьшения «врожденной» неопределенности и риска.

Американская конструкция индивида-жертвы является кульминацией интеграционного индивидуализма, ибо в ее основе лежит сугубо эгоистическое осознание оторванности личной судьбы от общего целого. Ведь фигура жертвы предполагает радикальное противопоставление себя и своего ущемленного интереса общему целому. Она подразумевает разрыв с этим целым, поскольку «обвиняет» систему или гипотети-

ческого другого в неудачах своей судьбы. В отличие от американской интерпретации солидарности европейская идея все же остается сопряженной с гражданственностью, которая предполагает внутреннее позиционирование личности как безусловной части общего. Гражданин и гражданская позиция традиционно предполагают болезненно-острое переживание личной ответственности за общее благо. Таким образом, европейская солидаристская теория продолжает оставаться в рамках классической парадигмы общежительности, что максимально сближает ее с российской доминантой органического единства и целостности общества, в основе которых лежит, среди прочего, духовная связанность индивидов общей исторической судьбой и культурой – солидарность. Российская классическая традиция трактует солидарность прежде всего как духовно-нравственную категорию.

4. Российская идея солидарности

Российская традиция, как и западная, видит в солидарности одно из главных условий скрепления, единения общества. Общий фундаментальный смысл и цели понятия солидарности не исключают, однако, радикальных расхождений в интерпретации этого смысла и этих целей. Российская мысль стремится к *единению органическому*, а потому и сама солидарность выводится из глубинных и высоких чувствований человека. Таковы доверие, любовь («возлюби ближнего»), совесть. Все это вместе образует особую атмосферу жизни. Солидарное чувство в обществе, по мысли российских исследователей, вырастает из самой сути общежительнос-

ти — из чувства «общего достояния», которое связывает всех между собой. Люди проникаются ощущением своей общности, глубоко осознают это чувство как чувство необходимости друг в друге, что в историческом времени рождает настроение связанности общей духовной судьбой. Отсюда возникает такое специфическое состояние общества, которое И.А.Ильин обозначает как «некую великую *совместимость*»¹⁸⁴.

Из рационализации этих эмоций складывается правосознание. Люди, живущие в обществе, всегда помимо частных стремлений хотят одного и того же, что является для них общим, и когда они это *осознают*, то возникает основа для подлинного правосознания, которое оформляет Родину как **переживание общей судьбы** в государство.

Солидарность рассматривается в таком контексте как главная объединяющая, *общежительная* категория в аристотелевском смысле и потому составляет самую фундаментальную основу государства — соединительную связь — нить общей «**ткани**» общества. «Без *общего интереса*, без *всеобщей* (т.е. *всем общей*) цели, без *солидарности* государство не может существовать. ... Верно понять идею государства можно только тогда, если продумать до конца и до полной ясности эти, вскрытые нами, основы (духовной солидарности, коррелятивной связи и мутуальных обязательств)»¹⁸⁵, — замечает И.А.Ильин. Созидательная сила так понятой солидарности обретает онтологический подтекст. Сохранение целостности общественной среды путем общежительной солидарности граничит с ***инстинктом самосохранения*** социума.

В российской мысли, таким образом, речь идет прежде всего о формировании *общего* интереса, ***общей цели***, которые симфонически выплавляются из инди-

видуальных стремлений и воли. В этом отношении она противоположна западной идее солидарности, которая восходит в конечном счете к дюркгеймовой формуле. Солидарность у Дюркгейма, хотя и связана с апелляцией к высшей моральной ценности, все же рождается из функционального характера объединения членов общества, в основе которого лежит разделение труда. Разделение труда для французского социолога является замещающим механизмом традиционных способов общественного единения. «Разделение труда – это как раз тот механизм, который в современном обществе, утратившем в значительной степени цементирующую силу общего, коллективного, религиозного сознания, создает желаемую общественную связь, солидарность между классами, связь, компенсирующую ущерб, вызванный узкой специализацией»¹⁸⁶, – отмечает исследователь творчества Э.Дюркгейма Е.В.Осипова.

Согласно Дюркгейму, солидарность в обществе поддерживается главным образом моральными правилами, происхождение которых французский ученый связывает с коллективным сознанием группы, формирующей, направляющей и контролирующей сознание ее членов. На определенном этапе развития индустриального общества специфической разновидностью такой группы становится корпорация, которая в условиях усиливающегося разделения труда и специализации индивидов выполняет роль морального регулятора и функцию сплочения общества, сохранения его солидарности.

Дюркгейм выделяет два исторически последовательных типа солидарности, которые он именуется «механической» и «органической» солидарностью. Первая характерна для архаичных обществ, вторая для развитых. Но

«органическая» солидарность у него *не* рождается из осознания духовной связи и общей судьбы людей, живущих в одном обществе и в одной культуре. Она предстает как более высокий уровень спаянности благодаря усилению взаимозависимости индивидов друг от друга, которая есть результат процесса разделения труда.

Дюркгеймовская теория наглядно демонстрирует расхождение западных и российских взглядов на солидарность, которое тесно увязывается с двумя подходами к анализу государства — «институциональному» и «этическому». На коренное разногласие двух политико-философских линий во взглядах на государство применительно к идее солидарности указывал один из виднейших российских теоретиков «правового социалистического государства» Б.А.Кистяковский. Осмысливая противоположность западного и российского подходов, он, в частности, отмечал, что негативно-ограничительная рациональность западного правового государства более озабочена охранением права, нежели созиданием фундамента для высшего расцвета личности.

Западная традиция, полагал он, исходит из восприятия государства как властно-силового установления. Метафизически емкий образ такой интерпретации государства создал родоначальник западноевропейской «договорной теории» Т.Гоббс, рисуя образ государства-зверя — Левиафана. Противоположная линия теории о государстве видит в нем идею высшего проявления личности, смотрит на государство как на земного Бога, т.е. на реализацию идеи справедливости, а не силы. Она связана с именами Фихте и Гегеля, которые усматривали в государстве возможность наиболее полного осуществления человеческого «я», самого могучего проявления человеческой личности, наиболее совершен-

ное воплощение мировой саморазвивающейся идеи. В противоположность деспотическому государству Т.Гоббса они в своих рассуждениях имели в виду исключительно «правовое государство». Притом они представляли себе правовое государство «не в том конкретном виде, каким оно было в передовых странах их эпохи, а как совокупность тех принципов, которые должны осуществляться в совершенном правовом государстве»¹⁸⁷, — пишет Б.А.Кистяковский. Но настоящие задачи и истинные цели такого государства, согласно его взглядам, заключаются прежде всего в «облагораживающей и возвышающей человека роли»¹⁸⁸.

Таким образом, указания на высший этический смысл и ценность солидарности как *духовного* единства присутствуют даже у российских неолиберальных авторов, наиболее восприимчивых к западным влияниям. При этом Кистяковский замечает, что представители российской политико-философской традиции нередко высказывают истины и положения, некогда выраженные великими немецкими философами-идеалистами, даже не будучи знакомы с их замыслами в первоисточниках. Это означает, что такие тезисы не просто созвучны между собой, но что они рождаются из недр самого российского коллективного сознания. «...В этом доказательство того, что здесь мы имеем дело не со случайными и временными верными замечаниями, а с непреходящими и вечными истинами»¹⁸⁹, — пишет он.

Идея солидарности в российской социально-философской мысли выходит далеко за рамки строго социологического ее понимания как совокупного социального действия. Проблема солидарности восходит к ощущению органичности, целостности российского бытия и соответствующего отражения его в созна-

нии. Если в основании западноевропейского понятия лежит категория равенства, то в основании российского — братство.

Торжество нравственного добра как квинтэссенции солидарности, как высшего ее понимания отражено в философии всеединства Вл. Соловьева, ищущего истинного выражения христианской идеи в мире расколотых вероисповеданий. Люди потеряли солидарность как *нравственное отношение* между собой — вот лейтмотив его рассуждений в работе «Об упадке средневекового мирозерцания»¹⁹⁰. Воссоединение возможно на пути созидания общего мировоззрения, которое в конце XIX столетия естественным образом ассоциировалось с обретением религиозных нравственных ценностей¹⁹¹.

Стремление к органической солидарности в представлении российских философов отнюдь не равнозначно уничтожению или умалению личных прав. Напротив, именно такого рода солидарность способствует их более полной реализации и расцвету. Разрешение дилеммы человек — государство, которое в западной мысли идет по пути противоположения обеих сущностей, в российской теории нацелено на создание «замиренной среды». Через категорию «солидарности» разрешается классический спор политической мысли о поисках водораздела или равновесия между пределами государственного суверенитета и правами личности. М.М.Ковалевский рассуждает по этому поводу следующим образом. Позиция, исходящая из исключительного приоритета прав государства, создала теорию, согласно которой права человека, их количество и состав допускаются государством и только им в результате добровольного самоограничения. Вторая доктрина — классическая либеральная, восходящая к Дж. Локку, — трактует государство как

созданное исключительно в интересах защиты прирожденных человеку прав свободы и собственности, на которые государство не смеет поднять руку ни при каких обстоятельствах. Обе концепции М.Ковалевский считает односторонними и ложными. «Между этими двумя резко противоположными точками зрения есть место для третьей. Она состоит в признании, что право и государство вытекают из одного источника, преследуют одну задачу, отвечают одной и той же потребности — человеческой солидарности»¹⁹².

Точка зрения, которую отстаивает Ковалевский, полагает возможным разрешение противоречия между пределами государственного вмешательства и индивидуальными правами благодаря тому, что видит в государстве «исполнителя» требования **права**. «Государство не может, поэтому, в интересах самосохранения, упразднить личные права, так как признание их является таким же требованием общественной солидарности, как установление самого факта государственного общежития»¹⁹³. Такая позиция снимает вопрос о предшествовании личного права государственному состоянию и потенциально крошущуюся в такой постановке проблему антагонизма личности и государства, прав человека и государственной власти.

Механизм реализации солидарности в условиях российской «органической» ее интерпретации представлен в работах русского социального философа И.А.Ильина. Он различает два классических образца, «идеальных типа» формирования солидарности, которые составляют основу государства. Первый из них обозначается им как «корпорация» (не в конкретно-ограничительном дюркгеймовском смысле, а как алгоритм социальности). Реальным примером такого типа объе-

динения может служить обычный кооператив. Подобная модель общественного образования начинается с индивида, с его волевого решения соединить свои усилия с другими индивидами ввиду общих целей социального действия. «Корпорация» строится снизу, и все позитивные решения или отказы от участия отдаются на волю свободного выбора субъектов «корпорации». Этот вид организации общества составляет образец совершенства для формальной демократии, распространенный в западноевропейской культуре. «Она организуется на свободно-признанной (и соответственно свободно-ограничиваемой, свободно-отвергаемой) солидарности заинтересованных деятелей. “Все через народ” — идеал формальной демократии»¹⁹⁴.

Вторая модель общественного устройства представлена формой «учреждения». Здесь, напротив, вся иерархия строится сверху, цели формулируются, решения принимаются без участия состоящих в учреждении. (В конкретной действительности таковы, например, больница, гимназия и проч. Больные в больнице не выбирают врачей; гимназисты не могут сменить директора, профессора не слушаются их указаний.) Участие индивидов в работе «учреждении» носит пассивный характер. Господствует принцип опеки, когда услуги и распоряжения предлагаются людям без их на то воли. Всякое государство, полагает И.А.Ильин, до определенной степени есть «учреждение». И в этом кроется одна из самых серьезных опасностей, ибо в своем крайнем выражении оно может принимать форму тоталитарного правления. В таком государстве также существует солидарность, но она строится на фундаменте принудительности и потому теряет свою истинность и морально-духовную ценность.

И.А.Ильин считает, что наиболее приемлемым является третий путь, совмещающий черты «учреждения» и «корпорации». В его основании лежит «зрелое правосознание», которое предполагает умение управлять самим собой, понимать сущность государства, учитывать органичность народной жизни. Если не соблюдаются такие условия, то общий интерес подменяется частной корыстью и «принцип солидарности остается пустым словом»¹⁹⁵, а государство гибнет или вырождается в диктатуру.

Формальная демократия и тоталитарный режим являются нездоровыми крайностями современной жизни. «Государство в своем здоровом осуществлении всегда **совмещает** в себе черты корпорации с чертами учреждения: оно строится — **и сверху, и снизу**, и по принципу **властной опеки**, и по принципу **самоуправления**»¹⁹⁶. Именно в таком государстве реализуется «осознанная солидарность».

Проблема состоит в том, что единого мерил долевого преобладания в государстве начал «учреждения» или «корпорации», одинакового для всех народов и раз навсегда данного для всех времен, не существует. Множество конкретно-исторических факторов (размеры территории, плотность населения, многонациональный состав, многоконфессиональность, уровень правосознания, национальный характер и проч.) делают такую шкалу подвижной. Поскольку государство по сути организация не частно-правовая, а публично-правовая и властно-повелительная, оно никогда не перестанет быть учреждением. В то же время попытки делать все «сверху» убивают творческую самостоятельность народа, порождают формальную и продажную бюрократию. «Грядущей России предстоит найти для

себя — свою, особую, оригинальную государственную форму, такое сочетание из “учреждения” и “корпорации”, которое соответствовало бы русским, национальным историческим данным, начиная от **наличного в России по-революционного правосознания** и кончая **национальной территорией**»¹⁹⁷.

Актуальность таких поисков призывает сегодня обратить внимание российских исследователей на современный опыт западных стран по выработке различных моделей солидарности. Речь не идет о прямом заимствовании. Сопоставление указанных, противоречивых по многим параметрам образцов общественной солидарности, американской и европейской, создает возможность для вдумчивого самоанализа и грядущего социального творчества в России. Помимо верификации и адаптации в условиях российской действительности элементов «страховой» и «интегративной» солидарности, очевидно, нельзя оставлять без внимания традиционную российскую устремленность к максимизации идеи духовно-общежительного объединения людей.

* * *

Сегодня для России крайне актуальна проблема выработки нового проекта существования, сопряженного с идеей права. Слепое копирование отдельных элементов успешно развивавшихся западных обществ обернулось плохо управляемым конгломератом разнокалиберных механизмов, которые не создают ни органического целого, ни перспектив развития. В классической ситуации европейского Запада за фасадом идеи права вырисовывался исторический путь и культурный

идеал конкретного коллективного сообщества. Выбор проекта существования такого общества опирался на знание нравов, национального характера, склонностей народа — «духа нации», что с необходимостью возвращалось лояльностью, поддержкой проекта развития общества со стороны народа. Преобразования конца XX столетия в России базировались на модели, которая не рождалась из глубин национального духа, а была привнесена извне в качестве готового образца западного государства. В таком случае вряд ли можно говорить о ее соответствии ожиданиям нации.

Несомненными плюсами западной концепции солидарности являются постоянно прогрессирующие поиски новых механизмов бесконфликтного совместного существования людей в обществе. Новые феномены массовой маргинализации населения конца столетия вызывают к жизни стремление снизить остроту противоречия через новые образовательные и инвестиционные программы в человеческий капитал. Именно такой практической направленности переустройства социума не достает российской государственной политике.

Существует, однако, принципиально важное негативное следствие сужения концепции солидарности, присущее западной модели. Точно так же, как рационализация идеи «общего блага» привела к фактической замене его идеей «максимизации личного выбора индивида», идея солидарности подменяется идеей «политкорректного» сосуществования индивидов. Солидарное единство вытесняется идеей «строительства отношений» и поведения на базе взаимной терпимости. Место чувства братской общности занимает рациональный расчет по уравниванию взаимных прав. Однако только солидарность как чувство, как переживание обра-

зует ценностную общность людей, воспринимающих свою национально-культурную нишу как общее достоиние. И такое восприятие не имеет ничего общего с изоляционизмом, ибо только умение ценить родное позволяет с уважением относиться к инородному, сочувствовать, солидаризироваться с другими.

Сегодня главным фактором жизнеспособности Российского государства становится проектирование новой государственности, соответствующей как современности, так и ее историческому «национальному духу». Существенную часть такого проектирования составляет матрица консолидации российского общества, восстанавливающая духовные приоритеты его развития в отношении фундаментальных категорий государственности – общего блага и солидарности. Российское понимание солидарности создает перспективу для творческого созидания «духовной и правовой общины», т.е. стремления к идеалу «совершенного правового государства», в котором идея права поднята на высоту идеи справедливости. Без такой нормативной цели эволюция государства неизбежно вырождается в инволюцию.

Заключение

В процессе развития теоретических представлений о государстве сформировались две традиции его анализа: «этическая» и «институциональная». Вторая получила преимущественное развитие на Западе. Первая была унаследована российской социально-философской мыслью.

Главная черта этической традиции — удержание предельных понятий, устремленность к предельным понятиям. Главная черта институционального подхода, определившая все стороны жизни западного общества, — раскол социальности и нисхождение от предельных понятий, погружение в социальность и, как следствие, институализация сторон раскола, их взаимовлияние и взаимодействие, создавшее основу основ западного общества — общественный договор. Первоначальной определяющей чертой европейского мира было противостояние светской и духовной властей, которые выступали как противоборствующие, но равные по силе стороны. Поиск равновесия враждующих сторон привел, во-первых, к самостоятельному конституированию каждой из них и, во-вторых, к идее общественного договора, выражающего стремление примирить конфликтующих социальных агентов. За этим большим расколом последовал раскол протестантизма и католичества, который укрепил светские основания бытия европейского мира. Идея раскола как плодотворная идея социальной динамики проявила себя и в противополжении двух институализированных сущностей — государства и гражданского общества. Правовое государство — это, в конечном счете, также результат раскола и компромисса, поиска равновесия между частной свободой и общим благом.

Устремленность к предельным понятиям этической традиции имеет в качестве следствий акцентирование категорий целостности, органичности и духовности. Собственно, духовность и есть такая устремленность, нацеленность коллективного сознания на предельные понятия. Идея раскола присутствовала и в российском сознании и бытии, однако она не получила развития. Противостояния светской и духовной власти не произошло — церковь была поглощена государством. Внутрицерковный раскол — староверы — был изъят из социального поля и не принес результатов.

Устремленность к предельным понятиям проявляется во всех фундаментальных особенностях российской государственности: в «собирательной идее», в нравственной задаче государства, в идее служения и даже в идее сильной власти, а также в особенностях российского понимания таких фундаментальных концептов любой государственности, как общее благо и солидарность.

Современная ситуация создания правового государства в России ставит перед ней прагматическую задачу восприятия европейских ценностей государственности. Актуальность подобной перестройки российского государства несомненна. Однако она вряд ли окажется успешной в случае полного отречения от архетипических констант национального бытия и поведения, которые показали свою устойчивость на всем протяжении исторического времени существования российского общества. Сегодня необходимо выстраивать новое сочетание между двумя аспектами государственности.

Примечания

- 1 *Wolf R.P.* About Philosophy. Mass., 1989. P. 422; *Вольф Р.П.* О философии. М., 1996. С. 403.
- 2 *Хайек Ф.* Общество свободных. Сдерживание власти и развенчание политики // Открытая политика. М., 1995. № 8. С. 41.
- 3 *Бади Б., Бирнбаум П.* Переосмысление социологии государства // Междунар. журн. соц. наук. М., 1994. № 4. С. 17.
- 4 *Аристотель.* Политика // *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 403.
- 5 Там же. С. 405.
- 6 Там же. С. 487.
- 7 Там же. С. 379.
- 8 См.: *Августин.* О граде Божьем // Философия истории: Антология. М., 1994. С. 21.
- 9 *Соловьев В.С.* Три силы // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 23–24.
- 10 *Штраус Л.* Что такое политическая философия? // Антология мировой политической мысли. Т. 2. М., 1997. С. 409–411.
- 11 Там же. С. 410.
- 12 Там же. С. 412.
- 13 *Гоббс Т.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 133.
- 14 Там же.
- 15 Там же. С. 95.
- 16 *Burdeau G.* Traite de science politique. _ Etat. Т. 2. P., 1970. P. 62.
- 17 *Гоббс Т.* Указ. соч. Т. 2. С. 6.
- 18 *Локк Дж.* Соч.: В 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 335.
- 19 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 25. Ч. 1 С. 422.
- 20 Там же. Т. 3. С. 75; Т. 45. С. 422.
- 21 *Маркс К.* Критика готской программы // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 19. С. 29.
- 22 Там же. С. 261.
- 23 *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре, или Принципы политического права // *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М., 1969. С. 161.
- 24 *Нерсесянц В.С.* Философия права Гегеля. М., 1998. С. 8.
- 25 *Гегель Г.В.Ф.* Конституция Германии // *Гегель.* Политические произведения. М., 1978. С. 75.
- 26 *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М., 1990. С. 228.

- 27 Гегель Г.В.Ф. Позитивность христианской религии // Гегель. Работы разных лет. Т. 1. М., 1972. С. 188.
- 28 Гегель Г.В.Ф. Конституция Германии. С. 83.
- 29 Гегель Г.В.Ф. Первая программа системы немецкого идеализма // Гегель. Работы разных лет. Т. 1. С. 211–212.
- 30 Там же.
- 31 Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 231.
- 32 Гегель Г.В.Ф. Конституция Германии. С. 83–87.
- 33 Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 282.
- 34 Там же. С. 279.
- 35 Гегель Г.В.Ф. Конституция Германии. С. 132
- 36 Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 284.
- 37 Там же. С. 279
- 38 Там же.
- 39 Дюверже М. Политические институты и конституционное право // Антология мировой политической мысли. Т. 2. М., 1997. С. 647.
- 40 Duguit L. Traite du droit constitutionnel. Цит по: Антология мировой политической мысли. Т. 2. М., 1997. С. 644.
- 41 Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопр. философии. 1989. № 4. С. 122, 124.
- 42 Дарендорф Р. // Антология мировой политической мысли. Т. 2. М., 1997. С. 782.
- 43 Там же. С. 123.
- 44 Даль Р. О демократии. М., 2000. С. 44.
- 45 Мысливченко А.Г. Перспективы европейской модели социального государства // Вопр. философии. 2004. № 6. С. 3.
- 46 Мацонашвили Т. Проблемы перестройки социального государства в Западной Европе // Pro et Contra. М., 2001. Т. 6. № 3. С. 108.
- 47 Urban H.-J. Sozialpolitik in der globalisierten «Wissengesellschaft» // Sozialer Fortschritt. Munchen, 2000. № 11–12. S. 301–309.
- 48 Вейт-Уилсон Дж. Государство благосостояния: проблема в самом понятии // Pro et Contra. М., 2001. Т. 6. № 3. С. 128–157.
- 49 Там же. С. 134.
- 50 Дюверже М. Политические институты и конституционное право // Антология мировой политической мысли. Т. 2. М., 1997. С. 657.
- 51 Там же. С. 659.

- 52 *Алмонд Г.* Гражданская культура. Политические установки и демократии пяти наций // Антология мировой политической мысли. Т. 2. М., 1997. С. 595.
- 53 *Фукуяма Ф.* Сильное государство. М., 2006. С. 164–165.
- 54 Там же. С. 169.
- 55 Там же. С. 168.
- 56 Там же. С. 189.
- 57 *Dalh R.* Qui gouverne? P., 1971. P. 343.
- 58 *Фукуяма Ф.* Сильное государство. С. 189.
- 59 См.: *Гайдар Е.Т.* Государство и эволюция. М., 1995; *Попов В.А.* Политогенетическая контрверза, паразитичность и феномен вторичной государственности // Ранние формы политической организации: от первобытности к государственности. М., 1995; *Ахиезер А.С.* Синкретизм и либерализм // Рубежи. М., 1995. № 4(7); *Баталов Э.Я.* Политическое — «слишком человеческое» // Полис. М., 1995. № 5.
- 60 Под «полицией» имелся в виду бюрократический управленческий аппарат и административный строй, развившийся в централизованных государствах XVIII в.. Борьба с бюрократией (= полицией) и борьба с государством в таком контексте далеко не одно и то же.
- 61 *Леонтович В.В.* История либерализма в России 1762–1914 // Опыт русского либерализма. Антология. М., 1997. С. 410.
- 62 Там же. С. 37.
- 63 *Киреевский И.В.* Деятнадцатый век // Русская историософия: Антология. М., 2006. С. 130.
- 64 *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии. М., 1996. С. 52.
- 65 *Лазарев В.В.* Об осмысленности В.В.Зеньковским духовной целостности // Вопр. философии. 2006. № 6. С. 125.
- 66 *Киреевский И.В.* В ответ А.С.Хомякову // Русская историософия: Антология. М., 2006. С. 155.
- 67 *Соловьев В.С.* Значение государства // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 551.
- 68 Там же.
- 69 Там же. С. 552.
- 70 Там же. С. 556.
- 71 Там же. С. 557.
- 72 Там же. С. 234.

- ⁷³ *Чичерин Б.Н.* Опыт по истории русского права. М., 1858. С. 380.
- ⁷⁴ *Кистяковский Б.А.* Государство правовое и социалистическое // *Вопр. философии.* 1990. № 6. С. 150.
- ⁷⁵ *Ерасов Б.С.* Выбор России в евразийском пространстве // *Цивилизации и культуры.* Вып. 1. М., 1994. С. 48.
- ⁷⁶ *Флоровский Г.В.* О народах неисторических // Там же. С. 40.
- ⁷⁷ Там же. С. 41.
- ⁷⁸ *Ленин В.И.* Государство и революция. Учение марксизма о государстве и задачи пролетариата в революции // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 33. С. 1–120.
- ⁷⁹ *Ивахненко Е.Н.* Россия «на порогах». СПб., 1999.
- ⁸⁰ Основные направления политической мысли России в XIX—XX вв. М., 1999. С. 117.
- ⁸¹ *Замалаев А.Ф., Осипов И.Д.* Русская политология. СПб., 1994. С. 171–178.
- ⁸² *Зеньковский В.* История русской философии. М., 2001. С. 11.
- ⁸³ *Соловьев В.С.* Византизм и Россия // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 571.
- ⁸⁴ *Бердяев Н.А.* А.С.Хомяков. М., 1912. С. 186.
- ⁸⁵ *Захаров Н.С.* Система русской государственной власти. М., 2002. С. 96.
- ⁸⁶ *Аксаков И.С.* Собр. соч. Т. 2. М., 1885. С. 18, 19.
- ⁸⁷ *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1900. С. 425.
- ⁸⁸ *Аксаков К.С.* Соч. Т. 1. М., 1889. С. 242.
- ⁸⁹ *Хомяков А.С.* О старом и новом. М., 1988. С. 54.
- ⁹⁰ Там же. С. 50.
- ⁹¹ *Аксаков И.С.* В чем сила народности? // *Аксаков И.С.* У России одна-единственная столица... М., 2006. С. 212–213.
- ⁹² *Струве П.Б.* отрывки о государстве // *Опыт русского либерализма: Антология.* М., 1997. С. 268.
- ⁹³ Там же. С. 269.
- ⁹⁴ *Новгородцев П.И.* Право на достойное человеческое существование // *Общественные науки и современность.* М., 1993. № 5. С. 128; *Кистяковский Б.А.* Государство правовое и социалистическое // *Вопр. философии.* 1990. № 6. С. 156.
- ⁹⁵ *Валицкий А.* Нравственность и право в теориях русских либералов конца XIX – начала XX в. // *Вопр. философии.* 1991. № 8; *Шамшурин В.И.* Человек и государство в русской философии

- естественного права // *Вопр. философии*. 1990. № 6; *Новикова Л., Сиземская И.* Идеиные истоки русского либерализма // *Общественные науки и современность*. М., 1993. № 3; *Новикова Л., Сиземская И.* Новый либерализм в России // *Общественные науки и современность*. М., 1993. № 5.
- 96 *Валицкий А.* Нравственность и право в теориях русских либералов конца XIX – начала XX в. // *Вопр. философии*. 1991. № 8. С. 29.
- 97 *Кистьяковский Б.А.* Государство правовое и социалистическое // *Вопр. философии*. 1990. № 6; *Гессен С.И.* Правовое государство и социализм // *Гессен С.И.* Избр. соч. М., 1999.
- 98 *Новгородцев П.И.* Право на достойное человеческое существование // *Общественные науки и современность*. М., 1993. № 5. С. 128.
- 99 *Чичерин Б.Н.* Собственность и государство. С. 669.
- 100 *Чичерин Б.Н.* Мера и границы // *Несколько современных вопросов*. М., 2002. С. 68.
- 101 *Ильин И.А.* О государстве // *Ильин И.А.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. М., 1993. С. 235.
- 102 *Алексеев Н.Н.* Русский народ и государство. М., 2003.
- 103 *Соловьев В.С.* Византизм и Россия. С. 568.
- 104 Там же. С. 569.
- 105 Там же.
- 106 *Аксаков К.С.* О том же // *Русская историософия: Антология*. С. 161.
- 107 Там же.
- 108 Там же.
- 109 *Аксаков К.С.* Записка «О внутреннем состоянии России» // Там же. С. 171.
- 110 Цит по: *Куприц Н.Я.* Из истории государственной правовой мысли дореволюционной России. М., 1980. С. 94–95.
- 111 Там же. С. 92.
- 112 *Чичерин Б.Н.* Несколько современных вопросов. М., 2002. С. 165.
- 113 *Кистьяковский Б.А.* Государство правовое и социалистическое. С. 141.
- 114 *Гессен. С.И.* Правовое государство и социализм. Цит. по: *Новикова Л., Сиземская И.* Новый либерализм в России // *Общественные науки и современность*. М., 1993. № 5. С. 136.

- 115 *Гессен. С.И.* Правовое государство и социализм. Цит. по: *Валицкий А.* Нравственность и право в теориях русских либералов конца XIX – начала XX в. // *Вопр. философии.* 1991. № 8. С. 37.
- 116 *Чаадаев П.Я.* Апология сумасшедшего // *Соч., М., 1989.* С. 149.
- 117 Там же. С. 572.
- 118 *См.: Соловьев В.С.* Несколько слов в защиту Петра Великого // *Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989.* С. 415.
- 119 Там же.
- 120 Там же. С. 416.
- 121 *Aron R.* Trois essais sur l'age industrielle. P., 1966. P. 93.
- 122 *Eisenstadt S.N.* Tradition change and Modernity. N. Y, 1973. P. 29. 262 ff.
- 123 *Evans P.B.* et al. Bringing the State Back. Cambridge, 1985; *Birnbaum P.* States and Collective Actions: the European Experience. Cambridge, 1988. P. 8; *Kriesi H.* Les democracies occidentales. P., 1994.
- 124 *Фукуяма Ф.* Сильное государство. С. 20.
- 125 *Эйзенштадт Ш.* Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. М., 1999. С. 174.
- 126 *Федотова В.Г.* Модернизация «другой» Европы. М., 1997. С. 28.
- 127 *Шелгунов Н.В.* Государственный классицизм // *Антология мировой политической мысли.* М., 1997. Т. 4. С. 110.
- 128 Цит. по: *Ильин В.В., Ахиезер А.С.* Российская государственность: истоки, традиции, перспективы. М., 1977. С. 133.
- 129 *Алексеев Н.Н.* Современное положение науки о государстве и ее ближайшие задачи // *Алексеев Н.Н.* Русский народ и государство. М., 1987. С. 419–420.
- 130 *Вернадский Г.В.* Начертание русской истории. М., 2004. С. 35–37.
- 131 *Пайтс Р.* Россия при старом режиме. М., 1993. С. 24.
- 132 *Платонов С.Ф.* Лекции по русской истории. СПб., 1913. С. 336.
- 133 *Ключевский В.О.* Соч.: В 9 т. Т. 1. М., 1987. С. 348–349.
- 134 *Ильин В.В., Ахиезер А.С.* Российская государственность: истоки, традиции, перспективы. М., 1997. С. 143.
- 135 Там же. С. 112–113.
- 136 *Инглегарт Р.* Модернизация и постмодернизация // *Новая индустриальная волна на Западе.* М., 1999.
- 137 *Crozier M.* On ne change pas la societe par decret. P., 1979; *Crozier M.* Etat moderne, Etat modeste? Strategie pour un autre changement. P., 1987; *Турен А.* Возвращение человека действующего М., 1998.

- 138 *Ильин В.В., Ахиезер А.С.* Российская государственность: истоки, традиции, перспективы. С. 133–134.
- 139 *Defarges Ph.M.* La Mondialisation. Vers la fin des frontieres? P., 1993. P. 78.
- 140 См.: Политология. Энциклопедический словарь. М., 1993. С. 223.
- 141 *Migne J.-P.* Patrologia Latina. Т. 141. P. 781–782. Цит по: *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 208.
- 142 *Гоббс Т.* Указ. соч. С. 332–333.
- 143 *Локк Дж.* Соч.: В 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 208–209.
- 144 Там же. С. 94.
- 145 *Гумбольдт В.* Опыт установления пределов государственной деятельности. Антология мировой политической мысли. Т. 1. М., 1997. С. 628.
- 146 См.: *Dupre L.* The Common Good and the Open Society // The Review of Politics. Notre Dame, 1993. Vol. 55. № 4. P. 701.
- 147 *Douglas B.* Liberalism as a threat to Democracy. В: The Ethical Dimension of Political Life. N.C., 1983. P. 29.
- 148 *Mc Bride W.L.* Social Theory at the Crossroads. Pittsburg, 1980. P. 99.
- 149 См.: *Novak M.* Democratie et bien commun. P., 1991.; *Badie B., Smouts M.* Le Retournement du monde. P., 1992, Fractures de l'Etat-Nation. P., 1994; *Fisk M.* Community and Morality // The Review of Politics. Notre Dame, 1993. Vol. 55, № 4; *Sturm D.* Corporate culture and the common good // Thought. N. Y., 1985. Vol. 60, № 237; *Raskin M.* The Common Good. N.Y.–L., 1986; *Dupre L.* The Common Good and the Open Society // The Review of Politics. Notre Dame, 1993. Vol. 55, № 4; *Connell R.J.* Freedom, Self – Interest and the Common Good // The New Scholasticism. Wash., 1987. Vol. 67, № 2; *Luksic B.* Politics and Morality // Archives for Philosophy. Stuttgart, 1994. Vol. 80, № 1.
- 150 См.: *Dupre L.* Op. cit. P. 17.
- 151 См.: *Luksic B.* “Politics and Morality” // Arch. f. Rechfs – und Sozial. Philosophie. Bonn, 1994. Vol. 80. P. 19–28; *Jaha-Pekka R.* The Art of the Good and the Just. Turku, 1988, *Warnock G.J.* The Object of Morality. L., 1971.
- 152 *Luksic B.* Op. cit. P. 26.
- 153 *Connel R.J.* Freedom, Self-Interest and Common Good // The New Scholasticism. Wash., 1987. Vol. 67, № 2. P. 125–145
- 154 *Ibid.* P. 133.

- 155 См.: *Kouvelakis E.* L'individualite contemporain entre repli et resistance // *L'Homme et la societe.* P., 1994. P. 113.
- 156 *Galting I.* On the social costs of modernization. Social disintegration, atomie / anomie and social development. Geneva, 1995.
- 157 *Ивахненко Е.Н.* Россия на «порогах». СПб., 1999. С. 174–176.
- 158 Там же. С. 175.
- 159 *Крижанич Ю.* Политика. М., 1997. С. 297.
- 160 Там же. С. 176–181.
- 161 *Козельский Я.П.* Рассуждение двух индейцев // *Козельский Я.П.* Избр. произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. Т. 1. М., 1952. С. 552–620.
- 162 *Тредиаковский В.К.* Слово о премудрости, благоразумии и добродетели // Антология мировой политической мысли. Т. 3. М., 1997. С. 482–483.
- 163 *Струве П.Б.* В чем же истинный национализм? // *Струве П.Б.* Избр. соч. М., 1999. С. 15.
- 164 *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 148–149.
- 165 *Кистяковский Б.А.* Философия и социология права. СПб., 1998. С. 427.
- 166 См., например: *Устрялов Н.В.* Понятие о государстве. Харбин, 1931. С. 14; *Алексеев Н.Н.* Введение в изучение права. Париж, 1931. С. 145.
- 167 *Тихомиров Л.А.* Государственность и религия. СПб., 1903. С. 3.
- 168 *Тургенев И.П.* Кто может быть добрым гражданином и верным подданным? // Антология мировой политической мысли. Т. 3. М., 1997. С. 594–595.
- 169 Там же. С. 597, 595.
- 170 *Алексеев Н.Н.* Современная политическая наука о государстве и ее ближайшие задачи // *Алексеев Н.Н.* Русский народ и государство. М., 1998. С. 530.
- 171 См.: *Сытин С.В.* Политико-нравственная доктрина российских правоведов (русская философия права второй половины XIX – начала XX в.) // Социально-гуманитарные знания. М., 2000. № 5. С. 250.
- 172 Там же.
- 173 *Карамзин Н.М.* Записки о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях // Антология мировой политической мысли. Т. 3. М., 1997. С. 634.
- 174 Там же. С. 637.

- 175 Мир России. Евразия. М., 1995. С. 285.
- 176 *Тихомиров Л.А.* Монархическая государственность. СПб., 1992. С. 556.
- 177 *Чичерин Б.Н.* Несколько современных вопросов. М., 2002. С. 135–136.
- 178 *Розанваллон П.* Новый социальный вопрос. М., 1997. С. 13.
- 179 *Мысливченко А.Г.* Перспективы европейской модели социального государства // *Вопр. философии.* 2004. № 6. С. 3–12.
- 180 Там же. С. 22.
- 181 *Розанваллон П.* Указ. соч. С. 30–31.
- 182 Там же. С. 58.
- 183 См.: *Steele Sh.* The Content of our Character. A New Vision of Race in America. N. Y., 1990.
- 184 *Ильин И.А.* Путь духовного обновления // *Ильин И.А.* Соч.: В 10 т. Т. 1. М., 1993. С. 243.
- 185 Там же. С. 242, 243.
- 186 *Осипова Е.В.* Социология Эмиля Дюркгейма. М., 2000. С. 127.
- 187 *Кистяковский Б.А.* Государство правовое и социалистическое. С. 143.
- 188 Там же. С. 142.
- 189 Там же. С. 143.
- 190 *Соловьев В.С.* Об упадке средневекового миросозерцания // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 350.
- 191 *Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского // Там же. С. 300.
- 192 *Ковалевский М.М.* Учение о личных правах // *Опыт русского либерализма.* Антология. М., 1997. С. 169.
- 193 Там же. С. 169–170.
- 194 *Ильин И.А.* Что есть государство – корпорация или учреждение? // *О грядущей России.* М., 1993. С. 22.
- 195 Там же. С. 23.
- 196 Там же. С. 24.
- 197 Там же. С. 26.

Оглавление

Введение	3
----------------	---

ГЛАВА I. ДВА НАПРАВЛЕНИЯ ЭВОЛЮЦИИ ЗАПАДНОЙ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ О ГОСУДАРСТВЕ: «ИНСТИТУЦИОНАЛЬНОЕ» И «ЭТИЧЕСКОЕ»	6
--	----------

1. Объединительная и позитивно-нравственная государственная идеология античности	9
2. ИмPLICITНЫЙ раскол традиции государственности в эпоху Средневековья	13
3. Утрата позитивно-нравственного восприятия государства в Новое время	17
4. Размежевание этической и институциональной традиции государственности	25

ГЛАВА II. ИНВАРИАНТЫ РОССИЙСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ	52
--	-----------

1. Идея единства и целостности государства	55
2. Нравственная идея как высшая задача государства	66
3. Идея служения как средство реализации нравственной задачи государства	78
4. Идея сильной власти как способ реализации целостности и нравственной задачи государства	83

ГЛАВА III. ГОСУДАРСТВО В УСЛОВИЯХ МОДЕРНИЗАЦИИ И ГЛОБАЛИЗАЦИИ	97
--	-----------

1. Эволюция концепций модернизации	97
2. Государство как фактор модернизации	100
3. Особенности российского этатизма	105
4. Государство в эпоху глобализации	113

ГЛАВА IV. ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ОСНОВЫ КОНСОЛИДАЦИИ СОВРЕМЕННОГО ГОСУДАРСТВА.....	121
1. Эволюция западной концепции «общего блага»	122
2. Российская интерпретация общего блага	138
3. Современные западные модели солидарности	155
4. Российская идея солидарности	162
Заключение	174
Примечания	176

Научное издание

Спиридонова Валерия Игоревна

Эволюция идеи государства в западной и российской социально-философской мысли

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *Е.Н. Дудко*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 10.07.08.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 6,00. Уч.-изд. л. 7,07. Тираж 500 экз. Заказ № 035.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии: iph.ras.ru

Институт философии РАН

Издания, готовящиеся к печати

1. *Абрамов, М.А.* Два Адама: Классики политической мысли [Текст] / М.А.Абрамов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2008. – 195 с. ; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 185–194. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0101-3.

Шотландия – небольшая страна на севере Великобритании – заключила в начале XVIII в. Унию с Англией, в исторически короткий срок преодолела социально-экономическую отсталость и выдвинула целую плеяду замечательных философов, историков, правоведов. Среди младшего поколения деятелей шотландского Просвещения ведущее место принадлежит Адаму Смиту (1723–1790) и Адаму Фергюсону (1723–1816). Их творчеству и идейным связям и посвящено предлагаемое исследование.

2. *Домников, С.Д.* Хозяйство и культура: Введение в феноменологию традиционного текста [Текст] / С.Д. Домников ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2008. – 151 с. ; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 143–149. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0110-5.

Проблематика философии хозяйства разрабатывается с использованием методов философской антропологии и феноменологии. Рассматривается соотношение феноменологического подхода к изучению традиционных культур и наиболее распространенных в социально-гуманитарной практике подходов семиотики, структурной антропологии, психоанализа и герменевтики. В качестве предмета исследования выступает социальная организация и народная культура традиционных аграрных обществ. Источниковедческую базу составляют традиционные тексты земледельческих обществ, в той или иной степени оказавших влияние на формирование культурной традиции Европы и России (преимущественно афразийско-средиземноморского, переднеазиатского и восточнославянского этнокультурного ареала).

3. **История философии. № 13 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.И. Блауберг. — М. : ИФРАН, 2008. — 251 с. ; 20 см. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0107-5.**

Тематика данного выпуска журнала, посвященного западной философской мысли XX века, разнообразна: это проблемы истины, сознания и бессознательного, телесности; политическая философия и философия истории; теория и методология истории философии и др. В центре внимания авторов журнала — научный реализм и его подход к проблеме истины, концепции М. Мерло-Понти, Алена, Д. Льюиса, современные интерпретации анархизма, взглядов Л. Штрауса и К. Маркса. В разделе «Публикации» помещены переводы работ Р. Бультмана, Х. Арендт, Б. Килборна.

4. **Канаева Н.А. Индийская философия древности и средневековья [Текст] / Н.А. Канаева; Рос. акад. наук, Ин-т философии. — М. : ИФРАН, 2008. — 255 с. ; 20 см. — Библиогр.: с. 240–250. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0097-9.**

Учебное пособие обобщает опыт чтения одноименного курса в Университете Российской академии образования и ГУ—Высшей школе экономики. Его целью является создание целостного представления об индийской философской традиции в ее исторической ретроспективе, включающей раннюю (древнеиндийскую философию) и зрелую (средневековую философию) стадии развития. Материалом для изложения и обобщения служат современные индологические исследования и доступные переводы первоисточников. В тексте приводятся схемы категориальных систем главных даршан, облегчающие их запоминание. В конце каждой темы предлагаются вопросы для самоконтроля. Пособие завершает тест по пройденному материалу и примерный перечень тем курсовых работ и рефератов, список рекомендуемой литературы.

Для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей, а также для широкого круга читателей, начинающих знакомство с философской традицией Индии.

5. *Маршакова-Шайкевич, И.В.* Россия в мировой науке: библиометрический анализ [Текст] / И.В. Маршакова-Шайкевич; Рос. акад. наук, Ин-т философии. — М.: ИФРАН, 2008. — 227 с.; 20 см. — Библиогр.: с. 207–209. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0100-6.

В монографии впервые исследуются позиции России в меняющейся картине мировой науки по материалам баз данных Web of Science и Web of Knowledge за 11-летний период 1991–2002 гг. Проводится сравнение вклада СССР в период 1981–1991 гг. и России в период 1991–2002 гг. Вводится понятие «научного профиля страны» и обсуждаются первые результаты изучения научных профилей 50 стран, которые представлены в виде карты «Пространства научных профилей». Обсуждается место России в этом пространстве. На основе обширных библиометрических данных анализируется «удельный вес» российской науки в мировой системе знания, вскрываются общие тенденции. Книга адресована специалистам в области методологии познания, управления наукой, а также широкому кругу читателей, интересующихся судьбой современной российской науки.

6. *Наумова, Т.В.* Научная интеллигенция в новой России [Текст] / Т.В. Наумова; Рос. акад. наук, Ин-т философии. — М.: ИФРАН, 2008. — 147 с.; 17 см. — Библиогр. в примеч.: с. 142–146. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0108-2.

Работа по своему замыслу охватывает широкий круг актуальных социально-философских проблем развития отечественной научной интеллигенции. В ней определены пути возрождения науки в России, обосновывается необходимость сохранения культурно-исторической традиции поддержания научного потенциала страны со стороны государства, рассматриваются изменения, произошедшие в среде научной интеллигенции за последние 15 лет, ее раскол на различные социальные группы, рассматриваются социополитические ориентации российской интеллигенции и анализируется ее влияние на выбор пути будущего развития страны, дается социально-философский анализ такого явления как «научная эмиграция».

7. *Неретина С.С. Философские одиночества [Текст] / С.С. Неретина; Рос. акад. наук, Ин-т философии. — М. : ИФРАН, 2008. — 269 с. ; 20 см. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0106-8.*

«У человечества нет другого окошка, через которое видеть и дышать, чем прозрения одиночек». Монография — о философах, являвших собой уникальные образцы действенности мысли и поступка. Статьи, посвященные трудам разных мыслителей (от XI в. до наших современников — В.С.Библера, Л.Б.Тумановой, М.К.Петрова, В.В.Бибихина и др.) и анализирующие проблемы начала философии, объединены между собой темами философской грамматики, речи, логики и диалогии, схватывания (конципирования) целого.

8. *Политико-философский ежегодник. Вып. 1 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.К. Пантин. — М. : ИФРАН, 2008. — 199 с. ; 20 см. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0111-2.*

Первый выпуск ежегодника знакомит читателей с состоянием исследований в области политической теории, проводимых в Отделе социальной и политической философии Института философии РАН. Центральное место занимает рубрика «Понятие политического», дополненная рубрикой «Dixi», посвященной анализу проблем современной российской политики. В разделе «Текущие исследования» представлены статьи на темы государства, толерантности, социал-либерализма, национального самосознания.

9. *Симуш, П.И. Поэтическая мудрость С.А.Есенина [Текст] / П.И. Симуш; Рос. акад. наук, Ин-т философии. — М.: ИФ РАН, 2008. — 231 с. ; 20 см. — Библиогр.: с. 227–228. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0116-7.*

Известный философ Петр Иосифович Симуш, автор большого числа трудов по теоретическому осмыслению, предлагает новую работу, посвященную философии гениального поэта и мыслителя. Она дает необычное истолкование судьбы и поэзии С.А. Есенина с философской точки зрения, которая укоренена в глубинах религиозного сознания. Принципиально новый взгляд на Есенина является своего рода зеркалом современной эпохи, переживаемой многострадальной Россией. Книга доставляет разнообразный и свежий материал для думающего читателя.

- 10. Синеокая Ю.В. Три образа Ницше в русской культуре [Текст] / Ю.В. Синеокая; Рос. акад. наук, Ин-т философии. — М.: ИФРАН, 2008. — 197 с. ; 20 см. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0112-9.**

Монография посвящена рецепции философии Ницше в России XX — начала XXI столетий. В центре внимания автора три парадигмы прочтения Ницше российскими идеалистами старшего поколения, символистами Серебряного века и представителями российской постреволюционной культуры 1920-х гг. Впервые в отечественной литературе автор монографии исследует восприятие философского наследия Ницше в современной России, начиная с середины 1980-х гг и вплоть до наших дней. Особую ценность представляет сопоставление истории отечественной и западной ницшеаны XX в.

- 11. Социальное проектирование в эпоху культурных трансформаций [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.М. Розин. — М. : ИФРАН, 2008. — 267 с. ; 20 см. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0105-1.**

В книге анализируются идеи социального проектирования, характерные для прошлого века, а также современное состояние социального проектирования. Авторы склоняются к мысли, что замысел социального проектирования, основанный на идеях социальной инженерии и антропологической реальности XX века, в основном себя исчерпал. В современных условиях контролируемое социальное действие предполагает обязательное участие заинтересованных лиц, представление о сложных социально-культурных средах, нетрадиционное понимание социальных стратегий (сценирование событий, инициацию социальных процессов, стимуляцию среды, мониторинг, трансформацию исходных целей и прочее). Знание уроков социального проектирования, особенно в России, необходимо в практиках социально-экономической модернизации и регионального программирования.