

## РОССИЯ: ПРОБЛЕМЫ НАСТОЯЩЕГО И ПРОШЛОГО

А.Г. Глинчикова

### Модернизация, традиция и эволюция частного интереса

Прежде всего хотелось бы отвергнуть все разговоры о неукорененности принципа и ценности частного интереса в российском национальном сознании вообще и современном в частности. Более того, можно утверждать, что именно частный интерес, стал *доминирующей, если не единственной, ценностью современного российского общества*. Как же так, спросите вы, почему же тогда не защищены у нас права человека и частная собственность? Да именно поэтому и не защищены. Наш с вами частный интерес и частная собственность не защищены... *от другого частного интереса именно потому, что у нас сегодня не осталось никаких иных ценностей, кроме ценностей частного интереса!* В самом деле: если мой частный интерес является единственной оставшейся ценностью, то чем (какой ценностью) я буду ограничивать его, когда он упрется в интересы моего соседа? Правильно – ничем! И мой сосед тоже не имеет оснований возражать против того, что я не буду с ним считаться. Ведь у него тоже нет никаких других ценностей, кроме ценностей его частного интереса. Просто я оказался сильнее, а он – слабее. Но завтра, когда кто-то окажется сильнее меня, и мне придется уступить ему. Частная собственность не защищена у нас не потому, что у нас частный интерес не является ценностью, а по прямо противоположной причине – потому, что у нас разрушены ценности, способные внутренне ограничивать частный интерес одного перед интересом другого.

В этой связи возникает вопрос: а откуда же тогда в России, развивавшейся сотни лет в условиях патерналистской монархической системы и еще 70 лет в условиях так называемого социа-

лизма и так называемой общественной собственности, взялся вдруг этот частный интерес как базовая ценность, причем до такой степени, что вытеснил напрочь вообще все остальные ценности? Для ответа на этот вопрос достаточно вспомнить, что представляла собой наша система: никаких публичных обсуждений и дискуссий, никакой политической или экономической самостоятельности. Мы все были только частными лицами. У нас отсутствовала внутренняя потребность и тем более возможность самостоятельно действовать как лицам публичным. Общественные вопросы и действия не в компетенции населения. Для этого были соответствующие органы – государство, спецслужбы и т. д., которые, кстати, тоже состояли из таких же частных лиц, лишь выполнявших предписанные им системой действия. Эта система, полностью выродившаяся и утратившая к концу XX в. **все последние следы того общественного импульса, который был заложен революцией, за 70 лет превратила нас всех... в частных лиц, способных иметь и понимать только один вид интереса – частный.**

Парадоксальная, но абсолютно естественная вещь: тоталитарная, якобы социалистическая система все больше вырождалась в такую, которая основана на тотальной ценности частного интереса, планомерно разрушая и вытесняя самостоятельное общественное начало и общественные ценности из сознания людей, при этом лицемерно продолжая прикрываться общественными лозунгами, под конец уже прямо презираемыми всеми. Что же удивляться тому, что, когда наконец эта система и эти лозунги рухнули, все кинулись реализовывать свой частный интерес? В этих условиях на любом уровне в принципе могут доминировать и, увы, зачастую доминируют все те же... частные интересы. И естественно, наиболее полно и защищенно они могут удовлетворяться при осуществлении именно... *общественных функций*. Все это свидетельствует в пользу того, что режим, который мы имеем сегодня, есть не что иное, как режим тотальной частной собственности, захвативший абсолютно все уровни общественной жизни, включая политические, и опирающийся на ценность частного интереса, как единственно возможный тип ценностей.

Но тогда возникает вопрос: а почему же на Западе все не так или не совсем так?

Для того, чтобы институт частной собственности в обществе стал уважаемым и неприкосновенным, нужно два условия. Первое действительно состоит в реабилитации и утверждении частного, индивидуального интереса как важной общественной ценности. Но этого недостаточно. В обществе должна укорениться *ценность частного интереса другого, т. е. ценность интереса, отличного моего частного интереса. Признание этой ценности и важности для тебя частного интереса другого или других и называется ОБЩЕСТВЕННЫМ интересом, который в определенном смысле не только противостоит твоему частному интересу, но, что самое важное, ограничивает его.* Без второго этапа, без формирования такого ограничителя в виде признаваемой и разделяемой всеми членами социума ценности общественного интереса, ничем не ограничиваемый частный интерес фактически пожирает сам себя. Подобная «либеральная» свобода и конкуренция очень быстро превращаются в криминальное право сильного подмять под себя слабого и диктовать ему свою волю. Причем наиболее сложным моментом здесь становится именно второй этап трансформации – *формирования ограничителей, т. е. ценности общественного интереса.*

В самом деле, какой бы возвышенной и одухотворенной ни была та или иная культура, в любом случае человеческая природа будет диктовать ценность физического выживания и самосохранения индивида. Но вот второй части, а именно, признания ценности общественного интереса как ценности частного интереса или интересов *других* нам действительно не хватает. Поэтому наша проблема связана со сбоем в процессе формирования *внутренних* ограничителей частного интереса *каждого* во имя интересов другого, других, т. е. во имя общественных интересов. Если мы действительно хотим сформировать социально-экономическую систему, в которой частные экономические и социально-политические интересы были бы защищены, то нам необходимо *реабилитировать и развить ценность общественного интереса.* При этом я вовсе не провозглашаю социалистическую цель. Я просто проясняю это для тех, кто искренне хотел бы, чтобы в нашей стране сформировался так называемый цивилизованный институт частной собственности с относительно гарантированными экономическими и политическими правами личности.

Получается, что для укоренения отношений частной собственности нам необходимо определенное *сочетание сразу двух противоположных ценностей – частного и общественного интереса*. Но разве они не противостоят друг другу, не вытесняют друг друга? Как соединить эти две противоположные ценности? И почему у нас в нашей обозримой истории они не столько соединились, сколько боролись и подавляли друг друга? Причина в том, что наше общество шагнуло от традиционного крестьянского прямо к современному, индустриальному, минуя фазу гражданской трансформации системы ценностей, существенным моментом которой стало формирование морального механизма внутренних ограничителей частных интересов. Изначально этот процесс *интериоризации* моральных ценностей (ограничивающих норм) в Европе имел религиозную форму и осуществлялся в ходе Реформации. А позднее получил философскую интерпретацию и правовое воплощение в системе демократических политических институтов и правовых норм.

Однако подобное своеобразие развития нашего общества во все не означало, что к периоду индустриальной трансформации оно не выработало в своей культуре норм, ограничивающих частный интерес, и не сформировало ценности общественного интереса. Русская культура XIX в. **фактически взяла на себя выполнение** той исторической задачи, которую не смогла в свое время осуществить церковь, – задачи интериоризации морали и формирования внутренних ограничителей частного интереса во имя признания ценности *другого*. Чаадаев, Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Герцен, Хомяков, Киреевский, Белинский, Чернышевский, Тургенев, Толстой, Достоевский, Чехов – освоение их творчества дает настолько мощный импульс формированию ограничителей принципа частного интереса и уважению к ценности личности другого человека, что по существу обеспечивает возможность утверждения общественного интереса как важнейшей социальной ценности в нашей культуре.

Почему же в подобном случае мы переживаем такой период упадка ценности общественного интереса, я бы даже сказала, агрессивного отторжения его как важной общественной ценности?

**«Общественный интерес» и «общественная собственность»**

«Общественный интерес» как ценность, и «общественная собственность» как институт и общественное отношение – это не одно и то же. Как институт частной собственности зиждется на определенном сочетании общественного и частного интереса как двух основополагающих ценностей, так в такой же мере и общественная собственность как социальный институт предполагает ценность не только общественного, но и частного интереса каждого члена социума. Просто они имеют разную форму сочетания. Но если в культуре не сформировалась или недосформировалась по каким-либо причинам ценность общественного интереса или она сформировалась в форме, *несовместимой* с защитой частного интереса, то в такого рода обществе любые отношения собственности будут принимать тотальный неустойчивый характер, независимо от того, будут ли это отношения частной собственности или общественной. При несформированной ценности общественного интереса общественная собственность легко вырождается в форму тоталитарного подавления права общества на участие в реализации общественного интереса, что мы имели возможность наблюдать в период так называемого социализма. В условиях же провозглашения принципа частной собственности тот же самый процесс просто получает дополнительную институциональную поддержку в виде отказа от лицемерных «общественных» лозунгов «реального социализма». При этом лицемерие этих лозунгов состояло не в их содержании, а в их приложении, в их отношении к реальной жизни.

Социализм рухнул не потому, что общественного интереса как ценности было слишком много, а потому, что революционный запал общественного творчества раннего этапа был искусственно ограничен чисто частным интересом и дискредитирован в ходе последовательного отчуждения граждан от самостоятельного участия в экономической и политической жизни страны. Узурпация государством общественной составляющей индивидуальной активности людей под лозунгами «общественной собственности» привела, с одной стороны, к соединению в сознании людей принципа «общественного интереса» и «общественной собственности», а с другой – к заблуждению относительно главной причины

заболевания системы – якобы недостаточного уважения к частному интересу. Поэтому, если мы действительно хотим преодолеть эту систему и выйти за ее пределы к системе отношений, уважающей человеческое достоинство, экономические, социальные и политические права людей, нам необходимо развитие ценностей, внутренне ограничивающих частный интерес, т. е. ценностей общественного интереса.

Слово «внутренне» есть ключевое в данной ситуации. Предыдущая система, практически полностью истребившая ценность общественной самодеятельной активности, оставив людям для забот лишь узкую сферу их частной жизни, разумеется, не могла бы существовать без определенных ограничительных механизмов для этих частных интересов. Но поскольку внутренняя общественная составляющая деятельности людей была под запретом, то частный интерес не мог ограничиваться иначе, нежели извне, внешним образом с помощью политических и идеологических репрессий.

Не всякий частный интерес является гражданским и ведет к формированию либерально-демократических отношений в сфере политики и экономики. До тех пор, пока частный интерес не трансформировался из патерналистского в гражданский, т. е. не обрел внутренних ценностных ограничителей в социальной культуре, он будет вести либо к распаду системы, либо к формированию внешних авторитарных ограничителей<sup>1</sup>. Поэтому характер института общественной собственности (авторитарный или демократический) определяется не самим этим институтом как таковым, а тем типом частного интереса, который доминирует в той или иной социальной культуре. Это также справедливо в отношении характера отношений частной собственности, которая в случае наложения на патерналистский тип частного интереса с необходимостью потребует авторитарных ограничителей или также приведет к анархии и коллапсу системы.

Мы умышленно оставляем сейчас в стороне весь круг вопросов о том, является ли общественная собственность необходимо, как и вопросы, связанные с проблемой эволюции отношений частной собственности.

Но как бы мы ни понимали общественную собственность, как бы ее ни оценивали, в любом случае для нас важен вопрос о соединении общественной собственности и частного интереса. Как част-

ную собственность нельзя отождествлять исключительно с ценностью частного интереса, так и общественную собственность нельзя отождествлять только с ценностью общественного интереса. Эпоха модерна – это эпоха соединения частного и общественного интереса, особого соединения частного и общественного начал как движущих стимулов в деятельности *каждого человека*. Собственно именно этим предмодерн и отличается от модерна. Для предмодерна частное и общественное начала разведены в обществе по полочкам социальной иерархии<sup>2</sup>. Сама эволюция от предмодерна к модерну во многом состоит в постепенном соединении частного и общественного начала в каждом в более менее равной степени. По крайней мере, принцип универсальности человеческой природы предполагает соединение частного и общественного начал в качестве неперемennого атрибута любого человека. Вначале это реабилитация частного начала в каждом, в деятельности, направленной на реализацию частного интереса, затем в формировании внутренних ограничителей (религиозно-моральных, рационально-моральных), обосновывающих внутреннюю необходимость для человека добровольно ограничивать свой частный интерес интересом другого (других), общим интересом. Если трансформация от предмодерна к модерну не завершена, то это означает, что какая-то из этих ценностей не сформирована или *недосформирована* в обществе по тем или иным причинам и, следовательно, в этом обществе сложатся социальные отношения незавершенного модерна.

Последний может выразиться в форме доминирования принципа и общественной и частной собственности. В любом случае отличительной чертой такого общества будет его *тотальность*. Это либо универсализация принципа общественного интереса, но обязательно с подавлением и запретом частного как ценности, либо наоборот, форма универсализации частного интереса с подавлением и запретом общего как ценности. При всем внешнем различии систем оба варианта будут неустойчивы, поскольку игнорирование частного начала в жизни людей приведет к такой же дегуманизации общественной жизни, как и игнорирование общественного. А это всегда оборачивается деморализацией, кризисом общественного доверия и в конечном счете распадом системы, ослаблением общественной консолидации. И выход только один – завершение процессов модернизации, формирование или

доформирование недостающей ценности или, точнее, завершение процесса органичного синтеза частного и общественного начал в жизни каждого члена социума.

В России процесс модернизации не был завершен. Мы вступили на путь, по существу, постколониальной индустриализации в условиях абсолютно несформировавшихся внутренних ограничителей частного начала (т. е. ценности общественного начала) в деятельности большинства членов общества. Русское крестьянство при всей своей «общинности» никогда не было действительным участником экономического и политического процесса в гражданском смысле. Его общественные функции осуществлялись не в ходе добровольной реализации его частного интереса, а извне по отношению к нему, внешним образом, в форме внеэкономического принуждения к работе «на общее благо». Поэтому крестьянский частный интерес не имел внутреннего ограничителя и в массе своей либо требовал внешнего полицейско-идеологического ограничения, либо порождал «бунт бессмысленный и беспощадный», т. е. вел к разрушению системы. Конечно, этим внутренним моральным ограничителем могла служить религия и вера. Но здесь нужно иметь виду, что и религия в том виде, который она приобрела, в силу сложившихся социо-культурных обстоятельств<sup>3</sup> скорее выполняла функцию *внешнего* ограничителя. Эта социальная функция требовала от религии усиливать именно *деиндивидуализирующую составляющую* учения, делая упор на идее бренности земной жизни и частных интересов, подчеркивая значение потустороннего существования и жертвенного преодоления частного начала во имя всеобщего посмертного единения, вообще отрицая ценность индивидуального как отдельного. Индивидуализирующая же составляющая религии в этом случае сознательно приглушалась, вводилась в тень, а иногда просто открыто подавлялась.

Несмотря на несомненные достижения русской культуры XX в. в области защиты индивидуального начала как моральной ценности, большая часть общества оказалась вне глубокого влияния этой сферы в силу фактической отрезанности от культуры безграмотностью и общим уровнем социальной. Несформированность внутренних ограничителей частного интереса в соединении с холистскими тотальными ценностями, активно насаждаемыми самодержавной системой с помощью церкви, создала то уникаль-

ное сочетание нерасчленимости и неразличимости частного и общественного начал в сознании людей, которое на протяжении семидесяти лет обеспечивало легитимность тоталитарной системы в России. Одним казалось и кажется до сих пор, что этой системе не хватает ценности частного интереса. Другим, наоборот, казалось и продолжает казаться, что эта система разрушается именно от недостатка общественного интереса как ценности. И оба лагеря смутно сознают, что они и правы, и не правы одновременно. На самом деле этой системе не хватает именно *разделения* частного и общественного интереса, причем такого разделения, при котором и тот, и другой оставались бы реальными стимулами деятельности каждого конкретного человека. В данной исторической ситуации нам необходимо вернуть в повседневную жизнь и наше сознание ценность именно общественного интереса, поскольку мы слишком перегнули с частным и не оставили для себя никаких внутренних стимулов и механизмов к его добровольному самоограничению в целях гражданского согласия и поддержания устойчивости социальной системы. Но вернуть общественный интерес не в той тотальной идеологической форме, в которой он использовался для подавления всего человеческого и личного в человеке, не для вытеснения частного интереса как такового, а для его сохранения и разумного само- и взаимоограничения.

Как частная, так и общественная собственность для своего эффективного функционирования предполагают не только наличие в общественной культуре ценностей частного и общественного интереса, но и их четкое разделение и сознательное добровольное сочетание в качестве стимулов деятельности каждого отдельного человека, не говоря уже о легитимации этого принципа в общественном сознании.

Этот важный вывод дает нам основание по-новому взглянуть на проблему соотношения модернизации и национальной традиции.

### **Модернизация и национальная традиция**

В последнее время все острее возникает вопрос: неужели мы должны отказаться от ценностей национальной культуры или даже от национальной культуры как таковой для обеспечения процессов

модернизации? Как правило, эти предложения аргументируются тезисом о том, что русская культура содержит много таких ценностей, которые мешают, отторгают основополагающие принципы социальных отношений, связанных с модернизацией, например, ценность индивидуализма. Поэтому необходимо-де расчистить духовное пространство России для принятия общественным сознанием ценностей тех культур, которые продемонстрировали свою «эффективность» в поддержке и обеспечении инновационных и модернизационных процессов. Но насколько подобная постановка вопроса о модернизации совместима с ценностями консолидации современного российского общества?

Модернизация предполагает прежде всего формирование социально, экономически и политически активного общества. Совместимо ли такого рода общество с отказом от национальной культуры?

Последняя составляет сердцевину, стержень, на котором основывается человеческое достоинство любого человека, потому что нет «людей вообще». Все они живут в окружении конкретных сегментов культуры, и формирование человека состоит в освоении и преобразении окружающего его культурного пространства. Оно растет и может достичь поистине глобального уровня, что и происходит с творчеством выдающихся представителей мировой культуры, которое становится важно и интересно всем, но даже в этом случае изначальный угол зрения, точка изначального роста всегда задается и определяется конкретной культурной средой. Без осознания ценности этой среды и человек, и общество утрачивают очень важную начальную точку индивидуального культурного роста, без которой невозможно сохранение себя, своей идентичности и, следовательно, осознание себя как свободного человека, а своих интересов как заслуживающих уважения и признания. Поэтому отказ от национальной культуры всегда ведет к деморализации общества, к чувству национальной неполноценности, которое в конечном итоге и делает общество неспособным к отстаиванию своих социальных, экономических и политических интересов перед кем бы то ни было. Поэтому отказ от *любой национальной культуры* есть отказ от шанса на модернизацию, т. е. на формирование активного гражданского общества, способного за себя постоять.

Но как быть с культурами, в которых, скажем, не выражен такой необходимый для демократической конституционной политики принцип, как разделение морали и политики, религии и политики, как это имеет место в исламе? Или, скажем, как быть с культурами, в которых индивидуальное-отдельное не рассматривается в человеке как ценность, а ценностью выступает как раз момент всеобщего-единого, как в православии? Или, например, насколько мы можем говорить о совместимости культур коренных народов Латинской Америки, для которых частная собственность на землю представляется неестественной, с демократическим обществом, опирающимся на принцип неотъемлемости частных прав, включая экономические? Насколько вообще может быть совместима модернизация и экономический рост с культурами, ориентированными на вземное воздаяние и принципы жертвенности и аскетизма? А кастовая система? Разве возможно в действительной мере совместить принцип либерального универсализма прав человека и человеческой природы с кастовым сегрегационным подходом?

Вопрос о соотношении национальных культурных ценностей и ценностей гражданской модернизации действительно непростой. Можно выделить три аспекта в постановке и попытках решения этой проблемы. Первый связан с именами Роллза<sup>4</sup>, Рэза<sup>5</sup>, Кимлика<sup>6</sup>, Тейлора<sup>7</sup>. Здесь эта проблема выступала преимущественно как проблема формирования новой гражданской идентичности в условиях иммигрантских государств (США, Канада, Австралия) и поиска механизмов подключения коренных народов к либеральному демократическому социуму при сохранении их культурной и социальной специфики.

Второй аспект связан с осмыслением процесса иммиграции в Европу, начавшейся после распада колониальных систем, но достигшей критических и социально-проблемных масштабов именно на исходе второго тысячелетия под влиянием глобализации. Здесь центральным моментом становится проблема интеграции представителей инокультурного, прежде всего исламского мира в исторически уже сложившиеся демократические системы европейского гражданского социума.

При всем многообразии предлагаемых ответов даже внутри самой либеральной традиции, мы можем выделить два противоположных друг другу варианта. *Первый – распространить принцип*

*равенства политических прав граждан на сферу культуры и тем самым признать все культуры в равной степени совместимыми с демократическим конституционным устройством современного общества*<sup>8</sup>. Назовем его условно «путем Тэйлора». И второй вариант решения проблемы – строго придерживаясь либерального принципа разделения культуры (морали, религии) и политики, рассматривать культурную идентичность как частное дело и не рассматривать равноценность культур как политический императив<sup>9</sup>. Назовем его условно «принципом Хабермаса». Оба решения имеют под собой основания и одновременно не могут быть признаны удовлетворительными и убедительными.

Политическая и правовая системы, действительно, вырастают на почве определенной культуры. И, следовательно, для того, чтобы законы работали, они должны быть *совместимы* с теми моральными нормами и ценностями, которые характерны для культуры людей, призванных жить по этим законам. Если же этого соответствия нет, то либо демократические законы останутся только на бумаге, а общество будет жить по совершенно иным принципам, либо законы постепенно будут изменены в соответствии с господствующими культурными нормами, традициями и ценностями. И, разумеется, нельзя быть уверенными, что в этом случае законы смогут сохранить свой демократический характер. *То есть возникает неразрешимое противоречие между либерально-демократическим принципом универсальности прав личности и опасностью распространения их на представителей тех культур и ценностей, которые подвергают сомнению саму ценность демократического устройства.* Попытка разрешения этого противоречия приводит к формированию второго подхода, который, к сожалению, в свою очередь чреват столь же неразрешимым противоречием.

Что касается второго подхода, то при всей своей внешней демократичности он является изначально дискриминационным. Принцип разделения культуры (религии, морали) и политики, который предлагается взять за основу согласования, но без предварительного согласования, *уже* представляет собой определенную культурную традицию, которая в качестве не подлежащего обсуждению исходного пункта изначально *навязывается* представителям других культурных традиций как условие. Но в этом случае дискуссии по

поводу всего остального просто утрачивают смысл. Неслучайно по мере развития сюжета у Хабермаса появляется все больше и больше ограничений на право участия в демократическом дискурсе, а все несогласные получают клеймо фундаменталистов. Нет никаких сомнений, что в число этих «фундаменталистов», несовместимых с западным типом конституционно-демократического устройства, при строгом последовательном рассмотрении попадут все представители незападных культур, несогласные идти на сделку с совестью для того, чтобы быть допущенными к «цивилизованному демократическому дискурсу» Хабермаса. Как только мы допускаем, что какая-то культура и какие-то народы имеют преимущественное право или даже призвание навязывать принципы и ценности этой культуры другим народам как единственно возможные основания прогресса и модернизации, на этом заканчивается всякий либерализм и всякая демократия. Заканчивается даже в том случае (и тем более в том случае), если право навязывать свою культуру осуществляется... во имя сохранения этих самых демократических принципов.

Как же разрешить это противоречие? Как соединить политический принцип конституционной демократии и ценности разнообразных культур, либеральный принцип универсальности прав человека и право на равное уважение к культурной идентичности представителя любой культуры?

*Думается*, что для разрешения этого противоречия надо прежде всего отказаться от идеи монологичности, одномерности культур. Именно этот принцип лежит в основе подхода Бхикху Парекха. Резюмируя свою критику предшествующих подходов, Парекх фиксирует три основных вывода, к которым он пришел в ходе своих сравнительных исследований. Во-первых, определение единой человеческой природы, на которой строятся либеральные политические концепции и базовые черты которой якобы уже известны и отражены в западной литературе, нуждается в существенном переосмыслении под углом зрения данных других культур. А это в свою очередь не может не отразиться и на переосмыслении принципов и форм демократии. Во-вторых, любая, даже самая примитивная культура не является внутренне одномерной и статичной (*is internally plural and fluid*). Все культуры, включая западные, содержат в себе разнонаправленные тенденции, и борьба этих тенденций определяет их развитие и способность взаимодействовать с други-

ми культурами. И, наконец, в-третьих, культуры нуждаются друг в друге, поскольку каждая из них развивает человеческую природу лишь в особой ей присущей манере, т. е. частично. Богатство культур и взаимодействие между ними есть условие их дальнейшего расцвета. Парекх даже говорит о том, что культуры взаимопроникают и подталкивают друг друга в своей эволюции. Взгляд на себя в определенном смысле есть отражение взгляда на другого, и наоборот. Поэтому, в отличие от своих оппонентов, он называет свой мультикультурализм не статичным, динамичным, интерактивным, не замыкающим культуры в гетто. Но при этом он отмечает, что не всякая встреча и взаимодействие культур могут быть развивающими и благотворными для них. Парекх прямо говорит, что культуры институционализируются во власть, они глубоко пронизывают собой системы власти и могут быть использованы как формы подавления иного социума. Поэтому он уделяет особое внимание такой трансформации демократии, которая была бы способна обеспечить наиболее благоприятные социальные и политические условия для плодотворного межкультурного взаимодействия<sup>10</sup>. Как бы ни была интересна концепция Парекха, не следует забывать о том, что, несмотря на присутствие в его работах постколониального дискурса, проблема соединения демократической организации и разнообразия национальных культур рассматривается им преимущественно под углом зрения возможностей и перспектив интеграции инокультурных иммигрантских сообществ в исторически уже сложившиеся демократические гражданские системы Запада.

Проблема же, стоящая перед нами, хотя и включает ряд общих моментов с предыдущими, но скорее относится к третьему аспекту дилеммы «демократия–национальная культура». Речь идет о демократической гражданской трансформации–модернизации целостных социальных систем, национальная культура которых длительное время формировалась на базе ценностей, обладающих высокой степенью аутентичности по отношению к ценностям западного модерна. Многие моменты, связанные с постановкой и решением этих проблем, исследовались в рамках концепций «множественной модернити» («Multiple Modernities»)<sup>11</sup>.

Представляется важным, что решение проблемы формирования более гармоничного демократического глобального сообщества при всем уважении к разнообразию форм, естественности и

максимальной аутентичности их развития предполагает все-таки поиск алгоритма, позволяющего распознавать, открывать и развивать в разнообразных культурах именно те тенденции, которые обеспечивали бы их совместимость с демократическими принципами гражданского устройства. Любая культура имеет внутри себя как минимум два существенных социальных измерения, которые одновременно находятся в ситуации противостояния и взаимодополнения. Речь идет об индивидуализирующем и деиндивидуализирующем началах. Любая человеческая культура содержит в себе эти два начала с необходимостью, они имплицитны человеческой природе как таковой. Существенное качество человеческой природы – специфический тип соединения целостности-всеобщности и частности, конечного и бесконечного, временного и вечного. Ни в коем случае нельзя сказать, что человек есть существо, не имеющее границ, как неверно будет сказать, что человек имеет границы. Он именно и то, и другое *одновременно*, а это значит, что и то, и другое начало в нем присутствуют, борются и взаимодополняют друг друга. Следовательно, в любой человеческой культуре с необходимостью должны присутствовать оба эти вектора – вектор индивидуализирующий, акцентирующий принцип ценности индивидуального начала, и вектор объединяющий, акцентирующий принцип ценности всеобщего начала. И как бы внутренне они ни были неразрывно связаны, даже сплетены между собой, это все равно *два связанных, но разных вектора*. И если культура жива, то значит, они оба в ней присутствуют в той или иной форме. Более того, полное подавление и поглощение одним вектором другого с необходимостью приводит к разрушению и гибели культуры.

Конституционно-демократический принцип с необходимостью требует, чтобы в культуре определенным образом *соединились* индивидуальное и всеобщее начала как важные ценности. Но если обе они с необходимостью присутствуют в любой живой культуре, то почему же тогда одни культуры более гармонично сочетаются с этим принципом, поддерживают его своей системой ценностей, а другие противоречат ему и даже иногда отвергают его? Причина этого состоит в том, что в социальном плане культуры развиваются *неравномерно*. В социально-политическом плане этапы доминирования в культуре ценности всеобщего сменяются этапами доминирования в культуре ценности индивидуального, и

наоборот. При этом ценности всеобщего и ценности индивидуального сменяют друг друга в культурах не в виде повторения одних и тех же форм, а постоянно меняя формы своего проявления и механизмы связи. Так «всеобщее» эпохи до-модерна и всеобщее эпохи модерна – это разные виды всеобщего по отношению к разным видам индивидуального.

В до-модерне социальные функции всеобщего и частного (приватного) разделены не просто по существу, а по уровням сложившейся социальной иерархии. И это естественно, поскольку в период до-модерна разделение труда и взаимозависимость людей еще не достигли того уровня, когда *частная деятельность* практически *каждого человека* в той или иной мере приобретает жизненно важное значение для других, т. е. *общественное значение*. В этот период общественная составляющая человеческой деятельности в наибольшей мере выражена наверху социальной пирамиды, а осуществление общественных функций является по существу наследственным предназначением правящей феодальной элиты. Остальная же часть населения выполняет общественные функции лишь в дополнение к своей частной деятельности, направленной на поддержание личного существования. Естественно, подобное выполнение общественных функций не является в этой ситуации неизбежной стороной частной деятельности, а выступает как дополнительная, внешняя по отношению к ней принудительная деятельность. Это очень хорошо описал Хабермас в своей работе «Структурная трансформация публичной сферы»: наверху нет ничего частного, а внизу – ничего общественного. Поэтому в период до-Модерна универсальность человеческой природы выступает лишь в своем религиозном воплощении. Ведь в социальном плане, в непосредственной деятельности индивид еще действительно не достиг уровня универсальности, т. е. не соединил еще в своей деятельности общественное и частное. А до тех пор, пока личностное начало (соединение общественного и частного) не стало *в равной мере* атрибутом деятельности *каждого человека*, действительно, не было рациональных оснований утверждать, что личностная природа человека универсальна. Только Просвещение фиксирует этот рубеж в развитии цивилизации, фиксирует, но не осуществляет. Просвещение фиксирует и подытоживает то, что в реальности было осуществлено в ходе Возрождения и затем Ре-

формации. То есть в период до-Модерна частное и общественное начала тоже существовали как важные ценности, но они иначе соединялись в человеческой деятельности, и иначе сознавалось это соединение. Всеобщее и частное были не универсальными атрибутами деятельности всех членов общества, а выступали как разные общественные функции *разных людей*. В обществе до-Модерна общественная функция человека всегда сливалась с его лицом и была неотделима от него самого. Вот почему, когда мы сталкиваемся с ситуацией, при которой интересы государства подменяются интересами конкретного лица, а общество относится к этому как к должному, мы имеем дело с чертой неизжитого до-Модерна или с обществом, в котором процесс модернизации (перехода от до-модерна к модерну) еще незавершен.

Представим себе ситуацию, когда в силу определенных причин готовая идеология и политическая структура эпохи модерна накладывается на общество, не прошедшее подготовительные этапы трансформации ценностей и вступающее в эпоху модерна (политически и идеологически) с ценностями предмодерна. Казалось бы, какая разница – одни начинают с трансформации ценностей и заканчивают трансформацией экономической и политической структуры, а другие перенимают экономическую и политическую структуру, а уже потом «подтягивают» к ней ценности... Все теории, оправдывающие колониализм, исходили именно из такого принципа. Примерно из этого же по странному, но вполне понятному совпадению исходят и многие российские реформаторы-модернизаторы. Именно этот «ток» мыслей и рождает знаменитую псевдодилемму «национальная культура или модернизация».

Ошибочность этого течения мысли состоит в том, что формирование ценностей модерна, действительно, при благоприятных обстоятельствах рано или поздно ведет к формированию социальных и политических отношений модерна, *но не наоборот!* Почему? Потому что ценности модерна *особые* – это ценности индивидуализированного общества, т. е. главной ценностью модерна является индивидуальность, неповторимость, аутентичность и самостоятельность общественного и личного выбора. Общество модерна не просто состоит из личностей, оно ведет себя как личность в политике, экономике, культуре. А это значит, что ценности модерна невозможно перенять, как невозможно их на-

*вязать извне, сверху, сбоку, принудительно. Нельзя насильно сделать человека личностью, потому что быть личностью означает прежде всего не допускать над собой насилия ни в культуре, ни в совести. Поэтому всякое принудительное «привитие» тех или иных даже очень полезных в другой культуре ценностей есть насилие над обществом, лишение его общественного достоинства, своего общественного личностного начала. Подобные действия независимо от того, чем бы они ни прикрывались и ни мотивировались, объективно ведут к деморализации общества и его политической и экономической десубъективации. А последнее не имеет ничего общего с ценностями модерна. Хотя впрочем, что именно понимать под модернизацией... Ведь колонизация – это тоже в некотором роде модернизация.*

В самом деле, подобный демарш экономически вырвавшихся вперед культур по отношению к другим проявил себя как исключительно успешная тактика, направленная на деморализацию другого общества, замедление, а то и остановку в его внутренней трансформации в направлении модерна и подчинение его своим экономическим и политическим интересам. Не модернизируясь изнутри, не превращаясь в хозяина политических и экономических процессов в своей собственной стране, «замерев» на фазе ценностей предмодерна, такое общество становится легкой добычей обществ модернизированных. Не став субъектом в своем собственном государстве, такое общество становится объектом для осуществления целей других, более модернизированных обществ. Причем особенность современного глобального мира такова, что наличие или отсутствие формального суверенитета мало что меняет по существу. Отсюда и определенная исчерпанность традиционного антиколониального процесса. Поэтому борьба за национальный суверенитет сегодня все больше смещается в сферу отстаивания своего права на внутреннюю аутентичную модернизацию.

Вот тут-то и возникают проблемы. Что значит аутентичная модернизация? На самом деле это тавтология. Никакой аутентичной модернизации нет, потому что всякая модернизация аутентична по определению. Но не следует путать модернизацию с колонизацией. Если бы меня попросили кратко определить, в чем суть колонизации, я бы сказала, что это – вестернизация без модернизации. Колонизация всегда предполагает принудительное навязывание

вание одного типа культуры другому, всегда ведет к нарушению внутренней логики трансформации колонизируемого региона, к деморализации его социума и закреплению этого процесса социального порабощения в виде соответствующих политических и экономических институтов: от открытого рабства и крепостного права до более изощренных и современных «конституционально-демократических» форм. Неизменной остается лишь суть: эти формы должны быть такими, чтобы общество не имело возможности их реально использовать для осуществления своего суверенитета и защиты своих интересов. А для этого эти формы должны плохо соответствовать ценностям национальной культуры, т. е. быть *принесимыми извне*.

Модернизация для постколониального мира предполагает преодоление последствий колониализма. Они имеют четыре измерения, а не три, как принято считать, а именно: экономическое, политическое, социальное и культурное. В экономическом плане – преимущественно сырьевой тип развития, в социальном – высокий уровень социальной неравномерности, несовместимый с национальным единством (расколотый социум), в политическом – патерналистский тип политической структуры и отношений между властью и обществом, в области культуры – это незавершенность процесса индивидуализации моральных норм в социальнозначимом масштабе. Анализ стратегий и механизмов решения первых двух проблем выходит за рамки данной статьи. А вот четвертый и отчасти третий вопросы имеют прямое отношение к нашей теме. Впрочем, нельзя забывать, что все эти четыре проблемы настолько тесно переплетены, что никак не могут решаться в порядке очередности, а должны дополнять друг друга. Ведь по существу модернизация – это единый процесс.

Итак, в силу определенных причин Россия, хотя и в своеобразной форме (сохранив статус суверенного государства), не завершила процесс модернизации т. е. переход от общества домодерна к обществу модерна. Кое-что было сделано, но что-то еще предстоит сделать. Что же было сделано? Был осуществлен процесс секуляризации государства, заложены основы нового типа культуры, опирающегося на ценности рационализма и гуманизма. Эти два важнейших достижения относятся к XIX в. Однако ценой этих достижений стал глубочайший национальный рас-

кол страны, при котором большая часть ее населения оказалась в ситуации фактически колониального существования. Тем не менее благодаря этим двум достижениям и под их непосредственным влиянием и воздействием во второй половине XIX в. страна приступила к следующему этапу модернизации, направленному на преодоление тяжелейших последствий глубокого социального разрыва, препятствовавшего дальнейшему развитию системы. Речь идет об отмене крепостного права и реформах 60–70-х гг. XIX в. Несмотря на достаточно высокие темпы эволюции во второй половине XIX в., уже к началу XX в. становится все более очевидным, что Россия не успевает традиционным буржуазным способом выйти на тот уровень социального и культурного развития, который был необходим для нормального соперничества с другими державами. Поражение в Первой мировой войне обострило все вековые противоречия и подтолкнуло Россию к использованию нетрадиционных для Запада форм экономической и политической модернизации, опиравшихся не на рыночные, а на государственно-распределительные, плановые механизмы социальной интеграции, контроля и управления, получивших название социализма. Этот важный этап по существу постколониальной модернизации в России имел некоторое право на подобное наименование, поскольку, в отличие от капитализма, рассматривал экономику как средство для решения социальных проблем и прежде всего проблемы достижения социальной равномерности общества, обеспечившей экономический рывок и политический суверенитет страны в противостоянии с другими государствами. Победа в тяжелейшей Второй мировой войне и последующие достижения в сфере освоения космического пространства, в определенных областях науки и культуры в 60–70 гг. XX в. свидетельствовали о том, что со вторым этапом модернизации, состоявшим в выравнивании социального пространства и создании индустриальной экономики, Советскому Союзу справиться удалось. Однако у этих достижений тоже была своя немалая цена, которую рано или поздно пришлось заплатить.

Мобилизационный тип экономики предполагал очень жесткие централизованные механизмы контроля над обществом во всех сферах, включая формирование потребностей. Но самое главное – для легитимации власти этот тип общественных отношений ис-

пользовал и усиливал пережитки патерналистской политической культуры, унаследованной от предыдущего периода. Для своей эффективности тотально централизованный стиль управления узурпировал общественную инициативу, наложив запрет на любые формы социальной и культурной самодеятельности общества. Лишенные прав и механизмов для проявления растущих потребностей в сфере экономики, для выражения социальной инициативы и контроля в сфере политики, отрезанное от всех несанкционированных сверху форм внутренней и внешней коммуникации, общество оказалось не в состоянии не только защитить свои интересы, но и предотвратить распад государства, когда пробил час индустриальной эпохи.

Кризис социалистической системы свидетельствовал о том, что ресурсы экономической модернизации с опорой на патерналистскую систему ценностей в постиндустриальную эпоху себя исчерпали. Дальнейший успех модернизации будет зависеть от трансформации этой системы ценностей. Было ли это осознано? И да, и нет. Выход за пределы определенной системы ценностей есть сложнейшее испытание для общества и сложнейшая задача. Начало трансформации, первые попытки расшатывания традиционной патерналистской системы ценностей начались еще в 1960-е гг. в рамках так называемого движения «шестидесятников». Именно они вновь подняли тему индивидуальности как главной ценности, подавление которой всеобщим-тотальным несет с собой громадную опасность. В искусстве, в философии, в науке, в экономике, в политической теории эти люди бились над решением одной проблемы: как, сохранив ценность всеобщего, ограничить его, не дать задавить и разрушить ценность частного, индивидуального. Судьба этих людей и их трудов часто была трагической. Система в лице своих охранителей ожесточенно преследовала этих людей, не давая им возможности ни общаться с единомышленниками в мире, ни формировать научные школы и оставлять после себя учеников. Пожалуй, победа над «шестидесятниками» в плане максимального ограничения их социального влияния была последней и пирровой победой советской индустриальной системы перед своим распадом. Превращение ценностей из патерналистских в гражданские в рамках социализма не состоялась. Система распалась.

### Новое общество – дальнейшие попытки преодоления патернализм

Парадоксально, но реформаторы, пришедшие на смену «шестидесятникам», оказались более удачливыми политически потому, что при всех своих шумных декларациях о радикальной трансформации всего и вся *не затронули именно эту самую патерналистскую систему ценностей*, которая стала важнейшим препятствием на пути дальнейшей модернизации и является им по сей день. Речь идет о переходе к новому типу соединения частного и общественного начала как основополагающих ценностей. Оба они присутствуют в русской культуре, как и в любой другой, но принцип их взаимодействия носит патерналистский характер. Частный интерес есть предмет исключительной заботы нижних социальных слоев, об общественном интересе призвана заботиться бюрократия. Та же самая патерналистская конфигурация господствовала и в период так наз. социализма. Разница лишь в том, что в «социалистические» времена в качестве господствующей ценности выступала ценность тотального, ничем не ограниченного альтруизма. Это создавало, с одной стороны, удачную основу для индустриальных модернизационных усилий, в свете которых сверхэксплуатация населения принимала черты добровольного трудового подвига (а иногда действительно им была!), с другой – обеспечивало легитимность действиям власти, направленным на безнаказанное вторжение во все сферы частной жизни граждан. В новых условиях патерналистское разделение функций в обществе сохраняется, но доминирующей идеологической ценностью становится уже ценность частного интереса, столь же тотальная и ничем не ограниченная, сколь тотальной прежде была ценность общественного интереса. Это, с одной стороны, вроде бы открывает кое-какие перспективы для защиты гражданских прав человека и суверенитета личности, но при этом тут же закрывает и перечеркивает эти возможности, т. к. тотальная и ничем внутренне не ограниченная ценность частного интереса не содержит в себе никаких механизмов его общезначимого применения и ограничения, кроме «права сильного». Последнее и есть главное право в обществе, где базовой ценностью становится еще патерналистский, не облагороженный гражданским принципом внутреннего самоограничения

частный интерес. «Право сильного» – это признак переходного состояния общества. Однако не следует забывать, что таковое есть своего рода право на беззаконие. Общество «права сильного» в такой же малой мере является обществом гражданским, как и общество тотального доминирования общественного интереса. Как же выбраться из этого противоречия, как завершить, осуществить этот незавершенный процесс ценностной трансформации? В западном обществе эту важную социальную функцию в свое время выполнила индивидуализация веры, начало которой было положено в ходе Реформации. Но это было другое время – XVI–XVII вв. А как быть нам сегодня, когда гражданская индивидуализация морали необходима, а та самая форма, которая исторически готовила и придавала массовую ценность этой индивидуализации, т. е. традиционно религиозная форма, уже невозможна?

### **Религия и модернизация**

Думается, что времена религиозной Реформации прошли навсегда. Те заигрывания с религией и верой, которые имеют место у нас в России, есть не что иное, как последняя попытка остановить процесс гражданской трансформации и искусственно продлить век патерналистскому типу сознания. И дело не только в том, что у меня нет иллюзий относительно возможности трансформации официальной церкви как средневекового института. Дело в другом: времена веры в традиционном понимании этого слова для большинства людей нашей цивилизации, к сожалению, прошли. Возможно, какой-то иной тип общественной интеграции, опирающийся на доверие людей друг к другу, сменит наш кризисный рациональный тип социума. Но что это будет за форма взаимного доверия, на что она будет опираться, как она будет институционализирована – мы сейчас сказать не можем.

Гораздо большие надежды я возлагаю на современную культуру, которая в своих высоких образцах унаследовала очень важные завоевания и открытия предшествующего религиозного этапа. Если говорить о русской культуре, то где, как не в ней, фактически в современной форме было осмыслено значение с одной стороны, ценности и неповторимости каждой человеческой индивидуальности,

с другой – важность сознательного внутреннего самоограничения своего эгоизма, постоянной работы над собой в этом направлении. Не в этом ли «обуздании» своей «гордыни» с помощью сострадания, сопереживания, с помощью осознания своего глубинного единства с другими людьми и ответственности за судьбу целого и заключается тот самый принцип «выдавливания из себя по капле раба», о котором говорил Чехов? Забавно, часто это высказывание понимается в прямо противоположном смысле: выдавливание из себя раба как освобождение от совести, как раскрепощение своих самых низменных инстинктов, включая инстинкт насилия над слабым, т. е. всего того, что позволяет человеку вернуться в состояние животного. Впрочем, не будем обижать животных! Конечно, не только русская, вся культура есть достояние человечества, но русская культура для нас особенно важна, потому что она вырастает из наших бед, проблем, вопросов. Поэтому, думается, в школе надо преподавать не религию, а прежде всего литературу. Мировую и русскую. Причем преподавать всем, а не только в специальных лицах. К сожалению, достигнутый на предыдущем этапе *уровень социально-культурной равномерности, предполагающий максимально возможное равенство доступа к сферам образования, здравоохранения и культуры, сегодня находится под угрозой.* Это величайшее достижение всего нашего общества, оплаченное огромной ценой, надо сохранить и защитить. Только массовое, широкое приобщение к национальной и мировой культуре и литературе дает нам шанс трансформировать нашу политическую культуру в направлении культуры гражданской, а патерналистскую политическую систему – системы гражданской. Не следует забывать, что культура – это не цветок и не украшение, и тем более не продукт на продажу, хотя ее можно использовать и так. Культура – это воздух, которым дышит народ. Перекрой его, сделай его доступным единицам, «избранным», «элите», и народ перестанет существовать, а вместе с ним перестанет существовать и «элита», и культура. Что же касается возражений экономистов по поводу того, что мы не можем себе больше позволить поголовную грамотность и равное среднее образование по экономическим соображениям, то тут следует возразить: мы действительно не так богаты, чтобы экономить на равенстве возможностей доступа к культуре, образованию и здравоохранению.

Но это только один момент, одна сторона проблемы, есть и другая – взаимодействие с другими культурами. Как бы фрагментарно ни развивалась человеческая культура, она все равно в высших своих достижениях имеет всеобщее значение. Локальная, национальная культура, не имеющая всемирного отклика и всемирного звучания, в перспективе обречена, несмотря на все свое величие. Поэтому национальная культура не должна быть «островом», она не должна «сохраняться» в виде «культурного гетто», достояния только интеллектуалов. Культура – это не музейная ваза, с которой нужно просто время от времени смахивать пыль веков. Национальная культура – это живой организм, который оплодотворяется другими культурами и оплодотворяет их. Если мы хотим, чтобы наша культура звучала в мире, нам надо развивать свой язык и изучать другие языки. Английский должен перестать быть уделом избранных, как когда-то французский был уделом дворянства. Для того, чтобы развивать *свое*, мы должны иметь возможность приобщаться к высшим достижениям того, что создается в мировой культуре. Не в этом ли реальном *со-развитии* культур и таится разрешение спора Тэйлора и Хабермаса? Не в ходе ли этого *со-развития* реально будут выявляться и находить точки соприкосновения индивидуализирующие моменты разных культур, которые и составят в дальнейшем основу для более широких форм культурного взаимодействия, охватывающих представителей разных культур? Однако смена парадигмы «конфликта» цивилизаций и культур на парадигму их взаиморазвития потребует особой экономической и политической стратегии, как в глобальном, так и в национальных масштабах.

### Примечания

- <sup>1</sup> См.: Соловьев Э.Ю. Категорический императива нравственности и права. М., 2005.
- <sup>2</sup> Habermas J. The structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society. Cambridge, 2005. P. 5–14.
- <sup>3</sup> Глинчикова А.Г. Раскол или срыв «русской Реформации»? М., 2008.
- <sup>4</sup> Rawls J. Theory of Justice. L., 1971; Rawls J. Political Liberalism. N.Y., 1993.
- <sup>5</sup> Raz J. The Morality of Freedom Oxford, 1986; Raz J. Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics. Oxford, 1994.

- <sup>6</sup> *Kymlicka W.* Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority rights. Oxford, 1995; *Kymlicka W.* Finding Our Way. Ontario, 1998.
- <sup>7</sup> *Taylor Ch.* Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and nationalism. Montreal: McGili-Queens University Press 1993.
- <sup>8</sup> *Taylor Ch.* The Politics of Recognition // Multiculturalism: examining the politics of recognition. Princeton, 1994. P. 25–75.
- <sup>9</sup> *Habermas J.* Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State // Multiculturalism: examining the politics of recognition. Princeton, 1994. P. 107–149.
- <sup>10</sup> *Parekh B.* Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory. N.Y., 2006.
- <sup>11</sup> *Dirlick A.:* Global Modernity? Modernity in the Age of Global Capitalism // European Journal of Social Theory. 2003. 6 (3). P. 275–92; *Eisenstadt S.* (ed) Multiple Modernities. New Brunswick (NJ), 2002.