

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт философии

МОСКОВСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
Институт фундаментальных и прикладных исследований

Г. Ю. Канарш

**СОЦИАЛЬНАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ:
ФИЛОСОФСКИЕ КОНЦЕПЦИИ
И РОССИЙСКАЯ СИТУАЦИЯ**

Издательство Московского гуманитарного университета
2011

ББК 87.6
К 19

Утверждено к печати Ученым советом
Учреждения Российской академии наук
Института философии РАН

Рецензенты:

Олейников Ю. В., доктор философских наук

Прокофьев А. В., доктор философских наук, доцент

Канарш Г. Ю.

К 19 Социальная справедливость: философские концепции и российская ситуация : монография / Г. Ю. Канарш. М. : Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2011. — 236 с.

ISBN 978-5-98079-689-1

Проблема социальной справедливости является центральной для современной политической философии и этики. С 1970-х гг. справедливость прочно вошла в контекст философских дискуссий, а споры о содержании понятия не утихают до сих пор. При этом актуальность проблемы отнюдь не ограничивается сферой теории: справедливость — ключевой вопрос развития современного социума. Особое значение данная этическая категория приобрела в российском обществе, где она ассоциируется прежде всего с решением насущных социально-экономических проблем.

В монографии рассмотрены ключевые современные концепции справедливости, показан их исторический генезис, а также предпринята попытка анализа социальных проблем в России с точки зрения этики справедливости.

ББК 87.6

ISBN 978-5-98079-689-1

© Канарш Г. Ю., 2011

© Московский гуманитарный университет, 2011

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	5
Часть I. Эволюция концепции справедливости в социально-философской мысли Запада	12
Глава 1. Справедливость как поиск блага (античная традиция)	12
1.1. <i>Справедливость: полисные трактовки (Платон, Аристотель)</i>	14
1.2. <i>Универсализация справедливости: от полиса к космополису (Цицерон)</i>	23
Глава 2. Справедливость как обеспечение прав и свобод (договорная традиция Нового времени)	29
2.1. <i>У истоков договорной традиции: справедливость в социальной философии Т. Гоббса и Дж. Локка</i>	30
2.2. <i>Просвещенческая трактовка справедливости: проблемы и парадоксы (Ж.-Ж. Руссо, И. Кант)</i>	37
Часть II. Нормативные концепции справедливости в современной политической теории	63
Глава 1. Справедливость и приоритет свободы (современный либерализм)	63
1.1. <i>Либертариистская теория справедливости (Р. Нозик)</i>	69
1.2. <i>Леволлиберальные теории (Д. Роулз и Р. Дворкин)</i>	76
Глава 2. Справедливость и приоритет блага (современный перфекционизм)	91
2.1. <i>Коммунальная справедливость (А. Макинтайр)</i>	95
2.2. <i>Справедливость в функционалистских теориях человеческого блага (А. Сен, М. Нассбаум)</i>	104

Часть III. Проблема справедливости в контексте теории и практики российского реформирования	127
Глава 1. Концепции справедливости в российской политике	127
1.1. Консервативный проект: Русская доктрина	130
1.2. Этнократический проект: Русское национальное государство	132
1.3. Социал-демократический проект: культурологическая концепция социализма	135
1.4. Центристский проект: рациональный общественный договор и модель «хорошего общества»	137
1.5. Коммунитаристский проект: модель «подвижной» иерархии и идеал братства	139
Глава 2. Новый капитализм в России: социально-этические проблемы	142
2.1. Неолиберальная социальная теория и российские реформы	144
2.2. Богатство и бедность в современной России	148
2.3. Конформность и нравственность	151
2.4. Социальная справедливость и социальное государство	155
Часть IV. Справедливость в условиях культурного многообразия	178
1. Мультикультурализм как практическая политика	179
2. Мультикультурализм как теоретический дискурс	188
3. Межкультурная справедливость: российская интерпретация	195
Заключение	204
Приложение. Демократия и особенности российского национального характера	211

ВВЕДЕНИЕ

Поиск теоретических оснований социальной справедливости является традиционной темой социальной философии и этики. Вопрос об общественном устройстве, организованном на справедливых началах, — центральный и для классической (античной) мысли, и для социальной философии эпохи модерна, как и для современной политической теории. Классическое определение справедливости принадлежит Аристотелю: *«справедливость есть равное, но только для равных»*¹. В «Политике» Аристотелем также сформулирована ключевая для всей западноевропейской традиции идея *«смешанного правления»* как такого, в котором разрешаются социальные конфликты и достигается всеобщая удовлетворенность (гармония интересов разных социальных групп).

Именно к социально-этическим прозрениям Аристотеля полемически обращается в Новое время Томас Гоббс², заложивший в своих трудах основы современной (либеральной) концепции справедливости. Получив дальнейшую разработку в трудах последователей (и одновременно критиков) Гоббса — крупнейших мыслителей Нового времени и Просвещения Дж. Локка, Ш. Л. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо, И. Канта, *либеральная модель составила нормативную основу современной концепции справедливости, с ее приоритетом прав индивида, идеями общественного договора, минимального государства, секулярного общества.*

Начало современных дискуссий о справедливости, как правило, связывают с появлением знаменитой книги американского философа Джона Роулза «Теория справедливости» (1971). Эта работа, направленная прежде всего против утилитаристских теорий и меритократии, содержала достаточно радикальный проект переустройства общества на эгалитарных началах. В основу данной модели, получившей название «справедливость как честность» (*justice as fairness*), легла традиционная идея общественного договора, несколько мо-

дернизированная Роулзом с учетом современной «постметафизической» (Ю. Хабермас) ситуации в философии и социальных науках. В содержательном плане концепция Роулза *представляет собой попытку сформулировать принципы справедливости, которые отразили бы основные нормативные результаты, достигнутые западной мыслью в последние три столетия.*

Концепция Роулза, особенно в ее социально-экономической части, вызвала оживленное обсуждение в западном академическом сообществе, получив как восторженные отзывы, так и резкую критику. Дискуссии, спровоцированные работой гарвардского профессора, с небольшими перерывами продолжались до начала 1990-х годов, *породив тем самым широкий дискурс справедливости, значение которого для развития современной социальной и политической философии является исключительно важным.* Основные диспозиции в рамках данной дискуссии стали предметом анализа многих работ, изданных на Западе, а с начала 1990-х годов такие исследования начали появляться и в России³. Однако, несмотря на заметный рост числа публикаций по данной теме у нас, проблеме все еще уделяется недостаточно внимания. Это тем более удивительно, если учесть, что социальная справедливость — одна из наиболее болезненных проблем современного российского общества⁴.

Однако задача, которую ставит перед собой автор настоящего исследования, идет дальше анализа только современных дискуссий. Его цель — *дать содержательный анализ справедливости как социально-философской концепции на материале западной традиции политической мысли, насчитывающей не одно столетие.* Представляется, что такая перспектива, на первый взгляд дающая немного современному исследователю, в действительности включает в себе возможность проследить теоретические истоки современных концепций справедливости, большинство которых так или иначе обращаются к наследию великих предшественников (прежде всего Аристотеля, Локка, Канта).

Для решения этой задачи, во-первых, мы обратимся к анализу эволюции представлений о справедливости в античной

мысли, греческой и римской, раскрывая ее на примере ключевых концепций Платона, Аристотеля и Цицерона.

Во-вторых, в качестве антитезы античной модели предпринимается анализ понятия справедливости в социальной философии Нового времени на материале трудов Т. Гоббса, Д. Локка, Ж.-Ж. Руссо, И. Канта. При этом новоевропейская парадигма рассматривается нами как *продолжение и одновременно преодоление* традиции осмысления социального, идущей из Античности.

В-третьих, в работе будут рассмотрены ключевые современные модели справедливости в трудах как либеральных мыслителей — Д. Роулза, Р. Нозика, Р. Дворкина, Ф. Хайека, так и их оппонентов — философов-коммунитаристов (А. Макинтайр, Ч. Тейлор) и представителей так называемого функционалистского подхода в социальной теории (М. Нассбаум, А. Сен). Последние из перечисленных авторов примечательны тем, что не ставят себя, подобно коммунитаристам, в жесткую оппозицию либерализму, но при этом их концепции отличает заметный социал-демократический «уклон».

Таким образом, особенность данного исследования заключается в том, что проблема справедливости *ставится и анализируется в нем в широком социально-историческом и социокультурном контексте*. Выбор в пользу такого подхода продиктован особенностями исследовательской позиции автора, в соответствии с которой *необходимость философско-исторического ракурса неизбежно возникает при обсуждении проблем, имеющих глубокие корни в соответствующей исследовательской традиции* (в данном случае традиции западной социальной мысли), к каковым, безусловно, относится и *проблема справедливости*.

Таким подходом объясняется и несколько нестандартный в композиционном отношении прием, использованный нами при анализе концепций современных либеральных теоретиков справедливости. А именно: либертариистская концепция Роберта Нозика была поставлена в рамках общей структуры исследования *перед* леволиберальной теорией Джона Роулза. (Хотя известно, что теория Нозика явилась критическим «ответом» на модель справедливости, предложенную Роулзом,

коллегой Нозика по Гарвардскому университету.) Такая «перестановка», однако, показалась нам оправданной с той точки зрения, что она позволяет *сохранить последовательность анализа*, поскольку, являясь более поздней в хронологическом отношении, модель Нозика значительно ближе по своим ценностно-нормативным основаниям *классическому либерализму* (особенно Локку), чем модель Роулза, сформировавшаяся не без влияния левых (социалистических) идей.

Еще одна особенность предлагаемого исследования — важное место, которое занимает в нем рассмотрение *практических вопросов* социально-этического характера, прежде всего тех, что возникают в современном российском обществе. В России, в отличие от Запада, где проблема справедливости плодотворно обсуждается на протяжении четырех десятилетий (с начала 1970-х годов), до сих пор не сложилась полноценная дискуссия об этических вопросах. Отчасти это можно объяснить деидеологизацией российской политики в постсоветский период, отчасти — отсутствием сложившейся традиции политико-философского исследования, подобной той, что существует на Западе. Возможно, однако, слабый интерес российских исследователей к *теоретической* проблематике справедливости и ее обсуждению связан с характерной для России, отечественного академического сообщества сравнительной невыраженностью *парадигматических установок*, склонностью работать в поле научной (не спекулятивной) философии.

Однако, как мы попытались показать в данной работе, в посткоммунистический период и в России был выдвинут ряд интересных теоретических проектов, направленных на формирование целостного представления о справедливом общественном устройстве. Такой поиск со стороны российских исследователей (хотя и не столь масштабный по сравнению с западным дискурсом справедливости и в целом не создающий аналогичного дискурса в России) объясняется попыткой найти основания общественно-политического устройства в ситуации отсутствия общегосударственной идеологии или хотя бы приблизиться к некоторому консенсусу относительно базовых принципов общественного развития. Мы проанализировали следующие проекты: консервативный, этнократи-

ческий, социал-демократический, «хорошего общества» и коммунитаристский. Присутствие в этом перечне консерватизма и этнократии не должно удивлять: данные тенденции стали закономерной реакцией на неудачи российских реформ периода 1990-х годов. Проекты социал-демократический и «хорошего общества»⁵ близки друг к другу по ценностным основаниям, однако принципиально расходятся в оценке перспектив капитализма и социализма в современном обществе. Несколько особняком в этом ряду стоит коммунитаристский проект, специфика которого состоит в тенденции к преодолению культурно-исторических и идеологических рамок, заданных проектом модерна.

Правомерен вопрос: почему среди обозначенных проектов отсутствует либеральный? Ответ на него может заключаться отчасти в том, что либерализм, выступивший в России в своем *радикальном, либертаристском варианте* и явившийся неофициальной идеологией российских реформ, не сумел предложить основанную на ценностях политическую программу, которую могло бы разделить *большинство в российском обществе* или хотя бы его значительная часть. И поэтому, хотя в России есть немало либерально мыслящих ученых, философов, политических деятелей, развитие либерализма как политической идеологии переживает сегодня не лучшее время, что нередко признается и самими сторонниками либеральной мысли.

Помимо анализа указанных теоретических проектов, в соответствующей части (часть III настоящего исследования) рассматриваются вопросы практического характера, связанные с проблемой формирования нового капитализма в России. В целом мы соглашаемся с точкой зрения В. Г. Федотовой о том, что одной из главных причин формирования нецивилизованного, «антивеберовского» капитализма в нашей стране стал неправильный выбор идеологии (неолиберализма), однако считаем возможным дополнить этот подход, опираясь на выводы *естественно-научной характерологии, естественно-научного материализма* школы М. Е. Бурно⁶.

Рассматривая новый российский капитализм через классическое учение о характерах Э. Кречмера, П. Б. Ганнушки-

на, М. Е. Бурно, других исследователей, мы пытаемся показать, что многие новейшие феномены общественной жизни, вызывающие неприятие с моральной точки зрения, могут быть глубинно осмыслены в связи с проблемой индивидуальных изменений, произошедших в России в период посткоммунистических реформ. Так, центральной в этом анализе является проблема конформности, рассмотренная впервые западными исследователями, а в России в свое время — П. Б. Ганнушкиным, А. Е. Личко. Полагаем, вслед за В. Г. Федотовой и М. Е. Бурно, что психологическая конформность формирует в новых социальных условиях тип человека — не потребителя и одновременно производителя социальных благ, а потребителя-гедониста, особенно характерного для России и ряда посткоммунистических стран. Также в исследовании уделяется внимание проблеме формирования социального государства, которое имеет в России свои специфические национально-культурные особенности.

Близкая к предыдущей проблема политической демократии в России рассматривается нами в особой главе, помещенной в Приложении к настоящей работе. Думается, что представленный в ней сравнительный анализ национально-психологических особенностей западных европейцев и русских, выразительно обнаруживающих себя в общественной и политической жизни последних, имеет отношение к центральной для монографии проблематике социальной справедливости.

Таким образом, в данном исследовании предпринята попытка целостного социально-философского исследования идеи справедливости, получающей воплощение в конкретных концепциях, а также осмысливаемой через призму данной категории социальной и политической практики. Методологически мы опираемся на работы целого ряда исследователей, отечественных и зарубежных. Это исследования в области истории западноевропейской политической философии Лео Штрауса и Филиппа Бенетона, а из российских — Т. Б. Длугач, Б. Г. Капустина и М. М. Федоровой. При анализе современных западных теорий справедливости используются результаты исследований отечественных ученых — Т. А. Алексеевой, В. Г. Федотовой, Б. Н. Кашникова, А. В. Про-

кофьева. Лучше понять особенности современной российской ситуации помогли исследования В. Г. Федотовой, И. К. Пантина, Ю. С. Пивоварова, Н. Н. Зарубиной, Б. Н. Кашникова, А. Ю. Зудина и других. Отдельно хочется отметить серьезное влияние, которое оказало на становление авторской позиции многолетнее участие в семинарах по естественно-научной характерологии профессора М. Е. Бурно (кафедра психотерапии, медицинской психологии Российской медицинской академии последипломного образования Россздрава). Немалым автор обязан профессиональному и дружескому общению с учителями и коллегами в секторах социальной философии и истории политической философии Института философии РАН и в Институте фундаментальных и прикладных исследований Московского гуманитарного университета.

¹ *Аристотель*. Политика. III, V, 8 // *Аристотель*. Политика. Афинская полития. М. : Мысль, 1997.

² См.: *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. Гл. XV // *Гоббс Т.* Левиафан. М. : Мысль, 2001. С. 107.

³ См.: *Алексеева Т. А.* Справедливость: морально-политическая философия Джона Роулса. М. : Наука, 1992 ; *Кузьмина А. В.* Нравственные аспекты либеральной концепции справедливого общества и морально-политическая философия Д. Роулса. М., 1998 ; *Алексеева Т. А.* Справедливость: Очерк современных западных дискуссий. М. : МОНФ, 2001 ; *Кашников Б. Н.* Либеральная теория справедливости и политическая практика России. Великий Новгород : Изд-во НовГУ, 2004 ; *Шамилева Р. К.* Модели справедливости в современной либеральной теории Запада. М. : Макс Пресс, 2004 ; *Прокофьев А. В.* Справедливость: социально-этические проблемы в философии морали. Тула : Изд-во Тул. гос. пед. ун-та им. Л. Н. Толстого, 2006.

⁴ Этому посвящена часть III настоящей монографии.

⁵ *Федотова В. Г.* Хорошее общество. М. : Прогресс-Традиция, 2005.

⁶ См., напр., на сайте «Естественно-научные исследования творческого процесса». URL: <http://www.characterology.ru/community/news/3710.html>

Часть I

ЭВОЛЮЦИЯ КОНЦЕПЦИИ СПРАВЕДЛИВОСТИ В СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ЗАПАДА

Глава 1. Справедливость как поиск блага (античная традиция)

В настоящей главе мы обратимся к анализу концепций справедливости трех выдающихся мыслителей Античности — Платона, Аристотеля и Марка Туллия Цицерона. Платон, по сути, первый европейский мыслитель, создавший целостную концепцию политической справедливости, изложив ее в своем знаменитом трактате «Государство». Аристотель, как ученик Платона, продолжает политико-этическую линию рассуждений своего учителя, однако предлагает совершенно иное понимание того, как должно быть устроено справедливое общество. Именно Аристотелево понимание справедливости (как формальной, так и субстанциональной — политической) станет впоследствии образцом для многих мыслителей Средневековья и Нового времени, а также по-своему возродится в этических концепциях современного аристотелианства¹.

Концепция Цицерона в контексте данного исследования важна нам тем, что она развивает иную, по сравнению с полисной трактовкой, линию в анализе проблематики справедливости. Если Платон и Аристотель, несмотря на глубокие различия их политических взглядов, тем не менее остаются прежде всего выразителями интересов полиса (т. е. определенного рода гражданского коллектива), то Цицерон, сохраняя эту линию, одновременно (не без влияния римских стоиков) выступает с гуманистических, общечеловеческих позиций (и это противоположно локальности отдельного сооб-

щества), что позволяет говорить о нем как о теоретике *космополитической справедливости*. Наличие общечеловеческих, универсалистских идей в политической этике Цицерона в то же время делает его в какой-то мере предшественником западноевропейского гуманизма, как известно, положившего начало принципиально иному пониманию человека, его места в мироздании (человек не часть превосходящего его божественного порядка, а самостоятельная ценность). На этой индивидуалистической философской платформе, в свою очередь, вырастут ростки раннелиберальной мысли, освободившей человека (не в политическом, но в онтологическом плане — концепция естественного состояния) также и от уз конкретного сообщества.

* * *

Итак, основа трактовки справедливости в античной (греческой и римской) политической философии — специфическая культура со свойственным ей способом мышления о политике. Говоря об особом способе мышления, мы имеем в виду то, что именуется «полисным мышлением», замкнутым на определенное политическое сообщество, локализованное во времени и пространстве (полис).

Уникальность полиса как особого политического учреждения состояла в том, что он обладал *автаркией*, т. е. представлял собой полностью автономное образование, «снабженное» всем необходимым для полноценной человеческой жизни (как в материальном, так и в духовном плане). Не случайно в глазах его граждан полис выступал как *универсальная основа человеческой жизни вообще*, не только защищающая человека от опасностей внешнего мира, но и предоставляющая условия для полноценного развития. «Греческий полис для его граждан был тем священным местом сосредоточения социальной и политической деятельности, в границах которого только и была возможна жизнь обща, в высшей степени исполненная значимости; он представлял собой модель совершенного общества, самодостаточного во всех отношениях (автаркия)»².

С таким, совершенно особым, непривычным для современного человека, восприятием сообщества связано и особое отношение греков к политическим вопросам, и прежде всего к вопросу об устройстве политической жизни в городе-государстве (полисе). Недаром вопрос о формах правления и наилучшей из них — центральный для политической философии Античности. Что интересует греческую мысль в первую очередь, так это то, *что является хорошим, благом для полиса, неотъемлемой частью которого воспринимается индивидуальное бытие*³. Индивидуальное благо в такой парадигме мышления полностью отождествляется с благом политического Целого, что может быть связано и с *природным характером* древних греков — полнокровно-естественным, по-земному практичным⁴ и не склонным поэтому в абстрактно-теоретическом духе (как это произойдет много позже в либерализме) выделять личность с ее правами из гражданского коллектива.

Исходя из такого понимания соотношения части (индивида) и целого (государства) решаются все политические вопросы, и главный из них — вопрос о справедливости.

1.1. Справедливость: полисные трактовки (Платон, Аристотель)

Итак, греческая Античность мыслит политику исходя из приоритета интересов Целого (точнее, трактуя эту связь гражданина и воспитавшего его сообщества как естественную, неразделимую). В соответствии с данной установкой возникает понимание, что от решения главной политической проблемы — как, в соответствии с какими принципами должно быть устроено это Целое — зависит и благополучие каждого отдельного человека. Одновременно здесь присутствуют и представления, согласно которым жизнь полиса, как и «вписанная» в него жизнь индивида, не может рассматриваться в отрыве от *бытия всего сущего*, единого и целостного бытия мироздания. Важнейшей характеристикой политического мышления древних греков, отмечаемой исследователями, являлся *натурализм* — общее представление о том, что

всем вещам в этом мире соответствуют некие природные («естественные») «образцы», которые выступают в качестве естественного мерилка каждой вещи⁵. В то же время сама жизнь как будто подсказывала, что бытие, частью которого человек является, устроено *иерархически*, т. е. в соответствии с неким общим принципом, на основе которого становится возможным различать *качественные характеристики* каждого элемента мироздания в соответствии с некоторым представлением о благе. Согласно этому представлению мир *являет собой упорядоченное Целое, внутри которого ничто не выглядит произвольным*: все вещи располагаются в некотором порядке, образующем естественную гармонию мироздания. При этом крайне важно, что гармония эта *мыслилась как универсальная*: одновременно она распространялась и на универсум в целом, и на социально-политическую организацию, и на психофизическую структуру человеческого существа.

На подобных космологических представлениях (уходящих своими корнями в мифологию) политическая философия основывала свое понимание того, каким должно быть справедливое устройство города-государства. Практическим же импульсом для развертывания подобной политико-философской рефлексии явился простой вопрос: как прекратить бесконечные гражданские войны⁶ и найти такую форму политической организации общества, которая удовлетворяла бы всех представителей противоборствующих сторон? Собственно, здесь и возникает вопрос об *особом нормативном политическом порядке*, в рамках которого решается проблема соразмерного распределения политической власти. Именно эту задачу — поиска теоретических оснований справедливого и благого общежития граждан ставили перед собой величайшие умы Античности — Платон и Аристотель.

«Идеалистический» подход: Платон

В собственно политическом плане особенностью решений, предлагаемых Платоном и, затем, Аристотелем, является их консервативный и аристократический характер⁷. Оба философа, хорошо знавшие политическую практику демократических Афин *после Перикла* (и знаковым событием

здесь выступает казнь Сократа), в своих работах выступают строгими критиками демократии, по сути отождествляя ее с охлократией — властью толпы, «черни»⁸. Одновременно оба мыслителя являются и противниками олигархического правления (власть богатых), существовавшего во многих греческих полисах. Задача, которую ставят перед собой и Платон, и Аристотель, состоит в том, чтобы найти теоретические основания для политического устройства, которое основывалось бы не на интересах бедного большинства (демократия) и не на притязаниях богатого меньшинства (олигархия), но на *достоинствах разума*. При этом каждый мыслитель, решая общую проблему, предлагает собственный проект политического устройства и собственную логику его обоснования.

Рассуждения о политической справедливости Платона в теоретическом плане обусловлены его космологическими и антропологическими воззрениями. Согласно основным положениям платоновской космологии универсум имеет тройственную структуру: это высший мир умопостигаемых идей или первообразов; душа мира, охватывающая мир чувственных вещей; телесный мир чувственно воспринимаемых вещей. Эти три мира расположены в иерархическом порядке, так что умопостигаемые сущности располагаются наверху, а телесные (чувственные) — внизу. Душа занимает промежуточное положение и по своей природе ближе к Уму. Подобным образом согласно Платону устроена и человеческая душа. В ней мы также находим три основных начала: разумное, с помощью которого человек способен рассуждать, возделующее, которое устремляет помыслы человека к чувственным вещам, и промежуточное — яростное начало, по своей природе тяготеющее к разумному.

Правильная деятельность души, так же как и космоса, обусловлена надлежащей иерархией и функциональным разделением: каждое из перечисленных начал имеет свою «сферу компетенции» и подчиняется вышестоящему началу. «Итак, способности рассуждать подобает господствовать, потому что мудрость и попечение обо всей душе в целом — это как раз ее дело, начало же яростное должно ей подчиняться и быть ее союзником»⁹. И далее: «Оба этих начала, воспитан-

ные таким образом, обученные и подлинно понявшие свое назначение, будут управлять началом вождедеющим...»¹⁰ Платон подчеркивает, что главная опасность для всего строя души исходит именно от вождедеющего начала, которое «составляет большую часть души каждого человека и по своей природе жаждет богатства»¹¹. Если два высших начала ослабят свою бдительность, то низшее может попытаться поработить их.

Закономерен вопрос: почему Платон выстраивает иерархию частей души именно в таком порядке, при котором разумная часть оказывается главенствующей, а не в ином? Это обусловлено общей установкой греческой культуры на рациональность и рационализм как высшую форму человеческой деятельности. Древние греки считали, что предназначение человека в этой жизни возвышенно, что человек живет не ради удовольствия, но ради достижения совершенного состояния, добродетели. Но быть добродетельным и быть разумным, как считал еще Сократ, — одно и то же. Благая жизнь невозможна без рационального знания о том, что есть благо, а значит, человеческий разум — высшее начало, которому и следует подчиняться. Именно так и рассуждает Платон.

Гармонию, равновесие всех трех начал человеческой души, при котором безусловно господствует разум, Платон и называет справедливостью. А человек, который привел эти три начала в надлежащее равновесие, будет называться справедливым. «Такой человек не позволит ни одному из имеющихся в его душе начал выполнять чужие задачи или досаждать друг другу взаимным вмешательством: он правильно отводит каждому из этих начал действительно то, что им свойственно; он владеет собой, приводит себя в порядок, и становится сам себе другом...»¹². Напротив, несправедливость — это «смятение и блуждание разных частей души, их разнuzданность и трусость и вдобавок еще невежество — словом, всяческое зло»¹³. Таким образом, справедливость человеческой души — это правильный порядок господства, несправедливость же — нарушение этого порядка.

Подобное понимание *этической* справедливости проецируется Платоном и на устройство государства. Идеальное поли-

тическое сообщество, каким оно изображено в трактате «Государство», — это иерархическое общество, состоящее из трех сословий — философов-правителей, воинов (стражей) и дельцов (ремесленников и земледельцев). Каждое сословие имеет четко очерченную сферу деятельности, выход за пределы которой расценивается Платоном как высшее преступление. Так, задачей правителей является устройство государственной жизни в соответствии с высшим знанием, задачей воинов-стражей — охрана существующего порядка, задачей низших слоев — экономическая деятельность во благо государства. Подобно этической справедливости (справедливости отдельного человека) политическая справедливость, по Платону, — это *установление надлежащих отношений господства*¹⁴. Оправданием же подобного порядка вещей становится идея о том, что люди неодинаковы по своей природе и от рождения имеют разные природные задатки. У одних от рождения преобладает разумное начало, другие больше склонны к чувственным удовольствиям. Последних, полагает Платон, абсолютное большинство.

Но если общество, подобно душе, разделяется на разумную и неразумную части, то оно должно быть точно так же приведено в соответствие с принципом иерархии, утверждающим господство разумного начала. Естественным образом Платон приходит к идее кастового общества, в котором правят цари-философы¹⁵.

«Реалистический» подход: Аристотель

Проект Платона, несмотря на его теоретическую стройность, тем не менее, является утопическим, поскольку стремится гарантировать безопасное и наиболее благоприятное положение аристократии. Причем гарантировать определенным образом — апеллируя к необходимости правления царей-философов¹⁶. Ученик Платона Аристотель, в общем руководствуясь той же задачей (обуздания низменных инстинктов толпы, как и неразумных appetitов богатых), идет другим путем, направляя свои теоретические усилия в первую очередь на то, чтобы создать «работающую», практически действенную теорию справедливого города-государства.

Это отчетливо видится в разном подходе обоих мыслителей к самому понятию идеала. Как указывает М. М. Федорова, в платоновской системе идеал представляет собой результат внешнего (божественного) вмешательства, тогда как у Аристотеля идеальное заключено в самих вещах¹⁷. Каждая вещь, по Аристотелю, стремится реализовать заложенные в ней природой потенции, т. е. стать *идеальной вещью* (знаменитое аристотелевское понятие энтелехии). То есть все в мире движется, побуждаемое некими внутренними импульсами, а конечной целью этого движения является благо (эвдемония). Примерно так же происходит и в политике. Наилучший полис — это то, что возникает постепенно, проходя ряд фаз в своем развитии (начиная с семьи) и завершаясь совершенным и самодовлеющим состоянием.

Проблема осложняется тем, что на практике существует большое множество полисов, имеющих различное устройство, в большей либо меньшей степени соответствующее идеальному образцу. Задача исследователя поэтому — не поиск абсолютного, идеального варианта, а попытка найти такую форму политического устройства (предварительно исследовав все имеющиеся эмпирические формы), которая была бы наиболее пригодной для жизни («хорошее общество»). Поэтому если у Платона вопрос о справедливости получает единственное и окончательное разрешение на основе обращения к некоему вечному и неизменному образцу, то у Стагирита нет однозначного, раз и навсегда данного ответа, что считать справедливым. Логика рассуждений Аристотеля — политическая, движимая скорее практическим благоразумием, а не отвлеченным умозрением, как у Платона.

С этой точки зрения небезынтересно разобрать ход мысли Стагирита, обнаруживаемый на страницах «Политики». При разборе притязаний на власть различных категорий граждан¹⁸ наибольшие затруднения у философа вызывает вопрос: кто должен править — основная масса свободнорожденных или только самые добродетельные граждане, коих в государстве меньшинство? Если право первых на власть связано с их наследственным достоинством, то право вторых — несомненно, с их особыми личными качествами, которые нельзя игнориро-

вать. По сути, это вопрос о том, что является предпочтительным — гражданское равенство, обусловленное давней традицией, или неравенство, основанное на заслугах (меритократия).

С одной стороны, выбор кажется очевидным: «Что же значит, должны властвовать и стоять во главе всего люди поряточные? Но в таком случае остальные неизбежно утратят политические права, как лишенные чести занимать государственные должности»¹⁹. Уважение чести и достоинства свободного гражданина обязует нас неукоснительно соблюдать принцип гражданского равенства при распределении должностей, утверждает Аристотель. А это значит, что мы должны сделать выбор в пользу правления большинства, даже если это большинство состоит не из самых добродетельных граждан. Этому находится и своеобразное оправдание: «...ведь может оказаться, что большинство, из которого каждый сам по себе и не является дельным, объединившись, окажется лучше тех, не порознь, но в своей совокупности, подобно тому как обеды в складчину бывают лучше обедов, устроенных на средства одного человека»²⁰.

В то же время Аристотель далек от мысли, что большинство как совокупность «частичных добродетелей» всегда будет обладать неоспоримым моральным превосходством над меньшинством самых дельных людей: он утверждает лишь, что такое возможно только в некоторых ситуациях, по отношению «к некоему данному большинству»²¹. А это меняет все. В самом деле, «если кто-либо один или несколько человек, больше одного, но все-таки не настолько больше, чтобы они могли заполнить собой государство, отличались бы таким избытком добродетели, что добродетель всех остальных и их политические способности не могли бы идти в сравнение с добродетелью и политическими способностями указанного одного или нескольких человек, то таких людей не следует и считать составной частью государства: *ведь с ними поступят вопреки справедливости, если предоставят им те же права, что и остальным...*» (курсив мой. — Г. К.)²².

Что же остается делать в подобном случае? Отступить от императива гражданского равенства и повиноваться таким исключительным людям — утверждает Аристотель.

Аргумент в пользу такого (неравного) распределения должностей дает знаменитый аристотелевский пример с флейтистами: если мы считаем справедливым, что лучшие флейты должны доставаться тем, кто лучше всего владеет этим музыкальным инструментом, то такие качества, как благородство происхождения и богатство, никак не должны влиять на наше решение. Даже если лучший игрок не благороден и не богат, все равно он имеет безусловное право на получение лучшего музыкального инструмента. Подобным образом мы можем рассуждать и в отношении такого спорного предмета, как справедливое распределение политических должностей. Если кто-либо, даже не будучи благородного происхождения, превосходит всех остальных в отношении своих политических талантов, то не следует ли из этого, что он имеет преимущественное право на власть? Ответ кажется очевидным.

Итак, решение Аристотеля состоит в следующем: выбор в отношении того, что является предпочтительным, — гражданское равенство или меритократия (власть заслуженных) — всегда должен иметь *контекстуальный характер*. Ни традиционные права большинства, ни исключительные права добродетельного меньшинства не могут служить основанием для окончательного разрешения проблемы справедливости в пользу той или другой группы претендентов. Все зависит от конкретной ситуации. В одних случаях следует руководствоваться принципом гражданского равенства, в других следует предпочесть неравное распределение. Попытка решить проблему справедливости на основании только одного принципа — равенства или неравенства — неизбежно ведет к гражданским войнам и междоусобицам, что и демонстрирует пример демократии и олигархии²³. Поэтому *воздавать каждому свое — равным равное, а неравным неравное* — Аристотель считает сущностью справедливости²⁴. В собственно же политическом плане Стагирит выступает приверженцем *смешанного правления*, сочетающего в себе элементы демократии и олигархии, с сильной аристократической составляющей²⁵.

Подведем некоторые итоги. Представляется, что решение проблемы справедливости в греческой политической философии включает в себя четыре основных момента:

— представление о том, что равенство между людьми является не абсолютным, но относительным: эту идею лучше всего выражает принцип Аристотеля «равное для равных» (и наоборот, «неравное для неравных»). Исходя из этого, справедливость трактуется как требование, чтобы каждый занимался тем, что определено ему его природой. В этом смысле наилучшим состоянием является некий устойчивый социополитический баланс, в рамках которого достигается всеобщая удовлетворенность и разрешаются конфликты;

— приоритет во всех важнейших общественных делах отдается лучшим — аристократии, представители которой рассматриваются как мудрейшие, наиболее искусные и опытные в политике и, что самое главное, *наиболее добродетельные*. При этом добродетель и разум (а также богатство) в античной традиции взаимосвязаны. Поэтому, как отмечает Лео Штраус, несмотря на гражданские конфликты, раскалывавшие древнегреческое общество, в нем существовал *устойчивый консенсус* в отношении того, кого следует понимать под «лучшими» и кому должна быть вверена политическая власть²⁶;

— разрешение правовых коллизий достигается на основе практического рассуждения, принимающего во внимание не только интересы той или иной партии, но прежде всего *общественную пользу* (или благо). В целом для греческой мысли характерна ориентация на *поиск блага*, понимаемого практически — как благоденствия, процветания, благосостояния общества в целом. Отсюда и трактовка политики *как искусства, постоянного поиска точек равновесия*, который исключает любые неловкие или неосторожные решения, способные нанести ущерб общественному единству²⁷;

— исходя из данной практической ориентации, наилучшей признается смешанная форма правления. Ее отличительной чертой является то, что она соединяет в себе то лучшее,

что есть у других форм — монархии, аристократии и политики, но при этом оказывается свободной от их недостатков. Именно поэтому есть основания считать смешанную форму наиболее устойчивой и менее всего подверженной нравственной и политической порче.

1.2. Универсализация справедливости: от полиса к космополису (Цицерон)

Анализ категории справедливости в античной политической мысли вполне можно было бы завершить на Аристотеле, поскольку в трудах этого философа высказаны ключевые идеи, которые характеризуют зрелую политическую мысль Древней Греции. В определенном смысле все, что будет сказано после Аристотеля в эпоху Античности и Средневековья, представляет собой тот или иной вариант «переработки» идей Стагирита, в том числе и его концепции политической справедливости. Частичным подтверждением этого является то, что, обращаясь к морально-политической доктрине третьего крупнейшего философа этого периода, римского юриста и государственного деятеля Марка Туллия Цицерона, мы сталкиваемся с совершенно очевидным заимствованием классических греческих идей (хотя и не всегда прямым).

С другой стороны, фигура римского философа оказывается чрезвычайно важной в контексте данного исследования. Прежде всего потому, что в учении Цицерона, несмотря на признаваемую исследователями эклектичность, присутствуют элементы мировоззрения и определяемого этим мировоззрением политического мышления, выработанного в рамках совершенно новой эпохи в жизни античного мира. В период эллинизма «происходит смешение греческой культуры с другими культурами, узкие границы полиса раздвигаются до масштабов империи — гигантского космополиса, в котором гражданин живет уже не столько ощущением единства своих интересов с интересами города-государства, сколько идеями равенства человеческой природы, с одной стороны, и размышлениями о самоценности единичной личности в рамках всеобщих тенденций к универсализации, с другой»²⁸. Ярким при-

мером этико-политической рефлексии по поводу этой двоякой тенденции к универсализации-индивидуализации политического мира и служит политико-философская концепция Цицерона²⁹.

«Консенсус сословий» как политический принцип

Как уже отмечалось выше, многое римский мыслитель заимствует из арсенала греческой мысли. Так, нормативную субстанцию справедливости в трактовке этого мыслителя образуют две фундаментальные еще для греков идеи: идея смешанного правления и идея естественного права. Анализу этих идей, собственно, и посвящены две главные политические работы Цицерона «О государстве» и «О законах», написанные под очевидным влиянием и в духе Платона. Следует подчеркнуть, что вопрос о справедливости, как и у греков, решается Цицероном исходя из интересов не отдельных сословий, но политического Целого, отождествляемого с Государством. Государство с этой точки зрения рассматривается как *высшая ценность*, поэтому, говорит Цицерон, оно должно быть устроено так, чтобы *быть вечным*. Гибель государства подобна космической катастрофе (гибели мира), поскольку вместе с Целым заканчивается и жизнь отдельного человека.

В практически неизменном виде Цицерон воспроизводит аристотелевское учение о трех формах правления в трактате «О государстве». По мнению Цицерона, каждая из форм, взятая в отдельности, имеет как положительные, так и отрицательные стороны. Положительной чертой монархии и аристократии является господство мудрости и добродетели, чего нельзя сказать о демократии. Положительным качеством демократии, очевидно, является свобода, равно распределенная между всеми гражданами. Но, с другой стороны, эти положительные качества оборачиваются пороками. Так, в монархиях и аристократиях народ оказывается отстраненным от государственных дел, которые ведутся либо одним человеком (монархия), либо узким правящим слоем (аристократия). Порочность демократии же состоит в том, что, основываясь на равенстве, она стремится сделать равенство всеобщим, что не просто неправильно, но и практически невозможно.

Кроме того, традиционные формы правления имеют тенденцию вырождаться в свою противоположность: демократия из царства всеобщей свободы — в рабство и подчинение тирану; монархия и аристократия соответственно в тиранию и господство олигархических клик. Все эти обстоятельства делают три «естественные» формы правления крайне ненадежными с точки зрения общественного блага и заставляют искать нечто иное, некую «четвертую» форму правления, в которой бы преодолевались недостатки указанных трех. Такую форму представляет собой смешанное правление, составленное из элементов монархии, аристократии и демократии: «...самым лучшим является царская власть, но самую царскую власть превзойдет такая, которая будет образована *путем равномерного смешения трех наилучших видов государственного устройства*. Ибо желательно, чтобы в государстве было нечто выдающееся и царственное, чтобы одна часть власти была уделена и вручена авторитету первенствующих людей, а некоторые дела были предоставлены суждению и воле народа» (курсив мой. — Г. К.)³⁰.

Итак, модель смешанного государственного устройства, по Цицерону, является наилучшим решением политической проблемы. При этом важно иметь в виду, что философ (как и греческие мыслители) видел за ним отнюдь не отвлеченную идею, но вполне *конкретную историческую реальность* — римское общество эпохи республики, как оно сложилось на протяжении столетий³¹. В сущности, идея смешанного правления выражает фундаментальный принцип политической справедливости, активно отстаиваемый Цицероном-политиком, Цицероном-практиком. Этим принципом, который одновременно являлся политическим кредо великого мыслителя, был лозунг «согласия сословий» (*concordia ordinum, consensus bonorum omnium*), чей практический смысл заключался в *достижении общественного примирения и согласия*. «Объективный смысл и политическая сила лозунга состояли в том, что он в условиях современной Цицерону римской действительности, в условиях напряженной борьбы политических группировок и их главарей, наконец, в условиях гражданской войны мог звучать как лозунг «надпартийный», под-

нимающий над «частными» интересами и распрями, во имя интересов «отечества» в целом»³². И хотя само «отечество» понималось Цицероном как форма «сенатской» (по сути, аристократической) республики, это ни в коей мере не снижало привлекательности данного лозунга в глазах римского народа, тем более что цицероновская «сенатская республика — это тот строй, существовавший в эпоху «процветания», когда с руководящей ролью сената (и магистратов) разумно сочетались элементы «демократии»...»³³.

Гуманистическая концепция справедливости

Итак, политическая справедливость, теоретически выраженная в принципе «согласия сословий» и практически воплощенная в модели смешанного государственного устройства, у Цицерона, как, впрочем, до него, у Аристотеля, явилась результатом не абстрактного умозрения, способом *решения задач практической политики*, а именно — «умиротворения» римского общества эпохи республики. Здесь становится вполне очевидной идеологическая основа справедливости, выразившаяся в *умеренно-консервативной позиции* самого Цицерона³⁴. С другой стороны, политическое согласие (консенсус сословий), основанное на общности интересов, у мыслителя — не единственное основание прочного гражданского союза. Другим, не менее важным, аспектом политической справедливости у Цицерона выступает право, точнее, то, что римский мыслитель вслед за своими предшественниками — греческими и римскими философами — называет «естественным» правом, понимая под ним некую морально-этическую субстанцию гражданского (позитивного) права и гражданской общины как таковой.

Рассматривая цицероновскую концепцию естественного права, прежде всего отметим, что философ вслед за греческими авторами различает два вида права: позитивное и естественное. Позитивное право — это совокупность законов, управляющих конкретной общностью людей; в этом смысле у каждого народа право свое, оно имеет свою специфику и не совпадает с правовыми предписаниями других народов. От

позитивного права отличается *право естественное*, под которым Цицерон понимает некий трансцендентный, метафизический порядок, основа которого — не в установлениях людей, но *в самой природе*, отождествляемой с *человеческим разумом*. «...Истинный закон — это разумное положение, соответствующее природе, распространяющееся на всех людей, постоянное, вечное, которое призывает к исполнению долга, приказывая; запрещая, от преступления отпугивает...»³⁵. Естественное право, основанное на законе природы, обладает безусловным приоритетом по отношению к позитивному праву: только те законы могут быть приняты, которые *не противоречат предписаниям здравого разума*.

Какие же морально-политические следствия выводятся из факта наличия естественного права? Всего их четыре. Во-первых, всеобщая метафизическая связь *между людьми, с одной стороны, и между людьми и богами — с другой*. Связь между людьми, основанная на праве, по Цицерону, создает то, что именуется гражданской общиной — исторически сложившейся политической формой совместного бытия людей. Эта связь делает людей членами одного гражданского коллектива, устанавливая между ними *определенные права и обязанности*. «...Между теми, между кем существует общность в виде закона, существует общность и в виде права. А те, у кого закон и право общие, должны считаться принадлежащими к одной и той же гражданской общине»³⁶.

Во-вторых, подобная связь реализуется и в отношениях человека с существами высшего порядка — богами, устанавливая определенные *нравственные обязанности людей по отношению к Божеству*: «...первая связь между человеком и божеством — в разуме. Но если общим для божества и человека является разум... то мы, люди, должны считаться связанными с богами также и законом»³⁷. Таким образом, метафизика естественного права раздвигает границы собственно «человеческой» гражданской общины как *локального образования* и создает некий *морально-политический универсум в пределах всего мира*, объединяющего богов и людей: «...весь этот мир следует рассматривать уже как единую гражданскую общину богов и людей»³⁸.

Эта идея подводит нас ко второму важному следствию концепции естественного права — представлению о *фундаментальном этическом равенстве людей и соответствующем ему правовом равенстве* (равенстве прав). В основе этого равенства, рассуждает Цицерон, то общее, что объединяет людей в единый род и делает их способными к постижению естественного закона, — разум. Благодаря своему разуму люди не только могут понимать друг друга, но и приобретают способность определять свои отношения на языке взаимных прав и обязанностей, а следовательно, выступать в качестве *субъектов права, равных по своему гражданскому статусу*.

В-третьих, с признанием равной ценности каждого человека связано представление о праве как силе, которая *по самой своей природе противостоит произволу властителей*, стремящихся распорядиться судьбами людей по своему усмотрению. Поэтому только разум, постигающий «истинные» отношения между вещами и, что крайне важно, направляемый *доброй волей*, способен создавать действительно справедливые законы, говорит Цицерон³⁹.

И наконец, четвертое следствие заключается в том, что право наделяется чрезвычайно высокой самостоятельной (неинструментальной) ценностью. Это значит, что никакие иные внешние стимулы не должны становиться основой соблюдения права: к праву *необходимо стремиться ради него самого*, утверждает мыслитель, и в этом стремлении сказывается справедливость. Таким образом, утверждается, что долг, а не выгода составляет истинное основание права, т. е. здесь мы видим зачатки *деонтологической (основанной на идее долга) концепции права и справедливости, которая позже получит свое развитие в кантовской моральной доктрине*.

В целом естественно-правовая доктрина Цицерона, включающая положения о всемирном сообществе людей и богов, всеобщем этическом (и правовом) равенстве, естественном человеколюбии и моральном долге как основе права, предстает как *классический образец концепции справедливости, основанной на гуманистических идеалах*. Неудивительно поэтому, что «для всех последующих эпох Цицерон так или иначе оставался философом-просветителем, представителем гу-

манизма — само это слово восходит к его излюбленному понятию *humanitas*»⁴⁰. Поэтому философия Цицерона может быть представлена как своего рода переходный этап, мост между *политической этикой Античности, основанной на принципах блага, и правовой доктриной Современности (modern), базирующейся на принципах гуманизма, универсализма, эгалитаризма*. Для нас важно то, что, с одной стороны, Цицерон явно следует греческой (платоновско-аристотелевской) традиции, определяя справедливость в терминах блага *конкретного сообщества*, укорененного в истории и традициях римского народа, а с другой — рассуждает о справедливости с *универсалистских и гуманистических позиций*, в которых уже могут быть обнаружены *зачатки этики свободы*, составившей ядро европейской культуры эпохи Нового времени.

Глава 2. Справедливость как обеспечение прав и свобод (договорная традиция Нового времени)

Особенности осмысления справедливости в политико-философских концепциях эпохи раннего модерна связаны с парадигмальными сдвигами в политическом мышлении, произошедшими в период перехода от Средневековья к Новому времени. Суть изменений сводилась к тому, что на смену античной и средневековой (христианской) концепции политического, завязанной на гражданскую общину определенного типа (полис) и ее нужды, приходит иная концепция, центрированная не на сообществе, но на индивидуе.

В противоположность античному и средневековому мировоззрению политическая культура Нового времени определяется не гражданскими (политическими) ценностями, но индивидуалистическими. Индивидуальное бытие начинает мыслиться как отдельное, независимое от бытия гражданской общины, более того, как *предшествующее всякому политическому бытию* и логически, и онтологически. Традици-

онные социальные и политические формы, многообразие которых весьма характерно для средневекового общества (цехи, корпорации, сословия), начинают рассматриваться не как *естественное условие человеческого блага, но как препятствие на пути реализации индивидуальной свободы*. В общекультурном смысле эти изменения связаны с переходом от космоцентрической (антично-средневековой) парадигмы к антропоцентрической (гуманистической), начало формирования которой относят к эпохе Возрождения⁴¹.

Истоки гуманистического мировоззрения обнаруживаются еще в Античности (Цицерон, стоики), и на античные образцы была в целом ориентирована новая гуманистическая культура. Ее особенными чертами являются, во-первых, *универсализм*, понимаемый в предельно широком смысле — как выход за рамки территориальной, социальной, этнической, культурной, ограниченности; и во-вторых, претензия человека *на самоопределение* (автономию) во всем, что касается его индивидуального бытия. Эта культурная трансформация решающим образом сказалась и на изменении отношения индивида к обществу и государству. Прежде всего в стремлении осмыслить новое положение себя в мире (естественную независимость) индивидуальный разум ищет новые концептуальные рамки, идейные основания своего онтологического статуса.

2.1. У истоков договорной традиции: справедливость в социальной философии Т. Гоббса и Дж. Локка

В эпоху Античности и Средневековья индивид был вписан в строгую иерархию мироздания, по отношению к которой он четко представлял свои права и обязанности (главным образом последние). С утратой привычных ориентиров в виде идеи трансцендентного блага то, что ранее приписывалось Богу (мощь, креативность, свобода), начинает рассматриваться как принадлежащее Человеку, и только ему. В известном смысле *человек заступает на место своего Создателя*, полагая себя вправе определять условия своего бы-

тия в мире. Соответственно меняется и нравственное отношение человека к миру: от «этики обязанностей», свойственной традиционной системе ценностей, осуществляется переход к «этике прав», в рамках которой окружающая действительность понимается освобожденным индивидом *исключительно как сфера применения его активности, присущей ему свободы*⁴².

В таком контексте политика и политические институты, включая главный институт — государство, начинают трактоваться не в ценностном («полис как высшая ценность»), но в *сугубо инструментальном ключе*, как средство реализации его (индивида) интересов. Рациональный интерес и право как институциональное воплощение этого интереса занимают центральное место в политическом дискурсе Современности. Теоретической моделью, позволяющей обосновать новую телеологию политического (не благо, а право), становится *модель общественного договора* как специфической формы согласования интересов и урегулирования конфликтов. В рамках договорной традиции, таким образом, справедливость впервые начинает мыслиться *конвенционально* — как предмет соглашения между свободными и равными индивидами по поводу взаимного признания прав.

У истоков этой традиции, во многом определившей своеобразие современной теории справедливости, великие английские философы и государственные деятели Т. Гоббс и Дж. Локк.

Либерально-авторитарный принцип: Гоббс

Впервые правовая идея справедливости была сформулирована английским философом и политическим деятелем Томасом Гоббсом. Подобно своим великим предшественникам — Платону и Аристотелю — Гоббс строит свои рассуждения о справедливости на основе некоторых антропологических допущений, однако его трактовка человеческой природы радикально расходится с той, которую мы обнаруживаем в античной мысли. Прежде всего Гоббс вводит понятие естественного (дополитического) состояния, представления о котором не было в Античности (человек — «животное политиче-

ское», по Аристотелю), и говорит о *равенстве* как фундаментальной характеристике этого состояния. В заочной полемике с Аристотелем, который, как известно, допускал существование естественного неравенства, Гоббс утверждает, что *люди от природы равны*. Он пишет: «Вопрос о том, кто является лучшим человеком, не имеет места в естественном состоянии, где... все люди равны. Существующее в настоящее время неравенство было введено гражданскими законами»⁴³.

Факт естественного равенства имеет два важных следствия. Во-первых, по Гоббсу, люди, имея одинаковые природные задатки, начинают активно претендовать на обладание естественными ресурсами, что приводит к соперничеству и в конечном счете — к войне всех против всех (*bellum omnium contra omnes*). (Гоббс называет три основные причины войны: соперничество, недоверие и жажду славы⁴⁴.) Во-вторых, примерное умственное и физическое равенство дает людям шанс к тому, чтобы договориться и положить конец ужасам естественного состояния. При помощи разума человек постигает положения естественного закона, который предписывает ему следовать *принципу равенства* в отношениях с другими людьми. Так, девятый естественный закон гласит, что «каждый человек должен признать других равными себе от природы»⁴⁵. Это наиболее фундаментальный моральный принцип, из которого следует другой: «...при вступлении в договор ни один человек не должен требовать предоставления себе какого-нибудь права, предоставить которое любому другому человеку он не согласился бы»⁴⁶. Это взаимное предоставление прав и создает в конечном счете *политическое общество*.

Однако какого рода это политическое общество? Согласно Гоббсу заключение договора предполагает добровольное отчуждение естественного права (права, свойственного каждому индивиду от природы), однако часть прав, связанных с *фундаментальным правом на жизнь*, все же сохраняется в общественном состоянии. К числу таких прав Гоббс относит право управлять своим телом, пользоваться воздухом, водой, движением, дорогами для передвижения и другими «вещами, без которых человек не может жить или не может жить

хорошо». Эти права *неотчуждаемы*, а непосредственным гарантом их осуществления становится *суверен*, которого Гоббс наделяет *неограниченной властью над жизнью и смертью своих подданных*: «Как слуги при господине, так и подданные в присутствии суверена — все равны и лишены всякого почета. И хотя, когда они находятся вне поля зрения суверена, одни из них представляются выше рангом, другие — ниже, однако в его присутствии они не больше, чем звезды в присутствии солнца»⁴⁷.

Таким образом, Гоббс формулирует принцип *патримониальной справедливости*, уравнивающий подданных не в свободе, а в бесправии перед лицом суверена. Причем парадокс заключается в том, что патримониализм и абсолютизм английского философа проистекают вовсе не из желания как-то ущемить индивидуальные свободы, но из стремления создать *гарантии естественных прав*, которые отсутствуют в дополитическом состоянии. Иными словами, в основе гоббсовского патримониализма — *либеральная посылка о первичности и неотчуждаемости индивидуальных прав*, которые философ отождествляет с *правом на жизнь*. Эти права являются фундаментальными и определяют важнейшие характеристики политического порядка. Более того, у Гоббса «впервые в истории политической мысли понятие блага заменяется понятием права, которого не знала классика»⁴⁸. Это чрезвычайно важное обстоятельство: оно знаменует *разрыв* между античным (телеологическим) и новоевропейским (правовым) представлением о справедливости, которое отныне будет мыслиться в терминах индивидуальных прав.

Либерально-конституционный принцип: Локк

Если Гоббс заложил сам принцип осмысления политического (и справедливости в политике) в терминах индивидуальных прав, хотя и дал его специфическое истолкование (в духе крайнего авторитаризма), то заслуга развития этого принципа в собственно либеральном духе принадлежит другому великому английскому философу Джону Локку. Существо локковской позиции в том, что естественная свобода сохраняется и внутри общественного состояния, но разумно

ограничивается при этом властью сообщества, опирающейся на право и Закон.

Как и у Гоббса, исходной посылкой локковских рассуждений о справедливости является постулат о равенстве людей в естественном состоянии. Однако принципиальное отличие состоит в том, что равенство интерпретируется как *равное право на свободу и осуществление юрисдикции* в отношении других («вся власть и вся юрисдикция являются взаимными, — никто не имеет больше другого»⁴⁹). Такая интерпретация основывается на восходящем к Средневековью представлении о человеческом сообществе как *единой моральной общности*, которая фундируется *равенством людей перед Богом*. «...Все люди созданы одним всемогущим и бесконечно мудрым творцом; все они — слуги одного верховного владыки, посланы в мир по его приказу и по его делу; они являются собственностью того, кто их сотворил...»⁵⁰ — пишет Локк прямо в соответствии с христианской традицией⁵¹.

Проблема, однако, состоит в том, что всеобщее право на юрисдикцию создает *всеобщее состояние анархии*, близкое к гоббсовскому. Это происходит потому, что люди, осуществляя свое право наказывать (даже в благих целях, например с целью покарать преступника), не всегда остаются в границах справедливости, но, как правило, склонны злоупотреблять своими полномочиями. В конечном счете для осуществления справедливости в естественном состоянии не хватает трех вещей:

— во-первых, установленного, определенного и известного закона, который «был бы признан и допущен по общему согласию в качестве нормы справедливости и несправедливости»⁵²;

— во-вторых, знающего и беспристрастного *судьи*, который «обладал бы властью разрешать все затруднения в соответствии с установленным законом»⁵³;

— и в-третьих, силы, которая «могла бы подкрепить и поддержать справедливый приговор и привести его в исполнение»⁵⁴.

Все это делает естественное состояние *крайне неудобным* и побуждает людей искать выход из него.

Итак, смысл заключения общественного договора, по Локку, — в создании *единого центра силы и власти*, который возьмет на себя функцию урегулирования отношений между людьми. В результате соглашения осуществление юрисдикции частными лицами исключается, а общество «становится третейским судьей, устанавливая постоянные правила, беспристрастные и одни и те же для всех сторон, и с помощью людей, получивших от общества полномочия проводить в жизнь эти правила, разрешает все разногласия, которые могут возникнуть между любыми членами этого общества в отношении всякого правового вопроса...»⁵⁵.

Главная задача политического общества, по Локку, — в сохранении *фундаментального права человека на собственность*, которая в его понимании включает в себя *право на жизнь, свободу и имущество* (последнее принадлежит каждому человеку по праву и является неотчуждаемым)⁵⁶. Такая трактовка справедливости *исключает патримониализм*: единственно справедливым является правление *не человека, но Закона*: «...кто бы ни обладал законодательной или верховной властью в любом государстве, он обязан править согласно установленным постоянным законам, провозглашенным народом и известным народу, а не путем импровизированных указов...»⁵⁷. Поэтому политическая справедливость, основанная на правах, у английского мыслителя предполагает не абсолютную монархию (как у Гоббса), а *правовое конституционное государство*, власть которого ограничена требованиями общественной безопасности и общего блага.

В целом локковская политическая философия имеет колоссальное (а по сути, революционное) значение для развития политической мысли Запада. «Именно теоретическое положение Локка об ограничении государственной власти и сохранении за индивидом определенной доли его естественной свободы обозначило *водораздел между двумя традициями в политической философии*: с одной стороны, политический абсолютизм и даже тоталитаризм, при котором человек всецело принадлежит государству, полностью поглощающему его свободу и пронизывающему все его общественное существо; с другой — либерализм, политическая концепция которого подразумевает

ет передачу человеком лишь частички его существования. Поэтому именно Джон Локк традиционно считается предтечей политического либерализма» (курсив мой. — Г. К.)⁵⁸.

* * *

Итак, основываясь на анализе работ Гоббса и Локка, можно в общих чертах реконструировать концепцию справедливости в политической философии Нового времени. Эта концепция включает следующие базовые положения:

— справедливость определяется в терминах права, а не блага. При этом права индивида понимаются как естественные, т. е. первичные и неотчуждаемые, а главная задача государства видится в обеспечении этих прав. Классической формулой либеральной концепции стало локковское требование права на жизнь, свободу и собственность, до сих пор составляющее политическое кредо либерализма;

— исходным для определения гражданских прав и обязанностей является понятие индивидуального равенства (эгалитаризм). Основа основ либеральной теории справедливости — фундаментальное этическое равенство, выводимое из христианской морали, и соответствующее ему равенство индивидуальных прав. В такой перспективе каждый индивид видится как свободный, наделенный неотчуждаемыми правами, и в этом качестве *равный каждому другому*;

— равенство прав, как основа справедливости, исключает возможность господства одного человека над другим на том основании, что он в чем-то лучше, сильнее, разумнее (т. е. на основании неких природных качеств). Единственной легитимной формой осуществления власти является *делегирование прав народом правителю*, который, однако, правит не произвольно, но на основе закона, ясного (понятного) и известного всем;

— единственно возможной формой правления признается *правовое конституционное государство*, а последней и окончательной инстанцией во всех политических делах является народ, понимаемый как *множественность индивидов, обладающих правами*. В своей совокупности эти индивиды высту-

пают в конечном счете *учредителями социального* (посредством общественного договора).

В целом благодаря глубокой содержательной трансформации понятие справедливости в либеральном контексте перестает быть *собственно политическим понятием*, каким оно являлось в Античности. Предметная сфера справедливости теперь — не столько власть, сколько права, определяющие отношение индивидов друг к другу и к государству. Иными словами, из *политической и этической категории* (по преимуществу) справедливость трансформируется в категорию *правовую* (юридическую), что становится еще более заметным у двух крупнейших мыслителей европейского Просвещения — Ж.-Ж. Руссо и И. Канта. Концепции этих мыслителей высвечивают также важные проблемы и парадоксы в понимании справедливости, возникшие в лоне раннелиберальной традиции.

2.2. Просвещенческая трактовка справедливости: проблемы и парадоксы (Ж.-Ж. Руссо, И. Кант)

Итак, договорная традиция Нового времени дает нам две различные трактовки справедливости, объединенные, однако, общим пониманием задач государства как деятельности по *обеспечению неотчуждаемых индивидуальных прав*. Гоббсу принадлежит патримониальная модель, в основе которой — задача сохранения фундаментального права на жизнь (точнее, физическое существование). Локк является автором конституционной модели, основанной на требовании обеспечения неотчуждаемого права на жизнь, свободу и собственность. Локковская концепция является уже собственно либеральной, Гоббсова же теория содержит еще только зачатки либерализма. В методологическом плане Гоббса и Локка объединяет также то, что оба они движутся в русле классической *традиции естественного права*, которая начиная с Античности связывала решение проблемы справедливости с открытием универсального естественного закона.

Что это значит? Это означает, что наши представления о справедливости в своей основе — не просто то, в чем мы со-

гласились друг с другом (конвенция), но то, что соответствует некоторому предзаданному Богом порядку, природе. И хотя непосредственно механизмом формирования справедливого политического устройства выступает соглашение (конвенция), естественный закон в договорных концепциях Нового времени продолжает определять нормативное содержание морали⁵⁹. В практическом отношении такое следование естественному закону в вопросах морали означает наличие *мощной защиты против тирании и произвола властей* (что хорошо понимали еще античные авторы). XVIII век впервые поставит под вопрос эту связь между позитивным и естественным правом, государственным и природным законом.

Новый поворот в становлении политического дискурса Современности (и соответствующей ему концепции справедливости) связан с осмыслением темы взаимных прав и обязанностей индивида и государства в философии Просвещения. В известной степени Просвещение (и просветители) придает политическому проекту модерна, идейно-теоретические основания которого заложены Гоббсом и Локком, *радикальный характер*, видя цель политического общества не просто в обеспечении индивидуальных прав, но в *тотальном освобождении человека от всех предшествующих ему социальных обстоятельств*. Говоря об «обстоятельствах», мы имеем в виду традиционные формы социально-политической жизни, воплощенные в сословиях, церкви и государстве. Все это согласно идеологии Просвещения создано людьми, а значит, может (и должно) стать объектом критической рефлексии (идея «суверенитета разума») и в конечном счете практического пересмотра.

Либерально-коммуитарный принцип: Руссо

Важнейший шаг в этом направлении связан с именем крупнейшего французского философа-просветителя, уроженца Женевы, вдохновившего своими идеями многих деятелей Великой французской революции (прежде всего якобинцев), Жан-Жак Руссо. Теоретическая «заслуга» Руссо состоит в том, что он довел до логического завершения некоторые важные интенции, которые уже присутствовали в концепци-

ях его непосредственных предшественников — Гоббса и Локка, но не были реализованы ими до конца⁶⁰. Как мы уже отмечали (со ссылкой на Л. Штрауса), взгляды этих двух выдающихся философов Нового времени хотя и развиваются в противоположном классическому (античному) представлению о политике направлении, тем не менее естественный закон (то, что составляет нормативную субстанцию политического) продолжает оставаться значимым для обоих мыслителей. Руссо же, как философ, в нарушение всей предшествующей традиции политической мысли осуществил окончательный разрыв между естественным правом и политическим порядком, естественной и политической справедливостью⁶¹.

Чем это обусловлено с логической точки зрения? Очевидно, целями, которые ставит перед собой Руссо. В своей политической теории философ пытается решить не проблему безопасности (как Гоббс), не проблему свободы (как Локк), а проблему независимости — *т. е. естественной, природной, независимости — индивида*. Именно независимость, необходимая каждому для самосохранения (стремиться к ней, по Руссо, предписывает естественный закон), является основой человеческого существования. Как отмечает в связи с этим Б. Г. Капустин, «там, где Локк подчеркивает, что человек не может быть совершенно независим... Руссо ставит независимость как последнюю онтологическую реальность и отождествляет ее со свободой» (курсив мой. — Г. К.)⁶². Суть же различий Локка и Руссо в данном вопросе, поясняет далее Капустин, заключается в том, что «моральная общность не предпослана у Руссо политической жизни (гражданскому обществу), а впервые появляется с общественным договором и на его основе»⁶³.

Однако почему Руссо решается на такой шаг, как разрыв со всей предшествующей традицией, почему он ставит во главу угла не естественный закон (по сути, традицию, освященную временем), а общую волю народа, как он ее понимает (об этом ниже)? Почему его концепция политики (и политической справедливости), как будет показано, парадоксальным образом сочетает-соединяет в себе и возвышенно-гуманистические

мотивы (идеи свободы, правового и социального равенства) с самыми что ни на есть тираническими импульсами (тоталитарная природа общей воли, идея Законодателя)? Отчего общая воля Руссо так трудно поддается интерпретации и до сих пор вызывает жаркие споры исследователей? Ответить на эти вопросы возможно, принимая во внимание не только философские и политические взгляды, но и личность Жан-Жака.

Дело в том, что Руссо — необычный мыслитель, резко выходящий из общей плеяды великих философов Нового времени. Существуют исследования (основывающиеся как на материалах «Исповеди» Руссо, так и на воспоминаниях современников)⁶⁴, которые, как, впрочем, и совершенно особенное творчество, свидетельствуют об особом характере мыслителя — получившем (в современной естественно-научной типологии характеров) название *полифонического*⁶⁵. Полифонический характер, по определению М. Е. Бурно, «это — своеобразная характерологическая мозаика, порожденная шизотипическим или шизофреническим процессом, который уже отзвучал или настолько мягок, что обнаруживает себя не бредом, не галлюцинациями, не другой психотикой в истинном смысле, а в основном характерологически»⁶⁶. По Е. А. Добролюбовой (которой принадлежит авторство самого термина «полифонический характер» и первенство в его описании), полифоническая мозаика — «одновременное загадочно-странное звучание нескольких характерологических радикалов (личностных ядер. — Г. К.)»⁶⁷.

Не входя в сложности, тонкости описания полифонического характера и особенностей его выражения в творчестве (этим занимается специальная наука — характерологическая креатология⁶⁸), отметим лишь, что данный характер, делающий его носителя человеком порой весьма странным для окружающих (но это лишь с обывательской точки зрения), чрезвычайно креативен в творческом отношении. Очень многие гениальные творцы (художники, поэты, писатели, ученые, философы), основатели целых художественных школ и направлений мысли, и одновременно (нередко) ниспровергатели традиций, *были полифонистами* (в философии это Со-

крат, Диоген, Спиноза, Руссо, Ницше, Шопенгауэр, Чаадаев, Вл. Соловьев). Креативность такого (полифонического) творчества (и в философии тоже) состоит в том, что оно благодаря сложному смешению характерологических ядер в личности творца «открывает возможность *видеть-обдумывать мир, людей, себя одновременно из самых противоположных точек, в самых невероятных разрезах*»⁶⁹ (курсив мой. — Г. К.). «У циклоида (один из типов характеров, иначе — синтонный. — Г. К.) в характере движется настроение, тут движется сама структура характера, но именно это дарит полифонисту невиданные творческие горизонты и пропасти в науке и искусстве»⁷⁰.

Нет сомнений, что сказанное исследователями (М. Е. Бурно и его школа) о полифоническом характере и творчестве полифонистов способно немало дать и для прояснения некоторых важных особенностей политической философии Руссо (также философа с полифоническим складом души). В чем конкретно выразилась эта полифоничность?

На наш взгляд, в творческом отношении полифонический характер Руссо (если говорить только о его политических взглядах) обнаруживает себя прежде всего тем, что созданная им концепция (изложенная в трактате «Об общественном договоре...») чрезвычайно сложна и противоречива (что вообще характерно для полифонических произведений), содержит в себе массу труднопонимаемых вещей и логических парадоксов. «Общественный договор» — книга загадочная, при чтении которой возникает ощущение, что «пробиться» к ее смыслу до конца не удастся, несмотря на доступность переводов и обилие комментариев (это также типично для полифонического). И конечно, центральное понятие политической философии Руссо — *общая воля*. В терминах естественно-научной характерологии понятие общей воли (по своей форме) есть не что иное, как *полифоническая эмблема* («овеществленная мысль», по Е. А. Добролюбовой), являющаяся сутью, квинт-эссенцией полифонического творчества. (Эмблема, языком клинического анализа, — застывшее «до мертвоватости» изображение, передающее краткую философскую мысль. Эмблема не просто материальна, но *гиперматериальна* — она соче-

тает в себе как материалистическое, так и идеалистическое начала, отчего возникает специфическое чувство земного, материального (точнее, гиперматериального), но одновременно какого-то «нездешнего»⁷¹).

Обратимся теперь к собственно философско-политическим взглядам мыслителя. Деспотизм и несвобода — главный результат создания современных обществ, по Руссо. При этом важно, что зло в его понимании связано даже не с конкретными (в данном случае — современными) обществами, — но с *обществом как таковым*, поскольку возникновение социальных связей *неизбежно* переводит человека из состояния естественной независимости в подчинение законам и соглашениям, устанавливаемым *другими людьми*⁷². Эту мысль хорошо передает знаменитая патетическая фраза Руссо, которой открывается первая глава его трактата «Об Общественном договоре, или Принципы политического права»: «Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах»⁷³.

С другой стороны, общество представляется Руссо (впрочем, как и Гоббсу, Локку) *естественной необходимостью*, поскольку только оно может обеспечить безопасность каждого: «...поскольку люди не могут создавать новых сил, а могут лишь объединять и направлять силы, уже существующие, то у них нет иного средства самосохранения, как, объединившись с другими людьми, образовать сумму сил, способную преодолеть противодействие, подчинить эти силы одному движителю и заставить их действовать согласно»⁷⁴.

Таким образом, проблема состоит в следующем: *как возможно сохранение свободы (= независимости) индивида в общественном состоянии, если образование общества предполагает создание законов, обязательных для всех (и, следовательно, делающих человека несвободным)?* Ответ Руссо по-полифонически парадоксален: единственный путь сохранения индивидуальной свободы в рамках общественного порядка — создание такой социальной организации, в которой *подчинение всем означало бы одновременно неподчинение никому, кроме самого себя* (как это и было в естественном состоянии). Именно так и формулируется задача Общественного договора: «Найти такую форму ассоциации, которая защи-

щает и ограждает всею общею силою личность и имущество каждого из членов ассоциации, и благодаря которой каждый, соединяясь со всеми, подчиняется, однако, только самому себе и остается столь же свободным, как и прежде»⁷⁵.

Но, как показывает Руссо, решение этой задачи осуществимо только при одном условии, а именно — в результате образования особой политической субстанции, выступающей в качестве единственного источника законов — *общей воли*. Общая воля, как мы уже отмечали, наиболее туманное и сложное для интерпретации понятие политической философии Руссо⁷⁶. Сам философ пытается идентифицировать общую волю путем ее противопоставления одновременно как индивидуальной воле, так и воле всех. В отличие от первых двух *общая воля* является *сугубо общественной* по своей природе и потому всегда направлена не к выгоде частных лиц (хотя бы и сумме таких выгод), но на *достижение общих преимуществ*. Вероятно, поэтому правильнее всего интерпретировать общую волю (которая, напомним, *гиперреалистична* и по форме своей есть *полифоническая эмблема*) как *выражение духа гражданственности*, присущего каждому индивиду не как частному лицу, но как субъекту политики (точнее, демократической политики)⁷⁷.

Главная же особенность общей воли, по Руссо, в том, что она не может ошибаться. Логика здесь простая: поскольку общая воля выражает не частные, но всегда только общие интересы (в этом ее природа), то и ошибки в ее решениях быть не может, ибо всегда устремлена ко благу. Именно это качество (моральная непогрешимость) делает общую волю, по Руссо, единственным легитимным источником законодательства (и, заметим, единственным мерилom справедливости). «...Одна только общая воля может управлять силами Государства в соответствии с целью его установления, каковая есть общее благо»⁷⁸. Наиболее зримым проявлением справедливости общей воли является устанавливаемое ею *всеобщее равенство прав*: «С какой бы стороны мы ни восходили к основному принципу, мы всегда придем к одному и тому же заключению, именно: общественное соглашение устанавливает между гражданами такого рода равенство, при котором все они принимают

на себя обязательства на одних и тех же условиях и все должны пользоваться одинаковыми правами»⁷⁹.

Парадокс решения Руссо, однако, состоит в том, что, стремясь создать условия для независимости индивида (стремление, которое тоже связано с полифонической природой его личности⁸⁰), он приходит к идее политического режима, который по своей сути несовместим с понятием индивидуальной свободы. Дж. Талмон назвал его *тоталитарной демократией*, при которой частный интерес оказывается полностью поглощен, подавлен интересом общим⁸¹. Парадоксальным образом у французского мыслителя «индивидуализм превращается в коммуитаризм (курсив М. М. Федоровой. — Г. К.), а сам Руссо далеко выходит за рамки традиционных договорных теорий»⁸². И, повторим, вряд ли можно в полной мере понять особенности *такого* решения политической проблемы, если не принимать в расчет полифонически-расщепленную природу личности мыслителя.

Либерально-авторитарный принцип: Кант

Парадоксы руссоистской доктрины вряд ли до сих пор привлекали бы к себе такое внимание исследователей, если бы одновременно не свидетельствовали о чем-то чрезвычайно важном в плане практическом. Действительно, значение философии Руссо не ограничивается ее влиянием на дальнейшее развитие западной традиции политической мысли (а оно огромно): взгляды французского мыслителя были восприняты в свое время как руководство к *действию*, послужив обоснованием практики якобинской диктатуры (и террора якобинцев). Буквально восприняв мысль Руссо о том, что любое неподчинение общей воле и всякое разделение на партии (в чем философу опять-таки виделось торжество частного, а не общего интереса) вредно и даже опасно для благополучия государства, якобинцы сделали все, чтобы исключить любые проявления инакомыслия в обществе, а самих себя объявили ни много ни мало выразителями общей воли, по Руссо⁸³.

Таким образом, «революция (Великая французская революция. — Г. К.) наглядно продемонстрировала все грани пара-

докса демократии по Руссо: свобода открывает путь тирании, причем тирании принципиально новой, жестокой, доселе неизвестной человечеству»⁸⁴. Существенно также, что влияние моральной доктрины великого мыслителя на политику не ограничивается только эпохой Великой французской революции: отзвуки руссоистского абсолютизма «общей воли» прозвучат столетием позже, уже в другой европейской стране, где к власти придут прямые идейные потомки якобинцев — большевики⁸⁵.

Попыткой найти решение проблемы свободы, оставленной Руссо в наследство будущим поколениям политических мыслителей, в теоретическом плане явилась морально-политическая концепция немецкого философа Иммануила Канта. Суть ее заключалась в том, чтобы обосновать возможность индивидуальной свободы, которая в то же время не была бы разрушительной для существующего политического порядка. *Соединить порядок со свободой и уважением к нравственному достоинству личности* — такова цель размышлений великого немецкого философа.

Однако как это возможно?

Первое, что следует отметить здесь, это то, что Кант заимствует у Руссо ключевое теоретическое понятие общей воли, но существенно меняет его трактовку. Чисто логически данная трансформация связана с изменением у Канта трактовки самого общественного договора, который его предшественники (Гоббс, Локк, Руссо) считали основополагающим фактом социального бытия, выводя из него все важнейшие принципы общественного и политического устройства. В отличие от этих, более ранних, теоретиков-контрактualистов Кант в духе своей доктрины трансцендентализма трактует общественный договор не как исторический факт, но как *идею разума*, данную всем разумным существам a priori (т. е., иными словами, придает общественному договору не реальный, а *гипотетический* характер). Поэтому и общая воля для кенигсбергского мыслителя — уже не столько важнейший политический принцип (как у Руссо), сколько *умозрительный критерий*, позволяющий установить моральную легитимность закона⁸⁶.

Кант пишет: «...в самом деле, это и есть пробный камень правомерности всякого публичного закона. А именно: если закон таков, что весь народ никоим образом не мог бы дать на него своего согласия, то он несправедлив (как, например, закон о том, чтобы какой-то класс подданных пользовался по наследству преимуществами сословия господ); если же по крайней мере возможно, что народ дал бы свое согласие на такой закон, то наш долг считать его справедливым...»⁸⁷.

Правомерен вопрос, аналогичный тому, каким мы задавались в отношении Руссо: с чем, с какими особенностями мышления, чувствования, обуславливающими в конечном счете специфику понимания «политических вещей», связана подобная трактовка общественного договора у Канта? Почему договор для него — всего лишь гипотетический контракт, осуществляемый не реальными людьми (как у Гоббса, Локка), а *абстрактным субъектом в идеальном царстве целей*? Что в конечном счете предопределяет *предельный философский идеализм* Канта (как, впрочем, и многих других представителей немецкой классической философии)? И почему идея нравственности, морального долга приобретает в концепции Канта такое значение?

Здесь мы не обойдемся без обращения к естественно-научной характерологии. Следуя современной типологии человеческих характеров, ранее мы говорили о характере Жан-Жака Руссо как полифоническом, полагая, что многие важнейшие черты его творчества, включая особенности политической доктрины, обусловлены действием данного характерологического радикала (необычная сложность, противоречивость, парадоксальность теоретических построений мыслителя, связанная с полифонической амбивалентностью мышления; характерная «эмблематозность» главного теоретического понятия Руссо общей воли и др.). В случае Иммануила Канта мы наблюдаем нечто прямо противоположное: логическую стройность концепции, ее непротиворечивость, чрезвычайно высокий уровень абстракции, преобладание высоких идеалистических мотивов над практическими (утилитарными) соображениями и т. д. В этом отношении педантичный, уравновешенный Кант действительно резко противополо-

жен «мятущемуся» Руссо с его в сущности революционными идеалами.

Но это лишь поверхностный взгляд: при более серьезном размышлении можно увидеть, что на глубинном уровне различие типов политико-философской рефлексии обоих мыслителей (и в более широком смысле — всего стиля философствования Руссо и Канта) обусловлено различиями в их характерах, душевных типах (в их классическом, естественно-научном понимании). Если Руссо, как мы сказали, несомненный полифонист, то Кант — несомненно человек *замкнуто-углубленного (аутистического) склада*, с сильным «включением» характерной немецкой педантичности (аутистический педант)⁸⁸.

Что же есть с точки зрения естественно-научной замкнуто-углубленный характер (в нашем случае характер Канта)? «Существо склада — в аутистическом стиле мыслей, чувств, воли, движений. Аутистичность (самособойность; *autos* — сам, греч.) есть определенная природная самостоятельность, независимость «Я» от внешних воздействий, событий»⁸⁹, — пишет о данном характере М. Е. Бурно.

Есть два основных природных типа мироощущения — реалистическое (материалистическое) и идеалистическое. В отличие от людей реалистического (материалистического) мироощущения — синтонных (сангвинических), тревожно-сомневающих, авторитарно-напряженных, педантичных, других, по-разному мыслящих, чувствующих, но все же имеющих общее в том, что все они воспринимают реальность как *земную, материальную* (так чувствовать дано им их природой), человек замкнуто-углубленного склада чувствует и понимает мир иначе. Но как иначе? Замкнуто-углубленный «в своих мыслях, переживаниях, поступках отражает не столько реальный внешний мир таким, какой он есть, сколько собственное, концептуально-теоретическое к нему отношение, в котором уже остается довольно мало от полнокровной реальности — как, например, в композициях Кандинского или в обнаженных женщинах на картинах Модильяни». Это особое отношение к реальности замкнуто-углубленного «объясняется тем, что аутист (одно из названий данного характе-

ра, не путать с аутизмом. — Г. К.) чувствует подлинной реальностью не *материю-действительность, а вечный, бесконечный, изначальный Дух, Предопределение, правящее миром*. Этот Дух называется по-разному: Бог, Истина, Смысл, Гармония, Красота, Любовь, Абсолютный принцип, Нерушимое, Вечный Разум, Добро, Цель, Творчество» (курсив мой. — Г. К.)⁹⁰. С точки зрения особенностей творчества существенно, что изобразить эту особую реальность замкнуто-углубленного можно тоже лишь особым способом — обычно *символами* (символ — знак духовно-бесконечного, по Карлу Юнгу, чем он отличается от просто знака). Именно по причине своей символической усложненности-углубленности «аутистическое изображение философично, концептуально, напрягает мысль, требует разгадать это более или менее иероглифическое или прозрачно-фантастическое отношение автора к действительности, являющее собою (как нередко чувствует, понимает аутист) попытку рассмотреть какую-то частицу Всеобщего Духа»⁹¹.

Из символов, как поясняет цитированный выше автор современной естественно-научной типологии характеров М. Е. Бурно, «соткано» и типичное размышление замкнуто-углубленного в философии, науке: особенность такого размышления в том, что оно *всегда теоретично*⁹² (в истинном смысле понимания настоящей теории как умозрения, «математики» в самом широком смысле, словами Марка Евгеньевича).

Думается, сказанного достаточно, чтобы можно было понять естественно-научно, характерологически специфику философско-политических построений Иммануила Канта (в сравнении со спецификой аналогичных построений Руссо). Эти построения, как мы уже сказали, предельно абстрактны, строго логичны, непротиворечивы, а главное — проникнуты чувством (ощущением) первичности Идеи (Духа).

В чем это конкретно выражается? Общий вывод из рассуждений Канта о социальной справедливости указывает на главную особенность морально-политической доктрины немецкого философа — *правовой абсолютизм, абсолютное господство права (и лежащей в его основе нравственной Идеи) над*

любыми соображениями блага, составляющими суть практической политики со времен Аристотеля. Это то, что обычно называют ригоризмом (лат. твердость, строгость) Кантовой моральной и правовой доктрины, который, в свою очередь, остается не вполне понятным, если не принимать во внимание особенности душевного устройства (замкнуто-углубленный характер с педантичностью) немецкого философа. Как полагает Кант, то, что обусловлено сиюминутными интересами и целями (гетерономность), — не соответствует нашему (т. е. фактически его, Кантову) представлению о нравственности и моральном долге; напротив, только абсолютная мораль, исходящая из велений незамутненных желаний Разума и находящая выражение в категорическом императиве, может являться единственной причиной практических поступков (автономность). Это и есть *особая аутистическая концепция, противоположная (что часто бывает в жизни) другой классической аутистической концепции — Аристотеля и конфронтирующая с ней*⁹³.

Интересна логика обоснования новой морально-правовой доктрины, к которой прибегает Кант. С одной стороны, ответ на вопрос о причинах приоритета права как будто очевиден: он следует из общих моральных предпосылок кантовской философии. Право основано на априорных принципах чистого разума, выражает идею категорического императива (т. е. идею всеобщности), а потому ни при каких условиях компромисс с земной реальностью невозможен (Дух — первичен!). С другой стороны, Кант прибегает к аргументам от идеи человеческой природы, которая, по его мнению, зла (влияние Гоббса) и как таковая требует обуздания и постоянного контроля со стороны властей предрежащих⁹⁴. Здесь и становится особо востребованным право (точнее, правопорядок, с сильным полицейским «уклоном»)⁹⁵.

Сущность права философ видит в том, что оно, не отменяя человеческой свободы, формирует некие преграды, ограничения, которые *блокируют возможность разрушительного проявления субъективной воли, создают препятствия ее воздействию на других людей*. В известном смысле благодаря праву устанавливается определенный баланс, гармонич-

ное равновесие отдельных эгоистических волей, каждая из которых может свободно преследовать собственные цели, не нарушая при этом свободы других. «В этом общении (гражданском. — Г. К.) должна быть допущена величайшая свобода и связанный с нею антагонизм лиц, но вместе с тем должна быть установлена и точная граница этой свободы, для того чтобы она могла уживаться со свободой других. *Справедливое гражданское управление состоит именно в том, чтобы сочетать возможно большую свободу с непрерываемой властью. При таких условиях соревнование людей в обществе приносит наилучшие последствия*» (курсив мой. — Г. К.), — пишет, комментируя Канта, замечательный исследователь его творчества русский философ П. И. Новгородцев⁹⁶.

В то же время Кант остается человеком своего времени, полагая (в отличие от того же Руссо), что право и правовой порядок не могут быть обеспечены без постоянного присутствия авторитарной власти в лице монарха. Это решение опять-таки в духе Гоббса: справедливость может быть обеспечена только в условиях патримониалистского правления, главный принцип которого — безграничная власть одного лица⁹⁷.

* * *

Итак, концепция справедливости немецкого философа высвечивает всю глубину и значимость произошедших изменений: по сравнению с Античностью политический порядок в перспективе классического либерализма *трансформировался из этико-политического в политико-правовой, а благо, в качестве фундаментальной ценности, окончательно было заменено правом*. Если быть точным, то классический либерализм не отказывается полностью от понятия блага, но интерпретирует его как *благо индивида*, а общее благо как высшая цель политики понимается в качестве простой *механической суммы индивидуальных благ*⁹⁸. В таком контексте справедливость однозначно трактуется как необходимость поддержания правового порядка со всеми его атрибутами — формальным (правовым) равенством, главенством закона, суверенитетом народа. Забота о благе как некой над-индивиду-

альной, сверх-индивидуальной сущности, составлявшая нормативную субстанцию политики в аристотелевской традиции, почти полностью утрачивается; значение общего блага сохраняется до некоторой степени лишь в отношении вопросов *внешней безопасности государства*.

Однако, несмотря на доминирование правовой, индивидуалистической в своей основе, концепции справедливости в либеральном дискурсе, уже на закате Просвещения начинает формироваться мощная оппозиция либерализму, получившая название *антимодернизма*⁹⁹. В широком смысле анти-модернизм — идеологическое, политическое и философское течение, противостоящее «проекту» модерна, ядром которого стал консерватизм, у истоков которого — британский государственный деятель и политический мыслитель Эдмунд Бёрк и франко-итальянский мыслитель, дипломат Жозеф де Местр¹⁰⁰. Данная контртенденция актуализирует традиционные, до-либеральные ценности (ценности традиционного европейского общества эпохи Средневековья), противопоставляя их индивидуализму и секуляризму Просвещения, что нашло отражение, в частности, в утверждении приоритета прав социальных общностей — сословий и государства — по отношению к индивидуальным правам¹⁰¹.

Но, с другой стороны, было бы неверным сказать, что анти-модернизм в лице консерватизма ставил своей задачей уничтожение Современности и возвращение к предшествующим средневековым порядкам: скорее, речь идет о *преодолении некоторых опасных для жизни общества тенденций*, попытке «усмирения» присущего ранним формам модерна *духа радикализма* (Великая французская революция). Особенность такого подхода в том, что базовые ценности модерна (свобода, равенство, индивидуализм) переинтерпретируются в консервативном духе и интегрируются в более сложные, комплексные, концепции, образуя *своеобразный синтез модернистских и до-модернистских ценностей*¹⁰². (Заметим, что влияние это обоюдно: под воздействием своих идейных и политических противников либерализм также усваивает изначально чуждые ему до-модернистские ценности¹⁰³.) Таким образом, уже в эпоху Просвещения обозначилась линия

на объединение *ценностей свободы и блага, свободы и справедливости*, которая, пройдя через глубокие социально-политические расколы XIX столетия («века идеологий»), в наше время приобрела новую актуальность в связи с поисками теоретических, нормативных оснований проекта хорошего общества¹⁰⁴.

¹ См.: *Кашников Б. Н.* Концепция общей справедливости Аристотеля: Опыт реконструкции // *Этическая мысль*. Вып. 2. М. : ИФРАН, 2001 ; *Прокофьев А. В.* Человеческая природа и социальная справедливость в современном этическом аристотелианстве // Там же. Существенно, что многое из Аристотелева политического наследия было воспринято в Новое время основоположниками западноевропейского консерватизма — англичанином Эдмундом Бёрком и франко-итальянцем Жозефом де Местром. (См.: *Канарш Г. Ю.* Консервативная концепция справедливости в творчестве Э. Бёрка и Ж. де Местра // *Личность*. Культура. Общество. 2003. Спец. вып. 1–2 (19–20).)

² *Федорова М. М.* Классическая политическая философия. М. : Издательство «Весь мир», 2001. С. 9–10.

³ См.: *Спиридонова В. И.* Концепция «общего блага» в современной западной науке // *Духовное измерение современной политики* / отв. ред. В. Н. Шевченко. М. : ИФРАН, 2003.

⁴ См.: *Мижерова К. М.* Характерологическая креатология и экономика (на примере древних цивилизаций) // *Естественно-научные исследования творческого процесса*. Научно-информационный портал. URL: http://www.characterology.ru/creatologia/economics/item_3903.html

⁵ См.: *Федорова М. М.* Классическая политическая философия. С. 10–11.

⁶ Речь идет о ситуации в позднеклассической Греции, где после Пелопонесской войны до предела обострились противоречия между богатыми и бедными, партиями «олигархов» и «демократов» (см.: *Карпюк С. Г.* Лекции по истории Древней Греции. М. : Ладомир, 1997. С. 125).

⁷ См.: *Штраус Л.* О классической политической философии // *Штраус Л.* Введение в политическую философию / пер. с англ. М. Фетисова. М. : Логос, Праксис, 2000. С. 57–58. См. также: *Штраус Л.*

Классическое естественное право // *Штраус Л.* Естественное право и история. М. : Водолей Publishers, 2007. С. 128–129; 134–136 ; *Бенетон Ф.* Введение в политическую науку : пер. с фр. М. : Издательство «Весь мир», 2002. С. 19–38.

⁸ См.: *Платон.* Государство. 557–562 // *Платон.* Государство. СПб. : Наука, 2005.

⁹ Там же. 441e.

¹⁰ Там же. 442.

¹¹ Там же. 442.

¹² Там же. 443d.

¹³ Там же. 444b.

¹⁴ См.: там же. 412c–416.

¹⁵ Как известно, в своем более позднем произведении «Законы», написанном после неудачной попытки реализации идеи о правлении философов на Сицилии, Платон придает своей позиции еще более жесткий характер, требуя от граждан беспрекословного подчинения авторитету власти даже в мелочах (см.: *Платон.* Законы / общ. ред. А. Ф. Лосева и др. ; пер. с древнегреч. А. Н. Егунова и др. М. : Мысль, 1999).

¹⁶ Утопичность данного проекта со всей очевидностью проявила себя уже при жизни философа, если вспомнить известную историю его отношений с тираном Дионисием на Сицилии, продавшим Платона в рабство, из которого, к счастью, того выкупили друзья.

¹⁷ См.: *Федорова М. М.* Классическая политическая философия. С. 22.

¹⁸ «...для Аристотеля борьба за власть в государстве и политика — две стороны одной монеты, то есть он еще не рассматривает политическую систему как самостоятельную, что вполне отвечало античному опыту социальной жизни. Политика в античной культуре, действительно, сливалась с борьбой за власть». См.: *Розин В. М.* Предпосылки и особенности античной культуры. М. : ИФРАН, 2004. С. 231.

¹⁹ *Аристотель.* Политика. III, VI, 3 // *Аристотель.* Политика. Афинская полития. М. : Мысль, 1997.

²⁰ Там же. III, VI, 4.

²¹ Там же. III, VI, 5.

²² Там же. III, VIII, 1.

²³ Исследуя причины государственных переворотов, Аристотель усматривает главную из них в неправильном понимании и употреблении равенства. Так, демократические режимы абсолютизируют принцип равенства, олигархические — наоборот, делают всеобщим

неравенство. И та и другая трактовки ошибочны, поскольку «схватывают» лишь одну сторону справедливости, не замечая другой. См.: там же. V, I, 1–9.

²⁴ Эту мысль Стагирит формулирует предельно четко: «Так, например, справедливость, как кажется, есть равенство, и так оно и есть, но только не для всех, а для равных; неравенство также представляется справедливостью, и так оно и есть на самом деле, но опять-таки не для всех, а лишь для неравных. Между тем упускают из виду вопрос «для кого?» и потому судят дурно...». Там же. III, V, 8. О справедливости как пропорциональности см. также: *Аристотель*. Большая этика. I. 33. 1194a–1194b // *Аристотель*. Большая этика // *Аристотель*. Этика / Аристотель; пер. Н. В. Брагинской, Т. А. Миллер. М.: ООО «Издательство АСТ», 2002.

²⁵ В «Политике» философ отчетливо высказывается в пользу так называемой *цензовой демократии*, отличительным признаком которой является то, что верховная власть принадлежит всему народу, но высшие государственные должности замещаются путем выбора и на основании имущественного ценза. Главное достоинство такого правления в том, что через присущую ему систему «сдержек и противовесов» обретается *эффективный контроль над деструктивными импульсами человеческой природы* (см.: *Аристотель*. Политика. IV, VII).

²⁶ См.: *Штраус Л.* О классической политической философии. С. 58.

²⁷ См.: *Бенетон Ф.* Введение в политическую науку. С. 34.

²⁸ *Федорова М. М.* Классическая политическая философия. С. 30.

²⁹ «...Цицерон в полном смысле этого слова является первым политическим мыслителем универсального космополиса (urbs), в мировоззрении которого преобладали темы политического действия». Там же. С. 32.

³⁰ *Цицерон Марк Туллий*. О государстве. I, XLV, 69 // *Цицерон Марк Туллий*. Диалоги: О государстве; О законах. М.: Наука, 1994.

³¹ См.: *Утченко С.* Политико-философские трактаты Цицерона («О государстве» и «О законах») // *Цицерон Марк Туллий*. Указ. изд. С. 172.

³² Там же. С. 173.

³³ Там же.

³⁴ См.: там же.

³⁵ Цицерон Марк Туллий. О государстве. III, XXII, 33.

³⁶ Цицерон Марк Туллий. О законах. I, VII, 23 // В указ. изд.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же.

³⁹ См.: там же. I, XV, 42.

⁴⁰ Цицерон Марк Туллий // Энциклопедия «Кругосвет». URL: <http://www.krugosvet.ru/articles/115/1011563/1011563a1.htm>

⁴¹ См.: Штраус Л. Прогресс или возврат? Современный кризис западной цивилизации // Штраус Л. Введение в политическую философию. С. 278.

⁴² Как указывает Лео Штраус, с антропоцентризмом Нового времени «связано радикальное изменение моральной ориентации, наиболее отчетливо наблюдаемое *в факте возникновения понятия права*, в той форме, в которой оно было развито общественной мыслью Нового времени. Говоря более общо, досовременное мышление придавало значение обязанностям, а права — коль скоро о них вообще упоминалось — понимались только как производные от обязанностей, содействующие их исполнению. ...В Новое время мы обнаруживаем тенденцию... придать главное значение правам и рассматривать обязанности как вторичные» (Штраус Л. Прогресс или возврат?.. С. 279) (курсив мой. — Г. К.).

⁴³ Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. Ч. I : О человеке. Гл. XV // Гоббс Т. Левиафан. М. : Мысль, 2001. С. 107. Отметим, что возможность такого допущения связана у Гоббса с *особой трактовкой разума*. Во-первых, человеческий разум философ определяет через опыт, а не через добродетель, как это было в классической традиции. Во-вторых, — и это особенно важно для гоббсовского анализа — инструментальная трактовка разума делает несущественными качественные различия между людьми. В отличие от античных философов, считавших социальное неравенство естественным фактом, основанным на неравном обладании разумом, Гоббс настаивает на моральном равенстве индивидов, корень которого он усматривает прежде всего в равномерном распределении умственных способностей (там же. С. 85).

⁴⁴ Состояние войны в описании Гоббса характеризуется, во-первых, отсутствием справедливости, во-вторых, отсутствием собственности, владения и, в-третьих, отсутствием четкого разграничения имущества (там же. С. 88–89). Психологическим фоном этого состояния становится «вечный страх и постоянная опасность насильственной смерти», что делает жизнь человека *невыносимой* («жизнь

человека одинока, бедна, беспросветна, тупа и кратковременна». Там же. С. 87).

⁴⁵ Там же. С. 107.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же. Ч. II : О государстве. Гл. XVIII. С. 127.

⁴⁸ Федорова М. М. Модернизм и антимодернизм во французской политической мысли XIX века. М. : ИФРАН, 1997. С. 26.

⁴⁹ Локк Дж. Два трактата о правлении. Кн. II. Гл. 2 // Локк Дж. Два трактата о правлении : пер. с англ. ; ред. и сост., автор вступ. статьи и примеч. А. Л. Субботин. М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. С. 218.

⁵⁰ Там же. С. 219.

⁵¹ В этом сказывается фундаментальное отличие локковской трактовки естественного состояния от его интерпретации Гоббсом. Как показывает Б. Г. Капустин, в концепции Локка весьма сильны элементы классического и средневекового морально-политического мышления, в котором, как известно, естественный закон предшествовал индивидуальным правам и определял их содержание (у Гоббса — наоборот, «естественные права» предшествуют «законам природы», практическая реализация которого осуществляется благодаря государству-Левиафану) (см.: Капустин Б. Джон Локк // Очерки истории западноевропейского либерализма (XVII–XIX вв.). М. : ИФРАН, 2004. С. 24). То же самое касается соотношения понятий государства и гражданского общества: у Локка гражданское общество (в соответствии с досовременной традицией) предшествует государству, а не наоборот (см.: Там же. С. 28).

⁵² Локк Дж. Кн. II. Гл. IX. С. 302.

⁵³ Там же. С. 302.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Там же. Кн. II. Гл. VII. С. 273–274.

⁵⁶ См.: там же. Кн. II. Гл. IX. С. 301.

⁵⁷ Там же. С. 305.

⁵⁸ Федорова М. М. Классическая политическая философия. С. 134.

⁵⁹ См.: Штраус Л. Три волны современности // Штраус Л. Введение в политическую философию. С. 74. Хотя, как отмечает Л. Штраус, уже в концепциях Гоббса и Локка идея естественного закона подверглась существенной трансформации: «...если до него (до Гоббса. — Г. К.) естественный закон понимался в свете иерархии целей человека... то Гоббс понимал естественный закон только

в терминах самосохранения. ...Это развитие достигло своей высшей точки в замещении естественного закона правами человека...» (Там же. С. 74).

60 «В какой-то мере Руссо довел до конца логику рационалистической договорной теории, выветив ее парадоксальную основу. По сути, политическая антропология Руссо, построенная на новых концептуальных индивидуалистических основаниях, возвращается к классическому платоновско-аристотелевскому выводу: социальные связи, прежде чем стать основанием позитивного права, являются связями моральными; человек не способен в полной мере реализовать свое совершенство вне рамок сообщества-государства, воплощающего высшую моральную ценность» (Федорова М. М. Классическая политическая философия. С. 191–192).

61 Начиная с Руссо «моральные законы как законы свободы больше не считаются естественными. Моральные и политические идеалы устанавливаются безотносительно к природе человека: человек радикально освобождается от опеки природы» (Штраус Л. Три волны современности. С. 76–77). Согласно Штраусу с женевого мыслителя начинается вторая волна современности (первая связана с Макиавелли, третья — с Ницше).

62 *Капустин Б. Г.* Мораль и политика в западноевропейской политической философии // От абсолюта свободы к романтике равенства. М. : ИФРАН, 1994. С. 13.

63 Там же.

64 См.: Руссо Жан-Жак // Безумные грани таланта: Энциклопедия патографий / авт.-сост. А. В. Шувалов. М. : ООО «Издательство АСТ»: ООО «Издательство Астрель»: ОАО «ЛЮКС», 2004.

65 См.: Добролюбова Е. А. Шизофренический «характер» и Терапия творческим самовыражением // Практическое руководство по Терапии творческим самовыражением / под ред. М. Е. Бурно, Е. А. Добролюбовой. М. : Академический Проект, ОППЛ, 2003 ; Бурно М. Е. О характерах людей (психотерапевтическая книга). 3-е изд., испр. и доп. М. : Академический Проект ; Фонд «Мир», 2008. С. 73–77 ; Волков П. В. Разнообразие человеческих миров (Руководство по профилактике душевных расстройств). М. : Аграф, 2000. С. 432–441. Также см.: Бурно М. Е. О «шизофреническом характере», о «здоровом шизофренике» в Терапии творческим самовыражением // Бурно М. Е. Клинический театр-сообщество в психиатрии (Руководство для психотерапевтов, психиатров, клинических психологов и социальных работников). М. : Академический

Проект ; Альма Матер, 2009. С. 188–214. См. также материалы научно-информационного портала «Естественно-научные исследования творческого процесса». URL: <http://characterology.ru/>

⁶⁶ *Бурно М. Е.* О характерах людей. С. 73. Правда, в случае Руссо мы имеем дело с полифоническим характером тяжело душевнобольного человека, где в характер «вплетаются» хронические бредовые (параноидные) расстройства. У Руссо «представлена обширная гамма как психозных симптомов, так и созвучных им аффективных расстройств. К бредовым нарушениям, без сомнения, относятся параноидный бред (бред преследования. — *Г. К.*) и идеи отношений, а к аффективным — депрессивные эпизоды и общая лабильность настроения. Такое сочетание симптомов позволяет предположительно говорить о наличии у Руссо психозаффективного расстройства» (иначе — психозаффективная шизообразная психозения. — *Г. К.*) (*Шувалов А. В.* Руссо Жан-Жак // Безумные грани таланта. С. 894).

⁶⁷ Там же. С. 75.

⁶⁸ См.: *Бурно М. Е.* Терапия творческим самовыражением как естественно-научная терапия духовной культурой // *Бурно М. Е.* Клинический театр-сообщество в психиатрии. С. 168–171.

⁶⁹ *Бурно М. Е.* О характерах людей. С. 76.

⁷⁰ Там же. С. 77.

⁷¹ См.: *Добролюбова Е. А.* К терапии психотипических пациентов, отказывающихся от медикаментозного лечения // Практическое руководство по Терапии творческим самовыражением. С. 326–327 ; *Бурно М. Е.* О характерах людей. С. 75 ; *Бурно М. Е.* О «психозическом характере»... // *Бурно М. Е.* Клинический театр-сообщество в психиатрии. С. 196–204. В художественном творчестве типичные эмблемы — произведения И. Босха, Ф. Гойи, Ван Гога, Сезанна, Дали, Пикассо, К. Малевича, Врубеля, А. Иванова, К. Васильева. И это не только художественные, но и многие литературные (а также научные, философские) произведения: Гоголя, Булгакова, Э.-Т.-А. Гофмана, Майринка, Рильке, Мандельштама, Зощенко; в философии — Шопенгауэра, Ницше.

⁷² Это — принципиальный момент: ведь даже у Локка в свободном обществе правят не все, а большинство (!).

⁷³ *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре, или Принципы политического права. Гл. I // *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре. Трактаты : пер. с фр. М. : «КАНОН-пресс», «Кучково поле», 1998. С. 198.

⁷⁴ Там же. Гл. VI. С. 207.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Как отмечает М. М. Федорова, общую волю Руссо исследователи сравнивают с монадой Лейбница: «...подобно тому, как каждый видит мир со своей точки зрения и каждая точка зрения является особенной, так и каждая воля отлична от другой воли, но политический универсум при этом един, и, следовательно, различные точки зрения, различные воли согласуются, гармонизируются» (Федорова М. М. Классическая политическая философия. С. 184–185).

⁷⁷ См.: Длугач Т. Б. Подвиг здравого смысла, или Рождение идеи суверенной личности (Гольбах, Гельвеций, Руссо). М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008.

⁷⁸ Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре... Кн. II. Гл. I. С. 216.

⁷⁹ Там же. Кн. II. Гл. IV. С. 223. При этом важно, что Руссо, в отличие от Локка, не ограничивается требованием формального равенства (т. е. равенства всех перед законом), но считает необходимым дополнить этот вид равенства *равенством материальным*. Необходимость последнего обусловлена пониманием того, что свобода не может быть полной без обладания *определенным имущественным достатком*. Там же. Кн. II. Гл. XI. С. 240–241.

⁸⁰ Полифоническая личность в силу своей особой природы нередко способна нарушать условные границы, установленные социумом, с трудом переносит наличие таких границ.

⁸¹ Талмон Дж. Истоки тоталитарной демократии // Политическая наука. М., 1999. № 2. С. 70–89. О противоречиях политической концепции Руссо см. также: Капустин Б. Г. Мораль и политика в западноевропейской политической философии // В указ. изд. С. 14.

⁸² Федорова М. М. Классическая политическая философия. С. 191.

⁸³ На деле же произошло нечто прямо противоположное тому, к чему призывал Руссо. Вместо торжества свободы якобинцы установили жесточайший террор, по сути извратив морально-политический идеал великого мыслителя. Общая воля в интерпретации якобинских теоретиков (Сен-Жюст) претерпела значительную трансформацию, которая выразилась, во-первых, в фактической подмене общей воли «волей всех», а во-вторых, в переводе данного понятия из сферы морально-нравственных регулятивов в сферу сугубо практическую, чего не было у Руссо. Этот последний момент как раз и открывает широкие возможности для политического манипулирования и в конечном счете — установления диктатуры и развязывания террора (см.: Федорова М. М. Метаморфозы принципов Просвещения в политической философии Франции эпохи буржуазных революций. М. : ИФРАН, 2005. С. 52–55).

84 Федорова М. М. Классическая политическая философия. С. 193–194.

85 См. об этом: Пантин И. К. Русская революция и большевизм // Пантин И. К. Судьбы демократии в России. М. : ИФРАН, 2004. С. 110–127.

86 Ср. с современной версией общественного договора у современных представителей деонтологического либерализма: Роулза, Дворкина, Аккермана и др. (об этом подробнее во второй части настоящей работы).

87 Кант Иммануил. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант Иммануил. Соч. : в 4 томах на немецком и русском языках. Том 1 : Трактаты и статьи (1784–1796). Подготовлен к изданию Н. Мотрошиловой (Москва) и Б. Тушлингом (Марбург). М. : Издательская фирма АО «Ками», 1993. С. 305.

88 «Кант в своей частной жизни представляет шизотимический тип «отчужденного от мира идеалиста» в его самой чистой и высшей форме, со спартанской умеренностью в потребностях, с детской наивностью и крайне идеалистической нравственностью», — писал о Канте великий немецкий психиатр, основоположник классической естественно-научной характеристики Эрнст Кречмер (*Кречмер Э.* Структура тела и характер. М. : Педагогика-Пресс, 1995. С. 544–545). О личности Канта в связи с его философией см.: Соловьев Э. Ю. Категорический императив нравственности и права. М. : Прогресс-Традиция, 2005. С. 11–38.

89 Бурно М. Е. О характерах людей. С. 45.

90 Там же С. 45–46.

91 Там же. С. 46.

92 Таково мышление Канта, Гегеля, Фрейда, Эйнштейна, Ясперса, В. Франкла в отличие от *естественно-научного мышления* Дарвина, Кречмера, Павлова и др.

93 Как известно, Аристотель полагал, что целью человеческой жизни является обретение блага, т. е. в терминах Кантовой доктрины мыслил гетерономно.

94 См.: Новгородцев П. И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве / предисл.: Альбов А. П. СПб. : Алетейя, 2000. С. 197.

95 Кант Иммануил. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант Иммануил. Указ. изд. С. 95–97.

96 Новгородцев П. И. Указ. соч. С. 198–199.

⁹⁷ Там же. С. 207. По словам Канта, «свобода печатного слова есть единственный палладиум прав народа — свобода в рамках глубокого уважения и любви к своему государственному устройству, поддерживаемая либеральным образом мыслей подданных, который оно внушает...» // *Кант Иммануил*. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // *Кант Иммануил*. Указ. изд. С. 323–325. В то же время: «...всякое неповиновение верховной власти, всякое подстрекательство к деятельному выражению подданными неудовольствия, всякое возмущение, которое переходит в бунт, составляет злейшее и самое наказуемое преступление в рамках общности, потому что оно разрушает самые ее основы». Там же. С. 309–311.

⁹⁸ См.: *Спиридонова В. И.* Концепция «общего блага» в современной западной науке // *Духовное измерение современной политики* / отв. ред. В. Н. Шевченко. М. : ИФРАН, 2003. Заметим, что категории общего блага и справедливости связывались самым тесным образом в античной традиции: смысл справедливости виделся античным философам в реализации общего блага. См. об этом: *Кашников Б. Н.* Концепция общей справедливости Аристотеля: Опыт реконструкции // *Этическая мысль* / отв. ред. А. А. Гусейнов. Вып. 2. М. : ИФРАН, 2001.

⁹⁹ См.: *Федорова М. М.* Модернизм и антимодернизм во французской политической мысли XIX в. М. : ИФРАН, 1997. (Также: *Федорова М. М.* Метаморфозы принципов Просвещения в политической философии Франции эпохи буржуазных революций. М. : ИФРАН, 2005.)

¹⁰⁰ О концепции справедливости в раннем консерватизме см.: *Канарш Г. Ю.* Консервативная концепция справедливости в творчестве Э. Берка и Ж. де Местра // *Личность. Культура. Общество*. 2003. Спец. вып. 1–2 (19–20).

¹⁰¹ См.: *Манхейм К.* Что такое консерватизм // *Манхейм К.* Диагноз нашего времени : пер. с нем. и англ. М. : Юрист, 1994. С. 604–606. В конечном счете, как пишет Манхейм, комментируя немецких консерваторов, «только государство, развиваясь свободно по своим собственным законам развития, — свободно. Индивидуум ограничен и может быть полезен только в границах этих более широких общностей» (там же. С. 606).

¹⁰² Пожалуй, наиболее мощной и влиятельной попыткой такого рода явилась политическая философия Гегеля, сущность которой,

как полагает И. И. Кравченко, в синтезе «античного принципа всеобщности и современного принципа свободы субъекта». См.: *Кравченко И. И. Бытие политики*. М. : ИФРАН, 2001. С. 185.

¹⁰³ Эта тенденция привела к постепенному усложнению либеральной доктрины и формированию таких направлений мысли, как либеральный консерватизм, консервативный либерализм, социальный либерализм (см.: *Федорова М. М. Либеральный консерватизм и консервативный либерализм (сравнительный анализ английской и французской политической философии времен Великой Французской революции) // От абсолюта свободы к романтике равенства (Из истории политической философии)*. М. : ИФРАН, 1994).

¹⁰⁴ См.: *Федотова В. Г. Хорошее общество*. М. : Прогресс-Традиция, 2005.

Часть II

НОРМАТИВНЫЕ КОНЦЕПЦИИ СПРАВЕДЛИВОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ

Глава 1. Справедливость и приоритет свободы (современный либерализм)

Возрождение в современную эпоху (с начала 1970-х годов) кантианского либерализма и деонтологической (основанной на приоритете морального долга) концепции справедливости связано с реакцией на утилитаризм как политику и идеологию государства благосостояния, в свою очередь, возникшего под воздействием новых исторических обстоятельств конца XIX — первой половины XX столетия, а именно: формирования в лоне европейской культуры особого социально-политического и социально-психологического феномена — массового общества.

В общекультурном смысле политическое господство масс в XX в. означает радикальную переоценку ценностей, говоря словами Фридриха Ницше. Прежде всего существенно потесненным оказался либеральный идеал свободы, на место которого активно претендует другая идея — благосостояния. В результате на смену правовой идеологии классического либерализма приходит утилитаризм — *идеология не прав, но полезности*, для которой главная цель общественного развития заключается в максимальном обретении общественной пользы (или в другой версии — наиболее полном удовлетворении субъективных желаний)¹. Главным инструментом удовлетворения индивидуальных запросов в XX столетии становится институт социального государства, или, иначе, *государства всеобщего благосостояния* (welfare state), как его стали именовать на Западе.

Надо сказать, что утилитаризм как политическая идея не возникает вместе с массой (хотя в большей степени отвечает именно ее «мироощущению»), его формирование начинается гораздо раньше. Как таковой утилитаризм присущ культуре модерна, так сказать, является одним из базовых элементов «проекта современности». Классические либералы — Гоббс, Локк, Руссо и Кант, несмотря на несомненный приоритет правовой идеологии (особенно у Локка и Канта) были *в определенном смысле утилитаристами*, поскольку считали именно благо индивида главной целью сообщества.

Однако есть существенная разница между утилитаризмом классических либералов и утилитаризмом массового общества (бентамовским утилитаризмом). Разница эта заключается в понимании принципов *соотношения прав и пользы*. Если классический либерализм однозначно отдавал приоритет праву, полагая, что оно является основой человеческой культуры (и в этом смысле — универсальной основой обретения благ), и объявлял эти права естественными и неотчуждаемыми, то бентамовский утилитаризм трактует право в сугубо прагматическом духе, и для него оно — не более чем средство обеспечения блага, не имеющее *самостоятельной ценности*².

Как пишет об И. Бентаме и его политическом проекте современный американский исследователь Иен Шапиро: «Бентам потратил много лет в попытках вписать свою утилитаристскую схему (схему реализации центральной идеи наибольшего счастья для наибольшего количества людей. — Г. К.) в проект устройства социальных и политических институтов — от тюрем до парламентов. Он колесил по миру, защищая ее перед правителями и политиками. Его уверенность сочеталась с теоретическими амбициями. Он нисколько не сомневался в том, что *можно целиком, до мельчайших деталей разработать систему управления всеми сферами человеческого взаимодействия, что сводило политические и моральные проблемы к технической калькуляции полезности* (курсив мой. — Г. К.). Век спустя Маркс и Энгельс напишут об утопическом строе, при котором политика будет заменена администрированием. Бентам верил, что это можно сделать в Англии XVII столетия»³.

Современный кантианский либерализм получил название деонтологического, поскольку его центральным тезисом, выдвигаемым в противовес идеологии полезности, является утверждение, что *право имеет абсолютный вес по отношению к благу*. Этот тезис выражает мысль о высшей ценности *человеческой личности*, достоинство которой (как это понимал Кант) не может быть попрано никем ради достижения каких угодно социальных преимуществ. В параграфе о Канте мы уже отмечали, что такая этическая позиция (в основе которой определенное мироощущение — идеалистическое) обусловлена особой *душевной природой* кенигсбергского мыслителя (и подобных ему людей) — замкнуто-углубленной, или шизотимической (по Э. Кречмеру).

Однако Кант, если так можно выразиться, уникальный в своем роде «экземпляр» даже на фоне других людей (и в особенности философов) с шизотимической психикой. Мы уже цитировали в связи с этим Эрнста Кречмера, который полагал, что личность прусского философа представляет «шизотимический тип «отчужденного от мира идеалиста» в его самой чистой и высшей форме...»⁴. Именно высокий идеализм Канта, по-видимому, не давал ему согласиться с тем, что бентамовский утилитаризм с присущими ему рационалистическими схемами социального администрирования может быть признан соответствующим *подлинной* идее нравственности и справедливости (каковая для Канта есть идея категорического императива).

Между тем прагматизм (особая концептуальная пракτικότητα, расчетливость) нередко свойственны замкнуто-углубленному характерологическому радикалу⁵, который, заметим, имеет немало типологически общего с национально-психологическими особенностями западных народов: западных европейцев и американцев. Как пишет об этом М. Е. Бурно, «аутистичность-идеалистичность, в широком (блейлеровском) смысле, нередко весьма практична, но именно теоретически-концептуальной, прагматической практичностью с ее неослабевающим чувством порядка-гармонии. Американская аутистичность при этом, видимо, более реалистоподоб-

на, нежели европейская. В любом случае аутистичность наводит более или менее основательный, серьезный распорядок в делах, занятиях с трезвым анализом, режимом, осторожностью, совершенствованием, со строгими экзаменами и перспективой»⁶.

Думаю, что сказанное имеет самое непосредственное отношение к рассматриваемому нами предмету. Недаром утилитаризм как идеология полезности (именно такой, подчеркнем, аутистически-прагматически понятой полезности) обрел такую популярность на Западе и оставался господствующим направлением этической мысли вплоть до 1960-х — 1970-х годов. Прагматиками-утилитаристами, как уже отмечалось, были и предтечи современного либерализма Гоббс и Локк (Руссо с Кантом здесь, конечно, исключение). Более того, очевидно, что даже современные деонтологические теории, довольно резко противопоставляя себя утилитаризму, в значительной степени (как полагают критики) остаются утилитаристскими как в плане своих нормативных выводов, так и с точки зрения обосновывающей эти выводы договорной методологии⁷.

Итак, подчеркнем еще раз: современные либеральные теории справедливости, наследуя своим «предшественницам» прошлых веков (теориям Гоббса, Локка, Руссо, Канта, Бентама и Милля), являются результатом «работы» особого рода мышления — рационалистического, прагматического, «вырастающего» на почве особых — аутистически-идеалистических — особенностей души. Неверным будет сказать, что аутистичность свойственна всем западным людям, но несомненно то, что аутистический характерологический радикал составляет *типичное душевное* на Западе, т. е. обнаруживает себя у многих, отчетливо проявляя себя в истории, культуре западных народов⁸.

Эта на первый взгляд не очень существенная для политической теории, философии констатация в действительности дает немало для понимания сути многих социальных, политических феноменов, интеллектуальных дискурсов.

В частности, через характерологию представляется возможным яснее понять суть двух важнейших идей современ-

ной теории справедливости — идеи общественного договора и идеи равенства. Можно сослаться в этой связи на высказывание американского исследователя Иена Шапиро о том, что современная версия общественного договора, используемая либеральными теоретиками (Ролзом, Нозиком, Дворкиным, Аккерманом) и представляющая модифицированную версию классического естественного договора (не реальный, а *гипотетический* контракт), «в своей основе... такое же рационалистическое предприятие, как и бентамовское»⁹. По-видимому, утверждая так, исследователь имеет в виду, что принципы справедливости, формулируемые в результате гипотетического соглашения в теориях современных контрактualистов, — результат не столько согласия индивидов (впрочем, тоже гипотетических), но определенного рода *калькуляции интересов* и как таковые уже должны быть известными заранее, *до* всякого соглашения. Именно поэтому, подчеркивает Шапиро, вопреки изначально заявленным демократическим интенциям, в этих и других теориях (например, у Ю. Хабермаса) «заявления о политической легитимности избранных институтов зависят от *рациональной желательности институтов*, а не от освобождения как инструмента, заставляющего людей согласиться с ними» (курсив мой. — Г. К.)¹⁰.

Не менее прагматична в своей основе другая важнейшая политическая идея, на которую опираются современные западные теоретики-контрактualисты, — идея равенства. Как отмечает отечественный исследователь Б. Н. Кашников, «идея равенства... представляет собой общий интуитивно-ценностный фундамент всей западной цивилизации»¹¹. «Современное западное общество — это общество эгалитарной справедливости», а все важнейшие концепции современной западной мысли (либерализм, коммунитаризм, социализм, либертаризм, феминизм) — это «эгалитарные концепции справедливости». Поэтому, как подчеркивает Кашников, «спор (между различными конкурирующими концепциями справедливости. — Г. К.) идет не о выборе фундаментальных ценностей, а о *наиболее точной интерпретации общей для всех базовой ценности политического и морально-*

го равенства, т. е. равенства жизненных шансов» (курсив мой. — Г. К.)¹².

При этом если говорить о самой современной концепции равенства, то она «состоит из трех наиболее важных компонентов — гражданского, политического и социального. Французская революция касалась только первых двух, она исключила наследственные привилегии и предоставила равенство участия в политической жизни, третий же вышел на первый план только в середине XIX в. и был связан с социальными гарантиями, которые должны были сделать провозглашенное равенство жизненных шансов не только формальным, но и вполне реальным принципом». «В настоящее время, — подчеркивает исследователь, — именно социальный компонент представляется наиболее значительным и включающим все остальные»¹³.

К сказанному добавим лишь, что не случайно именно идея равенства (точнее, формального равенства шансов, возможностей) стала ключевой для западного капиталистического общества. Именно такого рода равенство, дополняемое сегодня равенством социальным, дает наибольшие возможности для каждого добиваться в жизни того, чего человек считает нужным добиться, беспрепятственно и во всей полноте реализовать свой уникальный «план жизни». В этом, безусловно, присутствует *определенный прагматизм*, ибо нетрудно понять, что традиционное иерархическое общество (например, общество средневековой Европы) мало подходит для воплощения в жизнь подобного рода намерений.

Между тем если вернуться к современным западным теориям справедливости и их авторам (Роулз, Нозик, Дворкин, Аккерман и др.), то они, как справедливо отметил цитированный выше Б. Н. Кашников, несмотря на общую приверженность идеалу равенства, весьма разнятся в отношении его правильного толкования. Точнее, существует некое согласие, консенсус в отношении того, что общественная справедливость требует безусловного уважения *формальных прав индивида*, и в этом, как говорилось, современные теории едины против классического утилитаризма и вообще любых телеологических (с приоритетом идеи цели) по-

литических доктрин¹⁴. Но дальше взгляды либеральных теоретиков существенно расходятся. Одни (либертаристы) занимают *бескомпромиссную позицию*, полагая, что цели благосостояния принципиально несовместимы с индивидуальной свободой. С этой точки зрения любая попытка общества реализовать коллективное благо нарушает *права индивида*. Другие (левые либералы) допускают *компромисс свободы с благом*, считая, что благосостояние так же необходимо для индивидуального развития, как свобода. Первая позиция наиболее ярко представлена Р. Нозиком, вторая — Д. Роулзом и Р. Дворкиным.

1.1. Либертаристская теория справедливости (Р. Нозик)

Представителем крайней позиции в спектре современных либеральных теорий справедливости является американский философ, профессор Гарвардского университета (и соответственно коллега Роулза по Гарварду) Роберт Нозик. Его концепция является весьма влиятельной в англоязычном мире, а книга Нозика «Анархия, государство и утопия» (1973) вышла вскоре после публикации знаменитой работы Д. Роулза «Теория справедливости» (1971). В связи с этим требуется одно предварительное пояснение. В своем анализе мы несколько изменим порядок рассмотрения: вначале рассмотрим теорию Нозика, и только затем — теории Роулза и Дворкина (хотя, если следовать в строго хронологическом порядке, следовало бы вначале рассмотреть идеи Роулза, и только потом — Нозика, как реакцию философа на «Теорию справедливости»). Но именно такой порядок выбран нами не случайно: теория Нозика по своим ценностным основаниям гораздо ближе к идеям классического либерализма (либерализма Локка), чем концепция Роулза, который в отношении проблемы социальных прав является, скорее, идейным наследником Джона Стюарта Милля¹⁵.

Итак, каковы идейно-теоретические основания концепции Нозика? В центре внимания философа — традиционная для либералов тема прав и их обеспечения, унаследованная от

«отцов-основателей» либерализма — Локка и Канта. Первичная посылка его социальной теории вполне кантовская: индивидуальные права у Нозика носят *абсолютный характер* и как таковые «не могут быть нарушены ради решения каких-либо социальных целей, например, целей благосостояния или безопасности всего общества»¹⁶. Вслед за Кантом Нозик «рассматривает эти права как фундаментальные, т. е. они есть благо в себе и не зависят от внешних целей, будучи основанием морального мышления»¹⁷.

Можно выделить четыре фундаментальных социально-философских постулата, на которые опирается теория Нозика:

- 1) идея естественной отделенности и независимости индивида;
- 2) концепция естественных прав;
- 3) идеи анархического порядка и минимального государства;
- 4) преимущественно экономический характер социальных связей.

Скажем об этом чуть подробнее. Как утверждает Нозик в работе «Анархия, государство и утопия» (1973), моральная концепция прав как ограничений, разрабатываемая им со ссылкой на Канта (и его категорический императив), в действительности имеет вполне определенные онтологические основания, а именно: факт естественной отделенности (*separateness*) и независимости индивида. Суть этой идеи том, что индивид как таковой предшествует любым формам социальной организации, выступая в качестве своего рода «кирпичика» социальности. Из этого также следует, что реально существует только индивидуальное и общественное благо (совокупное благо индивидов), а общее благо как атрибут некоей тотальной социальной целостности (на чем настаивала классическая традиция политической философии, а также, но по-своему, философия классического утилитаризма) — фикция, прикрывающая стремление одних людей господствовать над другими¹⁸.

Краткий характерологический комментарий: идея «независимости», «отделенности» индивида как некий *естественный факт* присутствует не только у Нозика, но и у других западных теоретиков политики (например, у левых либералов,

у представителей неомарксизма и др.). Эта идея вообще весьма характерна для западной мысли (по сути, на ней держится вся договорная традиция западной политической философии). И это не случайно. С точки зрения естественно-научной характерологии данная идея действительно отражает некий факт, некую реальность жизни западного общества эпохи модерна: его индивидуализацию, но не просто, а как усиление (акцентуацию) особенностей уже знакомого нам *замкнуто-углубленного характерологического радикала*. В качестве иллюстрации этой мысли можно привести комментарий профессора М. Е. Бурно в отношении современной западной психотерапии: ее особенность в том, что это психотерапия *одиноких людей*¹⁹. Одиночество, воспринимаемое многими западными специалистами по психотерапии как экзистенциальная данность (т. е. присутствующее неустранимо в человеческой жизни)²⁰, есть, с точки зрения науки о характерах, особенное переживание личностей определенного — замкнуто-углубленного типа²¹. (Безусловно, в усилении, углублении этого чувства одиночества немаловажную роль играют *социальные обстоятельства* второй половины XIX — XX в.: индустриализация производства, распад традиционных социальных структур, омассовление общества.)

Что же следует из этого факта одиночества в социально-философском плане? Из такого *естественного (для многих замкнуто-углубленных) факта* отделенности (separateness) логически следует, что индивиды обладают некими изначальными правами, чья функция состоит в очерчивании необходимого пространства человеческой свободы (нужного, подчеркнем, *отнюдь не всем людям с разными характерами*, но больше всех — именно замкнуто-углубленным, с их особым чувством своей «приватности»). Неудивительно, что первая фраза, открывающая фундаментальный труд Нозика, звучит следующим образом: «Индивиды обладают правами, и существуют вещи, которые ни одна личность или группа не могут совершить по отношению к ним (без нарушения их прав)»²². В другом месте философ указывает, что права эти носят естественный характер в том смысле, что существуют *до и независимо от общества* и государства, логически предшествуют

им²³ (*а как же иначе? — человек с переживанием первичности свободы своего духа должен чувствовать именно так*). В конечном счете все права, которыми обладает государство, являются *производными* и получают свою легитимность от этих первоначальных естественных прав, которые, в свою очередь, не нуждаются в дополнительном моральном обосновании.

Изначальному одиночеству людей, их разделенности в плане социальном, естественным правам, охраняющим их аутистическое «privacy», в теории Нозика соответствует столь же естественное состояние человеческого рода, описание которого он заимствует у Локка и именует состоянием *естественной анархии*. «Анархистский социальный порядок, не допускающий никаких принудительных действий со стороны государства, назван в качестве исходной посылки в нозиковской аргументации. ...*Права есть выражение «естественной свободы», анархия — возможность их реализации»* (курсив мой. — Г. К.)²⁴. Однако, как мы уже отмечали, будучи прагматичным, западный человек не готов долго терпеть анархию, которая причиняет ему массу неудобств (ср. с ситуацией в России 1990-х годов и с реакцией на посткоммунистическую анархию русских людей²⁵). Поэтому, как показал еще Локк (и Нозик ему вторит), развитие социальных отношений (пусть анархических, но уже имеющих в зачатке элементы будущей социальности) приводит в конце концов к преодолению анархии и образованию *государства*, чья роль сводится к защите все той же естественной свободы (так называемое минимальное государство).

И еще момент. Чем люди, по Нозику, будут заниматься во вновь образованном обществе? Они, как истинные прагматики, будут заниматься *экономической деятельностью* (по преимуществу). И свобода, отраженная в нормах права и охраняемая государством, будет им в этом способствовать. Общественная же справедливость, исходя из такого понимания природы социальных связей (узкопрагматического, сообразующегося, как можно думать, с характером самого Роберта Нозика — американца русско-еврейского происхождения), — не более чем *правильность организации свобод-*

ных обменов между людьми — собственниками своей свободы и своего имущества²⁶.

Равное право на защиту и дистрибутивная логика

Рассмотрим более подробно вопрос о возникновении справедливого государства в теории Нозика. Государство в интерпретации философа (повторяющей, впрочем, основную идею Локка) выступает как гарант индивидуальной свободы, защищающий личность от произвола со стороны других (таких же свободных и полноправных личностей). Возможность такого произвола, как мы уже отметили, происходит из факта естественной анархии. Но при этом, говоря о *происхождении государства из анархии*, Нозик решает двоякую задачу: с одной стороны, государство необходимо и, следовательно, естественным образом (а фактически просто в силу *логической необходимости*) должно возникнуть из анархического порядка, но с другой — процесс преодоления анархии должен пройти без ущемления/нарушения чьих-либо прав, поскольку только при этом условии государство имеет шанс на моральную легитимность.

Итак, как же возникает справедливое государство? В книге «Анархия, государство и утопия» Нозик создает довольно сложную концепцию генезиса государства, суть которой сводится к тому, что в результате конкуренции различных профессиональных охранных агентств, создаваемых людьми для защиты от посягательства на их жизнь и имущество, остается в конечном счете только одно доминирующее агентство, которое постепенно берет под свое покровительство и неприсоединившихся клиентов. Этот процесс происходит в четыре этапа (вначале образование добровольных ассоциаций, затем профессиональных агентств, позже — разработка общих правил и процедур «работы» с клиентами, и затем — собственно формирование единого для всех центра власти). В результате анархическое состояние преодолевается и возникает «минимальное государство», основное назначение которого — защита всех, кто находится в сфере его юрисдикции. При этом

важно, что, по Нозик, этот процесс, будучи естественным, осуществляется *в интересах всех*, а значит, носит не только необходимый, но и *справедливый* характер.

Итак, справедливость в интерпретации американского философа — *право на равную защиту со стороны государства*. В этой связи Нозик различает два типа государства: ультраминимальное (*ultramiminal*) и минимальное (*minimal*)²⁷. Различие между ними в том, что первое (ультраминимальное) предоставляет услуги защиты только тем, кто платит за них, т. е. своим клиентам, а потому является скорее *коммерческим предприятием, чем субъектом справедливости*. Второе («минимальное государство»), напротив, распространяет свою защиту на всех индивидов, проживающих на данной территории независимо от того, являются они его клиентами или нет. Механизмом, позволяющим распространить право на равную защиту на не-клиентов, является система «ваучеров» — неких акций, передаваемых безвозмездно из налоговых поступлений²⁸. С точки зрения Нозика, именно «минимальное государство» является истинно справедливым.

С другой стороны, Нозик, как истинный последователь Локка, утверждает, что «минимальное государство является наиболее обширным государством, которое может быть оправдано. Любое государство с более широкими полномочиями нарушает права людей»²⁹. Иными словами, *начиная с того момента, когда обеспечение безопасности прав достигнуто, распределительные функции государства автоматически заканчиваются*. Дальнейшие дистрибуции с целью уравнивать экономическое положение индивидов *не находят оправдания с позиций справедливости и должны быть отвергнуты*. Экономическая справедливость в теории Нозика, таким образом, это не справедливость перераспределения (как в социалистических или левoliberalных концепциях), а исключительно *совокупность правил, организующих социальное пространство свободного обмена* товарами и услугами³⁰.

Как комментирует этот этический вывод Нозика современная российская исследовательница, «деятельность государства, следовательно, касается формальных связей, которые лежат на поверхности общественной жизни, не затрагивает

глубинных экономических и социальных интересов, лишь охраняет их такими, какими они сложились, развиваясь сами по себе». Следовательно, это «есть чисто формальная, охранительная деятельность государства, сведенная к решению задачи защитить «экономического человека» от насилия, краж, обмана, нарушения договоров и т. д. Справедливость в этом случае выступает как необходимость вершить правосудие, крепко держать в государственных руках карающий меч и охраняющий щит, в то время как *члены общества делают свой бизнес*» (курсив мой. — Г. К.)³¹.

В сегодняшних условиях (в отличие, скажем, от социальных условий XVII–XVIII вв., когда формировались философские основания этой концепции) трудно не согласиться с точкой зрения, фиксирующей «явное расхождение (либертарианской концепции справедливости. — Г. К.) с нравственной идеей фундаментального равенства, с императивом заботы о благе ближнего и другими аксиомами морали»³². Согласимся и с тем, что «социально-экономический либертаризм вне серьезных ограничений выглядит, скорее, не как моральная позиция, а как простое идеологическое отражение эгоизма собственника»³³.

От себя добавим, что, будучи достаточно уязвимой с моральной точки зрения для *сегодняшних* критиков, либертарианская теория справедливости по существу не перестает быть моральным (этическим) учением, поскольку в ее основе — мотив равного (справедливого) отношения ко всем участникам социального процесса. Другой вопрос, что это особая, *близкая далеко не всем* (в характерологическом смысле), интерпретация принципа равенства, допускающая значительные диспропорции в распределении социально-экономических ресурсов (как результат справедливых, с точки зрения либертаристов, экономических трансакций). Однако немалая популярность либертаристских взглядов на Западе, как и у нас, в России, среди части политиков, чиновников, представителей либеральной интеллигенции³⁴ говорит о том, что есть немало людей с созвучными нозиковскому представлениям, которые всерьез полагают, что принцип самоответственности должен являться базовым для современного общества, а социальную помощь государства требуется ограничить главным

образом заботой о людях с серьезными физическими (умственными) недостатками (остальные, с этой точки зрения, могут позаботиться о себе сами). Но это, как мы покажем далее, *не единственная* моральная позиция в спектре современных либеральных теорий.

1.2. Левoliberalные теории (Д. Роулз и Р. Дворкин)

Либертарианская модель справедливости, при всей ее специфичности и радикализме, имеет немало общего с интерпретацией справедливости в левом, или социальном, либерализме, поскольку обе «вырастают» из одного корня — локковско-кантовского. Что, на наш взгляд, объединяет эти концепции, так это попытка связать справедливость с *моральной идеей честности*, т. е. отношения к другим без обмана и так, как они того заслуживают. Действительно, понятие честности — основополагающее для дистрибутивной теории Нозика, а концепция ведущего теоретика социального либерализма Джона Роулза так прямо и называется — «справедливость как честность» («justice as fairness»).

Различие же между этими позициями связано прежде всего с интерпретацией самого принципа честности. Нозик понимает под честностью равное обращение с каждым из участников свободного обмена. В этом контексте честность гарантирует, что обмен товарами и услугами будет осуществляться действительно свободно, т. е. без нарушения основополагающих прав индивидов. Это процедурная интерпретация данного принципа, в соответствии с которой результаты, какими бы они ни были, справедливы, если справедливой была процедура, которая привела к этим результатам. Напротив, у левых либералов — современных последователей Канта и Милля — честность трактуется предельно широко: действие принципа распространяется не только на процедуры, но и, что особенно важно, на *результаты* социального взаимодействия (так называемое равенство результатов, противопоставляемое в современной политической теории идее равенства возможностей, или, что то же самое, простому формальному равенству жизненных шансов)³⁵.

Это особая позиция внутри современного либерализма, которая, в свою очередь, опирается на следующие *социально-философские основания*:

1) представление об исходном равенстве индивидов, соответствующем равенству участников социального контракта в классической теории общественного договора. При этом участники соглашения понимаются как свободные и равные существа, наделенные чувством собственного достоинства³⁶. Кроме того, они обладают: а) рациональностью и б) чувством справедливости. Рациональность проявляется в том, что каждый способен самостоятельно и независимо от других формулировать и реализовывать собственную концепцию блага; чувство справедливости означает способность выполнять обязательства, взятые по отношению к другим людям;

2) понимание общества как формы социальной кооперации, цель которой — благосостояние каждого индивида, его составляющего³⁷. Эта идея в общем является традиционной для либерализма (и в этом смысле Роулз с Дворкиным мало отличаются от Нозика и других либертариистов), и единственное, что Роулз добавляет здесь, — представление о некоей «базисной структуре», дистрибутивном («распределительном») механизме, ведающем распределением социальных ресурсов и оказывающем существенное влияние на функционирование главных экономических и политических институтов, таких как рынок, политическая демократия, частная собственность и моногамная семья³⁸;

3) концепция первичных благ или ресурсов, представляющих собой универсальные средства, необходимые для реализации любого индивидуального плана жизни. Сюда относятся: способности, таланты, энергетический потенциал личности (естественные блага); доходы, возможности, власть, богатство (социальные блага); самоуважение (особого рода психологическое состояние). Распределение благ первого рода во многом случайно, и социальные институты могут лишь скорректировать последствия неравенств в обладании ими. Блага второго рода уже непосредственно распределяются социальными институтами, поэтому только от устройства «базисной структуры» зависит, кто и в какой мере обладает ими;

4) идея о том, что естественные и социальные факты, обнаруживаемые нами в реальном мире, такие как распределение естественных благ, принадлежность к определенному социальному классу или группе, относятся к числу *случайных с моральной точки зрения обстоятельств*³⁹. Эта идея, как нетрудно понять, опирается на кантовский образ субъекта как *некоторой абстракции*, из чего вытекает также представление о несправедливости любых сословных и кастовых привилегий, а также восходящая к идеологии Просвещения идея социальной инженерии, т. е. возможности и необходимости переустройства общества на рациональных (т. е. разумных и справедливых) основаниях.

Эта, последняя, часть системы взглядов современных левых либералов, особенно в том, что касается случайности распределения естественных способностей и талантов, является наиболее спорной и уязвимой для критики (вследствие своей абстрактности и несоответствия практическому опыту). Одновременно именно этот взгляд на случайные в моральном отношении обстоятельства обуславливает специфику представлений Роулза, Дворкина и Аккермана о *социальной справедливости* (отличающей их концепции от концепций либертаристов). Здесь мы вновь чувствуем *влияние мысли Канта* с ее особенной *характерологической структурой*: истинно и справедливо лишь то, что отвечает требованиям категорического императива («поступай так, чтобы максима твоей воли одновременно могла служить всеобщим законом»), — т. е. закону особой, аутистически-идеалистической нравственности⁴⁰ — с отвержением всего того, что несет в себе «примесь» элементов чувственного, материального мира (телеологические доктрины). Посмотрим, как эта и другие обозначенные выше идеи получают воплощение в конкретных политических теориях.

«Справедливость как честность»: Роулз

«Теория справедливости» (1971) — труд знаменитого американского философа Джона Роулза, профессора Гарвардского университета (ушел из жизни в 2002 г.), которого считают основателем современной нормативной политической

философии (которая, по мнению многих исследователей, есть философия справедливости). Свою концепцию Роулз разрабатывал со второй половины 1950-х годов, публикуя результаты вначале в серии статей⁴¹, которая затем завершилась фундаментальной книгой (1971). Это, в общем, хорошо известные факты, как и то, что теория Роулза чрезвычайно абстрактна и довольно сложна как по структуре нормативных выводов (известные три принципа справедливости), так и по структуре философской аргументации. Думается, что по особенностям своей мысли, *характера мышления*, Роулз из всех современных политических теоретиков *наиболее близок к Канту*: к нему также можно применить высказывание Эрнста Кречмера (ранее приводившееся нами и в этой главе) о наиболее «чистом» типе «отчужденного от мира» идеалиста.

В чем же состоит самое существо теории Роулза, его ключевая идея? В сущности, его теория — современный вариант концепции общественного договора, отличие которой от классических версий в том, что договор носит не реальный (как в классической версии), а *гипотетический* характер. Коротко говоря, Роулз «предлагает провести мысленный эксперимент: представить себе, что несколько рациональных индивидов заключают договор относительно принципов организации общества, устроенного на справедливых началах»⁴². В своей книге Роулз оговаривает целый ряд условий для участников гипотетического соглашения⁴³, но главное здесь в следующем: «...ключом к пониманию того, что же происходит в исходной позиции (исходной позиции равенства. — *Г. К.*), становится *«вуаль неведения»* (выделено Т. А. Алексеевой. — *Г. К.*). В сущности, это — не что иное, как обобщение обычной практики в суде присяжных, когда судья просит членов жюри не принимать во внимание какую-то информацию относительно обвиняемого (например, его предшествующую судимость) для того, чтобы вынести справедливый приговор. Иными словами, *для того чтобы сформулировать принципы справедливости, необходимо вообразить себе людей, искусственно лишенных важной и разносторонней информации о них самих»* (курсив мой. — *Г. К.*)⁴⁴.

Что же выберут в результате люди, лишенные всякого знания о себе (знания о своем поле, возрасте, социальном положении, предпочтительной концепции блага и т. д.)? Поскольку эти люди рациональны (т. е. прагматичны), они, по мысли Роулза, выберут такой вариант общественной справедливости, который гарантирует им (а равно и всем остальным участникам соглашения) наиболее благоприятствующие условия (нетрудно догадаться, что это будет равенство). Конкретно люди, действующие в соответствии с представлением о собственной выгоде (совпадающей, впрочем, в данном случае с выгодой всех — опять прагматизм!), предпочтут *равное распределение*, устанавливающее а) равные свободы для всех, б) равные возможности, в) равное распределение доходов и богатства, т. е. всех основных «приоритетных благ». «В самом деле, этот принцип (принцип равенства. — Г. К.) столь очевиден при симметрии сторон, что должен прийти в голову каждому человеку»⁴⁵, — пишет Роулз. Однако, с другой стороны, прагматическое размышление подсказывает, что абсолютное равенство не очень выгодно с экономической точки зрения (в том числе с точки зрения *общественного богатства* — реверанс в сторону утилитаризма), поэтому следует важное дополнение: «...если существуют неравенства в доходах и богатстве, а также различия во власти и степени ответственности, которые работают на то, чтобы сделать положение всех лучше по сравнению с тем, что было бы при равенстве, то почему не позволить их?»⁴⁶

Таким образом, путем особого практического размышления участники гипотетического контракта приходят к некоторой «общей концепции справедливости» («все социальные ценности — свобода и благоприятные возможности, доходы и богатства, социальные основы самоуважения — все это должно быть равно распределено, кроме тех случаев, когда неравное распределение любой, или всех, из этих ценностей дает преимущество каждому»⁴⁷), которая, в свою очередь, конкретизируется в двух основных принципах (приводим их заключительную формулировку у Роулза):

«Первый принцип. Каждый индивид должен обладать равным правом в отношении наиболее общей системы равных ос-

новых свобод, совместимой с подобными системами свобод для всех остальных людей.

Второй принцип. Социальные и экономические неравенства должны быть организованы таким образом, что они одновременно (а) ведут к наибольшей выгоде наименее преуспевших, в соответствии с принципом справедливых сбережений, и (б) делают открытыми для всех должности и положения в условиях честного равенства возможностей»⁴⁸. (Так называемая *специальная концепция справедливости*.)

Отметим здесь только то, что, как либерал, Роулз, естественно, ставит свободу и равенство возможностей впереди задач обеспечения благосостояния (последнее было ключевым для классического утилитаризма, с которым полемизирует концепция «справедливости как честности»), концептуально выстраивая принципы в соответствии с так называемым *лексическим порядком* (когда каждый последующий принцип обеспечивается только после выполнения требований предыдущего⁴⁹). И понятно, свобода (в форме основных гражданских и политических прав) должна обладать здесь безусловным приоритетом⁵⁰.

Справедливость как моральный прагматизм

В теории Роулза еще немало концептуальных сложностей (метод рефлексивного равновесия, например⁵¹), которые мы не станем разбирать здесь, но один момент подчеркнем особо. Это «простая» «интуитивная идея» (которая, как считает Уил Кимлика⁵², может рассматриваться в качестве самостоятельного аргумента наравне с аргументом от общественного договора), согласно которой таланты одаренных людей являются *незаслуженными*, а значит, представляют собой один из главных факторов несправедливости, следствия которого подлежат *социальной коррекции*⁵³. Собственно говоря, этот пункт, составляющий, как уже говорилось выше, самое существо, «сердцевину» этической концепции Роулза, является и главным «камнем преткновения» в отношениях левых либералов с либертаристами.

В противоположность центральной локковско-нозиковской идее «самособственности» (т. е. «собственности на само-

го себя», включающей собственность на свое тело, таланты и дарования, как и результаты своего труда) левые либералы защищают особую концепцию, по сути подвергая радикальному пересмотру это традиционное либеральное утверждение. Комментарий Уила Кимлики: «Либералы (имеются в виду левые либералы. — Г. К.) уважают претензии индивидов на их собственные таланты многими путями. Либералы признают, что Я являюсь законным обладателем моих талантов, и что Я свободен использовать в соответствии с избран-ными мной проектами. Однако либералы говорят, что, поскольку обладание теми или иными талантами — дело чистого везения, постольку права людей на свои таланты (sic! — Г. К.) не включают права извлекать неравные вознаграждения от использования этих талантов. Так как таланты незаслуженны, то для государства не будет отрицанием морального равенства рассматривать таланты людей как часть их обстоятельств и, следовательно, как возможное основание для требования компенсации. *Люди, обделенные природой при рождении, имеют легитимные притязания по отношению к тем, кто получил преимущества от природы, и последние имеют моральные обязательства по отношению к первым* (курсив мой. — Г. К.). Поэтому в теории Дворкина талантливые платят страховые взносы, которые идут обездоленным природой, а в теории Роулза талантливые получают выгоду от талантов, только если это приносит выгоду лишенным талантов»⁵⁴.

Эта роулзовско-дворкинская концепция «социализации талантов», всерьез обсуждаемая западными теоретиками, кажется несколько непривычной и странной для российского (или другого, более «реалистического» и менее склонного к сложному теоретизированию) ума. В самом деле, как это возможно — всерьез обсуждать, принадлежат ли люди (или какие-то аспекты их личности) самим себе или не принадлежат? И если принадлежат, то как бы не совсем по праву и, следовательно, нуждаются в своего рода принудительном отчуждении в пользу людей бедных и не одаренных столь щедро природой? Для реалистически (т. е. неконцептуально) мыслящего человека (например, простой синтонной русской

женщины или мужчины⁵⁵) все это будет выглядеть чем-то *надуманным, искусственным, далеким от жизни*.

Как, однако, это можно понять? Как показал в своей статье о профессионализме в психотерапии профессор М. Е. Бурно, автор современной естественно-научной типологии характеров, характерная западная практичность, даже направленная на моральные цели (т. е. не узкоэгоистическая), всегда несет на себе *отпечаток концептуальности, схематизации* (в силу отмеченных выше аутистически-идеалистических душевных особенностей). Так, со ссылкой на статью современного американского автора, М. Е. Бурно приводит в качестве примера западного прагматизма историю одной американской семьи, в которой тяжело заболела единственная дочь, и родители, чтобы ее спасти (нужна была пересадка костного мозга), по совету священника (!) зачинают еще одного ребенка — тоже девочку, которая и становится донором для старшей сестры⁵⁶.

Комментируя этот случай, профессор Бурно пишет: «...этот поступок родителей мне трудно назвать в строгом смысле естественно-практическим, самоотверженно-практическим, поскольку в нем не хватает земного тепла (в нашем духе) (т. е. в духе естественно-научной характерологии. — Г. К.), *видится некая, по-своему прекрасная, миниатюрная концепция, элементарная теоретичность, интеллектуализация* (курсив мой. — Г. К.). А это и есть прагматизм, в отличие от не всегда последовательной практичности, например, русского купца с широкой душой среди многих наших людей — и вовсе простодушно-непрактичных или лениво-задушевно-мечтательных (хотя и с технической смекалкой), тревожно-аналитически глубоких реалистов. *Земное тепло не уживается с расчетом*» (курсив мой. — Г. К.)⁵⁷.

Нетрудно увидеть, что этот особый, моральный прагматизм, так глубоко и ясно высвеченный отечественным врачом и ученым, определяет и общий строй рассуждений обсуждаемых нами теоретиков либеральной справедливости (Роулза и Дворкина) (как, впрочем, задолго до них — Локка, Канта, Бентама, Милля). В сущности то, что покажется естественным *нравственному человеку* с «реалистическим» (не кон-

цептуальным) мышлением, характером (синтонному, тревожно-сомневающемуся, авторитарному, другому) — а именно *необходимость помощи ближнему, тому, кто оказался в трудной жизненной ситуации* (в силу ли отсутствия природных дарований либо потери работы, тяжелого заболевания, лишаящего работоспособности или серьезно ограничивающего ее и т. д.), западный замкнуто-углубленный теоретик-интеллектуал (как, впрочем, нередко обычный человек, обыватель) почувствует иначе: *через концепцию*. И в этом случае простая нравственная идея примет характер сложного, порой изощренно-интеллектуального построения, элементов которого не лишена и «Теория справедливости».

* * *

Поэтому, принимая в расчет эти природные особенности западного мышления в их сравнении с мышлением многих русских людей (чаще разнообразным реалистическим⁵⁸), можно сделать определенные выводы о национально-психологическом соответствии и практической применимости концепции «справедливости как честности», например, в России. Прежде всего следует отнестись с осторожностью к мнению некоторых исследователей, полагающих, что либеральная теория справедливости Роулза является наиболее приемлемой теорией для России⁵⁹. Во-первых, при подобных оценках нельзя не учитывать то обстоятельство, что чрезвычайно высокая степень абстрактности роулзовской модели, ее сложные этические схематизации, моральный прагматизм представляют известные трудности для ее восприятия (если брать массу простых людей). Во-вторых, теория Роулза имеет ряд важных условий для своего воплощения (качества «рациональности» и «чувства справедливости», наличие демократических традиций в общественной жизни и др.), что также усложняет попытку привить эту теорию на российской почве.

В то же время представляется, что некоторыми важными своими гранями теория Роулза все-таки глубинно отвечает характеру, мироощущению многих русских (россиян). Это касается того нравственного идеала, который составляет фун-

дамент концепции «справедливости как честности» и находит свое воплощение, в частности, в так называемом принципе различия (или принципе дифференциации) (первая часть второго принципа «специальной концепции справедливости»). Мысль о том, что личность обладает нравственным достоинством, которое не может быть поправлено, а также идея социальной поддержки «наименее преуспевающих» (людей, оказавшихся «на дне» в силу разного рода не зависящих от них обстоятельств) может быть поистине близка многим русским, с их особым характером, которому всегда были присущи обостренная нравственность, природная боль за тех, кому еще хуже⁶⁰. В этом отношении «справедливость как честность» (правда, без сложных присущих ей интеллектуализаций, концептуализаций) является весьма важной, а в перспективе и практически полезной.

Либеральное равенство: Дворкин

Наряду с концепцией «справедливости как честности» Роулза еще один яркий пример либерального теоретизирования в отношении проблемы справедливости представляет политическая философия американского философа (с русско-еврейскими корнями) Рональда Дворкина. Как теоретик справедливости, Дворкин более известен тем, что предложил свой вариант концепции равенства ресурсов, которая, как полагает Кимлика, стремится преодолеть некоторые существенные недостатки роулзовской модели⁶¹. Однако модель страхового аукциона, «чувствительного к стремлениям» и «нечувствительного к природным способностям»⁶², — лишь часть (хотя и одна из наиболее важных) общей концепции политической справедливости Дворкина (которая, как и у Роулза, включает в себя как политико-правовые, так и экономические аспекты). В данном случае, не углубляясь в интеллектуальные сложности представленной модели⁶³, ограничимся предельно общим рассмотрением того, как оба эти аспекта теории справедливости связаны у Дворкина с его пониманием либерального принципа равенства.

«Что значит для правительства относиться к своим гражданам как к равным? Думаю, этот же вопрос мы задаем, ког-

да спрашиваем: что значит для правительства относиться к своим гражданам как к свободным, независимым, наделенным чувством собственного достоинства? Именно этот вопрос был главным в политической теории, по крайней мере, со времен Канта», — утверждает американский философ на страницах своей работы о либерализме⁶⁴. Основываясь на результатах эпистемологического анализа договорной модели Роулза, Дворкин пытается показать, что в основе либеральной теории лежит концепция фундаментального этического равенства, из которого *вытекает право каждого на равную заботу и уважение*. И, как отмечается на страницах другого труда, общественный договор, на фундаментальной роли которого настаивает Роулз, превращается тогда всего лишь в аргумент (хотя и чрезвычайно важный) для обоснования неких изначально существующих (в сознании западных людей) моральных интуиций⁶⁵.

Собственно говоря, в чем состоит неудовлетворенность Дворкина в отношении этического ядра «справедливости как честности»? Коротко говоря, если Роулз выводит свои принципы справедливости (как мы помним) из некоего гипотетического соглашения (контракта), который заключают индивиды в исходной позиции равенства, то Дворкин настаивает на том, что роулзовский контракт — не более чем прием, «просеивающий» (уже имеющиеся) моральные интуиции на предмет их соответствия фундаментальной концепции равенства (которая сама по себе носит *априорный* характер). То есть фактически Дворкин здесь выступает как представитель *естественно-правовой традиции*, на которой, как известно, базировался классический либерализм Нового времени (либерализм Локка, Руссо и Канта).

Важно, что признание (согласно Дворкину) за людьми естественного права на равную заботу и уважение влечет за собой определенные практические следствия. Во-первых, это сглаживание (коррекция) негативных последствий функционирования рыночной экономики. Речь вновь идет о «контингентных обстоятельствах»: физических и умственных недостатках, случайностях социального характера, болезнях, увечьях и т. п. Эти обстоятельства (о чем уже говорилось в связи

с Роулзом) становятся важным фактором в системе рыночного распределения и порождают неравенства, которые по причине их случайного характера могут быть признаны несправедливыми (*обсуждавшаяся нами ранее прагматическая моральная интеллектуализация*). Поэтому, считает Дворкин, «возможно, наилучшим решением для либерала будет система прав на социальное обеспечение, осуществляемое на основе перераспределяемого дохода и обычного налога на наследство»⁶⁶. Такая система позволит застраховать жизнь каждого от непредвиденных обстоятельств и осуществить справедливое перераспределение ресурсов в пользу тех, кто в силу подобных обстоятельств оказался «на дне».

Это первое — *позитивное* — воплощение либерального принципа равенства. Второе его воплощение (*негативное*) имеет в виду нейтральность либерального государства в отношении той или иной (существующей в либеральном обществе) концепции блага. Идея нейтральности наряду с идеей экономического перераспределения является главной *политической* концепцией современного либерализма, и в конкретизации Дворкина она требует блокирования определенного рода решений законодательного большинства в системе представительной демократии.

Решения большинства, вынесенные в отношении меньшинства, могут отражать систему взглядов, которые Дворкин называет «внешними предпочтениями» (*external preferences*), поскольку они навязывают индивидам тот образ жизни, который является чуждым для них⁶⁷. Из-за этого часть общества, предпочитающая вести эксцентричный, с точки зрения господствующей системы ценностей, образ жизни, подвергается дискриминации. Для того чтобы предотвратить влияние «внешних предпочтений» на политические решения, законодателям, полагает Дворкин, по ряду причин недостаточно простого конституционного наставления не принимать во внимание предпочтения своих избирателей. Поэтому необходимо прибегнуть к системе *специальных прав*, защищающих частную жизнь индивида от произвола большинства. «Таким образом, либералу нужна система гражданских прав, которая позволит определить, какие политические решения с априор-

ной вероятностью будут отражать сильные внешние предпочтения, и которая даст возможность изъять эти решения из ведения мажоритарных политических институтов»⁶⁸.

Итак, согласно теории справедливости Дворкина исправление существующих (с точки зрения либерального теоретика) изъянов политической и экономической систем современного общества (*западного демократического общества*) требует особой институциональной системы (системы специальных прав), которая бы воплощала в себе главные требования этического «принципа равной заботы и уважения». Эти права философ называет «правами-козырями», наделяя их *абсолютным значением* на шкале гражданских и политических прав. «Эти права — своего рода козыри в руках индивидов; они позволяют индивидам воспрепятствовать отдельным конкретным решениям, хотя сами общие институты, в ходе нормального функционирования которых были бы приняты эти решения, сомнений не вызывают. Окончательным оправданием этих прав служит то, что без них нельзя гарантировать всем индивидам равную заботу и уважение...»⁶⁹.

Резюмируя, при формальном подходе у Дворкина мы вновь обнаруживаем типично западное *отвлеченно-теоретическое мышление*, которое, будучи прагматичным, уповает в деле реализации некоей моральной нормы (идея равенства) не столько на человеческую доброжелательность, сочувствие, взаимопомощь, сколько на систему *безличных институтов, абстрактных прав*. Однако, как и в случае Роулза, принимая во внимание практические сложности воплощения данной модели в обществе с иным, чем на Западе, институциональным устройством, отсутствием демократических традиций, уважения к закону, известной концептуальной расчетливости составляющих его людей (прагматизма) и т. п., можно предполагать *немалую привлекательность для России содержащегося в ней нравственного идеала*, лаконично выраженного в формуле «равного права на заботу и уважение». Представляется, что эта идея, как и идея Роулза «справедливости как честности» (в которой люди соглашаются на то, чтобы разделить судьбу друг друга⁷⁰), может быть весьма востребована и в нашем обществе.

Подведем некоторые итоги. Первый вывод, следующий из анализа либеральных теорий, состоит в том, что современный «дискурс справедливости», возникший в начале 1970-х годов в Соединенных Штатах Америки, в американской академической среде, несет на себе достаточно выразительную печать особенностей англо-американского национального характера, мышления. И либертарианская теория Нозика, и во многом противоположные ей леволиберальные теории Роулза и Дворкина (а также теория Брюса Аккермана, не разбиравшаяся здесь⁷¹) *по своей форме* — типично западные *рационалистические теории*, весьма специфичные в силу отмеченных национально-психологических, характерологических особенностей.

Так, используя философскую терминологию, концепции Нозика, Роулза и Дворкина выражают нравственную идею *приоритета свободы*. Либеральные теоретики утверждают, что фундаментальные права, установленные в результате определенных процедур, отвечающих требованиям честности (или беспристрастности), *не могут быть отменены* ради достижения тех или иных социальных преимуществ (в этом их кардинальное отличие от утилитаристов).

Однако что значит идея приоритета свободы, и вообще индивидуальных прав, в терминах *естественно-научного подхода*? С этой точки зрения либеральные теории справедливости (при всех различиях между ними) представляют собой некую сложную интеллектуальную архитектуру, элементы которой не случайно выстроены в определенном порядке, определенным образом соотносятся между собой. (Весьма показательна здесь идея лексического приоритета Роулза.) Так что же такое эта либеральная мыслительная (интеллектуальная) архитектура, концепция? Как мы понимаем, это есть *продиктованная особой аутистической логикой (и лежащей в ее основе душевной гармонией) система мысли*, в которой ведущее место (так «написано» в этой Высшей Гармонии) отводится не благу, как трактуют его утилитаристы (максимизация полезности), и не благу, как понимают его

представители коммунитаризма (особое качественное состояние общественных связей — о чем речь пойдет ниже), а *индивидуальной свободе* (точнее, Свободе — с большой буквы, поскольку здесь Свобода и есть Высшее). Иначе говоря, для такого рода замкнуто-углубленных идеалистов (как Роулз, Дворкин, Нозик, Аккерман) Свобода и воплощающая ее Справедливость и есть Бог (как для других замкнуто-углубленных Бог есть не Свобода, а *Благо, Добродетель*⁷², диктующие принципиально иное понимание справедливости, — например, для коммунитаристов, приверженцев республиканской традиции и др.).

При этом Свобода, Справедливость для каждого из либеральных теоретиков «вписаны» в свою, особенную, идею-концепцию: для Нозика (и других либертариистов) это прежде всего возможность беспрепятственно вести хозяйственную (экономическую, торговую) деятельность, для Роулза и Дворкина — выражение нравственного достоинства личности, основа ее самоуважения. Более того, в концептуальной «схеме» двух последних теоретиков свобода и достоинство личности немислимы без определенного гарантированного социального минимума (который, опять же по «схеме», обязателен, но располагается *для них* ниже свободы и честного равенства возможностей).

Существенно и то, что выстроенная таким образом Гармония (в этом, узком, характерологическом смысле) либеральных теорий отчетливо соотносится с прагматизмом многих американцев и западных европейцев. Идеи свободы и равенства (в том числе равенства социального), приверженность которым составляет «ядро» указанных теорий, — есть ценности людей, больше всего ценящих в жизни самостоятельность, независимость, но также наделенных чувством собственного достоинства и ответственностью⁷³. В то же время, как представляется, в одних либеральных теориях эта особенная аутистичность больше проникнута расчетливостью, «коммерческим духом», в других она более теоретична, умозрительна, озабочена нравственно (в этом отношении Нозик ближе своим мировоззрением мировоззрению практичных американцев, а Роулз и Дворкин — мировоззрению западных европейцев).

В этом смысле, конечно, леволиберальные теории (с их глубокой нравственной философией, как у Канта) ближе российской национальной традиции, чем нормативные теории правового толка.

Однако, подчеркивая этическую ценность этих теорий, близость содержащегося в них нравственного идеала традиционному российскому самосознанию, отметим возможность существенного созвучия менталитету русских концепций иного типа, во многом противостоящих либеральным, — концепций, ориентированных на приоритет *не свободы, а блага* (в его классическом, Аристотелевом, понимании), к рассмотрению которых мы обратимся далее.

Глава 2. Справедливость и приоритет блага (современный перфекционизм)

Влиятельную альтернативу современному либерализму (либерализму Роулза — Дворкина) представляют сегодня теории, ориентированные перфекционистски (от лат. *perfectio* — *совершенство*), чьей главной заботой являются не формальные права (как у либералов), а возможность вести жизнь согласно определенному «субстанциональному» (существующему объективно, *до* всякого индивидуального выбора и *независимо* от него) представлению о благе и идеале человеческого совершенства. Спектр современных перфекционистских теорий достаточно широк, так или иначе он включает все теории, пытающиеся возродить классическое, восходящее к Античности, представление о благе и добродетелях⁷⁴. Ряд этих теорий (весьма неоднородных в философском и политическом отношении) получил в литературе название аристотелианских⁷⁵.

Еще одно достаточно широкое и, пожалуй, наиболее известное понятие, частично или полностью пересекающееся с двумя предыдущими, — это понятие коммунитаризма (от англ. *community* — *сообщество*). Коротко говоря, коммунита-

ризм — направление в современной англо-американской политической философии, возникшее в 1980-е годы в ответ на распространение идей современного либерализма⁷⁶. В противоположность либералам коммунитаристы (среди которых такие видные философы, как Ч. Тейлор, М. Сэндел, М. Уолцер, А. Макинтайр) отстаивают первичность не индивидуальной свободы и абстрактных прав, но определенным образом понимаемого сообщества (community). Более того, коммунитаризм как направление мысли далеко не ограничивается только академической средой — сегодня он представляет широкое общественное движение (прежде всего в США), направленное на возрождение традиционных ценностей американского образа жизни⁷⁷.

В данном случае, однако, нас будет интересовать коммунитаризм именно как *политическая теория* (коммунитаризм в узком смысле), воплощающая определенное мировоззрение с присущим ему понимаем человека, природы моральных ценностей, характера общественных связей и т. д. В этом отношении коммунитаризм представляет собой весьма специфическую теорию, подвергающую (в крайних своих вариантах) радикальному пересмотру многие из основополагающих ценностей «проекта современности»⁷⁸.

В чем же состоит эта специфика коммунитаризма? Мы предполагаем, что в основе этой философии лежит определенного рода идеалистическое мировоззрение, но особенное. В этом смысле коммунитаризм выступает как *антииндивидуализм, как своего рода возвышенно-идеалистическое мироощущение-мировоззрение*, которое и становится источником той социальной критики, того обличающего пафоса, с которым приверженцы идеи сообщества «обрушиваются» на либералов. Если предельно схематично попытаться выразить суть этого взгляда, то она сводится к следующему: жизнь человека в обществе предполагает не только заботу об индивидуальных правах, но и в не меньшей (и даже большей) степени — заботу о благе сообщества (общем благе). (Говоря языком характеристики, сообщество составляет важнейшую часть *мировоззренческой концепции* коммунитаристов — этой плеяды замкнуто-углубленных людей⁷⁹.)

В основе этого представления — особое, свойственное коммунитаристам, чувство *принадлежности к сообществу*. Если для либералов индивид — это скорее «изолированный атом», лишь волей случая оказавшийся в данных социальных обстоятельствах (а потому имеющий лишь договорные, «сдельные», отношения с этой общностью, которые возможно в любой момент пересмотреть), то для коммунитаристов человек — *всегда* носитель определенной *социальной идентичности* («самотождественности»). Эта идентичность (конкретное представление о том, кто я есть, какова моя социальная роль, мои унаследованные социальные обязательства и т. д.) и определяет согласно коммунитаристам *меня как меня*, т. е. как представителя определенной общности (семьи, дома, города, нации и т. д.)⁸⁰.

Из этого чувства, понимания человека как члена коммуны, связанного с ней нерасторжимыми моральными узами, вытекает и обязанность по *поддержанию блага этой коммуны*, от которого, с данной точки зрения, неотделимо благо отдельно го индивида⁸¹.

Еще один важный момент, характеризующий позицию коммунитаризма и одновременно составляющий ключевой пункт современных политических дискуссий⁸², — это *моральный перфекционизм*. Коротко говоря, коммунитаристы считают, что, для того чтобы благо сообщества эффективно поддерживалось, необходимо воспитывать в гражданах определенные моральные качества — добродетели. Эти добродетели есть то, что позволит индивиду правильно ориентироваться в окружающей действительности, и прежде всего совершать правильные (т. е. нужные сообществу, ценные с его точки зрения) поступки. В свою очередь, это требует ранжирования (т. е. концептуального упорядочивания) различных образов жизни в зависимости от того, насколько каждый из них способствует достижению общего блага.

«В отличие от либералов, придерживающихся концепции «нейтрального» в ценностном и мировоззренческом отношении государства, философы-коммунитаристы... полагают, что государство должно поощрять определенную идею общего блага, что, в свою очередь, будет способствовать социальной

сплоченности современных либерально-демократических обществ. При этом в противоположность либералам философы-коммунитаристы понимают под «общим благом» *субстанциальную концепцию благой жизни, определяющую образ жизни общества*. Именно это общее благо призвано определять стандарты, с которыми должны соотноситься предпочтения отдельных индивидов. Публичное преследование членами общества общих целей, определяемых концепцией общего блага, исключает требование нейтральности со стороны государства. Таким образом, государство в понимании философов-коммунитаристов — это не «нейтральное» государство либералов, но государство, проводящее «политику общего блага», которая, в свою очередь, предполагает *избирательный подход к концепциям человеческого блага и основанным на них образам жизни*» (курсив мой. — Г. К.)⁸³.

«Коммунитарное государство может и должно поощрять людей принимать концепции блага, согласующиеся с образом жизни сообщества, и препятствовать концепциям блага, конфликтующим с ним. Поэтому коммунитарное государство — это перфекционистское государство, ибо оно предусматривает общественное ранжирование ценности различных образов жизни», — комментирует данную позицию Уил Кимлика⁸⁴.

Очевидно, что данное понимание задач сообщества радикально отличается от того, как их понимают либералы. Либеральный взгляд и здесь характеризуется известным прагматизмом: сторонники либерального эгалитаризма полагают, что все «стили жизни», все «конкурирующие концепции блага» в современном обществе равны, и ни одной из них не может быть отдано предпочтение. Если же государство в лице своих институтов станет поощрять ту или иную концепцию блага, то это согласно либерализму Роулза — Дворкина должно рассматриваться как прямое нарушение базового принципа свободы. Поэтому, даже несмотря на то что «некоторое «общее благо» присутствует также и в либеральной политике...», «в либеральном обществе общее благо есть результат процесса объединения предпочтений, которые все считаются равными (если они совместимы с принципами справедливости)»⁸⁵.

Таковы, на наш взгляд, самые общие характеристики коммунитаристского мировоззрения в его сопоставлении с либеральным, рассмотренные в призме социально-философского и характерологического анализа. За конкретным же примером коммунальной концепции справедливости (а именно она интересует нас сейчас) обратимся к идеям видного представителя современной моральной философии, американского теоретика Аласдера Макинтайра (Alasdair McIntyre).

2.1. Коммунальная справедливость (А. Макинтайр)

Макинтайр интересен тем, что отстаивает достаточно радикальную позицию даже на фоне других коммунитаристских теорий; он известен как непримиримый критик «проекта Просвещения» и сторонник классической этики добродетелей. Среди мыслителей, оказавших непосредственное влияние на его политическую философию (по его собственному признанию), — Аристотель, Св. Фома Аквинский, К. Маркс, а также Р. Дж. Коллингвуд⁸⁶. Основные взгляды философа на происхождение, современное состояние и природу морали изложены в его книгах «После добродетели» (1981) и «Чья справедливость? Какая рациональность?» (1988). В них (а в особенности в последней) Макинтайр предпринял попытку реконструкции классической аристотелевской модели полиса как сообщества, основанного на разделяемой всеми его участниками концепции благ и добродетелей.

Однако, прежде чем перейти к анализу собственно этико-политической концепции Макинтайра, сделаем некоторые вводные замечания. Первое. Обращает на себя внимание, что концепция американского философа не является теорией справедливости в привычном смысле (как у Роулза, Нозика, Дворкина). В ней нет той сложной архитектуры, порой громоздких интеллектуальных построений, как у либеральных авторов. Эта концепция содержит лишь общие принципы формирования и функционирования справедливого сообщества (коммуны), реконструируемые на основе текстов Аристотеля.

Второе. Этико-политическая концепция Макинтайра является частью более широкой системы его этических взгля-

дов, в основе которых лежит представление о глубокой деградации современной морали (морали либерального общества). Причина этого, по мнению философа, в либеральном индивидуализме, который разрушил традиционные представления о благе и добродетелях (отказавшись от них в пользу индивидуальных прав). В результате моральная жизнь современного общества представляет собой бессвязный набор этических максим, заимствованных из разных традиций и исторических эпох, лишенных в итоге общего рационального основания⁸⁷.

Современная либеральная теория справедливости (1970-х годов) согласно Макинтайру является характерным примером подобной «моральной мешанины». В главе XVII своей книги «После добродетели» философ показывает это на примере концепций Нозика и Роулза. Эти теории, представляя две различные социальные позиции в отношении принципов справедливого распределения (условно обозначаемых Макинтайром как позиции индивидов А и Б, где концепция Нозика соответствует позиции А, а концепция Роулза позиции Б), обращаются к принципиально разным ценностным основаниям (*права* у Нозика и *потребности* у Роулза), что делает спор между ними неразрешимым. При этом характерно, что аргументы Роулза в пользу необходимости перераспределения ресурсов в пользу «наименее преуспевших» можно отвергнуть на том же основании, что и аргументы Нозика в пользу неотчуждаемых прав на самособственность⁸⁸.

Моральным изъяном обеих концепций, делающих их рационально несоизмеримыми друг с другом, Макинтайр считает отсутствие в них апелляции к *понятию заслуг*, которое само является частью досовременной моральной традиции. Как показывает философ, заслуга не только не присутствует у Роулза и Нозика, но и в принципе не может быть критерием справедливости в этих теориях, поскольку они лишены важнейшего представления о *политической коммуне* как общем проекте по преследованию блага. Поскольку только в рамках коммуны, общих для всех ее членов практик, становится возможным определить, каков вклад каждого в общее благо, и соответственно установить справедливое распределение на

основании заслуг. Либеральные же теории исходят из представления об обществе как «собрании чужаков», лишенном общей моральной субстанции (общего блага), поэтому критерий заслуг оказывается здесь неприменимым⁸⁹.

Между тем, как пытается показать исследователь, либеральные требования справедливости, определяемые как в терминах прав (Нозик), так и в терминах потребностей (Ролз), могут быть успешно переформулированы именно на языке добродетелей — через обращение к понятию заслуги. И в отличие от либеральных теоретиков их референты в реальном мире (упомянутые индивиды А и Б) «делают такую ссылку — и здесь действительно надо заметить, что А и Б не являются именами просто моих собственных произвольных конструкций; их аргументы точно воспроизводят, например, весьма многое из того, что недавно прозвучало в фискальных дебатах в Калифорнии, Нью-Джерси, и в других местах. А говорил от лица себя самого не только то, что он имеет права на то, что он заработал, но что он *заслуживает* этого своей трудной жизнью; Б говорил от лица бедных и лишенных, что их бедность и лишения *незаслуженны* и, следовательно, морально неоправданны. И становится ясно, что в случае реальных аналогов А и Б именно ссылка на заслуги делает их позицию сильной в том смысле, что они говорят скорее о несправедливости, нежели о других видах неправильного действия или вреда» (курсив А. Макинтайра. — Г. К.)⁹⁰.

Учитывая эти особенности современного морального курса (его фрагментацию и отсутствие общей концепции рациональности), наиболее конструктивной этической системой (как и концепцией справедливости) Макинтайр считает этико-политическое учение Аристотеля. Ее преимущество (с теоретической точки зрения) состоит в том, что в отличие от большинства современных либеральных теорий Аристотелева концепция исходит не из абстрактных принципов и норм, а из определенных *конкретных* представлений о жизни общества, пытаясь вывести из них рациональные основания справедливой политики. Будучи, говоря языком характеристики, *реалистоподобной* (т. е. идеалистической, но *похожей*

на реалистическую, материалистическую, подобной ей), концепция Стагирита опирается на ряд антропологических допущений (его «метафизическая биология»), радикально расходящихся с трактовкой личности (и ее целей) в современной либеральной теории.

Что это за допущения? Во-первых, идея о (метафизической) цели человеческой жизни (концепция *telos'a*).

Во-вторых, концепция добродетелей.

В-третьих, представление о человеке как «животном политическом» (*zoon politikon*).

Сутью этого понимания является то, что каждому человеку по природе его свойственно движение к определенной цели, которая есть благо (*эвдемония*, понятие, которое также можно перевести как «счастье, процветание, хорошее состояние дел»), а добродетели есть для него необходимые средства достижения блага. Полнота же обретения благой (счастливой, процветающей) жизни возможна только в рамках специально установленного учреждения — *политической коммуны* (полиса)⁹¹.

Почему это так? Дело в том, что, как уже отмечалось выше, коммунитаристский взгляд является *перфекционистским*, т. е. он требует не просто наличия условий для совместной жизни людей в обществе (в качестве такового для либералов выступает *формальная справедливость*), но развития в людях определенных нравственных качеств, которые сделают их не просто гражданами, но *гражданами добродетельными*. (Поскольку только усилиями добродетельных граждан способно поддерживать себя государство.) Для этого, в свою очередь, требуется специальное образование и воспитание, которое становится заботой уже не частных лиц (как в либеральном обществе), но государства. Именно такого рода полученное моральное воспитание (с перфекционистской точки зрения) позволит гражданину в дальнейшем отличить *истинное благо* и *истинную добродетель* от того, что кажется таковым, но в действительности им не является.

«Следовательно, в аристотелевской теории добродетелей предполагается *важное различие между тем, что считает благом конкретный индивид в конкретное время, и тем, что*

на самом деле является для него благом как для человека. Мы проявляем свои добродетели именно ради второго блага, и делаем мы это через выбор средств для достижения этой цели, средств в обоих ранее очерченных смыслах (инструментальном, когда отношение средства к цели чисто техническое; и неинструментальном, когда средство, т. е. добродетель, само составляет существенную часть человеческого блага. — Г. К.). Такой выбор требует размышления, а проявление добродетелей требует, стало быть, способности к суждению и к тому, чтобы *делать правильные вещи в правильном месте в правильное время и правильным образом*» (курсив мой. — Г. К.)⁹².

Именно ради осуществления этой последней задачи (научение добродетелям, нравственное совершенствование индивидов) и создается, как можно понять, политическая коммуна, с ее этически регламентированным образом жизни, и которая, в сущности, есть не только проект по достижению блага, но и своего рода *воспитательное учреждение* (одно с другим непосредственно связано).

Этими же, социально-перфекционистскими, задачами в конечном счете определяется и понимание социальной справедливости в сообществе (которая сама по себе есть важнейшая добродетель). Именно благо коммуны (и соответственно то, что способствует ему) является, с точки зрения Аристотелевой системы, конечным критерием справедливого и несправедливого, устанавливая общие принципы для политики вознаграждения и наказаний в рамках сообщества. Проще говоря, то, что вносит вклад в общее благо, оценивается как достойное поощрения (т. е. рассматривается как заслуга, добродетель), напротив, то, что препятствует благу (или хуже — делает его невозможным), соответствующим образом пресекается и наказывается. Тем самым благодаря осуществлению справедливости в гражданах воспитываются нужные сообществу качества (добродетели), которые способствуют достижению общего процветания, но также являются ценными и *сами по себе*. Общей же предпосылкой такого морального единства является разделяемая всеми членами коммуны *концепция благ и добродетелей*.

«Участники подобного проекта должны были бы развить два совершенно различных типа оценочной практики. С другой стороны, они должны были бы оценивать — превосходить в качестве превосходств — те свойства ума и характера, которые должны внести вклад в реализацию их общего блага или благ. То есть они должны были бы признавать определенное множество качеств добродетелями, а другое множество дефектов — пороками. Они должны были бы также идентифицировать определенные типы действий в качестве действий, наносящих столь большой вред разрушением уз коммуны, что достижение блага становится в некотором отношении невозможным, по крайней мере, некоторое время. Примерами таких действий, наносящих вред, можно считать убийство невинных людей, воровство, вероломство и предательство. Перечень добродетелей, провозглашаемых в коммуне, *учил бы своих граждан таким действиям, которые приносили бы им заслуги и честь; перечень нарушений закона учил бы их тому, какого рода действия могли бы считаться не просто плохими, но и нетерпимыми*» (курсив мой. — Г. К.)⁹³.

Идеальным типом такого рода сообщества является, по Макинтайру, аристотелевский полис, описанный древнегреческим философом на страницах «Политики». В работе «Чья справедливость? Какая рациональность?» (главы III и VII) представлен подробный анализ справедливого полиса у Аристотеля — как сообщества, устроенного *иерархически*. Вкратце принципы его организации таковы. Каждый гражданин исполняет свою роль или должность внутри определенных практик (военная служба, атлетические и гимнастические соревнования, поэзия, риторика, архитектура, скульптура, сельское хозяйство, технические искусства, политика и законодательство⁹⁴). При этом практики строго иерархизированы между собой, в зависимости от их ценности для полиса⁹⁵; заслуга же гражданина определяется в связи с тем, насколько а) ценен вид его деятельности и б) насколько хорошо он исполняет свою социальную роль. Наиболее важными являются политика и законодательство, куда оказываются допущены только самые лучшие (аристократия).

(Назначение политики в сообществе состоит в иерархизации практик (благ), но также и в том, чтобы встроить различные блага в календарные циклы и определить, какие блага каким категориям граждан принадлежат⁹⁶.)

Таким образом, жизнь полиса (согласно логике Аристотеля) должна быть организована на основе определенной (идеалистической) *концепции*, которая требует строгого упорядочивания отдельных благ (и их видов) внутри сообщества ради достижения *общего блага*. Граждане, которые действуют на основе этой концепции, по Аристотелю, поступают рационально (т. е. разумно — в теоретическом смысле) и, следовательно, как *разумные существа* имеют шанс достичь благой и процветающей жизни⁹⁷.

Возникает вопрос: насколько Аристотелева политика *справедливости как добродетели* реализуема в современных условиях (в условиях господства либерального индивидуализма)? Несмотря на общий пессимизм Макинтайра в отношении морального состояния современного общества и перспектив его преодоления⁹⁸, она согласно философу не только возможна, но и необходима, если мы хотим восстановить в правах классическую этику добродетелей. При этом сам Макинтайр, опираясь на концепцию Аристотеля, вносит в нее ряд существенных исправлений: *во-первых*, он отказывается от метафизического толкования человеческой природы, заменяя его социологическим (где цели человека обусловлены его участием в социальных практиках, а сами практики выстраиваются в некое единство благодаря единству человеческой жизни и традициям); *во-вторых*, он полагает, что аристотелевский морально-воспитательный проект возможен сегодня только в локальных, маргинализованных формах, путем добровольного присоединения индивида к той или иной существующей моральной традиции⁹⁹.

Подводя итог этому рассмотрению, зададимся вопросом: в чем состоит специфика коммунитаристского (перфекционистского) взгляда на социальную справедливость, если попытаться осмыслить его не только в философских категориях, но и в терминах *естественно-научного подхода*? В чем, в ча-

стности, его *характерологическое* отличие от господствующего в современной западной мысли деонтологического либерализма (либерализма Роулза — Дворкина, а также Нозика)?

Попытаемся коротко сформулировать это. *Во-первых*, очевидна специфическая обращенность многих перфекционистских авторов (не только коммунитаристов) к прошлому, к Античности и Средневековью, в поисках там морального и политического идеала.

Во-вторых, реалистоподобность коммунитаристских теорий¹⁰⁰. Будучи, как и либеральные теории, идеалистически, с чувством первичности Духа (идеалы Блага и человеческого Совершенства), перфекционистские концепции тем не менее отличаются от них своей меньшей абстрактностью, большей реалистичностью, характерным акцентом на изучение *социального и культурного контекста* (традиционные ценности и институты, история, язык, культура и т. д.) Естественно поэтому, что принципы справедливости в коммунитаристских теориях — это не предельно абстрактные формулы, выведенные дедуктивным путем из гипотетической модели соглашения (как у теоретиков-контрактуалистов), но этические положения, имеющие свой исток и свое основание в определенном (хотя и тоже идеалистическом) понимании общих принципов жизни сообщества.

В-третьих, анализ современных коммунитаристских авторов обнаруживает в их текстах идеалистическую философию, противоположную своим содержанием западноевропейскому прагматизму и утилитаризму (другая идеалистическая концепция). Характерному *буржуазному этосу* либеральных теорий здесь противостоит *аристократический этос* (во всяком случае, так у Макинтайра), главное для которого — не потребление благ, а *благородство*, воспитание *благородных черт души*. Соответственно в отличие от современного либерализма, который требует предоставления всем равных возможностей для самовыражения (в аристотелевской системе мысли этот взгляд однозначно порочен), коммунитаризм, сообразно *своей* идеалистической логике, настаивает на принципиально *неодинаковой ценности разных стилей индивидуальной человеческой жизни*, предпочитая лишь те из

них, которые способствуют преобразованию из «неблагорожденной» в «облагороженную», в соответствии с этической схемой Аристотеля¹⁰¹.

В целом, повторим, коммунитаристский взгляд на социальную справедливость представляется нам частью общего идеалистического мировоззрения этой группы авторов (Тейлор, Сэндел, Уолцер, Макинтайр, Этциони), который, при всех различиях между ними, включает в себе нечто общее, а именно — свойственное им всем особое чувство *принадлежности к сообществу, группе, традиции* (Макинтайр), история которых оказывается частью индивидуальной жизни, истории (и наоборот, жизнь отдельного человека понимается только в контексте истории более широкой социальной целостности).

Что касается либеральной критики этих взглядов, то, безусловно, в современном мире, где либеральный взгляд, либеральные ценности (свободы, демократии, равного уважения прав личности) являются доминирующими, такой взгляд не может не вызывать настороженности. Авторы, симпатизирующие либерализму, критикуют коммунитариев за их «манихейское» (в «черном» и «белом») понимание «морального космоса» (Т. А. Алексеева), неоправданную романтизацию конкретных, существовавших в истории, форм коммунального сообщества (У. Кимлика); многие справедливо подчеркивают опасность, которую несет перфекционистский взгляд идеалам моральной автономии, равенства и свободы и т. д.¹⁰² Соглашаясь до некоторой степени с этой критикой, признаем, однако, справедливость того, что коммунитаристский взгляд (в разных его вариантах) возвращает нас к *подлинно высоким (неутилитарным, непрагматическим) идеалистическим ценностям*, таким как классический гуманизм, представление об общем благе, добродетелях, патриотизме и т. д., по большей части утраченным в результате развития буржуазной цивилизации.

Для русского, российского исследователя будет немало важным и то, что коммунитарное понимание морали и политики оказывается весьма созвучным (гораздо больше, чем либеральное) традиционному *русскому мировоззрению, с его цен-*

тральным идеалом соборности (которая, напомним, согласно своим классическим определениям есть «множество, объединенное силой любви в свободное и органическое единство», в котором (и только в нем) «личность обретает свою подлинную духовную самостоятельность»¹⁰³). И хотя сегодня этот идеал может показаться архаичным, его актуализация в политическом дискурсе (Православной Церковью, а также некоторыми светскими идеологиями — консерватизмом, социал-демократией¹⁰⁴) может способствовать консолидации российского общества, возрождению в нем хотя бы *некоторых черт* классической коммунальной жизни (в форме общин верующих, разного рода филантропических организаций, землячеств, профессиональных сообществ и др.).

2.2. Справедливость в функционалистских теориях человеческого блага (А. Сен, М. Нассбаум)

Как отмечает в своей работе о проблемах социальной этики отечественный исследователь А. В. Прокофьев, «перфекционистская традиция в современной социальной этике связана, прежде всего, с коммунитаристской философией. Не случайно на начальном этапе дискуссии «либерализм versus коммунитаризм» последний именовался либерально ориентированными авторами именно перфекционизмом (Д. Стерба). Хотя существует ряд перфекционистских теорий, *не являющихся коммунитаристскими по своему содержанию* (курсив мой. — Г. К.)¹⁰⁵. К таковым относятся, например, получившие известность в последние годы функционалистские концепции человеческого блага (или, иначе, подход, основанный на идее функциональных возможностей человека, — *sarabilities approach*), представленные в первую очередь именами двух западных ученых — выдающегося экономиста индийского происхождения, лауреата Нобелевской премии Амартии Сена (Amartya Sen) и его коллеги, философа, профессора этики и права Чикагского университета Марты Нассбаум (Martha Nussbaum).

Заметим, что с коммунитаристской теорией А. Макинтайра этот подход (особенно в интерпретации М. Нассбаум) род-

нит именно обращение к этико-политической философии Аристотеля как к своему непосредственному источнику, что позволяет отнести обе теории (при всех различиях между ними) к числу *аристотелианских*. (С той разницей, что подход Макинтайра, основанный на партикуляристском, т. е. неуниверсальном, понимании морали, обозначается как «традиционалистское аристотелианство», тогда как универсалистский, немало заимствовавший у Канта, вариант социальной этики Нассбаум — как «эссенциалистское аристотелианство»¹⁰⁶.) Однако различия между этими двумя вариантами перфекционистской теории все же являются достаточно глубокими.

Итак, этико-политическая философия Сена и Нассбаум — современный вариант либерального перфекционизма. Данная теория (прежде всего в варианте Сена) разрабатывалась в 1970-е — 1990-е годы «на стыке» экономики (экономической теории) и философии (этики) и изначально рассматривалась ее авторами в качестве альтернативы двум господствующим в экономической теории подходам — утилитаризму рационального выбора и концепции обеспеченности ресурсами. В отличие от этих двух подходов, фиксирующих соответственно на сравнении рациональных предпочтений индивидов и их обеспеченности материальными ресурсами (т. е. на неких количественных параметрах благосостояния), концепция, «основанная на возможностях», обращается в первую очередь к изучению и оценке *реальных условий жизни* людей¹⁰⁷.

На первый взгляд такой подход может показаться реалистическим (материалистическим), сродни Марксову. Однако это лишь внешнее впечатление: действительно опираясь на Марксову концепцию деятельности¹⁰⁸, функционалистская теория понимает эту деятельность (и человека как деятеля) концептуально, т. е. *идеалистически*. В самом деле, что является центральным понятием «основанного на возможностях подхода»? Им является идея *нормального, или полноценного, человеческого функционирования*, — идея, согласно которой жизнь человека может быть представлена в виде набора определенных функций — действий или состояний (по Сену). Этими функциями, или элементами человеческого бытия¹⁰⁹,

выступают такие высоко ценимые людьми блага, как здоровье (способность вести здоровую жизнь), образование (способность получить его), материальная обеспеченность, возможность участия в общественной и политической жизни, способность к социальному выбору и реализации своего «плана жизни», чувство самоуважения и др. (М. Нассбаум, более детально разработавшая этот вопрос, приводит в своих работах общий список наиважнейших «функциональных возможностей» человека, состоящий из десяти основных позиций¹¹⁰.)

Если иметь в виду общее число функций, то оно в принципе необозримо (так как ими, по Сену, охватывается вся человеческая жизнь), но в представлении этого подхода можно выделить главные из них и определенным образом классифицировать¹¹¹. Некоторая совокупность функций, характеризующая *индивидуальную человеческую жизнь*, именуется в теории «функциональным вектором»¹¹².

Каков практический смысл этих реалистоподобных, но достаточно сложных интеллектуальных построений? Смысл этот заключается в том, чтобы на основе выделения различных значимых функций (в терминологии Сена — «базовых свобод»), складывающихся в индивидуальные стили жизни («вектора»), а также через сравнение этих функциональных векторов у разных людей получить возможность дать оценку тому, как живет тот или иной человек (поселение, регион, страна), каково *качество* (или уровень) его жизни. «Предполагается, что завершение отбора важных и обладающих самостоятельной ценностью элементов жизни означает, что достигнуто достаточно полное описание характера жизни человека в виде вектора центральных элементов его бытия. Сравнение уровня жизни разных людей может мыслиться как ранжирование таких векторов. Когда оно полное (т. е. все люди рассматриваемой совокупности могут быть расположены в порядке возрастания их уровня жизни), оценивание каждого вектора сводится к приписыванию ему скалярной величины, показывающей, *насколько хорош* соответствующий набор элементов бытия»¹¹³ (курсив мой. — Г. К.).

Иными словами, чем больше значимых функций представлено в конкретной человеческой жизни, тем выше оценивает-

ся ее качество. (И наоборот, чем меньше у человека набор таких качеств, тем хуже согласно концепции его индивидуальная жизнь.) Соответственно социальная справедливость, с точки зрения данной теории, заключается *в развитии (точнее, предоставлении возможностей для такого развития) базовых функциональных возможностей человека институтами государства и общества*¹¹⁴.

Надо заметить: обладая таким мощным перфекционистским потенциалом (от государства требуется деятельное участие в культурном развитии своих граждан), данная теория имеет также весьма сильный либеральный посыл, согласно которому только сам человек решает, что он считает ценным для себя и чему из предоставляемого ему государством он в конечном счете отдаст предпочтение (например, будет ли он получать высшее образование или нет). Именно в этом аспекте теория говорит также о *«потенциальных возможностях»*, т. е. таких, которые, будучи обеспечиваемы государством, одновременно заключают в себе возможность *выбора* (в отличие от уже реализуемых индивидом «функций»)¹¹⁵. (В конечном счете, по Сену, сам выбор уже есть одна из наиболее важных функций¹¹⁶.) Действительной целью общественного развития тогда становится *постоянное расширение человеческих возможностей* («базовых свобод»), которые каждый по своему разумению использует (или не использует) для улучшения качества своей жизни¹¹⁷.

Повторим еще раз: данная теория (в отличие, скажем, от теории справедливости Роулза) является более реалистической, или, точнее, *реалистоподобной* (т. е. идеалистической, но *похожей* на реалистическую, материалистическую¹¹⁸). Реалистоподобность эта сказывается в том, что акцент делается на изучении *реальных условий жизни людей* (а не на наборе «первичных благ», получаемых в результате гипотетического соглашения), с нередкой присущими ей *глубокими различиями* в уровне и качестве жизни, которые (различия) попросту не «схватываются» абстрактными (нереалистоподобными) экономическими и социально-этическими подходами¹¹⁹.

В то же время понимание жизни человека как набора разных по значимости функций, которые определенным образом

соотносятся друг с другом (классифицируются, ранжируются и т. п.), — это, конечно, не реалистический, а *теоретический* взгляд. Реалисту (человеку с реалистической, *не идеалистической* природой души) в этом случае было бы проще, понятней говорить не о функциональных возможностях, или элементах бытия (которые, скорее, есть символ, знак, которым обозначаются некие *духовные аспекты* реальности), но об *обычных потребностях*, присущих *некоторому большинству* людей (а не всем, как в теории), удовлетворение которых делает жизнь более насыщенной и полноценной.

Кроме того, концепции функциональных возможностей (при всей ее мягкой реалистоподобности), как и другим парадигмам, присущ определенный *этический абсолютизм*, в частности, в том, что касается практических выводов. Ярким примером подобного абсолютизма (родственного абсолютизму Роулза, Нозика, Дворкина, Макинтайра и других авторов), с необходимостью строгого подчинения реальной жизни *требованиям теории*, является концепция «аристотелианской социал-демократии» Марты Насбаум, разработанная философом в качестве практической модели (модель — типично идеалистическое понятие) реализации идеи «функциональных возможностей»¹²⁰.

Яснее специфика эгалитарной теории, предложенной Насбаум, выявляет себя в сравнении с другой — *деонтолого-либеральной* версией эгалитаризма (Роулз). Можно увидеть, при немалой схожести позиций¹²¹ различия между ними носят фундаментальный характер. Если либеральный эгалитаризм направлен на исправление негативных *последствий* функционирования политических институтов (бедность, лишения, неравенство и проч.), то аристотелианский эгалитаризм — на устранение самих *причин*, обусловивших данные неравенства. Этому соответствует и различие *средств* осуществления социальной политики. Либералы делают акцент на перераспределении ресурсов («ресорсизм»), аристотелианцы — на создании системы институтов, которая не допускала бы саму *возможность* бедности и неравенства («институционализм»).

По словам М. Нассбаум, «аристотелианская концепция (как и сам Аристотель) продвигает всеобъемлющую схему здравоохранения и завершенного проекта общественного образования для всех, действующую на протяжении всей жизни, а не просто предоставляет помощь тем, кто не может позволить себе частное здравоохранение и частное образование. Этот путь отстаивается как *более соответствующий равенству и более справедливый*» (курсив мой. — Г. К.)¹²².

Это различие между либеральным и аристотелианским эгалитаризмом обретает свои более глубокие основания на уровне социальной онтологии, а точнее — в формулировке основ *философской концепции личности*. Как показывает Нассбаум, сторонники кантианского либерализма исходят из *абстрактных представлений* о личности, полагая, что человек является самостоятельным моральным агентом, независимым от других людей, которому для реализации его амбиций требуется лишь определенное *количество* социальных ресурсов. Из этого вытекает, что максимизация преимуществ (Ролз) является *достаточным* для осуществления человеческой природы. Напротив, аристотелианцы рассматривают личность *конкретно*, как изначально погруженную в некоторый *социальный контекст* и связанную множеством сложных *взаимодействий* (интеракций) с другими действующими субъектами. Поэтому здесь вопрос состоит не столько в количестве ресурсов, сколько в создании надлежащих *социальных условий* для функционирования человека.

Соответственно эти различия формируют определенные *политические позиции*. В политическом отношении сложная аргументация либеральных теоретиков в пользу ресорсистской теории равенства (не требующей изменений институционального устройства) роднит эту позицию с *пресловутым конформизмом* великого предшественника либералов — Иммануила Канта¹²³. Напротив, в политической программе, предлагаемой аристотелианцами, явно прослеживаются тенденции, генетически связанные с не менее известным, чем конформизм Канта, *политическим радикализмом* другого немецкого философа — Карла Маркса. Не скрывая этого, М. Нассбаум пишет: «...работа правительства, с точки зрения

аристотелианства, не заканчивается до тех пор, пока мы не устраним *все препятствия*, которые стоят между данным гражданином и полноценным человеческим функционированием. Эта работа тогда будет включать в себя гораздо больше, чем перераспределение ресурсов. Она будет включать *радикальные институциональные и социальные изменения*» (курсив мой. — Г. К.)¹²⁴.

О всеобъемлющем характере таких изменений свидетельствует следующий пассаж: «Идея состоит в том, что вся структура политического устройства будет сконструирована исходя из рассмотрения этих функций (базовых человеческих функций. — Г. К.). Не только программы распределения, но также разделение земли, определенное устройство форм собственности, структура трудовых отношений, институциональная поддержка семьи и социальных связей, экологическая политика и политика в отношении животных, институты политического участия, творческие институты — все это, так же как более конкретные программы и политика в рамках этих сфер, будет избрано исходя из рассмотрения надлежащего человеческого функционирования»¹²⁵.

Более конкретно в своей известной статье «Аристотелианская социал-демократия» М. Нассбаум рассматривает четыре аспекта *практической реализации* социальной справедливости: труд, собственность, политическое участие и образование.

Труд. Опираясь на Аристотеля и Маркса, исследовательница утверждает, что некоторые формы труда объективно несовместимы с представлениями о благой жизни. Поэтому реализация справедливости предполагает *тщательное исследование структуры трудовой деятельности* и выяснение способов отношения трудящихся к результатам своего труда, с тем чтобы создать достойные человека условия в данной сфере.

Собственность. Аристотелианский подход отличает *сугубо инструментальное* отношение к собственности. С этой точки зрения собственность не имеет самостоятельной ценности, ее ценность определяется исключительно тем, каким социальным целям она служит. Поэтому наиболее опти-

мальным считается не частная и не общественная, а *смешанная* форма владения собственностью, устраняющая крайности и той, и другой.

Политическое участие. Важнейшим аспектом общественной жизни аристотелианские социал-демократы считают участие в политике. Его важность обусловлена по крайней мере тремя причинами: во-первых, через политику каждый гражданин получает возможность напрямую участвовать в формировании общей концепции благой жизни; во-вторых, политика имеет собственную неинструментальную ценность как одна из важнейших сфер человеческой деятельности; и в-третьих, политическое участие гарантирует обществу свободу от деспотического правления.

Образование. В некотором смысле сфера образования в рамках аристотелианского подхода пользуется приоритетом перед всеми другими сферами человеческой деятельности. Как отмечает М. Нассбаум, «ни одна часть политического проекта не занимает аристотелианца так, как образование. Образование требуется для каждой из главных функций; и оно требуется также для культивирования способности осуществлять выбор, как настаивает аристотелианец»¹²⁶.

Таким образом, в противоположность современному либерализму кантианского типа, отстраняющемуся от решения конкретных институциональных проблем, аристотелианская социал-демократия в описании М. Нассбаум *непосредственно направлена на преобразование социально-политического порядка в сторону реального улучшения условий человеческой жизни.* В этом контексте центральной категорией политического анализа становится не формально-рациональный принцип максимизации предпочтений, как в либеральных (вэлферистских) теориях, а восходящая к классическому (античному) представлению о благе категория *качества жизни.* Конкретным примером успешного воплощения данной стратегии социального развития является многолетняя практика функционирования *скандинавской социал-демократии* в таких странах, как Швеция, Финляндия, Норвегия¹²⁷.

(С другой стороны, обращает на себя внимание то, что радикалистская политическая риторика и пафос социальной

эмансипации у современных аристотелианцев вполне сочетаются с признанием традиционных либеральных институтов *частной собственности и представительной демократии*. Настаивается лишь на необходимости коррекции неустранимых недостатков частной собственности¹²⁸, но *как таковые* эти политические институты не подвергаются сомнению¹²⁹.)

Итак, повторим, концепция аристотелианской социал-демократии Марты Нассбаум есть пример своего рода этического абсолютизма (который выражается в *господстве абстрактной теории над реальностью*), роднящий ее с другими парадигмами справедливости — как либеральными, так и перфекционистскими. Имея очевидное родство с философско-политической концепцией Маркса (даже в большей степени, чем Аристотеля¹³⁰), в частности наследуя радикализм этой концепции (по крайней мере, на уровне дискурса), аристотелианская социал-демократия Нассбаум является, по существу, *идеалистической теорией*, цель которой (как мы видели) — привести реальность в соответствие с положениями концепции «функциональных возможностей человека». (В этом — ее глубокое характерологическое отличие от реализма, точнее, материализма Маркса, который, как помним, состоял в требовании изменения *характера производственных отношений* — ради перехода от отчужденных к неотчужденным формам труда¹³¹.)

Если говорить в целом, то функционалистскую теорию Сена и Нассбаум, с ее реалистоподобностью, этическим абсолютизмом, некоторой долей прагматизма, можно характеризовать как своего рода *идеалистический эгалитаризм* (в противоположность *материалистическому эгалитаризму* и *гу-манизму* Маркса и марксизма¹³²). К западным, в частности российским, национально-психологическим особенностям эту, западную по существу, концепцию приближает то обстоятельство, что моральный идеализм здесь (как и у Роулза) проникнут особенным чувством сострадания к обездоленным, испытывающим нужду, лишения и т. д. Свобода согласно функционалистской теории — это *не гарантии прав бога-*

тых, а скорее расширение возможностей бедных (в том числе бедных стран). (Не случайно поэтому подход приобрел немалую популярность и оказался востребован важнейшими международными организациями, в частности, при составлении ежегодных отчетов Программы развития ООН¹³³.)

В то же время, как и к любой концептуальной схеме, «выросшей» на почве иных характерологических особенностей, в России следует отнестись с осторожностью. Главная причина тому — неготовность русских (в массе) жить *по схеме, концепции* (даже самой удобной), постоянно выдерживая ее строгие правила. Русский (россиянин) по природе своей души, в которой дефензивно-реалистическое начало уживается с грубовато-авторитарным¹³⁴, склонен как раз к *систематическому нарушению этих правил*, если его чувство, душа ему так подсказывают (известная склонность русских к анархии). Поэтому любая схема, концепция социальной жизни, которую мы готовы воспринять с Запада, требует определенной *адаптации*, приспособления к специфическим российским условиям (русскому характеру). И теория Сена и Нассбаум здесь не исключение¹³⁵.

В качестве общего заключения по данной главе отметим, что современная теория справедливости («дискурс справедливости», как его нередко называют) — есть типично западная *идеалистическая философия*, весьма специфичная в силу многократно уже отмеченных национально-психологических особенностей западных народов. Современные концепции справедливости, при всех различиях между ними (одни реалистоподобны, другие более абстрактны; одни озабочены нравственно, другие более прагматичны; одни обращаются к Канту или Локку, другие — к Максу и Аристотелю и т. д.), представляют собой достаточно замкнутые *идеалистические «миры»*, отчасти пересекающиеся друг с другом, но в целом остающиеся каждая в пределах своей особенной аутистической концепции (парадигмы). (Отсюда — большое разнообразие существующих концепций справедливости, отрицающих одна другую и образующих тем самым упомянутый «дискурс»¹³⁶.)

Несомненна практическая польза этого дискурса (конкуренции разных идеалистических концепций-миров) для развития *современной цивилизации*: практические модели, формирующиеся в рамках этих концепций, позволяют *критически пересматривать наше отношение к действительности*, с ее несовершенствами (неравенством, бедностью, произволом властей и т. д.) и пытаться их исправить. В этом отношении существующие парадигмы справедливости (либеральные и перфекционистские, в их разнообразных вариантах¹³⁷), как представляется, *дополняют одна другую*, а нравственные ценности, актуализируемые ими, — права, полезность, человеческое совершенство, общее благо — *в равной мере важны при анализе этических проблем общества и политики*¹³⁸.

Переходя к анализу отечественной проблематики, отметим тем не менее, что российские реалии в силу специфических национально-психологических особенностей России (характерное отсутствие в ней *душевного прагматизма*¹³⁹) накладывают *существенные ограничения* на возможность применения западной теории справедливости (или формирования подобного дискурса) у нас. В частности, это становится вполне очевидным уже при попытке определить общее состояние *нашей* политико-моральной теории.

¹ См.: *Бентам И.* Введение в основания нравственности и законодательства. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1998 ; *Милль Дж. Ст.* Утилитаризм // *Милль Дж. Ст.* Утилитаризм. О свободе. СПб. : Издание книгопродавца И. П. Перевозникова, 1900. (Анализ эволюции представлений о справедливости в утилитаризме см.: *Алексеева Т. А.* Современные политические теории. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2000. С. 121–135 ; *Кашников Б. Н.* Либеральная теория справедливости и политическая практика России / НовГУ им. Ярослава Мудрого. Великий Новгород, 2004. С. 55–71 ; *Кимлика У.* Современная политическая философия: введение / пер. с англ. С. Моисеева; Гос. ун-т — Высшая школа экономики, 2010. С. 27–78 ; *Шапиро И.* Моральные основания политики : учеб. пособие / пер. с англ.; под

ред. В. С. Малахова. М. : КДУ, 2004. С. 27–95. Также см.: *Прокофьев А. В.* Идея справедливости в «Утилитаризме» Дж. Ст. Милля // *Философия и культура.* 2008. № 10–11.)

² «Невозмутимое дитя Просвещения, Бентам с презрением относился к влиятельной в то время традиции естественного закона, заклеив все теории естественного закона и естественных прав своей известной формулой «чистая чепуха... риторическая чепуха, — чепуха на ходулях» (*Шапиро И.* Указ. соч. С. 28).

³ Там же. С. 28.

⁴ См. главу 2 части I настоящей работы.

⁵ Радикал (от лат. *radix* — корень) — характерологическое «ядро», «стержень», формирующий особый рисунок характера.

⁶ *Бурно М. Е.* Профессионализм и клиническая психотерапия // *Психотерапия.* 2008. №2. С. 17. Подробно об аутистическом характере уже говорилось в главе 2 Части I настоящей работы.

⁷ См.: *Кашников Б. Н.* Указ. соч. С. 91–94 ; *Кимлика У.* Указ. соч. С. 125–126 ; *Шапиро И.* Указ. соч. С. 146–152.

⁸ О понятии национально-психологических особенностей см.: *Бурно М. Е.* О характерах людей. С. 352–353. См. также теоретические работы историка А. В. Павловской: *Павловская А. В.* Проблемы изучения национального характера // *Павловская А. В.* Русский мир: характер, быт и нравы : в 2 т. М. : Слово/Slovo, 2009. Т. 1. С. 519–572.

⁹ *Шапиро И.* Указ. соч. С. 148.

¹⁰ Там же. С. 149.

¹¹ *Кашников Б. Н.* Указ. соч. С. 39.

¹² Там же. С. 39–40.

¹³ Там же. С. 40–41.

¹⁴ См.: *Алексеева Т. А.* Современные политические теории. С. 136–137.

¹⁵ Дж. Ст. Милль в своей работе «Утилитаризм» (*Милль Дж. Ст.* Утилитаризм // *Милль Дж. Ст.* Утилитаризм. О свободе. СПб. : Издание книгопродавца И. П. Перевозникова, 1900) впервые обосновал необходимость государственной поддержки нуждающихся и предложил сам термин «социальная справедливость». Именно идеи философии Милля легли в основу современного государства благосостояния.

¹⁶ *Алексеева Т. А.* Указ. соч. С. 160.

¹⁷ Там же. С. 160.

¹⁸ По словам Нозика, «не существует социальной сущности (social entity), обладающей благом, которой требуются определен-

ные жертвы, приносимые ради этого блага. Есть только люди со своим индивидуальным существованием, различные индивиды с их собственной индивидуальной жизнью» (*Nozick R. Anarchy, State, and Utopia. New York : Basic Book. 1974. P. 32–33*). (Русскоязычное издание этой книги: *Нозик Р. Анархия, государство и утопия / пер. с англ. Б. Пинскера ; под ред. Ю. Кузнецова и А. Куряева. М. : ИРИСЭН, 2008.*)

¹⁹ Сказано на одной из лекций профессора.

²⁰ См. блестящий теоретический анализ феномена экзистенциальной изоляции у Ирвина Ялома: *Ялом И. Экзистенциальная психотерапия / пер. с англ. Т. С. Драбкиной. М. : Независимая фирма «Класс», 2005. С. 398–467.* (См. также: *Канарш Г. Ю. Путь из долины одиночества: опыт психотерапевтической интерпретации фильма В. Вендерса «Алиса в городах» // Психотерапия. 2007. №9.*)

²¹ Переживание, обусловленное тем, что замкнуто-углубленный (шизоид) лишен непосредственного чувства материальной реальности, воспринимает ее всегда опосредованно — через *концепцию*. Противоположностью в этом отношении является синтонный (сангвинический) характер, для которого характерна как раз естественная реалистичность, с теплым чувством к другому человеку (встречается у многих русских, вообще славян, закавказских народов — грузин, армян, у которых этот характер включает в себя бурную эмоциональность), евреев.

²² *Nozick R. Anarchy, State, and Utopia. P. ix.*

²³ *Ibid. P. 118.*

²⁴ *Алексеева Т. А. Современные политические теории. С. 161.*

²⁵ См.: *Федотова В. Г. Хорошее общество. М. : Прогресс-Традиция. С. 110–124; 222–226.*

²⁶ «Мы будем говорить о владениях людей (of people holdings); принцип справедливости владения описывает (отчасти), что справедливость говорит нам (требует) в отношении владений (holdings)» (*Nozick R. Anarchy, State, and Utopia. P. 150*).

²⁷ *Ibid. P. 26–28.*

²⁸ Вследствие этого «минимальное государство», по Нозик, включает определенные дистрибутивные (точнее, редистрибутивные — перераспределительные) аспекты, оправдываемые соображениями справедливости. Как указывает философ, «было бы морально непозволительным для личностей поддерживать монополию в ультраминимальном государстве без предоставления услуг защиты для всех, даже если это требует специфического «перераспределения». Чиновники ультраминимального государства *морально*

обязаны создать минимальное государство» (курсив мой. — Г. К.) (Ibid. P. 28).

²⁹ Ibid. P. 149.

³⁰ Соответственно общая концепция справедливости включает в себя: а) справедливость приобретения; б) справедливость передачи; в) правило исправления (ректификации) нарушений двух предыдущих принципов. Первые два принципа носят, по существу, формальный характер, тогда как принцип ректификации отличается от двух первых своей конкретностью, поскольку область его действия — реальные ситуации, составляющие исторический контекст совершения сделок. Идея Нозика здесь в том, что только те контракты и обмены, которые являются честными с точки зрения своего прошлого (своей истории), удовлетворяют требованиям справедливости, в противном случае результаты этих сделок должны быть пересмотрены.

³¹ *Шамилёва Р. К.* Либеральная концепция справедливости: миф или реальность? // Социально-гуманитарные знания. 2005. № 6. С. 277. (См. также монографию автора: *Шамилёва Р. К.* Модели справедливости в современной либеральной теории Запада. М. : МАКС Пресс, 2004.)

³² *Прокофьев А. В.* Социальная справедливость: нормативное содержание и история становления понятия. URL: <http://iph.ras.ru/page53519131.htm>

³³ Там же.

³⁴ В этом отношении показательна деятельность в России Фонда «Либеральная миссия» (URL: <http://www.liberal.ru>), отстаивающего в политике принципы, близкие либертариистским.

³⁵ «Позиция Роулза примечательна тем, что она на уровне социальной философии концептуализирует идею равенства результатов» (*Шамилёва Р. К.* Либеральная концепция справедливости: миф или реальность? С. 274).

³⁶ См.: *Ролз Д.* Теория справедливости / пер. и науч. ред.: Целищев В. В. Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. С. 26, 32.

³⁷ См.: Там же. С. 20.

³⁸ См.: Там же. С. 22.

³⁹ См.: Там же. С. 26.

⁴⁰ О характерологической природе нравственности см.: *Бурно М. Е.* О характерах людей. С. 53.

⁴¹ См. известную статью Роулза 1958 г. в русском переводе: *Ролз Д.* Справедливость как честность // Логос. 2006. № 1 (52).

⁴² *Алексеева Т. А.* Современные политические теории. С. 149. (О теории Роулза см. также: *Алексеева Т. А.* Справедливость: мо-

рально-политическая философия Джона Роулса. М. : Наука, 1992 ; *Алексеева Т. А.* Справедливость как политическая концепция: Очерк современных западных дискуссий. М. : МОНФ, 2001 ; *Кузьмина А. В.* Нравственные аспекты либеральной концепции справедливого общества и морально-политическая философия Д. Роулса. М., 1998 и др.)

⁴³ См.: *Ролз Д.* Теория справедливости. С. 127.

⁴⁴ *Алексеева Т. А.* Современные политические теории. С. 150.

⁴⁵ *Ролз Дж.* Указ. соч. С. 138.

⁴⁶ Там же. С. 138. При этом особое внимание согласно «Теории справедливости» будет уделено так называемой категории «наименее преуспевающих» (т. е. попросту социально неуспешных людей), с задачей максимизировать ради них социальный минимум (т. н. стратегия «максимин»). Как полагает Роулз, каждый участник эксперимента будет вынужден мысленно поставить себя в наихудшую социальную позицию, чтобы своим моральным выбором обезопасить себя от различных неблагоприятных обстоятельств в реальной жизни. Как выразился автор «Теории справедливости», «два принципа человек должен был бы выбрать для устройства такого общества, в котором положение человека предписывается его врагом» (там же. С. 140).

⁴⁷ Там же. С. 67.

⁴⁸ Там же. С. 267.

⁴⁹ См.: Там же. С. 50.

⁵⁰ Хорошо известно высказывание мыслителя о том, что «справедливость — это первая добродетель общественных институтов, точно так же как истина — первая добродетель систем мысли» (там же. С. 19). И соответственно «в справедливом обществе должны быть установлены свободы граждан, а права, гарантируемые справедливостью, не должны быть предметом политического торга или же калькуляции политических интересов» (там же. С. 19–20). Проблема приоритета свободы специально обсуждается Роулзом в параграфе 39 «Теории справедливости» (С. 217–223).

⁵¹ См.: Там же. С. 33.

⁵² См.: *Кимлика У.* Современная политическая философия. С. 84–88.

⁵³ Подробное обсуждение этого вопроса см.: *Ролз Д.* Теория справедливости С. 97–103.

⁵⁴ *Кимлика У.* Современная политическая философия. С. 150.

⁵⁵ Синтонность — реалистическая естественность, созвучие мыслей и чувств окружающей обстановке (синтонными, хотя и раз-

ными, были Пушкин, Тургенев, Гончаров, Крамской, Поленов, Рубенс, Рембрандт, Ренуар, Дюма-старший, Я. Гашек, Мопассан). Синтонность составляет характерную душевную особенность многих южных народов (тогда как многих северных — шизоидность).

⁵⁶ Рассказ «Рожденная во спасение» Лоуренса Эллиотта (см.: Бурно М. Е. Профессионализм и клиническая психотерапия. С. 16).

⁵⁷ Бурно М. Е. Указ. соч. С. 16–17.

⁵⁸ См.: Бурно М. Е. О характерах людей. С. 6–81.

⁵⁹ Такого мнения придерживается, к примеру, проф. Б. Н. Кашников. «Я полагаю, — пишет он в своей работе о современных теориях справедливости, — что теория справедливости Ролза являет собой наиболее совершенную и практически осуществимую теорию справедливости для современных обществ. Именно эта теория может наилучшим образом заполнить тот этический вакуум, который в настоящее время образовался в России» (см.: Кашников Б. Н. Либеральная теория справедливости и политическая практика России. С. 93–94).

⁶⁰ См.: Бурно М. Е. О характерах людей. С. 353–354. (См также.: Одна философия дополняет другую. Марк Бурно о дефензивных людях, характерологии и творческом самовыражении (Интервью Михаила Бойко с Марком Бурно) // Независимая газета. 8 июля 2010 г. Приложение «НГ-Exlibris». С. 2.)

⁶¹ См.: Кимлика У. Современная политическая философия. С. 108–126.

⁶² Там же. С. 108–115.

⁶³ Ее наиболее полное изложение см.: *Dworkin R. Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality. Cambridge MA., 2000.*

⁶⁴ Дворкин Р. Либерализм // Современный либерализм: Ролз, Бёрлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон / пер. с англ. Л. Б. Макеевой. М. : Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. С. 58.

⁶⁵ См.: Дворкин Р. О правах всерьез : пер. с англ. ; ред. Л. Б. Макеева. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 233–234; 248.

⁶⁶ Дворкин Р. Либерализм. С. 64.

⁶⁷ Дворкин Р. О правах всерьез. С. 370.

⁶⁸ Дворкин Р. Либерализм. С. 66.

⁶⁹ Дворкин Р. Либерализм. С. 67 ; Он же. О правах всерьез. С. 11.

⁷⁰ «Социальная система не является неизменным порядком вне человеческого контроля, но образцом человеческого действия.

В справедливости как честности люди соглашаются разделить судьбу друг друга. При проектировании институтов они обязуются подвергать себя действию случайностей природы или социальных обстоятельств, только когда это способствует общей выгоде. Два принципа представляют собой честный способ противостоять произволу фортуны, и пока нет сомнений в том, что другие (принципы. — Г. К.) несовершенны, институты, которые удовлетворяют этим принципам, являются справедливыми» (*Rawls J. A Theory of Justice. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1971. P. 102*).

⁷¹ *Ackerman B. Social Justice in the Liberal State. New Haven : Yale University Press, 1980.*

⁷² По М. Е. Бурно: «...аутист (замкнуто-углубленный. — Г. К.) чувствует подлинной реальностью не материю-действительность, а вечный, бесконечный, изначальный Дух, Предопределение, правящее миром. Этот Дух называют по-разному: Бог, Истина, Смысл, Гармония, Красота, Любовь, Абсолютный принцип, Нерушимое, Вечный разум, Добро, Цель, Творчество» (*Бурно М. Е. О характерах людей. С. 45–46*).

⁷³ Выразительное описание американского национального характера в его сравнении с русским см. в книге историка И. М. Супоницкой: *Супоницкая И. М. Равенство и свобода. Россия и США: сравнение систем. М. : Российская политическая энциклопедия, 2010. С. 243–295. О характерологических особенностях западных народов см.: Павловская А. В. Особенности национального характера ...итальянцев, ...англичан, ...немцев, ...норвежцев и финнов, ...американцев, ...исландцев. М., 2007.*

⁷⁴ Подробный анализ современных перфекционистских подходов к пониманию политики в их соотношении с либеральным см.: *Прокофьев А. В. Справедливость и ответственность: социально-этические проблемы в философии морали. Тула : Изд-во Тул. гос. пед. ун-та им. Л. Н. Толстого, 2006. С. 53–110.*

⁷⁵ См.: *Прокофьев А. В. Человеческая природа и социальная справедливость в современном этическом аристотелианстве // Этическая мысль. Вып. 2. М. : ИФРАН, 2001. С. 41–42.*

⁷⁶ См.: *Коммунитаризм // Современная западная философия. Энциклопедический словарь / под ред. О. Хеффе, В. С. Малахова, В. П. Филатова при участии Т. А. Дмитриева. Ин-т философии. М. : Культурная революция, 2009. С. 17–20.*

⁷⁷ См., напр.: *Алексеева Т. А. Современные политические теории. С. 202.*

⁷⁸ См.: *Шапиро И. Моральные основания политики. С. 226.*

79 Многие из которых ведут свое происхождение из тех мест современного Запада, где еще сильны коммунальные традиции социальной жизни (например, А. Макинтайр из Шотландии, Ч. Тейлор и У. Кимлика из французской Канады и др.). Несомненно, данное обстоятельство наложило отпечаток на мировоззрение этих авторов.

80 Как пишет, выражая данную точку зрения, А. Макинтайр: «Я являюсь чьим-то сыном или дочерью, я чей-то двоюродный брат или дядя; я гражданин того или иного города, племени, нации. Отсюда то, что есть благо для меня, есть благо для того, кто воплощает эти роли. Как таковой, я унаследовал это прошлое моей семьи, моего города, моего племени, моей нации, и унаследовал различные долги, оправданные ожидания и обязательства. Они составляют данность моей жизни, мою моральную точку зрения. Это именно то, что придает моей жизни свойственную ей мораль» (*Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали* / пер. с англ. В. В. Целищева. М. : Академический Проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2000. С. 297).

81 См.: Там же. С. 297–298.

82 См., напр.: *Кимлика У. Современная политическая философия*. С. 275–287.

83 Коммунитаризм // В указ. изд. С. 18. (См. также: *Кимлика У. Современная политическая философия*. С. 275–287. Подробный анализ проблемы нейтральности публичной сферы см.: *Прокофьев А. В. Справедливость и ответственность*. С. 53–110.)

84 *Кимлика У. Указ. соч. С. 287.* (Заметим, что непосредственным инструментом такого ранжирования является определенная, соотносимая с идеей общего блага, политика распределения ресурсов в коммунитарном государстве: «перфекционисты хотели бы, чтобы государство распределяло ресурсы не так, чтобы сделать возможным как можно большее количество жизненных стилей (чего хотят либералы. — *Г. К.*), но так, чтобы они (ресурсы) служили конкретным целям, считающимся государством наиболее ценными. *Государственные перфекционисты хотят использовать распределение ресурсов для того, чтобы формировать цели людей, а не только снабжать их средствами для всех целей*» (там же. С. 285–286) (курсив мой. — *Г. К.*.)

85 Там же. С. 286.

86 «Мои предки — рассказывает А. Макинтайр в своем интервью, — происходили из небольших селений в Северной Ирландии и Западной Шотландии... И, будучи выходцем с окраин современной западной культуры, я попытался артикулировать опыт части

тех людей, которые не принадлежат к главному руслу метрополии и не идентифицируют себя с ним. Но парадокс состоит в том, что я оказался в состоянии сделать это и осознать необходимость этого только благодаря тому, что большую часть своей зрелой жизни провел в университетах, которые принадлежат как раз к упомянутому главному руслу» (см.: Интервью с А. Макинтайром // Вопросы философии. 1996. №1. С. 91. Также см.: Макинтайр Аласдер // Современная западная философия. Энциклопедический словарь. С. 298–299).

⁸⁷ См.: *Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали / пер. с англ. В. В. Целищева. М. : Академический Проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2000. С. 7. (Подробному анализу этой работы посвящена статья Т. А. Дмитриева: *Дмитриев Т. А.* Аласдер Макинтайр: мораль после добродетели // История философии. Вып. 12. М. : ИФ РАН, 2005. URL: <http://iph.ras.ru/page54834603.htm>). См. также: *Прокофьев А. В.* Человеческая природа и социальная справедливость в современном этическом аристотелианстве. URL: <http://ethics.iph.ras.ru/em/em2/3.html>.)

⁸⁸ См.: *Макинтайр А.* После добродетели. С. 336–337.

⁸⁹ См.: Там же. С. 337–340.

⁹⁰ Там же. С. 337–338.

⁹¹ См.: Там же. С. 202–206.

⁹² Там же. С. 204–205.

⁹³ Там же. С. 206.

⁹⁴ *MacIntyre A.* Whose justice? Which rationality? L. : Duckworth, 1988. P. 107.

⁹⁵ «Виды деятельности иерархически упорядочены ради их взаимосвязи: превосходство в изготовлении флейт ради превосходства в игре на флейте; превосходство в изготовлении уздечек ради превосходства в верховой езде; превосходство в верховой езде частью ради превосходства в военной службе; превосходство в военной службе ради политического превосходства» (Ibidem. P. 107).

⁹⁶ «...Благо несения военной службы есть особенное благо всех молодых граждан; тогда как благо занятий сельским хозяйством принадлежит фермерам, а блага врачевания — гильдии докторов, Асклепию» (Ibid. P. 34).

⁹⁷ Ibid. P. 34–35.

⁹⁸ См.: *Макинтайр А.* После добродетели. С. 342–345.

⁹⁹ Конкретными примерами сообществ, сохранивших свою приверженность досовременным формам жизни, могут послужить существующие на окраинах современной Европы (в Шотландии, Ир-

ландии, Греции), а также в США и Израиле коммуны (например, шотландские кланы, общины православных греков, также ортодоксальные иудейские либо протестантские общины). «...Все эти коммуны унаследовали свою моральную традицию не только через религию, но также и через структуру сельских поселений и домоустройства, которые можно обнаружить в уголках современной Европы» (*Макинтайр А.* После добродетели. С. 341).

¹⁰⁰ Реалистоподобной (материалистоподобной) является, например, живопись Боттичелли, Вермеера, Михаила Нестерова в сравнении с нереалистоподобной аутистической живописью Модильяни, Матисса, Кандинского. Реалистоподобность в характерологии часто характеризуется как *сновидность* (в отличие от нереалистоподобной *символичности*) (см.: *Бурно М. Е.* О характерах людей. С. 46). Хорошо подобранный иллюстративный материал см. в работе психотерапевта Л. А. Тарасенко: *Тарасенко Л. А.* Характерологическое изучение произведений художественной культуры в индивидуальной ТТС // Естественно-научные исследования творческого процесса. Научно-информационный интернет-портал. URL: http://characterology.ru/school-method/Methodics/Tarasenko_psychotherapeuticmethodics/

¹⁰¹ См.: *Макинтайр А.* После добродетели. С. 75–76.

¹⁰² См. об этом: *Прокофьев А. В.* Справедливость и ответственность. С. 60.

¹⁰³ Славянофильство // Русская философия: Энциклопедия / под общ. ред. М. А. Маслина ; сост. П. П. Апрышко, А. П. Поляков. М. : Алгоритм, 2007. С. 507.

¹⁰⁴ См., напр.: *Кочеров С.* Соборность как русский социальный и религиозный идеал. URL: <http://www.politvektor.ru/glavnaya-tema/4707> ; Он же. Русская идея и социал-демократия. URL: <http://www.politvektor.ru/glavnaya-tema/3865>

¹⁰⁵ *Прокофьев А. В.* Моральный перфекционизм и аксиологические основания политики. URL: <http://old.msses.ru/win/science/mpp/perfectionism.rtf> (См. также: *Прокофьев А. В.* Справедливость и ответственность. С. 58.)

¹⁰⁶ *Прокофьев А. В.* Человеческая природа и социальная справедливость в современном этическом аристотелианстве (эл. ресурс).

¹⁰⁷ См.: *Сен А.* Развитие как свобода : пер. с англ. ; под ред. и с послесл. Р. М. Нуреева. М. : Новое издательство, 2004. С. 91.

¹⁰⁸ «Что нас интересует, — пишет Сен, — так это деятельность индивида как члена общества и участника экономических, социальных и политических акций (начиная с его присутствия на рынке до

вовлеченности, прямой или опосредованной, в индивидуальную либо совместную деятельность в политической и прочих сферах)» (там же. С. 36.) (Ср. с марксовской концепцией праксиса: см.: *Баллаев А. Б.* Читая Маркса: Историко-философские очерки. М. : Праксис, 2004. С. 19–20.)

¹⁰⁹ Термин предложен отечественным исследователем А. А. Подузовым (см.: *Подузов А. А.* Философия уровня жизни. Очерк современных представлений // Научные труды: Институт народнохозяйственного прогнозирования РАН / гл. ред. А. Г. Коровкин. М. : МАКС Пресс, 2008. С. 79).

¹¹⁰ 1) Способность прожить нормальную жизнь; 2) телесное здоровье; 3) телесная целостность; 4) чувства, воображение и мышление; 5) эмоции; 6) практический разум; 7) связь с другими людьми; 8) отношения с иными живыми существами; 9) способность к игре; 10) контроль над собственной экономической и политической средой (см.: *Nussbaum Martha C.* Aristotelian Social Democracy: defending Universal Values in a Pluralistic World. Vortrag im Rahmen des Kulturforums der Sozialdemokratie, Berlin, 01.02.2002 (Эл. текст). В наиболее полном виде концепция Нассбаум представлена в книге: *Nussbaum M. C.* Women and Human Development. Cambridge, 2001. Также см. ее более раннюю работу: *Nussbaum Martha C.* Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism // *Political Theory*. 1992. Vol. 20).

¹¹¹ Сен выделяет следующие категории: материальные и иные функции; функции, понимаемые как средство и как цель; более и менее важные функции (см.: *Подузов А. А.* Философия уровня жизни. С. 80–82).

¹¹² См.: *Сен А.* Развитие как свобода. С. 94.

¹¹³ *Подузов А. А.* Указ. соч. С. 82. (О конкретных методах межличностного сравнения см.: *Сен А.* Указ. изд. С. 95–104.)

¹¹⁴ *Nussbaum Martha C.* Human Functioning and Social Justice. P. 229.

¹¹⁵ См.: *Сен А.* Указ. изд. С. 93–94. М. Нассбаум в своих работах также подчеркивает этот момент важности индивидуального выбора (см.: *Nussbaum Martha C.* Human Functioning and Social Justice. P. 225).

¹¹⁶ Там же. С. 95.

¹¹⁷ «Развитие мы понимаем... как процесс расширения реальных прав и свобод, которыми пользуются члены общества. <...> Развитие требует устранения главных источников несвободы: нищеты и тирании, скудости экономических возможностей и постоянных

социальных лишений, убожества структур, обслуживающих население, а также нетерпимости либо чрезмерной активности репрессивных учреждений» (Сен А. Указ. изд. С. 21).

118 Каковой, к примеру, является социально-экономическая теория Маркса, к которой явно и неявно апеллируют Сен и Нассбаум.

119 См. критику трех главных направлений современной теории распределительной справедливости (утилитаризма, теории Роулза и либертариизма Нозика): Сен А. Указ. изд. С. 72–85.

120 *Nussbaum M. Aristotelian Social Democracy // Liberalism and the Good / R. B. Douglass et al. (eds.). N. Y., 1990.*

121 Как и деонтологические либералы, Нассбаум и Сен высоко ценят идеал моральной автономии в отличие от радикальных перфекционистских авторов (например, Макинтайра).

122 *Nussbaum M. Aristotelian Social Democracy. P. 228, 242.*

123 Критику Канта см. в работе: *Канустин Б. Г. Моральный выбор в политике. М. : КДУ ; Изд-во МГУ, 2004. С. 63–120.*

124 *Nussbaum M. Aristotelian Social Democracy. P. 215.*

125 *Ibidem. P. 230.*

126 *Ibidem. P. 233.*

127 *Ibidem. P. 240–242.*

128 Например, путем создания смешанной экономики, основанной на планировании, а также расширении политического участия и борьбе с бюрократией.

129 *Ibidem. P. 233.*

130 См.: *Прокофьев А. В. Человеческая природа и социальная справедливость... С. 58–60.*

131 См.: *Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М. : Политиздат, 1968. Т. 42. С. 41–174.*

132 См.: *Баллаев А. Б. Читая Маркса. С. 21–24.*

133 См. Отчеты о развитии человечества. URL: <http://hdr.undp.org/en/>

134 См.: *Бурно М. Е. «Душа России» и профилактика душевного здоровья // Бурно М. Е. О характерах людей. С. 353–354. (Также см.: Одна философия дополняет другую. Марк Бурно о дефензивных людях, характерологии и творческом самовыражении // Независимая газета. Приложение «НГ-Exlibris». Полная версия интервью: URL: http://exlibris.ng.ru/person/2010-07-08/2_bruno.html.)*

135 Интересный вариант подобной адаптации теории Роулза предложила проф. В. Г. Федотова (анализ ее концепции см. в гл. 1 Ч. III настоящей работы).

136 Подобное существует и в других дисциплинах, в частности в теоретической психологии и психотерапии (см.: *Бурно М. Е.* Существование клиницизма и клинической психиатрической психотерапии // *Бурно М. Е.* Клинический театр-сообщество в психиатрии. С. 74–75).

137 В этой главе мы рассмотрели лишь некоторые из них. Более полные обзоры см. в упомянутых выше работах Т. А. Алексеевой, Б. Н. Кашникова, А. В. Прокофьева, а также в фундаментальных работах западных авторов (У. Кимлика, И. Шапиро и др.).

138 Таков практический вывод относительно многолетних дискуссий о справедливости, приводимый отечественным исследователем этой проблемы А. В. Прокофьевым (см.: *Прокофьев А. В.* Социальная справедливость: нормативное содержание и история становления понятия. URL: <http://iph.ras.ru/page53519131.htm> ; Он же. Справедливость и ответственность. С. 78).

139 См., напр., в сравнении с американцами: *Супоницкая И. М.* Успех и удача: национальный характер и ценности // *Супоницкая И. М.* Равенство и свобода. Россия и США: сравнение систем. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН). С. 243–295.

Часть III

ПРОБЛЕМА СПРАВЕДЛИВОСТИ В КОНТЕКСТЕ ТЕОРИИ И ПРАКТИКИ РОССИЙСКОГО РЕФОРМИРОВАНИЯ

Глава 1. Концепции справедливости в российской политике

До сих пор мы рассматривали концепции справедливости, сформировавшиеся на Западе (преимущественно в США) в последней трети XX в. При этом особенность нашего рассмотрения в отличие от большинства работ на эту тему¹ состояла в том, что мы попытались уловить самое существо этих теорий, связав их специфику, как и специфику *дискурса справедливости* в целом, с особенностями западного (американского, западноевропейского) менталитета.

Для чего нужен подобный характерологический анализ, что он нам в конечном счете дает? Если иметь в виду чисто практическую сторону, то очевидно, что учет национальной специфики, национально-психологических особенностей позволяет понять, насколько та или иная теория, концепция оказывается «созвучной», близкой иному, *не западному* менталитету, характеру, и можем ли мы, живя в России, заимствовать эти интеллектуальные схемы (или развить нечто подобное у себя) для улучшения нашей собственной жизни.

В предыдущих главах мы попытались провести некоторую предварительную работу в этом отношении, рассмотрев, как этическое «ядро» той или иной теории соотносится с нашими, российскими, душевными особенностями (существо которых, как уже отмечалось, составляет *реалистическая дефензивность* — исконное характерологическое свойство русской интеллигенции и русской культуры). Однако при несомненном наличии *общего, созвучного*, остается *глубокое*

различие, обусловленное различием характеров и (глубже) мироощущений западных и российских людей. В отличие от американцев и западных европейцев (и это показывают, в частности, сравнительно-исторические исследования) русские по причине слабости замкнуто-углубленного (аутистического) радикала в своей природе² в массе своей более склонны к *материалистическому мироощущению*. Поэтому россиянам трудно жить по схеме, концепции, как нет у нас и душевной потребности создавать такие схемы (порой весьма удобные и полезные) для разрешения проблем и противоречий *нашей* действительности (тогда как на Западе именно так и происходит).

Выразительный пример типично российского отношения к действительности (без схем-концепций, но и с трудностями рационального обустройства общественной жизни) дает, в частности, современное состояние нашей *морально-политической сферы*. Говоря об истоках современного либерализма (не только теории, но и *образа жизни*), мы уже ссылались (в числе прочих) на отечественного исследователя Б. Н. Кашникова, указавшего на то, что фундамент этого западного, либерального образа жизни составляет идея, или концепция *равенства*. Как же обстоит дело с общими ценностями в России? Удалось ли нам найти нечто такое (в морально-политическом отношении), что сделало бы жизнь столь же удобной и комфортной? Как показывает тот же Б. Н. Кашников, российское общество принципиально отличается в этом плане от западного. Для него характерен раскол в отношении базовых ценностей, что обуславливает, по Кашникову, одновременное наличие в нем двух непримиримых друг с другом этических систем — концепций справедливости (традиционной «иерархической» и современной «эгалитарной», точнее — либертарной, сродни рассмотренным нами воззрениям Нозика). «Многие современные авторы определяют Россию как расколотое общество, для которого характерен конфликт фундаментальных ценностей справедливости. Речь идет об отсутствии принципиального консенсуса в отношении фундаментальных ценностей общей справедливости. ...Мы не разделяем общие

принципы справедливости, политический дискурс России — это *дискурс в отношении самих цивилизационных основ нашего бытия, фундаментальных принципов политической справедливости*. ...Идея эгалитарной справедливости, присущая современному индустриальному обществу, противостоит здесь идее иерархической (статусной) справедливости, присущей обществу традиционному. ...Одновременное присутствие их в качестве фундаментальных ценностей политического бытия обуславливает *трагизм и неопределенность этого самого бытия*» (курсив мой. — Г. К.)³.

Уточним: на наш взгляд, речь идет не просто об отсутствии консенсуса (т. е. некоторой рациональной договоренности сторон), но о некоторой более важной, более фундаментальной черте, а именно: трудностях в достижении консенсуса вследствие *невыраженности рационального, прагматического начала* в характере русского человека и слабости по причине этого внутренней, душевной, *дисциплины*⁴. В отличие от западных людей из-за своей частой неорганизованности, непрактичности, нерациональности (а порой и иррациональности) наши соотечественники не могут столь же успешно договориться, конструктивно решить проблему, и это становится причиной того самого «трагичного» и «неопределенного» состояния социума, о котором говорит Кашников. В этой душевной недисциплинированности видится глубинный источник *склонности русских к анархии* (не свободе, но воле), склонности, весьма затрудняющей модернизацию, переход России к «нормальным», «цивилизованным» (т. е. *прагматически упорядоченным*) социальным отношениям.

Тем не менее в данной главе нам хотелось бы показать, что, несмотря на отсутствие в России дискурса справедливости, сформировавшегося в едином ценностном поле (как на Западе), и у нас существуют и развиваются некоторые *теоретические проекты*, претендующие на роль своего рода «теории справедливости» для России. И хотя для наших теорий характерно отсутствие коммуникации (что является непременным условием дискурса, т. е. *рациональной дискуссии*), они представляют определенный практический интерес. Мы выделяем пять таких проектов: 1) консервативный; 2) национа-

листический (этнократический); 3) социал-демократический; 4) левоцентристский; 5) коммунитаристский.

1.1. Консервативный проект: Русская доктрина

Формирование правых идеологий (консерватизма и национализма) в России в их нынешних вариантах (подобно тому, как это нередко случалось в истории России) явилось политическим «ответом» на реформаторскую активность периода 1990-х годов. Этот период современной российской истории обстоятельно изучен в литературе, поэтому нет смысла подробно останавливаться на нем⁵. Напомним лишь, что попытка использовать в качестве идеологического базиса проводимых реформ концепцию экономического либерализма, развиваемую на Западе в трудах М. Фридмана и Ф. Хайека, закончилась неудачей. Потребностью сформулировать адекватную стратегию политического развития в условиях общества, стоящего в буквальном смысле перед угрозой распада, и объясняется попытка реанимации *правой идеи*.

Среди целого ряда проектов, которые по ряду признаков можно отнести к *консервативным*, наибольший интерес, на наш взгляд, представляет проект под характерным названием «Русская доктрина», разработанный коллективом российских философов и экспертов⁶. Его авторы, как следует из текста документа, поставили перед собой весьма амбициозную задачу: «...констатировав нахождение России как общества и государства в глубочайшем кризисе, авторы в отличие от подавляющего большинства своих коллег простой констатацией не ограничились и попытались создать в более или менее цельном виде *проект возможного переустройства всех сфер жизни в России*» (курсив мой. — Г. К.)⁷.

Центральную идею «Русской доктрины» образует представление о так называемой «триаде государственного строительства», которая включает в себя три базовых элемента — демократию, автократию (монархию) и аристократию. Это не новая идея, она в достаточно развитом виде присутствует уже у античных авторов, в частности Аристотеля. Идея «смешанного правления» конкретизируется в трех основных принци-

пах *политического устройства*: 1) демократии; 2) компетенции общественных групп; 3) монархическом принципе единоначалия. Авторы «Русской доктрины» уделяют особое внимание демократии как форме правления, выступая, впрочем, с резкой критикой того понимания демократии, которое сложилось на сегодняшний момент в российской политике⁸.

Принцип «компетентности общественных групп» в отличие от демократического принципа, обращенного непосредственно к «народной массе», оформляет аристократическое начало в государстве. Этот этаж государственного строительства, по замыслу авторов «Русской доктрины», должен выстраиваться «при помощи ряда неизбираемых компетентных советов, охватывающих различные стороны национальной жизни»⁹. И наконец, принцип автократии. По мнению идеологов проекта, глава государства (президент или монарх) должен обладать всей полнотой государственной власти, соединяя в своих руках три ее ветви — законодательную, исполнительную и судебную. Подобная сверхконцентрация отвечает, с одной стороны, положению главы государства как безусловного *национального лидера*, а с другой — многовековым традициям русской общественно-политической системы.

Каковы перспективы этого проекта? Думается, что, несмотря на некоторую утопичность, данный проект фиксирует определенную тенденцию в современной российской действительности. Нельзя не заметить, что некоторые отдельные стороны консервативной доктрины уже получили воплощение в жизни российского общества. Прежде всего это касается восстановления «вертикали власти», т. е. государственной бюрократической системы с «партией власти» во главе, и авторитарного принципа управления. Современную Россию можно характеризовать — впрочем, достаточно условно — как общество с *авторитарно-либеральным* политическим режимом, что вполне соответствует идеям современного консерватизма. В той же мере это относится и к усилению роли Православной церкви, ее более тесному сотрудничеству со светской властью. В целом усиление консервативных начал в российской политике выглядит закономерным после десятилетия «анархического порядка» (В. Г. Федотова) 1990-х годов.

1.2. Этнократический проект: Русское национальное государство

Одним из наиболее серьезных факторов, влияющих на положение дел в российской политике, явилась значительная актуализация национального вопроса. Несмотря на то что тема социально-экономического расслоения по-прежнему остается на первом плане, проблема межнациональных отношений все больше начинает занимать умы российских граждан¹⁰. Заметим: актуализация проблемы межнациональных и межэтнических отношений характерна сейчас не только для России — это *ключевой вопрос* современной политики. Но российская специфика проявляется в том, что в нашей стране в отличие от других стран, где требования справедливости чаще всего звучат из уст меньшинств, речь идет о поиске справедливости в отношении *этнокультурного большинства* (русских)¹¹.

Это — одна из причин того, почему в последние годы в российской политике произошла активизация националистических (и ультранационалистических) сил. Более того, русский национализм, будучи на начальном этапе своего развития маргинальным явлением, сейчас начинает приобретать все большую респектабельность. Результаты этой эволюции можно показать на примере политической и интеллектуальной активности одного из лидеров российских правых — А. Н. Севастьянова.

В ряде своих статей и книг А. Н. Севастьянов изложил основы того, что он понимает под современным русским национализмом. В статье «Национализм и этнополитика» указанный автор пишет: «Моя задача... перевести национализм с языка инстинкта на язык идей (курсив мой. — Г. К.), приблизить его таким образом к интеллигентной аудитории. ... Чтобы массами, уже подвластными инстинкту, овладела на сей раз идея. И чтобы эта идея — национализм — превратилась тем самым в материальную силу»¹².

Обращаясь к анализу внутривнутриполитической ситуации, А. Н. Севастьянов указывает, что проблемы, с которыми столкнулась современная Россия, можно подразделить на два

типа: социально-экономические и этнополитические. Если проблемы первого типа являются предметом повышенного внимания и активно обсуждаются, то проблемы второго рода либо не принимаются во внимание, либо замалчиваются. К числу последних лидер Национально-державной партии России относит, в частности, проблему признания России как мононационального государства и русского народа как государствообразующего, признание прав русского народа на национально-пропорциональное представительство, его право на историческое воссоединение и ряд других¹³.

Основываясь на подобном видении политической ситуации, формулируются принципы *национальной справедливости*. Первый (условно принцип комплиментарности) заключается в себе требование *относиться к другим нациям (народностям) так, как они сами относятся к русским*. При этом выделяются народы комплиментарные и некомплиментарные в зависимости от того, как исторически складывались их отношения с русским народом (напр., чувашаи относятся к комплиментарным, а чеченцы — к некомплиментарным). Исходя из этого базового разделения должна выстраиваться политика русской нации по отношению к «чужим». Второй принцип (условно принцип иерархичности) содержит утверждение о необходимости установления *определенной иерархии в межнациональных отношениях*. При этом выделяются три категории народов: 1) государствообразующий народ (русские); 2) коренные народы, у которых нет собственной государственности вне России (например, татары или мордва); 3) национальные меньшинства, которые обладают такой государственностью (например, армяне или грузины).

Подобная дифференциация диктует и неравнозначное отношение к представителям различных народов. «По-человечески понятно, — считает лидер НДПР, — что отношение к данным категориям не может и не должно быть равноценным»¹⁴. Всячески подчеркивая свою приверженность принципу уважения к представителям других коренных народов, А. Н. Севастьянов говорит о необходимости создания *привилегированных условий для русских*¹⁵. По его мнению, это

отнодью не противоречит интересам других этносов, населяющих Россию, поскольку благополучие «государствообразующего» народа автоматически должно привести к общему процветанию. Что касается имиджа этнократического государства на международной арене, то здесь лидер ультраправых ссылается на опыт других стран (как ближнего, так и дальнего зарубежья, например Израиля), которые, основывая свою политику на принципах этнократии, тем не менее выглядят вполне цивилизованными в глазах международного сообщества.

При том что идеи ультраправых находят значительную поддержку в обществе, в том числе среди представителей его интеллектуальной элиты, думаем все же, что реализация этнократического проекта была бы большой опасностью для России. Известно, что традиционно русские выстраивали свои отношения с другими народами по принципу интеграции в единое геополитическое пространство. «Русская идея», впервые сформулированная во второй половине XIX в. Вл. Соловьевым и Достоевским, предполагала совершенно иное — прямо противоположное этнократии и узко понятому национализму — понимание характера межэтнических отношений¹⁶. Более того, современные исследования в области характерологической креатологии фиксируют наличие у русской идеи определенных характерологических оснований — *дефензивности, психастеноподобности*, глубинно присущей русскому народу и русской культуре, и обуславливающих в конечном счете способность русских (россиян) глубоко проникаться чувствами и переживаниями других народов и наций¹⁷.

Поэтому сегодняшний всплеск ксенофобских настроений в России (как и провоцирующий их рост агрессии со стороны представителей нерусских этнических диаспор) требует как энергичных действий со стороны власти, так и политики просвещения, которая транслировала бы ценности и смыслы, выстраданные отечественной философией и культурой еще в XIX столетии.

1.3. Социал-демократический проект: культурологическая концепция социализма

Наряду с консерваторами и националистами в последнее время все более настойчиво заявляют о себе силы, называющие себя левыми и социал-демократическими. О политическом успехе левой идеи свидетельствует появление на российской политической сцене партии «Справедливая Россия», возглавляемой спикером верхней палаты российского парламента С. М. Мироновым. Однако, представляя собой попытку концептуализации социал-демократической идеи, взгляды, излагаемые лидером «Справедливой России»¹⁸, пока не содержат развернутой позиции в отношении основ справедливого общества. Будучи сегодня востребованной на политическом уровне, такая концепция до сих пор разрабатывалась в сфере академической науки, главным образом в работах известного российского философа культуры и политического философа В. М. Межуева.

Обращаясь к анализу левой идеи и ее перспектив, В. М. Межуев пытается показать, что главная задача европейской социал-демократии отнюдь не сводится к требованию реализации социально-экономических прав — эта задача видится российскому философу прежде всего в реализации права каждого *на культуру*¹⁹. Новизна подхода, предложенного В. М. Межуевым, заключается в том, что собственность и провозглашаемое социал-демократами равное право на нее трактуются как целиком относящиеся *к сфере культуры, а не экономики*. «В широком смысле общественную собственность следует понимать как собственность на культуру в целом. Она включает в себя все, что служит условием производства не материального богатства в его чисто вещной или денежной форме, а самого человека, как «основного капитала»²⁰.

В перспективе культурологического социализма особую трактовку получает и другое ключевое понятие — индивидуальной свободы. Равное право на культурный капитал предполагает наличие другого важнейшего социального ресурса — свободного времени. «Это время, которое человек тратит на образование и самообразование, на получение новой ин-

формации, на развитие своих способностей, то есть на все то, что и конституирует собой производство человека не как физического, а как общественного существа»²¹. При этом свободное время в культурологическом понимании отнюдь не сводится к праздному времяпрепровождению: «Общественная собственность есть, следовательно, условие человеческого существования не в «рабочее», а в «свободное время», которое неправильно сводить к времени только досуга и отдыха. Свободное время — это время «всеобщего труда»... время жизни в культуре, точнее, по законам культуры»²².

В самом общем виде проект *социальной политики* российской социал-демократии сводится к следующим базовым положениям: а) защита природного и культурного достояния от экономической и рыночной экспансии; б) повышение экономического благосостояния и защита основных социальных прав, и в первую очередь права на образование; в) преимущественная защита интересов работников умственного труда как наиболее прогрессивной силы постиндустриального общества; г) особое внимание к публичной сфере общественной жизни, реализация идеи прямой (непосредственной) демократии в политике; д) приоритет культуры перед всеми остальными сферами общественно-политического бытия, усиление борьбы с культурной деградацией общества²³. В конечном счете главной целью этой политики остается построение *бесклассового общества*, как общества не экономики, а культуры²⁴.

Такая позиция также не лишена элементов утопизма: призыв к построению бесклассового общества по ту сторону экономики в условиях глубокого социального расслоения и тотальной коммерциализации всех сторон общественной жизни сталкивается со значительными трудностями. Еще одно возражение попыткам реализации социалистической модели может заключаться в том, что современная социал-демократия, пережив серьезный кризис своих ценностных оснований, стала гораздо ближе к либерализму, чем к классическому социализму²⁵. И тем не менее, как свидетельствуют социологические опросы, левая идея (идея социальной справедливости) остается весьма близкой значительной части российского населения. И как таковая серьезно влияет на электоральные

предпочтения избирателей²⁶. Думается, что сила социал-демократического проекта — в его несомненной близости ценностям российского менталитета, а также в *гуманистическом пафосе* и осуществляемой им критической функции по отношению к господствующему социально-экономическому укладу. В этом качестве социал-демократическая мысль, несомненно, будет оказывать серьезное влияние на положение дел в российской политике.

1.4. Центристский проект: рациональный общественный договор и модель «хорошего общества»

Заметным явлением в социально-философской мысли России последних лет стала разработка концепции, получившей название «хорошее общество»²⁷. Теоретический источник представлений о «хорошем обществе», как указывает идейный вдохновитель проекта и его основной автор В. Г. Федотова, — концепции, появившиеся на Западе в 1970-х годах как альтернатива одновременно и капитализму, и социализму. Являясь по своему первоначальному замыслу чисто эмпирическим, внеидеологическим проектом, цель которого — создать условия, при которых людям бы жилось хорошо, в работах российского философа данный проект нашел свою проработку в нормативном и теоретическом плане.

Применительно к российской специфике наибольший практический интерес представляет модель *рационального общественного договора*, разработанная ученым с опорой на концепцию «справедливости как честности» американского философа Д. Роулза.

Позаимствовав у гарвардского профессора центральную для его этической теории идею *взаимности* («в концепции справедливости как честности индивиды соглашаются на то, чтобы разделить судьбу друг друга»²⁸), В. Г. Федотова пытается *творчески переосмыслить основы концепции «справедливости как честности» применительно к современным российским условиям*. «Никакой начальный социальный статус не гарантирует человека современного (западного) общества от риска снижения этого статуса, в том числе до самого низко-

го уровня из-за потери доходов, работы или здоровья. Поэтому каждый человек может мысленно поставить себя в нижайшую социальную позицию. Исходя из этого, находясь в неведении относительно своего будущего, *каждый может быть согласен на то, чтобы сделать минимальный уровень жизни выше, максимизировать социальный и материальный минимум...*» (курсив мой. — Г. К.)²⁹. Значит «справедливость — это не требование равенства, а это требование, чтобы люди разделяли судьбу друг друга»³⁰.

Отмечая, что данная модель требует определенных предпосылок для своей реализации, в том числе социально-антропологического характера, В. Г. Федотова пытается построить модель рационального общественного договора на основе *традиции*. Российская традиция несет в себе две базовые ценности — стремление к правде («чувство справедливости») и высокое доверие к государству («этатизм»). При соединении этих двух составляющих, когда государство при помощи закона будет реализовывать в обществе моральную идею, а общество, на основе присущего ему «чувства справедливости», поддерживать государство, можно добиться необходимого консенсуса. «Максимизация минимума может стать в России делом государства. ...Представление о собственном благе, не данное в опыте традиционного общества каждому индивиду или не совпадающее с представлением о благе людей современных обществ, может внедряться *не силой, а законом...* Через закон власть может обеспечить справедливость — «не требование равенства, а чтобы люди разделяли судьбу друг друга»³¹.

В более поздних работах профессор Федотова несколько скорректировала свою позицию. Во-первых, ею была изменена формулировка самого базового этического принципа: если до этого он имел выраженный социальный смысл (т. е. предполагал определенное действие — максимизацию социального минимума), то в настоящее время данный принцип интерпретируется как *сугубо этический*, выражая лишь необходимость определенной *нравственной интенции*, но никак не действия³². Во-вторых, В. Г. Федотова уже не обращается к идее этатизма, но активно исследует проблематику *социального государства*, определенно противопоставляя его идеоло-

гии «сильного государства». Последнее, по ее мнению, «скорее можно понять как государство, готовое к силовому варианту догоняющей модернизации и к проведению шоковой терапии»³³. В-третьих, на нынешнем этапе своего научного творчества В. Г. Федотова занимается в большей степени теоретическими разработками, с тем чтобы дать обоснование проекту, направленному на соединение *свободы и блага, свободы и справедливости*.

В целом «хорошее общество» — достаточно прагматический проект, учитывающий своеобразие российской ситуации и предлагающий взвешенное решение сложных социальных проблем на основе здравого смысла. Вероятно, такой, ценностный, прагматизм мог бы немало способствовать нормализации ситуации в российском обществе (способствовать консолидации элит, лучшему пониманию национальной специфики, отказу от крайностей в восприятии России и Запада политиками и творческой интеллигенцией, нахождению своего российского «третьего пути» и т. д.). Думаем, что «хорошее общество» в его отечественном варианте — это правильный путь к формированию *национальной версии либерализма*, не отторгающего собственную культурную специфику, но, напротив, стремящегося учитывать культурное и историческое своеобразие России на путях построения современного общества.

1.5. Коммунитаристский проект: модель «подвижной» иерархии и идеал братства

Коммунитаристские концепции социальной жизни впервые появились и получили широкое распространение на Западе в 1980-е годы прошлого века. Для России, из которой коммунитаристские идеалы и практики, казалось, окончательно ушли вместе с крушением советского проекта, возвращение коммунитаризма представляется по-своему уникальным явлением. В этом смысле проект, предложенный философом из Нижегородского университета А. Н. Фатенковым³⁴, на наш взгляд, не только восполняет существенный пробел в новейшей истории отечественной социально-философской

мысли, но и в какой-то мере восстанавливает прерванную социальными потрясениями некогда мощную в России интеллектуальную традицию³⁵.

«Братская общность» — проект, основанный на сочетании двух аксиологических моментов: 1) справедливая («подвижная») общественная иерархия; 2) братская взаимопомощь в сообществе (солидарность). «Русский мир — пишет А. Н. Фатенков, — испокон веков позиционирует себя «по ту сторону правого и левого» и вдали от калькулируемых либеральных выгод. ...Проект справедливого устройства русского бытия, как представляется, тяготеет к *идее подвижной иерархии* (курсив А. Н. Фатенкова. — Г. К.). По крайней мере, она ему не чужда, хотя зачастую покрыта плотной ретушью мифотворчества»³⁶.

Исходя из такого понимания основ общественного устройства, в проекте формулируются принципы *социальной справедливости*: «Итак, справедливое общество на русский лад — это общество: 1) экономически равных людей, то есть равно вышедших из-под гнета труда как необходимости; 2) подвижно-иерархическое в областях собственно социальной, хозяйственной (отличающейся от экономической примерно так же, как культура отличается от цивилизации) и политической; 3) наконец, это общество совестливой иерархии в сфере собственно культурной (духовной)»³⁷.

Первый принцип имеет отчетливо эгалитарный характер, являясь, по сути, заимствованием из марксистской традиции. Второй принцип оказывается близок протестантской этике с ее идеей трудовой аскезы³⁸. И наконец, во втором и третьем принципах весьма сильны элементы элитизма — культурного и политического, традиционно отдающего приоритет в социальной жизни меньшинству перед большинством (массой). Эта линия аргументации, наиболее выразительно представленная нижегородским мыслителем в проекте «экзистенциальной автократии»³⁹, со всей очевидностью восходит к Платону. Таким образом, уже в первом приближении становится ясным, что предлагаемая концепция является *электической* и на деле сочетает в себе как элементы традиционной «иерархической» справедливости, так и справедливос-

ти «эгалитарной» (апеллируя при этом к разным интеллектуальным традициям)⁴⁰.

Безусловно, коммунитаристский проект обладает высокой нравственной ценностью и немалой эстетической привлекательностью. Нравственной — потому что несет в себе высокий гуманистический смысл, помещая в центр социальной жизни интересы живой, конкретной личности, защищая ее особость и своеобразие перед лицом нивелирующего различия эгалитаризма. Эстетической — поскольку предлагает стройную, целостную, гармоничную модель человеческих взаимоотношений в сообществе. Еще одним несомненным преимуществом данного проекта является его *онтологическая укорененность*, обращенность к духовным основам человеческого существования (экзистенции).

Данный проект близок разбиравшимся нами в предыдущей части книги коммунитаристским идеям, и как таковой, безусловно, заслуживает внимания и обсуждения.

* * *

Таким образом, каждый из рассмотренных выше проектов фиксирует на теоретическом уровне ту или иную реальную тенденцию в жизни российского общества. Консерватизм соответствует усилению авторитарных начал в политике и государственном управлении; этнократия апеллирует к росту русского этнического национализма; социал-демократия опирается на востребованность в обществе «левой идеи»; центристская позиция ищет возможностей нормализации в рамках текущей ситуации, опираясь на ценности; коммунитаризм обращается к общинным традициям русской жизни, которые имеют право быть восстановленными в условиях плюралистического общества. Думаем, что все предложенные проекты, за исключением этнократии, несущей в себе, скорее, импульс к разрушению многонационального и многоконфессионального российского государства, заслуживают большей представленности в публичном дискурсе, того, чтобы стать предметом серьезного обсуждения и дискуссии.

Глава 2. Новый капитализм в России: социально-этические проблемы

Исторический опыт (в том числе опыт новейших модернизаций посткоммунистических стран в Восточной Европе и России) показывает, что формирование новых общественных отношений (точнее, их нового типа), как правило, сопровождается значительными трудностями, связанными с коренной ломкой сложившегося социально-экономического (и/или политического) уклада. В процессе преобразований обычно подвергаются изменениям не только ключевые общественные, экономические и политические институты, основы государственной идеологии — радикальные трансформации, что хорошо известно социологам, происходят также на уровне общественного (массового) сознания. Можно предположить: новый тип общественных отношений (в модернизирующихся обществах) в какой-то степени формирует всякий раз и *нового человека*, который по своим базовым характеристикам (ментальным, психологическим, ценностным) может порой разительно отличаться от предшествующего ему «социального типа» (а вполне возможно, что и от себя самого, но более «раннего»).

Представляется, что опыт российских реформ последних полутора-двух десятилетий (с первой половины 1990-х годов) дает убедительную и, в общем, довольно нерадостную картину подобных изменений. Известно, что за прошедший период времени позади осталась не только советская эпоха со свойственным ей типом «советского человека» (презрительно именовавшегося в посткоммунистический период «совком»), но разительно изменилось (по сравнению с пресловутыми 1990-ми) само российское общество. Так, по мнению социологов, «в целом за 15 лет преобразований, особенно за последние 8 лет, *Россия реформирующаяся превратилась в Россию пореформенную*, с относительно сложившимися и динамично управляющимися государственными, политическими и общественными институтами, которые опираются на поддержку гражданского большинства, на рост позитивных общественных умонастроений»⁴¹ (курсив мой. — Г. К.).

Однако эта, казалось бы, позитивная во всех отношениях констатация (приводимая, что важно, в исследованиях разных учреждений — Института социологии РАН, ВЦИОМа, ФОМа и др.) в действительности фиксирует лишь изменения *самого общего характера*, некий *общий вектор* направленности развития России в последнее десятилетие (с начала 2000-х годов). Между тем *внутри* российского общества, взятого не как монолитное целое, но как *сложное, внутренне дифференцированное* образование, с мощными (существующими на сегодняшний день) социально-культурными «разломами», ситуация выглядит отнюдь не столь однозначно оптимистично. В нем (что признают и ученые, и эксперты) по-прежнему сохраняется чрезвычайно высокий (если не сказать — нетерпимый) уровень бедности и социального неравенства, весьма низка степень социальной поддержки государства, моральные стандарты бизнес-сообщества далеки от признанной (в западном мире) нормы, а отношения людей друг к другу (несмотря на активно дискутируемую в СМИ и на общественных форумах тему «гражданского общества») все также характеризует высокая степень разобщенности, взаимного недоверия и безразличия. Все это позволяет говорить о том, что в *этическом* плане, в отношении своих моральных и нравственных качеств, российское общество мало продвинулось вперед, в значительной мере продолжая пребывать на уровне «кризисных» 1990-х.

Исходя из этого, я бы определил цель данного исследования как *попытку представить анализ морального и нравственного состояния современного российского общества, но не в абстрактном смысле, а в связи с особенностями индивидуальных (индивидуально-психологических, характерологических) изменений, произошедших в период посткоммунистических реформ.*

Такая постановка проблемы предопределяет и выбор методологии. В своем анализе я буду опираться на такие базовые категории *социальной этики*, как «равенство», «справедливость», «общее благо» и др. Наряду с этим кажется целесообразным привлечение разработок других наук — в том числе конкретных (социологии и психологии) и, что кажется осо-

бенно важным — *естественно-научной характерологии*, в ее современных формах⁴². Использование наработок последней, как представляется, позволяет отойти от *сугубо теоретического* (например, *этического* либо *социально-философского*) взгляда на проблему (при всей его самостоятельной ценности), связав изучение реальных общественных феноменов (и особенно феноменов нравственных) с действующей (в данных социальных обстоятельствах) *природой человеческих характеров* (т. е. с определенного рода *индивидуальным своеобразием людей*).

2.1. Неолиберальная социальная теория и российские реформы

В условиях отказа от социалистической модели развития в начале 1990-х годов в качестве конечной цели провозглашалось построение свободного общества по образцу западных демократий. Идеал свободы занял самое высокое место в иерархии ценностей постсоветской реальности. За основу государственной политики в области экономики была принята неолиберальная модель, которая, в частности, реализовывалась на Западе правительствами Р. Рейгана («рейганомика») и М. Тэтчер («тэтчеризм»). Крупнейшими идеологами неолиберализма на Западе выступили австрийские философы и экономисты Людвиг фон Мизес и Фридрих фон Хайек, а также американец Милтон Фридмен. Теоретические построения именно этих авторов — непримиримых противников социализма — попытались реализовать в современной России.

Неолиберализм, будучи вполне прагматической социальной теорией, в отличие от романтического социализма, ориентирующегося на идеал равенства, главной социальной ценностью считает индивидуальную свободу. Свобода с этой точки зрения предстает как необходимое условие самореализации индивида, преследующего собственные цели. Это — негативная свобода, «свобода от» (прежде всего от государства). Такое понимание свободы не предполагает предоставления каких-либо социальных благ, она есть чистая возможность для каждого добиваться в жизни того, что индивид способен

достичь благодаря своим талантам и личным усилиям. Сошлемся на классиков неолИБерализма. «Либеральное требование свободы, — пишет, например, Фидрих фон Хайек, излагая свое видение «истинного» либерализма, — обращено... на устранение всех искусственных препятствий индивидуальным усилиям, но не содержит претензий к государству или общине о предоставлении определенных благ»⁴³.

Заметим: подобное прагматическое понимание свободы вполне органично «вырастает» из индивидуалистической и аутистически-идеалистической культуры западного общества. Как специфическое мироощущение и способ поведения прагматизм нашел достаточно яркое и последовательное выражение и в практике западного капитализма, и в особенностях западноевропейского политического устройства⁴⁴.

Негативное понимание свободы предопределяло специфическое отношение неолИБерализма к такой социальной ценности, как равенство. Так, М. Фридмен называет три концепции равенства, которые последовательно сменяли друг друга в западном политическом дискурсе: личное равенство, или равенство перед Богом, равенство возможностей, представляющее, по сути, конкретизацию первого вида равенства, и наконец, равенство результатов, которое заняло главенствующее положение в последней трети XX столетия. Из этих трех видов равенства с идеалом свободы, по мнению Фридмена, совместимы только равенство перед Богом и равенство возможностей: «Равенство возможностей, как и личное равенство, не противоречит свободе: наоборот, оно представляет собой существенную составную часть свободы»⁴⁵. Резко отрицательно в этом смысле оценивается новый вид равенства — равенство результатов, в соответствии с которым предоставления свободы недостаточно, свобода должна быть обеспечена набором необходимых для нормального развития индивида социальных благ. Собственно, это тот самый вид равенства, который был в какой-то мере реализован в советском социалистическом обществе.

Возникший в России в 1990-е годы вариант общественно-го устройства называют «свободой без справедливости» (И. Клямкин). Это выражение не совсем точно, но интуитив-

но верно передает сущность неолиберального подхода к пониманию соотношения этих двух фундаментальных политических ценностей. Справедливое распределение, с точки зрения неолиберализма, представляет собой не результат целенаправленных правительственных акций, но является результатом действия спонтанных, неконтролируемых рыночных сил. По известному замечанию фон Хайека, «не может быть никакой дистрибутивной справедливости там, где никто не распределяет. Справедливость имеет смысл только как норма человеческого поведения»⁴⁶.

Пользуясь известной классификацией Аристотеля, можно сказать, что неолиберализм принимает *коммукативную справедливость* (справедливость, предписывающую честность в отношениях свободного обмена благами и услугами), но отвергает *справедливость дистрибутивную*, направленную на распределение социальных благ. Каждый обязан соблюдать нормы справедливого поведения (нормы права), но никто не обязан подвергать себя действию правил, устанавливающих принципы распределения. В конечном счете, утверждают неолиберальные теоретики, дистрибутивная справедливость неприемлема по двум причинам: во-первых, не существует общепризнанных критериев справедливого распределения, и во-вторых, даже если таковые будут найдены, их нельзя применить в обществе со свободной рыночной экономикой⁴⁷.

Опять-таки подчеркнем, что перед нами — прагматическая социально-философская концепция, созданная австрийскими (фон Хайек, фон Мизес) и американскими (М. Фридмен, другие экономисты Чикагской школы) учеными, во многом созвучная, как представляется, именно американскому национальному характеру⁴⁸. И то, что данная концепция неорганична для России как в силу естественно-исторических причин, традиций социальной жизни (с их всегда мощной социальной составляющей), так и в силу особенностей душевного устройства многих русских людей — совсем не прагматического, а *по-земному отзывчивого, нередко с переживанием своей неполноценности, чувством вины перед теми, кому еще хуже*⁴⁹, — с самого начала было достаточно очевидно

(в том числе и для самих неолиберальных теоретиков, чьи идеи реализовывались в России, но не для новой российской политической элиты).

Подобное понимание соотношения свободы и равенства, свободы и справедливости в неолиберальной теории, отказ от обеспечения свободы социальными благами и резко отрицательное отношение к роли государства в регулировании социально-экономических процессов крайне негативно сказались на развитии России. Так, авторитетные исследователи прямо указывают, что главной причиной неудач российских реформ следует считать выбор праворадикальной версии капитализма, «опасный своим революционаризмом не менее, чем леворадикальный марксистский вариант социализма»⁵⁰. Интересно, что в этом выборе по-своему сказался *русский национальный характер*: отмечается, что, несмотря на идеологическую трансформацию, был в целом воспроизведен «архетип российского политического мышления», который не приемлет «середины», но пытается броситься из одной крайности в другую: «...если прежде была выбрана наиболее радикальная левая версия западной мысли — марксизм, то теперь — радикальная правая версия — неолиберализм»⁵¹. Это, конечно, не снимает ответственности с людей, стоявших в то время у власти, но наглядно демонстрирует влияние национально-характерологических особенностей на политику, в данном случае — поведение элит.

В результате закономерным образом вместо социального государства в России сформировался «дикий капитализм», вернувший архаичные формы обогащения, а либеральная опора на автономного и ответственного индивида была подменена «опорой на отщепившегося от коллектива негативного индивида, к тому же обладающего безмерной жадностью и отсутствием экономической рациональности»⁵².

Иными словами, практика нового российского капитализма, реализовавшегося в немалой степени благодаря *русскому максимализму* по американским неолиберальным «рецептам», привела к тому, что на поверхности социальной жизни оказались не лучшие (предприимчивые, честные, моральные люди), а худшие, стремящиеся к приобретению богатства любой

ценой, в том числе ценой ограбления и унижения миллионов сограждан⁵³. Отметим, что это резко контрастирует с практикой реформ в современном Китае, с их осторожностью и постепенностью, стремлением избегать конфликтов (в том числе идеологических), достигаемым благодаря особым (прагматическим) качествам *китайского национального характера*⁵⁴.

2.2. Богатство и бедность в современной России

Помимо несправедливых (по мнению большинства населения) итогов приватизации («прихватизации», как ее прозвали в народе)⁵⁵, важной общественно-нравственной проблемой постсоветской России стал рост безразличия одной части общества — разбогатевших в одночасье нуворишей — к судьбе другой — людей, не сумевших в силу тех или иных причин воспользоваться предоставленной свободой. Стремление к наживе, моральное оправдание обогащения любой ценой вытеснили из сознания большинства новых российских собственников традиционные для России идеи любви к ближнему, естественной сострадательности, помощи тем, кто оказался в трудной ситуации и не может самостоятельно обеспечить себе достойную жизнь, т. е. все те идеалы, которые составляют важнейшую часть традиционных российских представлений о справедливости.

При этом интересно отметить, что подобные результаты утверждения капитализма характерны именно для *современной* России, с ее отсутствием действенных ограничений со стороны власти и общества, «перевернутой» системой ценностей. В обществе, где утверждавшая себя страсть к обогащению встречалась с *должными моральными ограничениями* (США рубежа XIX–XX вв., российский капитализм того же периода), складывалась совершенно иная ситуация. Так, уже упоминавшийся Милтон Фридмен, ссылаясь на работы американской исследовательницы Хелен Горовиц⁵⁶, отмечает, что в Америке на рубеже XIX–XX столетий бурному развитию капиталистических отношений сопутствовал расцвет филантропической деятельности. Богатые граждане жертвовали значительные средства на развитие различных социаль-

ных сфер: культуры, образования, здравоохранения. Такая социальная активность предпринимателей во многом была обусловлена стремлением к просвещению масс, недопущению маргинализации значительных слоев населения, выпадения их из гражданского общества.

Нечто подобное происходило и в России второй половины XIX в. Но если, как отмечает в своем исследовании философ, социолог Н. Н. Зарубина, в позапрошлом столетии российское купечество осознавало свой моральный долг перед обществом, что нашло выражение в многочисленных фактах меценатства⁵⁷, то «современный деловой мир России проявляет себя иначе: он манифестирует себя, скорее, как замкнутая каста, живущая своими интересами, по собственным моральным стандартам и нормам»⁵⁸. Колоссальные ограждения, воздвигнутые «новыми русскими» вокруг своих особняков, призваны не только защитить своих владельцев, но, как отмечается, выполняют вполне определенную знаково-символическую функцию: забор «как бы сообщает окружающим, что здесь прерывается социальное пространство, сюда не проникают проблемы внешнего мира, и отсюда вовне не может исходить ни сочувствие, ни помощь»⁵⁹. «Можно сказать, — пишет Н. Н. Зарубина в другой работе, — что культуре богатства присуща *особая агрессивность*» (курсив мой. — Г. К.), которую исследовательница связывает со специфической этикой успеха, сформировавшейся в недрах протестантской культуры⁶⁰.

Рассуждение исследовательницы, на мой взгляд, интересно перекликается с тем, что говорит о природе богатства и бедности естественно-научная характерология. «Богатство, земные блага — пишет автор современной естественно-научной типологии характеров М. Е. Бурно, — это область чувственности (в том числе художественно-утонченной), происходящей из сильных, ярких природных влечений человека (пищевого, полового, влечения к власти). В соответствии с разной природой людей одни живут преимущественно чувственной жизнью, жизнью власти, а другие — более или менее выраженной в них духовностью. С годами все отчетливее проявляется врожденная предрасположенность человека к тому или другому. Люди с тягостным, размышляющим

переживанием своей неполноценности в основном предрасположены к духовным переживаниям. Радость власти, чувственная гурманстичность обычно не увлекают их. <...> В наше время грязного еще капитализма они, служба Духовности, обычно способны довольствоваться *немногими земными благами* (курсив мой. — Г. К.): лишь бы быть сытым и чисто одетым, лишь бы на нужную ему книгу хватило, на бумагу и ручку, на фотопленку... Их мир, их ценности — в этом. <...>»⁶¹.

В литературе отмечается, что таких, дефензивных (робких, нерешительных, застенчивых, с переживанием своей неполноценности, ранимых, но нередко с большим творческим потенциалом), людей всегда было особенно много в России (особенно в российском XIX веке). В то же время, как отмечает М. Е. Бурно, глубоко изучивший природу дефензивности, «известно, что дефензивность — благодатная почва для произрастания тягостных психогенных расстройств. Когда, хотя бы немного, *усиливается в России агрессивность (звериный дух), особенно страдает, обостряется в глубине своей дефензивность* и особенно нуждается в душевной помощи. Это происходит и сегодня» (курсив мой. — Г. К.)⁶². В контексте нашего исследования это означает, что именно дефензивные, с переживанием своей неполноценности, люди, тревожные, инертные, непрактичные (тревожно-сомневающийся характер, *глубоко родственный* русскому национальному характеру), больше всего страдают сегодня от жестокости нового русского капитализма. И в новых условиях особенно возрастает потребность таких людей как в специализированной душевной помощи (помощи психотерапевта), так и в социальной поддержке со стороны государства.

Таким образом, подытожим наши рассуждения: богатство и бедность, помимо того что формируются специфическими социокультурными факторами (протестантская этика), вполне отчетливо соотносятся с *определенными свойствами характера* (богатство с характерологической агрессивностью, бедность — нередко с дефензивностью, «оборонительностью»). Это не значит, что агрессивный, прямолинейный человек всегда богат, а дефензивный всегда беден (может быть

и наоборот, особенно у талантливых, социально успешных дефензивов), но природа людей такова, что предрасполагает их либо к общественной и экономически успешной деятельности, либо к деятельности духовной, творческой, не связанной непосредственно с достижением социальных благ и экономической эффективности (хотя и не исключаяющей ее). Надо отметить и то, что в определенных социальных условиях, например в условиях «дикого», антивеберовского капитализма (термин В. Г. Федотовой), сформировавшегося в 1990-х годах в России, указанные характерологические качества людей (агрессивность, безнравственность), при отсутствии должного социального и нравственного регулирования, начинают проявлять себя *с особенной силой*. Не будучи в должной мере сдерживаемы ни моральными нормами, ни юридическими санкциями, эти качества становятся причиной многих вопиющих нарушений принципов нравственности и социальной справедливости.

2.3. Конформность и нравственность

Надо сказать, что проблема безнравственности в современном российском обществе отнюдь не сводится только к неконтролируемой агрессии богатых и униженному положению бедных. Сегодня речь идет о более серьезном социальном явлении, которое распространяется *на все общество*, включая самые разные его слои. А. В. Юревич, заместитель директора Института психологии РАН, в своем исследовании приводит внушительный список социально-нравственных пороков, охвативших современную российскую действительность: это и крайне низкая ценность человеческой жизни, сказывающаяся в большом количестве убийств и самоубийств, и чрезвычайно высокий, по сравнению с другими странами, уровень коррупции, и процветание организованной преступности (порой в фактически легализованных формах), и откровенно безнравственный характер содержания того, что преподносят населению средства массовой информации, и продолжающаяся деятельность в России «тоталитарных» сект, финансовых «пирамид», и многое другое. При этом, как отмечает Юревич,

«поражают не только сами подобные явления, но и толерантность к ним, восприятие их как привычных, а не как из ряда вон выходящих, как нормы нашей жизни». «При всем разнообразии описанных (А. В. Юревичем. — Г. К.) явлений, а также процессов, характеризуемых приведенными выше статистическими данными (на которые ссылается исследователь. — Г. К.), их можно подвести под общий знаменатель, которому название «*моральная деградация*» современного российского общества или, используя известное выражение Э. Гидденса, «*испарение морали*» (курсив А. В. Юревича. — Г. К.)»⁶³. Важно и замечание, что «моральная деградация современного российского общества констатируется представителями самых различных наук, и ее можно считать подлинно «междисциплинарным» фактом»⁶⁴.

В своей статье исследователь называет целый ряд факторов, ставших причинами столь глубокого и всеохватывающего явления (все они хорошо известны), среди которых, на наш взгляд, особенного внимания заслуживает отмечаемое Юревичем «общее ослабление контроля над поведением граждан», произошедшее в период постсоветских реформ, а также уход государства из сферы воспитания⁶⁵. Как справедливо полагает ученый, одной из главных проблем современного российского общества является вовсе «*не дефицит свободы, в котором нас постоянно обвиняют с Запада (как всегда, плохо понимающего, что происходит в России), а прямо противоположное — дефицит контроля, прежде всего контроля внутреннего, нравственного*» (курсив А. В. Юревича. — Г. К.)⁶⁶. Почему этот фактор (как известно, игравший значительную роль в советское время) так важен, и отчего его устранение в период постсоветской деидеологизации общественной жизни стало одной из важнейших причин всеобщего падения нравов? Ответить на этот вопрос в значительной мере поможет обращение к науке о характерах.

Есть основания полагать, что склонность к нравственности либо склонность к безнравственности в обществе (это можно отнести практически к любому обществу) соотносятся друг с другом определенным образом. Если говорить о *природной, врожденной* нравственности (и соответствующей *природной*

безнравственности), которая является устойчивой *характерологической чертой* и как таковая не зависит от влияния практик социализации (включая воспитание в семье и дальнейшую социализацию в рамках других социальных институтов), то, по всей видимости, таких (*прирожденно нравственных*) людей в обществе обычно не много (не более 10–15%, при том что среди них могут быть люди разных характеров⁶⁷). И напротив, можно с достаточно высокой долей вероятности предполагать, что людей *прирожденно безнравственных* в обществе тоже не столь много, в пределах тех же 10–15% (и это также люди характерологически разные). Что же касается остальных (опять-таки разных своими характерами), то они, как можно предположить, обычно не нравственны и не безнравственны, а склонны проявлять эти качества *по обстоятельствам*, в зависимости от полученного воспитания и того, что диктует насущная жизненная ситуация, непосредственное окружение и т. д. Последнее качество в характерологии и особенно в социальной психологии именуется *конформностью* и считается главной особенностью массового сознания и поведения.

Как отмечает отечественный исследователь А. Е. Личко, «в современной социальной психологии под конформностью принято понимать подчинение индивидуума мнению группы в противоположность независимости и самостоятельности»⁶⁸. При этом люди разных характеров могут проявлять разную степень конформности, в наибольшей же степени это качество выражено у лиц с так называемой *конформной акцентуацией характера*. Здесь, как полагает Личко, «это свойство (конформность. — Г. К.) постоянно выявляется, будучи *самой устойчивой чертой*» (курсив мой. — Г. К.)⁶⁹. Что же такое конформный тип, каковы его основные социальные и нравственные характеристики? «Представители конформного типа — это люди своей среды. Их главное качество, главное жизненное правило — думать «как все», поступать «как все», стараться, чтобы все у них было «как у всех» — от одежды и домашней обстановки до мировоззрения и суждений по животрепещущим вопросам. Под «всеми» понимается обычное непосредственное окружение. <...> Стремясь всегда быть

в соответствии со своим окружением, они совершенно не могут ему противостоять. Поэтому *конформная личность — полностью продукт своей микросреды* (курсив мой. — Г. К.). В хорошем окружении — это неплохие люди и неплохие работники. Но, попав в дурную среду, они со временем усваивают все ее обычаи и привычки, манеры и правила поведения, как бы все это ни противоречило предыдущему и каким бы пагубным ни было. ...Новая среда становится таким же диктатором поведения, как раньше была прежняя»⁷⁰.

В конформном типе (акцентуации) характера, описанном А. Е. Личко, как уже было отмечено, конформность как психологическое свойство проявляет себя с особой степенью выраженности, с особой клинической «заостренностью» (благодаря чему яснее видится конформность *вообще*). Можно предположить также, люди с конформной акцентуацией встречаются в любые исторические эпохи в разных обществах, с разной культурой. Но особенно данный тип характерен для массовых обществ XX в., порожденных индустриальной культурой, в особенности — *тоталитарных обществ* (прежде всего Россия и Германия первой трети XX в.). В этих обществах конформность, по сути, являлась чуть ли не главной социальной добродетелью, и как таковая всячески поощрялась и культивировалась⁷¹. Сегодня, в условиях посттоталитарной деидеологизации социальной жизни тот же конформный тип ведет себя иначе: он активно воспроизводит ценности иной, некогда воспринимавшейся враждебно в Советском Союзе, *потребительской цивилизации*. Причем, как отмечают исследователи, воспроизводит отнюдь не в лучших формах. «В посткоммунистических обществах, — пишет социальный философ В. Г. Федотова, — значительная часть людей, особенно молодежи, оказалась соблазнена потребительской идеологией, но не для развития производства, что произошло на Западе и в новых индустриальных странах Азии, а для участия в *гедонистическом соревновании небольшого круга лиц и гедонистическом мечтании остальных* (курсив мой. — Г. К.). Для многих людей в посткоммунистических странах деньги, удовольствия и потребительство, нежелание трудиться, но стремление иметь максимум вознаграждений при минимиза-

ции трудовых издержек стали формой реального существования «экономического человека» (специфической модели человека неолиберальных теорий. — Г. К.)⁷². И подобная ситуация, как можно понять характерологически, возникает во многом именно вследствие *особенностей конформного сознания и поведения*, лишённого сегодня, как справедливо полагает цитированный выше А. В. Юревич, должного социального и нравственного регулирования. Иными словами, конформная (и по большей части малонравственная) масса сегодня копирует (через посредство безнравственных СМИ) стиль поведения узкой прослойки богатых людей, также безнравственных и социально агрессивных (властолюбиво-материалистичных) своими характерами.

2.4. Социальная справедливость и социальное государство

Наряду с удручающим морально-нравственным состоянием современного российского общества практически общим местом стало упоминание такой, также весьма неприглядной, социальной характеристики, как усугубляющаяся проблема бедности и неравенства. В работах по социально-экономической тематике нередко можно встретить ссылку на *децильный коэффициент*, фиксирующий отношение доходов 10% самых бедных к 10% самых богатых в стране. И что характерно: если в европейских странах это соотношение составляет 1 к 6 или 8 раз, то в России — 1 к 16. При том что в случае, когда этот разрыв более 1 к 10, по словам крупного отечественного экономиста, академика Абалкина, возникает предел, «за которым следует стремление к скорейшему обогащению, агрессии и социальной нестабильности»⁷³.

Мы уже ссылались на обобщающую целый ряд исследований ученых работу директора Института социологии РАН М. К. Горшкова, в которой он характеризует современное российское общество с точки зрения основных социологических параметров. В том числе, и может быть, даже в первую очередь, важна его характеристика с точки зрения состояния *бедности и неравенства*. Так, согласно приведенным

данным (по состоянию на весну 2008 г.) «59% населения характеризовалось тремя параметрами уровня жизни: «ниже черты бедности», «на грани бедности» и в состоянии «малообеспеченности», а 41% граждан представляли относительно благополучные слои населения»⁷⁴. Более того, по мнению социологов, сегодня речь идет не просто о росте количества бедных, но о гораздо более тревожной тенденции — *консервации этого явления*, превращения самых малообеспеченных слоев в *социальный андеркласс*, с присущими ему чертами социальной исключенности («социальной эксклюзии») ⁷⁵. Данные, приводимые Горшковым, подтверждают также и чрезвычайно глубокий уровень социального неравенства в российском обществе: по словам ученого, «разрыв в душевых доходах между богатыми и бедными слоями населения — 30-кратный, хотя многие факты из практики позволяют сделать вывод, что разрыв еще больше»⁷⁶. Эта глубина существующих социальных неравенств обусловлена целым рядом причин, среди которых называются, во-первых, сохраняющееся крайне неравномерное распределение собственности (сформировавшееся в конце 1980-х — начале 1990-х годов и узаконенное приватизацией), а во-вторых, господство в сегодняшней России неформальных социальных связей (т. е., попросту говоря, клановых отношений), одновременно лишающее очень многих равного доступа к социальным благам и возможностям.

Обобщая, можно сказать, что проблема, как и полтора десятилетия назад, упирается в *отсутствие в России действенных институтов социального государства*, а также соответствующей *социальной политики*, направленной на выравнивание доходов и социальную поддержку наиболее нуждающихся⁷⁷. Ситуация во многом аналогична ситуации с демократией и правовым государством: конституционное провозглашение России социальным государством (ст. 7 Конституции) *на практике* отнюдь не означало реальное воплощение в жизнь этого принципа. Напротив, социально-экономический порядок, возникший в России в период посткоммунистических реформ, весьма далек от требований социальной солидарности и справедливости, которых требует классиче-

ская модель западного Welfare State («государство всеобщего благосостояния»).

Возникает вопрос: почему в России, несмотря на официально провозглашенный в начале 1990-х годов принцип социального государства и попытки властей в 2000-е годы предложить решение социальных проблем (в форме национальных проектов), до сих пор не сформировалась цивилизованная форма отношений между богатыми и бедными, а также государством, подобная той, что с 1970-х годов существует на Западе? Только ли здесь дело в неправильно выбранном когда-то политическом курсе, либо в отсутствии в России честных и высокоморальных людей во власти (в частности, среди тех, кто определяет направление социальной политики)? Попытаемся ответить на этот вопрос, опираясь на сравнительные исследования в области естественно-научного, характерологического изучения *национально-психологических особенностей*.

Прежде всего, обращает на себя внимание то, что трудности формирования социального государства в России с характерологической точки зрения обнаруживают много общего *с трудностями укоренения демократии* на российской почве. Мы уже обращались к анализу проблемы демократии в связи с национально-психологическими особенностями европейцев и русских⁷⁸. Наш основной тезис состоял в том, что политическая демократия плохо приживается в России во многом по причине того, что существует глубокое различие в характере русских (россиян) и западных европейцев. В подтверждение этого мы ссылались на работы философов Т. Б. Длугач и В. Г. Федотовой, показавших соответственно на материале философии европейского Просвещения и российской ситуации 1990-х годов, что демократия как особая форма социальной и политической организации общества нуждается в особом типе человека, который обозначается как «автономная личность», «автономный субъект», «человек здравого смысла» и т. д. Следуя за рассуждениями указанных исследователей, мы в свою очередь попытались показать, что за этими обозначениями типа человека, сформировавшегося в Западной Европе в Новое время, стоит конкретный душев-

ный склад, типологически родственный известному в современной естественно-научной характерологии *замкнуто-углубленному (аутистическому)* характеру, в одном из его вариантов.

Какое отношение это имеет к социальному государству? Прежде чем обратиться к этой теме, отметим еще раз, что главные достижения (социально-политические и экономические) общества модерна связаны с формированием в эпоху Нового времени автономного субъекта и гражданского общества. Как это можно понять? Проще говоря, демократия и капитализм, основу которых составляет *самоуправление* (в самом широком смысле), нуждаются и в соответствующем типе человека — *управляющем собой субъекте*. Но именно люди с замкнуто-углубленным характерологическим радикалом⁷⁹, в отличие, например, от людей другого склада с преобладанием иных душевных особенностей (характерологическая синтонность, авторитарность, психастеноподобность и др.) в наибольшей степени способны к рациональной деятельности на основе той или иной жизненной (в самом широком смысле) концепции. Именно замкнуто-углубленным по их природе присущи строгое логическое мышление, дисциплинированность, вера в абстрактные идеалы и ценности, с убежденностью в том, что земная жизнь должна быть строго подчинена этим абстрактным нравственным построениям⁸⁰. Это влияние замкнуто-углубленного (аутистического) радикала отчетливо чувствуется и в социальном устройстве западных обществ⁸¹.

Очень показательно с интересующей нас точки зрения следующее описание механизма формирования социальной демократии в странах Западной Европы, приводимое В. Г. Федотовой. «Общий концепт западной демократии, — пишет исследователь, — предполагает наличие ограничений в деятельности государства, идущих от общества. Общество, способное быть самостоятельным субъектом деятельности и благодаря этому ставить государство под особый контроль граждан, называется гражданским. Оно является *самоорганизованным, структурированным, имеющим механизмы представительства и контроля над государством со сторо-*

ны негосударственной сферы, политических партий, предпринимательских групп, профсоюзов и других неправительственных организаций, общественных движений, правозащитных групп и т. д. (курсив мой. — Г. К.). По мере отхода социал-демократий Запада от кейнсианских трактовок роли государства в экономике *гражданское общество одновременно стало рассматриваться как общество самоорганизованное и институционализированное таким образом, чтобы сдерживать не только государство, но и рынок* (курсив мой. — Г. К.), не давать всему обществу быть подверженным логике рыночной прибыли. Рыночная экономика и демократическое государство функционируют при цивилизующем влиянии гражданских ассоциаций и неправительственных организаций. Общая формула взаимоотношений общества и государства, представленная в концепции гражданского общества, в демократическом социальном государстве Запада принимает специфический вид»⁸².

В процитированном фрагменте отчетливо видно, как характерологическая особенность Запада (*интеллектуально-рациональная аутистичность*⁸³) сказывается в формировании институтов западноевропейской демократии, с присущими ей императивами и строгой общественной и нравственной дисциплиной. Обращает на себя внимание и то, что в основе социального государства как особой политической формы лежит *классовый компромисс* (т. е. разумное самоограничение каждой из сторон ради достижения общего блага), а в конкретном случае — широкий консенсус между предпринимателями, профсоюзами, государством и негосударственными организациями. Этот консенсус, описываемый исследователями, весьма напоминает по своему генезису и структуре Общественный договор, заключенный, как показывает в своей работе о европейском Просвещении Т. Б. Длугач⁸⁴, здравомыслящими индивидами Запада в Новое время ради достижения согласия и мира. При этом в случае современного *социального «общественного договора»* выдвигаются следующие условия: «...государство жертвует своим всевластием, поскольку сознательно берет на себя ответственность за состояние общества и желает разделить бремя этой ответственности

с работодателями, профсоюзами и общественными организациями. Работодатели соглашаются поддержать принцип обеспечения полной или приближающейся к этому занятости в обмен на уменьшение требований профсоюзов непрерывно повышать заработную плату. Профсоюзы смягчают это требование ради обеспечения полной занятости. Общественные организации смягчают критику правительства и высказывают солидарность с его политикой ради достижения общего блага. Государство сотрудничает с ними ради уменьшения бремени собственной ответственности»⁸⁵.

Существенно также, что в контексте заключения нового общественного договора одновременно решаются более специальные вопросы:

1) реализации принципов *социальной справедливости* (за счет высоких налогов и соответствующей политики их перераспределения);

2) превращения рынка в институт социальных инноваций (через защиту государством рынка от монополизма и криминала)⁸⁶.

Все эти особенности, подчеркнем еще раз, формируются (для характеролога) на определенной душевной, характерологической почве, и потому они неуниверсальны. То, что *как бы само собой, естественным образом* (хотя и в течение не одного столетия) формировалось на Западе, с большими трудностями приживается (или не приживается совсем) в других, не западных, странах, например в России. Ранее мы пытались показать это на примере политической демократии, но практически то же самое можно сказать и о демократии социальной. И причина тому (опять-таки на взгляд характеролога) — в природе населяющих данную территорию людей (выраженность в этой природе того или иного характерологического радикала, его определенного варианта) и шире — в *национальном характере*, образующем *неразделимое целое* с историческими и культурными особенностями развития государства⁸⁷.

Например, касательно рассматриваемой проблемы мы не найдем ничего подобного западному государству благосостояния *по своим цивилизационным и антропологическим осно-*

ваниям. Правда в том, что социальное государство существовало не только на Западе, определенная его форма была создана и в России (СССР), но это было социальное государство *совершенно иного типа* — не демократическое (как на Западе), а патерналистское, существовавшее в условиях, как говорили в 1990-е, административно-командной системы. В его основе лежали два главных принципа — солидарности (создание примерно одинаковых условий жизни для всех) и субсидиарности (участие государства в несении финансового бремени). Однако и «такая форма государства стала возможной на почве культуры, в которой идея справедливости и равенства имела первостепенное значение... Советское социалистическое государство изобрело систему справедливости, которая не во всем отвечала своей сущности, но была одним из способов решения этого вопроса»⁸⁸. (Заметим, что именно такой, патерналистский, хотя, возможно, и с элементами демократии, вариант социального государства, по-видимому, был наиболее адекватен особенностям российского национального характера, с его крайне невысокой способностью к самоорганизации и дисциплине.)

Какова же ситуация сегодня? В условиях распада государства в конце 1980-х — первой половине 1990-х годов (как это и раньше случалось в российской истории) обнаружились такие душевные качества людей, которые сделали практически невозможным налаживание нормальных, цивилизованных отношений в обществе. В ситуации конца XX в. мы вновь сталкиваемся с типично российским отсутствием здравого смысла, агрессивностью, хронической неспособностью решать возникающие проблемы, улаживать конфликты, находить компромисс и т. д. Ярким примером этого, как уже отмечалось, стала *посткоммунистическая анархия*, мощное разрушительное воздействие которой испытала на себе не только демократия, но и российская социальная политика. При этом анархию в данном случае можно понимать достаточно широко — не как только феномен, особенно проявившийся на уровне *социальной повседневности* (именно его исследовала в своих работах профессор Федотова), но как состояние, в значительной степени охватившее *все общество*. По-видимому,

верным будет сказать, что в 1990-е годы анархия (с элементами классической гоббсовской «войны всех против всех») охватила практически все слои российского общества, включая аппарат управления (бюрократию), армию, политическую элиту.

Как пишет об этом российский исследователь А. Ф. Храмов, «конституция Российской Федерации 1993 г. принималась в принципиально иной по сравнению с западноевропейскими государствами общественной и социально-психологической ситуации, в которой создание социального государства в стране оказалось возможным провозгласить, но нельзя было наполнить адекватным понятию содержанием. Обсуждавшаяся в ходе жесточайшего противостояния исполнительной и законодательной властей, приведшего к кровопролитному конфликту, окончившемуся в пользу первой из них, российская Конституция сама по себе была, с одной стороны, инструментом борьбы, а с другой — документом, закрепляющим победу бюрократии. Было бы странно, если бы она утверждала в жизни страны, как того требуют фундаментальные основы социального государства, компромиссные, конвергентные, а не конфронтационные начала. Разумеется, *меньше всего победители думали о соблюдении пропорций, соотношений, долей и прочих инструментах социальной политики, применение которых может дать право называться социальным государством, как и вообще о праве на достойное существование других, а не только победивших слоев населения*» (курсив мой. — Г. К.)⁸⁹.

Отмечается, что во многом именно вследствие победы и последующего господства в России бюрократии (тесно сросшейся, как мы знаем, с олигархией), социальная политика вошла в странное противоречие с существующими в западном мире социальными стандартами: фактически она служит интересам не малообеспеченных (в чем состоит ее основная задача), а *господствующих групп*, осуществляя перераспределение отнюдь не в соответствии с принципами социальной справедливости и равенства. «Реально... социальную политику России можно сравнить с гигантским гейзером, выбрасывающим огромные финансовые средства на верхний ярус рос-

сийского общества. Основной вектор социальной политики российского государства, ориентированный на перекачку средств «снизу вверх» (а не «сверху вниз», как в западных странах. — Г. К.), не позволяет сколько-нибудь эффективно поддерживать по-настоящему бедствующих»⁹⁰. В этом контексте интересно и такое замечание исследователя: «...если бы структура российского бюджета была приведена в соответствие со стандартами социальных государств, тогда, по некоторым подсчетам, нужно было бы на здравоохранение и образование тратить вдвое, на науку — втрое, а на культуру — вчетверо больше»⁹¹.

В целом выводы исследователей здесь можно свести к тому, что в условиях разрушения ценностей (что произошло в посткоммунистической России) люди с конформной психикой (каких в любом обществе большинство) начинают вести себя так, как ведет себя это большинство, и вовсе не так, как того требует нравственность. Если массовыми становятся эгоизм, беспринципность, безразличие к судьбе ближнего, то средний (массовый) человек начинает воспринимать это как должное, и никакие внутренние ограничители здесь не действуют. С другой стороны, можно указать и на *специфически российские особенности*, поскольку состояние анархии, вообще склонность к анархическому поведению — свойство, неоднократно проявлявшее себя в российской истории, на разных ее этапах, и отмеченное многими исследователями. В общем для современного этапа развития капитализма в России (а это, напомним, второй капитализм, первым был капитализм дореволюционный) характерно торжество отнюдь не дефензивности (служащей природной основой таких исконно российских качеств, как обостренная совесть, нравственность, размышляющая тревожность, глубокое личностное сострадание к ближнему, к тому, кому еще хуже, чем тебе), а, напротив, *торжество грубого, агрессивного, безнравственного начала* («звериный дух», как называл его Н. Бердяев)⁹².

Что касается различий в понимании социального государства у нас и на Западе, то они, как видим, носят фундаментальный характер. Если социальное государство Запада исто-

рически возникает «снизу», в результате спонтанной самоорганизации индивидов (граждан), ставящих под свой контроль (сначала) государство и (затем) рынок, то в российских условиях социальное государство формируется «сверху» и неизбежно принимает этатистские и патерналистские черты. «Отступление» же государства из социально-экономической сферы и неконтролируемое развитие индивидуальной самостоятельности (например, в 1990-е годы), как правило, оборачивается анархией. Соответственно это требует совершенно иных подходов к формированию социального государства в России, нежели те, что были взяты на вооружение российской властью⁹³.

* * *

В конечном счете ответ на вопрос, каким быть социальному государству в России, во многом зависит от понимания того, какие предпочтения выражает современное российское общество в плане утверждения основ своей государственности (которая, заметим, в современных условиях не может не быть *государственностью социальной*). Вопреки надеждам многих на утверждение политической демократии в России, на современном этапе своего развития общество, как показывают исследования последних лет, стремится отнюдь не к реализации демократических ценностей, а к воплощению, можно так сказать, ценностей традиционно российских — *социально-консервативных* («порядка» и «справедливости»)⁹⁴.

В контексте формирования этого нового неоконсервативного синтеза (термин социолога Леонтия Бызова) «главным требованием россиян становится... восстановление основных принципов социальной справедливости». Однако при этом существенно, что «важной особенностью российского менталитета остается апелляция в деле «наведения социальной справедливости» к сильному государству, а не к демократическим и гражданским институтам общества». *«Власть, обещая нам справедливость» — вот пожелание россиян, не готовых довериться ни слабым институтам гражданского об-*

щества, партиям, профсоюзам, судам, ни своим собственным усилиям по наведению элементарной справедливости» (курсив мой. — Г. К.)⁹⁵.

Данная констатация, на наш взгляд, еще раз свидетельствует об устойчивости черт национального характера (делающего россиян в массе не готовыми к активным решительным действиям по преследованию блага — как своего собственного, так и общественного — в противоположность прагматичным американцам и западным европейцам, а также не менее прагматичным представителям восточноазиатских народов) и одновременно стимулирует поиск более адекватных этому характеру форм социальной и политической жизни⁹⁶.

* * *

Подводя некоторые итоги этой главы, заметим, что сравнение цивилизационных достижений (экономических, политических, социальных) Запада и Востока (Китай, «азиатские тигры») с ситуацией в России — сегодня не в нашу пользу. Большинству исследователей в области социальных наук остается лишь фиксировать «инаковость» и «отсталость» России в этом отношении и искать пути выхода из ситуации. Получается, что построение цивилизации (т. е., по сути, «отладка» *техники социальной жизни*) действительно составляет наше «слабое место» (национально-психологически, характерологически). Восток и Запад оказываются более прагматичными, а следовательно, более способными к устройению «земных дел», а также к более успешной адаптации к быстро меняющимся условиям современного мира, чем «задушевно-неповоротливая» Россия (по выражению М. Е. Бурно). Российский человек (в массе) и сегодня отличается непрактичностью, инертностью, нередко ленью, как и противоположным — анархическим своеволием, стремлением к крайностям (когда «раскачается» в своей инертности). В то же время в психологическом складе западных европейцев и восточноазиатских народов, как ни удивительно, обнаруживается немало общего, что «выгодно» отличает их от России. В частности, сближает западные и восточноазиатские на-

роды *прагматизм* — особая концептуальная практичность, сказывающаяся в том числе в успешном обустройстве общественных дел, в эффективной модернизации. Примечательно, что прагматизмом проникнуты и ведущие религиозные системы Востока и Запада — конфуцианство (на Востоке), католичество и особенно протестантизм (на Западе)⁹⁷.

Если же говорить о современной материально-технической цивилизации, ее составляющих — политической демократии, капиталистическом хозяйствовании, социальном государстве, — то очевидно, что при всей нашей, российской «слабости» и в этом отношении развитие неизбежно, поскольку в современном динамичном, быстро меняющемся мире не развиваться (именно в этом, материально-техническом плане) значит *обрекать себя на отсталость*. Будучи частью мировой цивилизации, где сегодня доминируют Восток и Запад, мы вынуждены заимствовать их достижения, прививать у себя современные формы социальной жизни. Безусловно, это вызывает многочисленные коллизии (в том числе морально-этического порядка), поскольку такое заимствование входит в противоречие с особенностями национального характера, традициями национальной жизни, но, повторим, такое заимствование — неизбежный процесс. Другое дело, что по-прежнему крайне актуальным остается вопрос о формах модернизации (и очевидно, что здесь следует избегать радикальных решений), а также о времени и связанной с ним смене поколений. Скорее всего, будущие поколения русских людей будут более адаптированными к реалиям капиталистической экономики, чем поколения, сформировавшиеся в советский и постсоветский периоды. Можно полагать, что новый капитализм в России, при всей его сегодняшней неустроенности, грубости и даже (не побоимся этого слова) антигуманности, постепенно, совместными усилиями государства и общества, станет принимать *цивилизованные формы*, все более соотносясь с требованиями общественной нравственности и социальной справедливости.

¹ Большинство работ о современной теории справедливости носит обзорный характер, без попыток определить существо этих теорий, тем более характерологически.

² См.: *Бурно М. Е.* О душевных свойствах пациентов, предрасположенных к самобытной русскоязычной (русской) психотерапии // Психотерапия. 2010. №10. Спецвыпуск. С. 62.

³ *Кашников Б. Н.* Исторический дискурс российской справедливости // Вопросы философии. 2004. № 2. С. 31. (См. также: *Кашников Б. Н.* Либеральные теории справедливости и политическая практика России. С. 233–234.) Похожая констатация приводится в работе В. С. Мартьянова (см.: *Мартьянов В. С.* Об условиях возникновения теории справедливости в российской политике // Политс. 2006. № 4. С. 62–64).

⁴ См., напр., в сравнении с американцами: *Супоницкая И. М.* Равенство и свобода. Россия и США: сравнение систем. М. : РОССПЭН, 2010. С. 273–277.

⁵ См., напр., работы научного коллектива сектора социальной философии Института философии РАН: Социальные знания и социальные изменения / отв. ред. В. Г. Федотова. М. : ИФРАН, 2001 ; Модернизация и глобализация: образы России в XXI веке / отв. ред. В. Г. Федотова. М. : ИФРАН, 2002.

⁶ См.: Русская доктрина (Сергиевский проект) / под ред. А. Б. Кобякова и В. В. Аверьянова. М. : Язуз-пресс, 2007. Официальный сайт проекта: <http://www.rusdoctrina.ru>

⁷ Русская доктрина (фрагмент) (электронный ресурс).

⁸ Не оспаривая необходимости демократии как элемента политической системы, идеологи проекта высказываются за сугубо прагматический подход к этому политическому институту, призывая к отказу от его абсолютизации. В проекте воспроизводятся и характерные для консервативной традиции симпатии к плебисцитарной (в противоположность представительной) форме демократического участия.

⁹ Русская доктрина. Ч. III : Русское государство (электронный ресурс).

¹⁰ Особенно очевидным это стало после известных событий 11 декабря 2010 г. на Манежной площади в Москве.

¹¹ Именно на конец 1990-х — начало 2000-х годов, по оценкам экспертов, приходится рост национального самосознания русских в России. См.: *Паун Э. А.* Вызовы времени и инерция традиций: сдвинется ли Россия с «особого пути»? // Независимая газета. 2008. 28 февраля. С. 14.

¹² *Севастьянов А. Н.* Национализм и этнополитика. Речь на презентации книги «Время быть русским!» в Союзе писателей России 22 декабря 2004 г. URL: <http://ndpr.ru/content/view/266/67/>

¹³ См.: *Севастьянов А.* Национальная идея на современном этапе. Доклад на Конгрессе Национально-Державных сил России 22 февраля 2003 г. URL: <http://ndpr.ru/content/view/259/67/>. В конечном счете суть проблемы сводится ультраправыми к *чисто биологическому фактору*, такому как «преумножение нашего (т. е. этнических русских. — *Г. К.*) удельного веса в составе населения страны» и «сохранению высокой степени биологической однородности русской нации».

¹⁴ Там же.

¹⁵ Этой задаче отвечает и разработанный А. Н. Севастьяновым проект Конституции Русского государства (см.: <http://ndpr.ru/content/view/296/67/>).

¹⁶ См.: *Гулыга А. В.* Русская идея и ее творцы. М. : Эксмо, 2003.

¹⁷ См.: Русская идея в свете характерологической креатологии (по материалам занятия в группе творческого самовыражения) // Естественно-научные исследования творческого процесса. Научно-информационный интернет-портал. URL: http://characterology.ru/creatologia/philosophy/item_4008.html

¹⁸ См., напр.: *Миронов С.* Социальный идеал в современной политике // Политический класс. 2007. Январь. № 1 (25).

¹⁹ См.: *Межуев В. М.* Социализм — пространство культуры // Исторические судьбы социализма / отв. ред. Ю. К. Плетников. М. : ИФРАН, 2004.

²⁰ Там же. С. 109.

²¹ Там же. С. 110–111.

²² Там же. С. 111.

²³ См.: *Межуев В. М.* Социал-демократия как политика и идеология (российский вариант) // Духовное измерение современной политики / отв. ред. В. Н. Шевченко М. : ИФРАН, 2003. С. 76–79.

²⁴ См.: там же. С. 67.

²⁵ См.: Западная социал-демократия: поиск обновления в условиях кризиса / отв. ред. А. Г. Мысливченко. М. : ИФРАН, 1998 ; *Мысливченко А. Г.* Перспективы европейской модели социального государства // Вопросы философии. 2004. № 6 ; *Федотова В. Г.* Третий путь // Свободная мысль. 2002. № 2.

²⁶ См.: *Шестопал Е. Б.* Тандему пора определиться // Независимая газета. 2010. 7 декабря. Приложение «НГ–Политика». С. 11.

²⁷ См.: Федотова В. Г. Хорошее общество. М. : Прогресс-Традиция, 2005.

²⁸ Rawls J. A Theory of Justice. Cambridge, Mass., 1971. P. 102.

²⁹ Федотова В. Г. Модернизация «другой» Европы. М. : ИФРАН, 1997. С. 171.

³⁰ Там же. С. 171.

³¹ Там же. С. 173–174. Кроме того, правовой характер государства должен дополняться *демократическими процедурами*, смысл которых в том, чтобы разумным образом ограничить всемогущество власти. См.: Там же. С. 176.

³² См.: Федотова В. Г. Хорошее общество. С. 468–469.

³³ Модернизация и глобализация: образы России в XXI веке / отв. ред. В. Г. Федотова. М. : ИФРАН, 2002. С. 113.

³⁴ См.: Фатенков А. Н. Идея подвижной иерархии // Человек. 2007. № 2.

³⁵ Проект нижегородского философа можно назвать неославянофильским, поскольку его автор обращается к идейному наследию именно этого направления в русской мысли.

³⁶ Фатенков А. Н. Идея подвижной иерархии С. 27. Принцип подвижной иерархии, таким образом, выражает идею *высокой социальной мобильности* в противоположность застывшей иерархии традиционных обществ. Это означает также необходимость отказа от идеи тотального подчинения интересов индивида интересам сообщества, что было характерно для обществ традиционного типа (см.: Там же. С. 21, 24).

³⁷ Там же. С. 28.

³⁸ «Общество поступит справедливо, если, отказавшись от жестокого принуждения и неуклюжей опеки, трудолюбца будет ставить выше лентяя и того, кто работает «от звонка до звонка», ненавязчиво подталкивая последних к тому, чтобы проявить себя и повысить свой хозяйственный статус» (см.: Там же. С. 28.)

³⁹ А. Н. Фатенков разводит две базовые парадигмы в истории социальной мысли: персоналистскую, идущую от Платона, и институционалистскую, восходящую к Аристотелю. Сам автор присоединяется к персонализму, полагая, что, «даже не питая особого оптимизма в отношении человеческих качеств, можно связать определенные надежды с *эксистенциальной автократией, означающей власть (немногих) личностей во благо (всех) личностей*». См.: Фатенков А. Н. Кто должен править: люди или законы, массы или личности? Апология эксистенциальной автократии // ПОЛИС. 2005. № 2. С. 162.

⁴⁰ При этом, как и должно быть, равенству в проекте придается основополагающее значение. «Первым пунктом устанавливается та оптимальная доля необходимого положительного равенства, без наличия которой говорить о справедливости действительно не приходится». См.: *Фатенков А. Н.* Идея подвижной иерархии. С. 28.

⁴¹ *Горшков М. К.* Российское общество в социологическом изменении // Мир России. 2009. № 2. С. 4.

⁴² См.: *Бурно М. Е.* О характерах людей (психотерапевтическая книга). 3-е изд., испр. и доп. М. : Академический проект ; Фонд «Мир», 2008 ; *Волков П. В.* Разнообразии человеческих миров (Руководство по профилактике душевных расстройств). М. : Аграф, 2000 ; *Райгородский Д. Я.* (ред.-сост.). Психология и психоанализ характера. Хрестоматия по психологии и типологии характеров. 5-е изд., доп. Самара : Издательский дом «Бахрах-М», 2009. См. также материалы сайта «Естественно-научные исследования творческого процесса». URL: <http://www.characterology.ru/>

⁴³ *Хайек Ф.* Либерализм // Фридмен, Милтон, и Хайек, Фридрих о свободе. В серии «Философия свободы», вып. II. М. : Социум, Три квадрата, 2003. С. 148.

⁴⁴ См.: *Канарш Г. Ю.* Демократия и особенности российского национального характера (к политико-психологическим аспектам имиджа России) // Знание. Понимание. Умение. 2009. № 3.

⁴⁵ *Фридмен М.* Свобода, равенство и эгалитаризм // Фридмен, Милтон, и Хайек, Фридрих о свободе. С. 79.

⁴⁶ *Хайек Фридрих А. фон.* Рынок, социальная справедливость и солидарность // Хайек Фридрих А. фон. Познание, конкуренция и свобода / пер., сост. и предисл. С. Мальцевой. СПб. : Пневма, 1999. С. 92.

⁴⁷ См.: *Хайек Ф.* Либерализм // В указ. изд. С. 156.

⁴⁸ Об американской картине мира см., напр.: *Гачев Г. Д.* Американский образ мира, или Америка глазами человека, который ее не видел // Гачев Г. Д. Космо-Психо-Логос: Национальные образы мира. М. : Академический Проект, 2007. С. 448–458.

⁴⁹ См.: *Бурно М. Е.* О характерах людей. С. 157–162; 352–354. Важно, что дефензивные особенности русской души (жалостливость, скромность, отзывчивость, непрактичность) отчетливо звучат уже в русских народных сказках (см.: *Павловская А. В.* Народные сказки и русский характер // *Павловская А. В.* Русский мир: характер, быт и нравы : в 2 т. М. : Слово/Slovo, 2009. Т. 1. С. 48–51.

⁵⁰ Федотова В. Г. О причинах неудач реформ 1991–98 гг. в России // Социальные знания и социальные изменения / отв. ред. В. Г. Федотова. М. : ИФРАН, 2001. С. 233.

⁵¹ Там же. С. 239.

⁵² Федотова В. Г. Основные образы и сценарии российского развития // Модернизация и глобализация: образы России в XXI веке / отв. ред. В. Г. Федотова. М. : ИФРАН, 2003. С. 104.

⁵³ Отметим, что подобное положение дел коренным образом противоречит постулатам самой неолиберальной теории. Неолиберализм отрицает лишь дистрибутивную (распределительную) справедливость, но далек от отрицания справедливости вообще. Справедливое поведение, честность в исполнении взятых обязательств, соблюдение общих для всех норм (формальная справедливость) считаются главной гарантией свободы и необходимым условием рациональной экономической деятельности. Свобода — это, прежде всего, свобода внутри определенных границ, налагаемых свободой других людей, утверждает вслед за классиками либерализма Ф. фон Хайек (см.: Хайек Ф. Либерализм. С. 146–147).

⁵⁴ См.: Буров В., Федотова В. «Золотые правила реформ». URL: http://www.lgz.ru/archives/html_arch/lg042006/Polosy/11_1.htm ; Федотова В. Г. Прогресс в контексте реальных глобальных трансформаций // Меняющаяся социальность: новые формы модернизации и прогресса / отв. ред. В. Г. Федотова. М. : ИФРАН, 2010. С. 140–146 ; Буров В. Г. Человеческий фактор в политике государства (Россия и Китай: сравнительный анализ) // Антропологическое измерение российского государства / отв. ред. В. Н. Шевченко. М. : ИФРАН, 2009. С. 145–193.

⁵⁵ См., напр.: Медведев Рой. Новый класс российского общества // Свободная мысль. 1997. №8. Интересно в этой связи отметить, что незаконное присвоение, захват того, что не принадлежит человеку по праву, считались одним из наиболее серьезных пороков несправедливости еще с Античности и были известны под названием «плеонексии» (pleonexia). «Плеонексия (жадность) имеет место при обмене, когда мы захватываем более того, что нам должно получить, или не выполняем своих обязательств, или вообще получаем нечто, не внося своего вклада в социальную кооперацию и тем самым нарушаем меру обмена и пропорциональное равенство с другим человеком. Плеонексия также представляет собой крайность наряду с прямо противоположным ей пороком несправедливости к самому себе при обмене (meionexia). Справедливость в обмене есть гармония между pleonexia

и *meionexia*. В этом случае мы ничего не отнимаем у других, но и себя не даем в обиду» (см.: *Кашников Б. Н.* Концепция общей справедливости Аристотеля: Опыт реконструкции // *Этическая мысль*. Вып. 2 / отв. ред. А. А. Гусейнов. М. : ИФРАН, 2001. С. 104). Нетрудно увидеть, что российская приватизация (она же «прихватизация») явила собой торжество этого порока, осуждаемого как в классической античной мысли, так и в современной либеральной традиции.

⁵⁶ *Фридмен М.* Свобода, равенство и эгалитаризм. С. 90–92.

⁵⁷ Подробно о традициях русского предпринимательства см.: *Павловская А. В.* Предпринимательство в России // *Русский мир: характер, быт и нравы* : в 2 т. М. : Слово/Slovo, 2009. Т. 2. С. 233–312.

⁵⁸ *Зарубина Н. Н.* Этика служения и этика ответственности в культуре русского предпринимательства // *Общественные науки и современность*. 2004. №1. С. 101.

⁵⁹ Там же. С. 101. На тот же феномен обращают внимание и другие авторитетные исследователи. Так, В. Г. Федотова считает, что в России, для которой чувство сострадания, справедливости наряду с чувством патриотизма являлось одной из святынь, в лице «новых русских» сформировался новый антропологический тип, «в котором возобладали мотив хорошей жизни здесь и теперь... вместо мотива равенства и справедливости» (*Федотова В. Г.* Модернизация «другой» Европы. М. : ИФРАН. С. 219).

⁶⁰ «Культуре богатства обществ, в которых доминируют его денежные формы (т. е. обществ современного типа. — *Г. К.*), присуща специфическая этика успеха, которая признает в качестве доминанты поведения стремление к максимальной самореализации, проявляющейся в первую очередь в карьерном и статусном росте и соответствующей материальной денежной прибыли. Этика успеха предписывает добиваться поставленной цели всеми доступными средствами по принципу «что не запрещено, то разрешено». На этой основе легко развиваются социал-дарвинистские комплексы культуры силы и презрения к слабым, неудачливым, аутсайдерам, проигравшим соревнование. Формируется представление о том, что каждый человек сам несет ответственность за свою судьбу и соответственно сам виноват в своих неудачах и бедствиях. Из этого следует и отказ от практик милосердной поддержки слабых и нуждающихся» (см.: *Зарубина Н. Н.* Деньги и культура богатства: перспективы социальной ответственности бизнеса в условиях глобализации // *СОЦИС*. 2008. №10. С. 16).

⁶¹ Бурно М. Е. Богу или мамоне // Бурно М. Е. О характерах людей. С. 332–333.

⁶² Там же. С. 354–355. См. также: Бурно М. Е. О психотерапии пациентов с дефензивными расстройствами из «страны бедняков» // Практические руководства по Терапии творческим самовыражением / под ред. М. Е. Бурно, Е. А. Добролюбовой. М. : Академический Проект, ОППЛ, 2003.

⁶³ Юревич А. В. Нравственное состояние современного российского общества // СОЦИС. 2009. №10. С. 72.

⁶⁴ Там же.

⁶⁵ Там же. С. 73–75.

⁶⁶ Там же. С. 77.

⁶⁷ Такую цифру в целом считает верной профессор М. Е. Бурно.

⁶⁸ Цит. по: Типологическая модель А. Е. Личко // Райгородский Д. Я. (ред.-сост.). Психология и психоанализ характера. Хрестоматия по психологии и типологии характеров. 5-е изд, доп. Самара : Издательский дом «Бахрах-М», 2009. С. 490. В отечественной психиатрии конформный тип рассматривался также российским, советским психиатром П. Б. Ганнушкиным, который обозначил его как тип «конституционально-глупых» (см.: Типологическая модель П. Б. Ганнушкина // Психология и психоанализ характера. С. 557–560). Однако (на что обращает внимание А. Е. Личко: Личко А. Е. Там же. С. 489), в эту группу Ганнушкин включает как собственно конформных людей, так и людей с врожденной патологической слабостью способности к умственному обобщению (олигофренов, дебилов) (см. Ганнушкин П. Б. Там же. С. 557).

⁶⁹ Личко А. Е. Там же. С. 490.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Как пишет отечественный исследователь Б. С. Братусь: «Русская культура при всех ее издержках стремилась к образованию и реализации в человеке духовного, эсхатологического уровня как главного и определяющего его нравственный облик. Любое дело, чтобы быть признанным, благим, нужным, должно было быть оправдано, соотнесено с христианским намерением, с Христом. Все остальные деяния, пусть и приносящие внешнюю, материальную пользу, рассматривались как зло. Советская культура всей мощью тоталитарной системы формировала (можно сказать грубее и точнее — формовала, прессовала) иной тип личности — группоцентрический (читай — конформный. — Г. К. Курсив мой.). Главными были класс, партия, коммунистическое общество, а все,

что вокруг, — враги, против которых возможны любые средства борьбы. Все было направлено именно к такой, по сути дела, до- нравственной позиции». Цит. по: Типологическая модель Б. С. Братуся // *Райгородский Д. Я.* (ред.-сост.). Психология и психоанализ характера. Хрестоматия по психологии и типологии характеров. С. 162.

⁷² *Федотова В. Г.* Человек в экономических теориях: пределы онтологизации // Человек в экономике и других социальных средах / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; отв. ред. В. Г. Федотова. М. : ИФРАН, 2008. С. 18.

⁷³ *Абалкин Л.* Теория социальных альтернатив неизменна // Независимая газета. 2010. № 6 (59). 6 апреля. Приложение «НГ-Политика». С. 11.

⁷⁴ *Горшков М. К.* Российское общество в социологическом измерении. С. 6.

⁷⁵ См.: там же. С. 7, 14–15. Этот процесс возрастания бедности, как отмечает М. К. Горшков, имеет не только абстрактные, но и вполне конкретные характеристики: в первую очередь он касается так называемой «малой России», т. е. российской провинции, глубинки, в которой условия жизни не дают возможности много зарабатывать (что возможно, например, в мегаполисе — Москве или Санкт-Петербурге). Кроме того, существуют особые социальные «группы риска» попадания в бедность, среди которых особенно выделяются пожилые люди и молодежь.

⁷⁶ Там же. С. 12.

⁷⁷ См.: *Храмцов А. Ф.* Социальное государство. Практики формирования и функционирования в Европе и России // СОЦИС. 2007. № 2. С. 21–32 ; *Медведев В. А., Красин Ю. А.* Гордиев узел социальной политики // СОЦИС. 2007. № 11. С. 23–29 ; *Беляева Л. А.* Материальное неравенство в России. Реальность и тенденции // СОЦИС. 2007. № 11. С. 29–41 ; *Горшков М. К.* Российское общество в социологическом измерении // Мир России. 2009. № 2. С. 3–21.

⁷⁸ См.: Приложение к настоящей работе.

⁷⁹ Радикал — характерологическое «ядро», «стержень», который может не образовывать характера как такового, но присутствовать в личностной структуре в качестве ее части, даже выходить в ней на первый план (например, в случае распространенных в массе конформной «мозаики», «грубоватого» характера) (см.: *Бурно М. Е.* О характерах людей. С. 68–71).

⁸⁰ В связи с этим хочется привести замечание политолога Б. Кагарлицкого о том, что в России много говорят о несовпадении суще-

го и должного, с бесконечным моральным обличением земной несправедливости, от которого, в сущности, так ничего и не меняется. В то время как на Западе и Востоке сущее и должное (реальная жизнь и нравственные ценности) обычно совпадают.

⁸¹ Как по-своему написал об этом выдающийся отечественный философ, социолог А. А. Зиновьев: «Запад создавался, развивался, поддерживался, охранялся и завоевывал себе место на планете *не просто человеческими существами, но людьми определенного типа*. Буду называть их западоидами. Ни с каким другим человеческим материалом Запад был бы невозможен. Никакой другой человеческий материал не в состоянии воспроизвести Запад и сохранить его на том уровне, какого он достиг» (курсив мой. — Г. К.) (Зиновьев А. А. Запад. Феномен западнизма. С. 48. URL: <http://www.litru.ru>).

⁸² Федотова В. Г. Хорошее общество. М. : Прогресс-Традиция. С. 431.

⁸³ См.: Бурно М. Е. О характерах людей. С. 49.

⁸⁴ См.: Длугач Т. Б. Подвиг здравого смысла, или Рождение идеи суверенной личности (Гольбах, Гельвеций, Руссо). М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008. С. 9–10; 284–288.

⁸⁵ Федотова В. Г. Хорошее общество. С. 432.

⁸⁶ См.: Там же. С. 432–433. Здесь не рассматривается специально вопрос о трансформации социального государства Запада в эпоху глобализации. См. об этом: Мысливченко А. Г. Перспективы европейской модели социального государства // Вопросы философии. 2004. № 6. С. 3–12 ; Федотова В. Г. Третий путь как национальная модель западной модернизации // Федотова В. Г. Хорошее общество. С. 345–364.

⁸⁷ Как отмечают исследователи, установить первичность социального либо естественного фактора в образовании национального характера практически не представляется возможным. Эта проблема сродни известному вопросу «о курице или яйце». Так, например, историк А. В. Павловская отмечает в связи с вопросом о влиянии крестьянской общины на формирование русского характера: «Вопрос спорный, что первично: община ли определила характер, или особенности характера русского человека способствовали созданию и сохранению ее в том виде, в котором она существовала в России. Скорее всего, и то и другое. Община существовала, потому что она отвечала особенностям русского характера, который, в свою очередь, формировался в условиях общинного проживания» (Павловская А. В. Крестьянская основа русского характера // Русский мир:

характер, быт и нравы : в 2 т. М. : Слово/Slovo, 2009. Т. 1. С. 278). Более категоричен в этом отношении философ, социолог А. А. Зиновьев, полагавший, что «люди определенного типа создают цивилизацию определенного типа, а последняя, в свою очередь, порождает адекватных себе носителей ее» (Зиновьев А. А. Запад. Феномен западнизма. С. 45. URL: <http://www.litru.ru>).

⁸⁸ Федотова В. Г. Хорошее общество. С. 428–429.

⁸⁹ Храпцов А. Ф. Социальное государство. Практики формирования и функционирования в Европе и России // СОЦИС. 2007. №2. С. 27.

⁹⁰ Там же. С. 28.

⁹¹ Там же. С. 31.

⁹² См. размышления об этом М. Е. Бурно: Одна философия дополняет другую. Марк Бурно о дефензивных людях, характерологии и творческом самовыражении (Интервью Михаила Бойко с Марком Бурно) // Независимая газета. 2010. 8 июля. Приложение НГ-Exlibris. Полный текст интервью см.: URL: http://exlibris.ng.ru/person/2010-07-08/2_bruno.html

⁹³ Федотова В. Г. Хорошее общество. С. 435–441.

⁹⁴ См.: Бызов Л. После Путина: стагнация или развитие? // От Ельцина до Путина: три эпохи в историческом сознании россиян. М. : ВЦИОМ, 2007. С. 162–163.

⁹⁵ Там же. С. 174.

⁹⁶ Как пишет об этом современная российская исследовательница, «европейский индивидуализм сопряжен с практической деятельностью, с общественной активностью, с каждоминутной включенностью в события, с напряженным отслеживанием изменений и угроз. Российский человек если и «индивидуализируется», то впадает в крайности анархизма и агрессивности, враждебности другим и миру. Для того чтобы российский индивидуализм был плодотворен, необходимо, чтобы он *чувствовал свою включенность в сообщество* (курсив мой. — Г. К.). А потому нам нужно искать некую иную, свою, по верному выражению Вл. Соловьева, «лично-общественную», форму социальной жизни. Нужна новая «собирательная нравственность», которая будет оказывать прямое воздействие не только на «лучших» людей, но на средних и даже плохих людей, входящих в состав общественного целого» (Спирidonova В. И. Эволюция взаимосвязи человека и государства // Антропологическое измерение российского государства / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; отв. ред. В. Н. Шевченко. М. : ИФРАН, 2009. С. 41–42).

⁹⁷ Интересный материал к этой теме дают работы отечественных исследователей. См., напр., работы философов В. И. Спиридоновой и В. Г. Бурова со сравнительным анализом России и Запада, а также России и Китая: *Спиридонова В. И.* Эволюция взаимосвязи человека и государства // Антропологическое измерение российского государства / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; отв. ред. В. Н. Шевченко. М. : ИФРАН, 2009. С. 7–45 ; *Буров В. Г.* Человеческий фактор в политике государства (Россия и Китай: сравнительный анализ) // Там же. С. 145–193.

Часть IV

СПРАВЕДЛИВОСТЬ В УСЛОВИЯХ КУЛЬТУРНОГО МНОГООБРАЗИЯ

Важной особенностью современных дискуссий о справедливости («дискурса справедливости»), как можно заметить, является его динамизм, способность достаточно быстро реагировать на изменяющиеся условия внешней среды, формировать адекватные новым социальным вызовам теоретические концепции. Так, если в 70-е годы прошлого века основные споры разворачивались вокруг понятия социальной, или распределительной, справедливости, в 1980-е главным для западных теоретиков стала проблема соотношения права и блага в политической теории («спор либералов и коммунистаристов»), то 1990-е и первая половина 2000-х годов отмечены активной дискуссией о проблемах мультикультурализма и этнокультурной (или, используя термин А. В. Прокофьева, «межкультурной») справедливости¹.

Такой поворот современного дискурса справедливости не случаен. В большинстве работ на эту тему отмечается, что современный мир характеризуют высокая степень социальной (в том числе культурной) мобильности, усиление межкультурного взаимодействия и контактов, беспрецедентное усиление миграционных потоков — в результате чего большинство современных обществ перестали быть гомогенными в этнокультурном отношении и включают теперь, помимо титульной нации, множество представителей иных народов и культур (т. е., иными словами, стали *культурно мозаичными*).

В свою очередь, данная ситуация порождает весьма серьезную проблему того, каким образом в этих условиях этнической и культурной неоднородности возможно сохранить единство и стабильность современных обществ. Наличие данной проблемы и поиск ее решения отражают как современные, существующие в ряде стран уже с 1960–1970-х годов, практики мультикультурализма, так и современная теория *этнокуль-*

турной (межкультурной) справедливости, возникшая на Западе в конце прошлого — начале нынешнего столетия.

Однако, прежде чем обратиться непосредственно к теоретическим аспектам проблемы, следует остановиться на кратком анализе того, что представляет собой *современный мультикультурализм*, официально провозглашенный в ряде стран государственной политикой.

1. Мультикультурализм как практическая политика

В предыдущих главах уже не раз отмечалось, что для западного (американского, западноевропейского) восприятия мира характерен прагматизм — особенная психологически-концептуальная практичность (М. Е. Бурно). Этой особенной практичностью проникнуты как общественные, экономические и политические институты западного общества, так и интеллектуальные дискуссии, разворачивающиеся на Западе вокруг тех или иных вопросов социальной жизни. Последнее достаточно наглядно обнаруживает себя в современном (с 1970-х годов) *дискурсе справедливости*. Если брать ситуацию последних полутора десятилетий (с середины 1990-х годов), то мы увидим, что западный прагматичный подход более или менее успешно реализует себя уже в отношении новой социальной ситуации — состояния культурного многообразия современных обществ. С нашей точки зрения, поэтому мультикультурализм как политику и идеологию западного общества можно рассматривать как особого рода практическую *концепцию социальной жизни*, пришедшую на смену иной концепции (концепции гражданской нации), возникшей на Западе в эпоху Нового времени и господствовавшей вплоть до середины XX столетия.

Как пишет об этом отечественный исследователь В. С. Малахов, «вплоть до середины XX в. государства, построенные на идеалах либеральной демократии, придерживались общей стратегии нациостроительства, а именно: проводили форсированную *ассимиляцию* культурных меньшинств. Независимо от происхождения этих меньшинств от них ожидали растворения в «плавильном котле» нации, или уже существующей, или формирующейся. Несмотря на существенные

различия между «национальными государствами» Старого Света и «иммиграционными странами» Западного полушария, для либеральных демократий этого периода была характерна ориентация на традиционный идеал нации как сплоченного сообщества. И здесь и там культурные различия рассматривались как в принципе *преодолимые* и не были предметом общественных дискуссий.

Приблизительно со второй половины 60-х годов ассимиляторская стратегия начинает подвергаться ревизии. В течение двух последовавших за 60-ми годами десятилетий различные государства демократического мира приходят к той или иной форме признания культурного многообразия. Они перестают считать культурную неоднородность тем, что подлежит преодолению или устранению»² (курсив В. С. Малахова. — *Г. К.*).

В литературе, посвященной мультикультурализму³, как правило, отмечаются два основных фактора, сформировавших настоящую политическую и социокультурную ситуацию. Первый фактор — это демократическое движение 1960-х — 1970-х годов, включавшее борьбу меньшинств (этнических, религиозных, сексуальных) и женщин за свои права. В частности, эта борьба велась за преодоление расовой (например, в отношении негров в США) и гендерной (подчиненное положение женщины) асимметрии, искоренение существующих в западном обществе социальных неравенств. Второй, и может быть, наиболее существенный, фактор — это «беспрецедентные» миграционные потоки, усиление которых приходится примерно на это же время (60–70-е годы). Речь идет о притоке в благополучные западные страны большого количества мигрантов из бедных стран Азии, Северной Африки (Магриб) и Ближнего Востока. Надо сказать, что в данном случае стремление мигрантов из этих регионов мира улучшить собственное материальное и социальное положение совпало с потребностью экономик развитых стран в дешевой рабочей силе, а также с желанием этих стран улучшить свою демографическую ситуацию (в связи со стремительным старением населения Запада)⁴. В результате этих процессов доля мигрантов (легальных и нелегальных) в общем составе населения развитых стран Запада увеличилась в разы и сегодня составляет

(в разных государствах по-разному) от 5 до 20% населения (а в мегаполисах этот процент еще больше и доходит порой до 50%, включая как самих мигрантов, так их потомков)⁵.

В этих условиях Запад был вынужден реагировать на сложившуюся ситуацию, получившую в литературе название ситуации «культурного плюрализма» (или «культурного многообразия»). Конкретно, как мы уже отметили выше, эта политическая реакция западных стран на культурное многообразие (со всеми вытекающими отсюда социально-экономическими и политическими последствиями) выразилась в получившей известность и широко обсуждаемой в мире политике *мультикультурализма*⁶.

Что, однако, представляет собой данная политика применительно к *конкретным обществам*? Несмотря на то что, как уже отмечалось, мультикультурализм представляет собой особую, возникшую в современных условиях, *концепцию социальной жизни*, основанную в общем на прагматической морали Запада⁷, *конкретные политики* культурного многообразия имеют свою достаточно выраженную региональную и национальную специфику.

Прежде всего речь идет о выделении двух типов государств, принципиально *по-разному* реагирующих на культурное многообразие. Первая группа — это так называемые «иммигрантские сообщества», к которым относятся США, Канада и Австралия. Для этих сообществ (в силу самой их исторической специфики) характерно в целом позитивное отношение к мигрантам, и именно эти государства в первую очередь могут быть названы мультикультурными (и они, собственно, дают главные образцы мультикультурализма сегодня). Вторая группа стран — это классические европейские «государства-нации», такие как Франция, Великобритания или Германия, в которых, в силу их традиционной этнокультурной гомогенности (и соответствующего восприятия себя как единой нации), сложилось достаточно сложное (а в ряде случаев и резко негативное) отношение к миграции, и особенно — к политике интеграции мигрантов в принимающий социум.

Коротко рассмотрим эти особенности в понимании мультикультурализма на примере обозначенных государств (Канада,

Австралия, США, ключевые европейские страны), опираясь на исследование А. И. Куропятника⁸.

Как подчеркивает этот автор (ссылаясь на немецкоязычную работу Ю. Хабермаса), «мультикультурализм представляет собой особую форму интегративной идеологии, посредством которой полиэтничные, поликультурные национальные общества реализуют стратегии социального согласия и стабильности на принципах равноправного сосуществования различных форм культурной жизни». «Обеспечение социального равенства меньшинств и национального большинства» позволяет также «определять мультикультурализм как политику признания. Особенно актуальной она является для таких стран, как США и Канада»⁹. Таким образом, подчеркивается *политический характер* мультикультурализма, его направленность (как, собственно, и других ранее возникших общественных инноваций Запада — политической демократии, социального государства¹⁰) на обеспечение социальной стабильности современных развитых обществ.

Какими же конкретно средствами обеспечивается эта стабильность в различных национальных сообществах? Как мы отметили, здесь важную роль играют история и культура. Так, если брать Канаду, первое в мире государство, провозгласившее себя мультикультурным (1971 г.), то здесь мультикультурализм несет на себе явственный отпечаток *французской политической традиции*, точнее, классической французской модели республиканизма. Известно, что ключевой проблемой Канады как общества является давнее противостояние (сепаратизм) франкоговорящей провинции Квебек, населенной в основном потомками французских эмигрантов, центральному (федеральному) правительству, с требованиями предоставления провинции широкой национальной и культурной автономии и особых прав французскому языку¹¹. В этих условиях в Канаде была выработана особая политика, получившая название «политики билингвизма (двуязычия)», в соответствии с которой существующие в стране национальные и культурные различия (между франкоговорящим меньшинством и англоговорящим большинством) трактуются преимущественно в *лингво-культурологическом* клю-

че, посредством чего за пределы собственно политического дискурса была выведена этничность. Это, в частности, нашло отражение в понятиях «франкофоны» и «аллофоны», соответствующих базовому национально-культурному разделению внутри канадского общества¹². В целом в вопросах своей национальной политики Канада ориентируется на модель Франции, для которой еще с XVIII в. характерно понимание нации не как этнического, а как политического сообщества, с равными правами (независимо от этнического происхождения) для всех членов гражданского коллектива.

В этом отношении от канадской модели мультикультурализма существенно отличается модель, принятая в другой «иммигрантской» стране — Австралии. Известно, что спецификой Австралии как принимающего общества до определенного времени (1960-х годов) было то, что иммиграция здесь поощрялась в основном из стран Запада (как развитых и благонадежных в отношении качества населения), тогда как на въезд иммигрантов из Азии, наоборот, были наложены достаточно жесткие ограничения. В 1960-е годы ситуация меняется, антииммиграционные в отношении выходцев из Азии запреты снимаются, и Австралия становится в полной мере страной культурного многообразия со всеми вытекающими последствиями (углубление социального неравенства, межэтнические конфликты и т. д.). Выходом стали вначале реализация программ социальной помощи в отношении мигрантов, а затем — создание особой идеологии австралийского мультикультурализма с ее акцентом на *этничность* (а не на язык и культуру, как в Канаде). В результате «уже с конца 1970-х годов социальная помощь оказывается государством не мигрантам вообще, а определенным этническим группам. В соответствии с этим существенно возросла их роль во внутреннем самоуправлении, вырос авторитет глав этнических общин. ...Одновременно происходит процесс кооптации этнических социальных структур в социальную структуру австралийского общества»¹³.

Во многом схожие процессы наблюдаются с 1970-х годов в другой полиэтнической иммигрантской стране — США. Здесь, как и в Австралии, мультикультурализм (который трактуется в американском обществе предельно широко —

как реализация справедливости в отношении любых маргинализированных меньшинств, будь то расовые, этнические, религиозные, или сексуальные меньшинства) «замешан» преимущественно на этнической основе. Однако в отличие от Канады и Австралии, где политика культурного многообразия была прежде всего делом государства и реализовывалась по инициативе правительства, в Соединенных Штатах сообразно местной политической традиции, с присущими ей развитостью институтов гражданского общества и культурой демократического участия, мультикультурализм был инициирован «снизу», самими гражданами. Непосредственным началом этому процессу послужила борьба выходцев из стран Южной и Восточной Европы (поляков, греков, итальянцев и словаков) за свои права, которая послужила затем стимулом для аналогичных действий со стороны черного меньшинства (афроамериканцев), поддержанных к тому же влиятельной еврейской диаспорой¹⁴. Сегодня, как отмечают большинство авторов, Америка — это страна победившего мультикультурализма, достигшая высоких образцов социального равенства между представителями англосаксонского большинства (так называемый WASP — «белый англосакс протестант») и различных этнических меньшинств (афроамериканцев, выходцев из Европы, Азии, Латинской Америки). В то же время именно Америка демонстрирует и многочисленные *перегибы* мультикультурной политики, многие из которых принимают поистине курьезные, анекдотические черты¹⁵.

Иначе изначально дело обстояло с мультикультурализмом в европейских (неиммигрантских) национальных сообществах (Великобритания и особенно Франция и Германия). Как отмечает тот же автор, мультикультурализм стал проникать в Европу именно через Великобританию, в которой ассоциировался прежде всего с мультикультуральной образовательной политикой¹⁶. Однако в Европе в отличие от Канады, США и Австралии политика культурного многообразия изначально столкнулась со значительными трудностями, которые, как известно, связаны с относительной политико-культурной и этнической гомогенностью сложившихся здесь национальных сообществ. Особенно показателен в этом отношении пример Франции.

«Французский — «республиканский» — идеал национального сообщества основан на представлении о нации как сообществе граждан. Критерий принадлежности этому сообществу на первый взгляд чисто политический: для того чтобы быть французом, надо быть французским гражданином. Расовые, религиозные, этнические различия в расчет не принимаются»¹⁷. Как отмечает далее В. С. Малахов, эта политическая традиция восходит к XVIII столетию, к эпохе Великой французской революции, которая из множества провинциальных этнических сообществ (гасконцы, провансцы, бургундцы, нормандцы и т. д.) создала единую французскую нацию, объединенную не столько общностью этнического происхождения, сколько приверженностью социальным и политическим идеалам Революции. «...представление о нации как добровольном объединении автономных индивидов — характерная черта «французской» (гражданской) модели нации, которой противостоит «немецкая» модель, рассматривающая нацию как сообщество происхождения. Это представление восходит к Французской революции, провозгласившей, что национальность есть прежде всего гражданство — *citoyenneté*, а не религия, язык или этническая принадлежность. Суть этой концепции в том, что *citoyen* (гражданин. — Г. К.) — это тот, кто разделяет ценности Французской Республики, а не тот, кто принадлежит французам по крови. Однако наряду с политическим членством в нации эта концепция постулирует и культурное членство в ней» (курсив В. С. Малахова. — Г. К.). «Понятно, — отмечает далее исследователь, — что в таком понимании национальной общности заложена сильнейшая тенденция к гомогенизации»¹⁸ (т. е. ассимиляции этнических мигрантов. — Г. К.).

Влияние этой мощной политической традиции обнаружило себя в целом ряде практических коллизий, связанных с мультикультурализмом¹⁹, наиболее известным из которых является так называемое дело о платках (запрет носить хиджаб в государственном учреждении). В то же время именно Франция из-за своей жесткой политики в отношении мигрантов оказалась тем местом, где в 2005 г. произошли известные беспорядки, закончившиеся массовыми погромами²⁰.

Другой пример противодействия политике культурного многообразия — современная Германия. Здесь, как уже было ясно из приведенной цитаты, действует иная модель — не политико-культурной (как во Франции), а этнической общности, где народ (нем. Volk), точнее, представление народа о себе самом, основывается прежде всего на кровном (этническом) единстве. Если говорить совсем коротко о ситуации в Германии, то довольно долго немцы проводили политику, в соответствии с которой приезжие (в основном рабочие из Турции) рассматривались как временные трудовые мигранты (что отразилось и в термине — *Gastarbaiter* — т. е. человек, который работает в стране, но на правах временно проживающего («гостя»)). С определенного же момента (с начала 1970-х годов) иностранным рабочим было разрешено возить с собой и свои семьи — что в корне поменяло ситуацию в немецком обществе. «Именно в это время немецкое население пережило шок от перспективы мультикультурализма, поскольку на его глазах разрушалась привычная, устоявшаяся в культурных и коммуникативных алгоритмах картина, эмоциональное восприятие «своего» сообщества, образ которого неожиданно быстро стал уходить в прошлое»²¹. Как и французы, немцы предприняли ряд шагов по противодействию культурной плюрализации (например, запрет на ввоз в Германию иностранной рабочей силы в 1973 г.), однако в корне это не решило существующей проблемы.

В целом на сегодняшний момент можно говорить о двоякой тенденции в отношении политики культурного многообразия в этих двух крупнейших национальных сообществах. С одной стороны, «в последнее десятилетие во Франции и в последние три года в Германии (писалось в 2005 г. — Г. К.) произошли довольно существенные изменения. Франция внесла коррективы в законодательство о гражданстве, ознаменовавшие отход от «чистого» республиканизма. В Германии были приняты новые законы, в которых был, по сути, заложен пересмотр этнической модели нации. Предметом публичных дискуссий становится преобразование общества из «национального» в «мультикультурное» (в Германии они ведутся заметно более оживленно, чем во Франции)»²².

С другой стороны, европейские политики самого высокого ранга (недавние заявления канцлера ФРГ А. Меркель, других немецких государственных чиновников, а также руководителей британского и французского государств²³) все чаще говорят о провале политики мультикультурализма в Европе, фактически признавая необходимость ужесточения иммиграционной политики и соответствующих мер внутри самого национального сообщества (требования от мигрантов хорошего владения языком страны проживания, приверженности базовым ценностям национального сообщества и т. д.)²⁴. Надо отметить, что в значительной мере эти заявления и требования становятся реакцией на усиление влияния радикальных исламистских группировок, базирующихся в разных городах Германии, других европейских стран²⁵.

* * *

Таким образом, можно констатировать, что культурное многообразие остается для европейских обществ значительной проблемой, рецептов окончательного решения которой, устраивающего все стороны (как мигрантов, так и национальное большинство), пока не знает никто.

Возможны разные объяснения причин радикализации мигрантов (чаще всего называются причины социально-экономического характера), одна из которых, по-видимому, является характерологической. Конкретно — *авторитарно-напряженные особенности психологического склада*²⁶ многих представителей мусульманских общин (как и самой исповедуемой религии — ислама²⁷), сказывающиеся в известной прямолинейности (= авторитарности) мышления и чувствования, склонности к сверхценным образованиям (такова, например, *концепция джихада* — напряженного усилия на пути следования законам ислама, включая необходимость вооруженной борьбы в определенных обстоятельствах²⁸). По причине авторитарной напряженности, вспыхивающей при соприкосновении с европейскими порядками и нравами, мусульмане до сих пор достаточно трудно «вписываются» в европейский либеральный и мультикультурный социум (рациональный и светский, по существу).

2. Мультикультурализм как теоретический дискурс

Наряду с конкретными, имеющими выраженную региональную специфику, практиками («политиками») мультикультурализма существует также широкий философский дискурс относительно проблемы культурного многообразия. В русле западной теории справедливости возникла целая специальная отрасль — теория мультикультурной (этнокультурной, межкультурной) справедливости, с необходимостью дополняющая, как считают ряд западных ученых²⁹, существующую на протяжении уже более столетия теорию социальной справедливости.

Надо сказать также, что отнюдь не все западные теоретики, занимающиеся этой проблемой, согласны выделять этнокультурную справедливость в отдельную отрасль, более того, полагают, что сама идея особой защиты этнокультурных прав меньшинств противоречит базовым принципам либерального общества³⁰. Однако, с точки зрения характерологической любопытно то, как сумела *перестроиться* политическая теория современного либерализма в новых условиях: от традиционной защиты прав индивидуумов — к защите прав меньшинств (хотя и интерпретируемых сегодня как *особое право на культуру, совместимое с либеральными идеалами автономии и равенства, более того, предполагаемое ими*³¹).

В нашу задачу здесь не входит детальный анализ аргументов сторонников и противников теории мультикультурной справедливости, мы ограничимся только попыткой понимания того, что есть *самое существо* идеи мультикультурных прав, опираясь на известные тексты двух видных представителей современной мультикультурной теории — канадского философа Чарлза Тейлора³² и британского теоретика индийского происхождения Бхикху Пареха³³.

Общая политико-философская позиция Ч. Тейлора, изложенная им еще в работах³⁴, посвященных спору между либералами и коммунитаристами в 1980-е годы, известна. Тейлор является одним из ярких современных приверженцев республиканской традиции, отстаивающих ценность гражданской, или политической, свободы («свободы для») перед свободой

частной, или индивидуальной («свобода от»). Согласно Тейлору подлинная свобода либерального общества возможна только при наличии высокой социальной сплоченности и возникающей на ее основе демократической активности индивидов (граждан). В свою очередь, такая сплоченность (республиканский коммунитаризм) требует от граждан особой приверженности своему сообществу, его идеалам и ценностям, одним словом, того, что принято называть *общей идентичностью*. По сути, общая (гражданская, политическая) идентичность и есть то, что создает общество как общество, т. е. союз свободных и равных граждан, разделяющих общие ценности и культивирующих на этой основе свою гражданскую (политическую) свободу. Известно также, что реальной исторической моделью тейлоровского республиканизма является общественно-политический уклад франкоговорящей канадской провинции Квебек, общество которого традиционно отличается высокой степенью социальной и культурной сплоченности (перед лицом других, англоговорящих, канадских провинций).

Однако республиканский коммунитаризм сегодня, в условиях растущего культурного многообразия, получает иные коннотации, связанные уже не столько с противостоянием либеральному индивидуализму, сколько с необходимостью учитывать вызовы мультикультурализма. В этом отношении Тейлор считает необходимым серьезно скорректировать свою теорию либерального республиканизма, пересмотрев, в частности, само понятие общей идентичности.

Но главное, с чего начинает свое рассуждение теоретик, — тезис об имманентном характере *социального исключения* в условиях развитых либеральных демократий. Что имеется в виду? Дело в том, что, как полагает философ, либеральные общества, нуждающиеся, как уже отмечалось, в общей культурной идентичности и социальной стабильности, оказываются в весьма затруднительном положении, когда эти идентичность и стабильность нарушаются «вторжением» неких чуждых инокультурных элементов, например, в результате миграции. И стандартной реакцией на эту новую ситуацию становятся практики исключения, призванные «защитить» стабильное и культурно-гомогенное общество от угрозы распада. «Что

толкает к исключению? Ответ можно сформулировать следующим образом: включающей, инклюзивной демократию делает то обстоятельство, что она является властью всего народа, тогда как исключаящей, эксклюзивной ее делает то, что она является властью всего народа (т. е. одно и то же обстоятельство. — Г. К.). Исключение — это побочный продукт, а именно побочный продукт потребности самоуправляющихся обществ в высокой сплоченности. Демократическим государствам необходимо нечто вроде общей идентичности»³⁵.

В действительности, как показывает Тейлор, практики исключения весьма разнообразны: это могут быть и такие жесткие методы, как этническая чистка и насильственная ассимиляция (пример Европы во время Первой и Второй мировых войн, события на Балканах после распада Югославии); это могут быть менее жесткие, но также имеющие отрицательные последствия для общества в целом социальные практики:

1) проведение соответствующих разделительных линий между коренным населением и приезжими (пример современного Квебека);

2) последовательные практики ассимиляции мигрантов (современная Франция) или, напротив, рассмотрения их и их потомков во втором и третьем поколении как временно пребывающих на данной территории, «гастарбайтеров» (Германия);

3) более того, социальные практики исключения не ограничиваются «приезжими», людьми иной культуры, но могут касаться, например, представителей иного пола, нетрадиционной сексуальной ориентации и т. д. (Тейлор называет их *внутренними* практиками исключения)³⁶.

Все они так или иначе, по Тейлору, должны рассматриваться сегодня как *ненормальное, болезненное явление*, требующее для своего искоренения определенного «лекарства».

Что, однако, следует считать нормой, и как современным обществам приблизиться к ней? На этот вопрос канадский философ не дает полного, развернутого ответа, констатируя лишь, что в условиях культурного многообразия единая политическая идентичность перестает быть целостной, монолитной (как это было в традиционных государствах-нациях), но становится *фрагментированной*. Так, отмечая, что «объем

и рост миграции народов делает практически все общества мира во все большей степени «мультикультурными», Тейлор подчеркивает наряду с этим и другую особенность. А именно что «некоторые группы иммигрантов все еще в морально-культурном и даже политическом отношении функционируют в качестве «диаспоры» страны своего происхождения», полагая, впрочем, что это явление «вполне нормальное». «Все более обиходным и не вызывающим возражений становится представление, что ты, например, коренной канадец — что совершенно не отменяет сильнейшей твоей привязанности к культурно-политической плоти какой-нибудь другой страны»³⁷.

Что же в результате? Как полагает Тейлор, «мы постепенно продвигаемся к идее, которую я считаю ключевой для креативного решения проблемы исключения: *разделение сфер идентичности* или причастность некоторому общему пространству идентичности, целое как совокупность частей. Политические идентичности людей, вынужденных или желающих жить вместе, *должны быть самими этими людьми продуманы, обсуждены и креативно, с неизбежными компромиссами, признаны друг к другу* (в основе любого сосуществования всегда лежит известная смесь необходимости и сознательного выбора). Кроме того, подобные решения никогда не должны приниматься навечно. Они непременно будут либо приниматься заново, либо отвергнуты, либо частично пересмотрены будущими поколениями»³⁸ (курсив мой. — Г. К.).

Таким образом, решение, предлагаемое канадским философом, вполне соответствует общей логике западных демократий, только реализуемой в современных условиях культурного многообразия. Не конфронтация с мигрантами и их насильственная ассимиляция, но разумный компромисс, ведущий к обоюдной выгоде (как самих мигрантов, так и принимающего сообщества). В основе этого компромисса — предполагаемая способность обеих сторон к *разумному диалогу* на основе неких общих ценностей (под которыми понимаются идея демократии и прав человека³⁹). В этом отчетливо видится особенная западная идеалистическая практичность, — затрудняющая, в частности, понимание того, что люди иных,

не-западных, культур *могут не обнаружить* такой же склонности решать проблему на основе разумного компромисса, как рациональные индивиды западного общества.

Похожую модель, но более развернутую в плане практических выводов, обнаруживаем в известной работе британского философа индийского происхождения Бхикху Пареха⁴⁰. Пример Пареха интересен тем, что он представляет теоретическую позицию человека, мыслителя, политического деятеля, в прямом смысле стоящего на «перекрестке культур» (индеец, выходец из провинции Гуджарат, получивший европейское образование, ставший видным западным ученым, а также членом британской палаты лордов⁴¹). Эта особая ситуация нахождения на *границе культур* (европейской, в данном случае — британской, и индийской), как, вероятно, и личностные особенности мыслителя, предопределила характер многих положений политической теории Пареха.

Какие это положения? Прежде всего, тезис о том, что «люди включены в культуру» (culturally embedded), т. е. являются носителями определенной культурной идентичности, и невозможно представить себе человека, живущего иначе (т. е. без этой культурной «нагруженности»)⁴². Далее, идея о том, что каждая культура является внутренне ограниченной (как пишет Парех, «реализует ограниченную область человеческих способностей и эмоций и схватывает только часть тотальности человеческого существования...»⁴³), а следовательно, нуждается во взаимодействии с другими культурами ради обретения большей полноты человеческого опыта. И третье положение — мысль о внутренней плюральности, немонолитности самих локальных культур (вопреки расхожему представлению о культурах как о чем-то внутренне целостном), сосуществовании внутри них многих различающихся между собой культурных традиций.

Таким образом, культура, в представлении Пареха, *диалогична* по самой своей природе, *как внутри себя, так и вовне*, и как таковая требует для своего развития открытости и взаимодействия с другими культурами. Как полагает философ: «Отношение культуры к себе оформляет и, в свою очередь, оформляется ее отношением к другим, и их внутренние и внеш-

ние множественности предполагают и усиливают друг друга. Культура не может оценить ценности других до тех пор, пока она не оценит плюральности внутри нее; обратное при этом столь же истинно. Поскольку закрытая культура определяет свою идентичность с точки зрения ее различий с другими и ревниво охраняет ее от их влияния, она чувствует исходящую от них угрозу и уклоняется от всех контактов с ними. Культура не может примириться со своими различиями с ними до тех пор, пока не примирится со своими внутренними различиями. *Диалог между культурами требует, чтобы каждая из них открылась бы влиянию других, и желала бы у них учиться...*⁴⁴ (курсив мой. — Г. К.).

В приведенном фрагменте, по существу, выражена центральная идея антропологического мультикультурализма Пареха — *равноправный диалог культур как основа современного общества (в частности, британского, в котором проживает сам Парех) и диалогичность как общий принцип сосуществования различий в современном мире (мире культурного многообразия)*⁴⁵.

Каковы политические следствия, вытекающие из этой общей идеи? Прежде всего, как и у Тейлора, отказ от признания за какой-либо морально-политической концепцией или доктриной статуса общезначимой (если, конечно, речь не идет о демократии и базовых правах человека — здесь все либеральные культуралисты едины). «В мультикультурной перспективе, — пишет Парех, — хорошее общество не связывает себя особенной политической доктриной или пониманием хорошей жизни, спрашивая, к какой степени разнообразия толерантно относиться в границах, ею определенных, как потому, что такая доктрина может не быть приемлемой для некоторых из ее сообществ, так и потому, что она препятствует его будущему развитию. Вместо этого оно начинает с принятия *реальности и желательности культурного разнообразия*, соответствующим образом структурируя свою политическую жизнь. Оно *диалогически конституируется, и его постоянная забота состоит в том, чтобы содействовать продолжению диалога и лелеять климат, в котором он может эффективно осуществляться...*»⁴⁶ (курсив мой. — Г. К.). При

этом «диалог требует определенных институциональных условий, таких как свобода выражения, согласованные процедуры и основные этические нормы, общие публичные пространства, равные права, ответственная и подотчетная народу структура власти, и полномочия граждан» (а также целого списка гражданских добродетелей, хорошо известных из либеральной культуры западного общества⁴⁷).

Этот последний момент (акцент на базовых либеральных правах и свободах) особенно важен: мультикультурное общество, по словам Пареха, «видит себя как сообщество сообществ, а потому как сообщество включенных в сообщество и соединенных с ним индивидов. Оно *лелеет индивидов, их основные права и свободы, а также другие великие либеральные моральные и политические ценности, все из которых являются неотъемлемыми от культуры диалога*»⁴⁸ (курсив мой. — Г. К.). Одновременно с этим «диалогически конституированное мультикультурное общество обладает *сильным понятием общего блага*, состоящего в уважении к основанной на консенсусе гражданской власти и основным правам, сохранении справедливости, институциональным и моральным условиям делиберативной (совещательной. — Г. К.) демократии, жизненной и плюральной составной культуре, а также широком понимании сообщества. И оно, — подчеркивает Парех, — *питает не статический, геттоподобный (gettoized), но интерактивный и динамический мультикультурализм*»⁴⁹ (курсив мой. — Г. К.).

Таким образом, перед нами развернутая концепция мультикультурного общества, представленная индийско-британским мыслителем и политическим деятелем. Повторим, что возможность создания такой концепции не случайна: она возникает *в зоне взаимодействия культур*, и сама есть очевидный результат пребывания ее автора на границе сопряжения европейской (британской) и южноазиатской (индийской) культурных традиций⁵⁰. С другой стороны, нужны и особенные личностные (характерологические) качества (врожденные, или приобретенные в результате усвоения норм определенной культуры), чтобы принимать эти различия, проникаться уважением к ним, как бесконечно многообразным про-

явлениям Божественного Духа (вспомним, что Парех по происхождению — индеец⁵¹). В то же время данная концепция, как и Тейлорова, оставляет ощущение некоторой практической наивности — оттого, что идея, представленная в ней, очевидным образом входит в противоречие с практикой большинства современных мультикультурных обществ⁵².

3. Межкультурная справедливость: российская интерпретация

В завершение этой главы хотелось бы кратко остановиться еще на одной концепции межкультурной справедливости, разработанной на сей раз российским ученым. Это концепция российского социального этика А. В. Прокофьева, изложенная им сначала в журнальной публикации⁵³, затем в виде специальных параграфов обобщающей монографии по проблемам философии морали⁵⁴.

Почему эта концепция важна для нас, в чем ее особенность в сравнении с аналогичными моделями западных авторов? На наш взгляд, в своей «комплексной теории» межкультурной справедливости (сам термин «межкультурная справедливость» также предложен А. В. Прокофьевым, исходя из особенностей словоупотребления русского языка⁵⁵), отечественный ученый отразил одну *специфическую особенность именно российской науки и философии* — стремление не столько создавать новые теоретические модели и концепции (в этом, безусловно, преуспел идеалистический Запад), сколько глубоко осмысливать и интегрировать *уже существующие теории*, создавая на их основе некий особенный, возможный, вероятно, в большей мере на русской, российской, почве, *теоретический синтез*⁵⁶.

В чем же существо и принципиальная новизна предложенной ученым интегральной модели? Как пишет Прокофьев, «на сегодняшний момент в социальной этике выявилось несколько противостоящих друг другу моделей теоретического обоснования межкультурной справедливости. Если отвлечься от малосущественных различий между ними, то их количество можно сократить до четырех основных». Это суть: 1) «идея связи

между культурным многообразием и плюрализмом нравственных ценностей»; 2) «идея необходимости культурного контекста для сохранения индивидуальной идентичности»; 3) «идея необходимости культурного признания для обеспечения равного социального статуса граждан»; 4) «идея необходимости культурного признания для сохранения единства и стабильности демократического политического сообщества»⁵⁷.

При этом, как отмечает ученый, «каждая из этих моделей, с точки зрения разрабатывающих ее исследователей, выступает как замкнутая в себе, самодостаточная теория, которая не только может отстоять моральную ценность культуры и культурной идентичности в споре с «либерализмом безразличия» (парадигмой, отрицающей необходимость и возможность особой теории межкультурной справедливости. — Г. К.), но и способна единолично определять, какие политические мероприятия нравственно оправданы в конкретных практических контекстах»⁵⁸ (курсив мой. — Г. К.).

Эта «замкнутость» и «самодостаточность» западных теоретических моделей, как можно понять, есть проявление особенной западной *интеллектуально-рациональной аутистичности*⁵⁹, со свойственным ей стремлением к четкой специализации внутри определенной профессиональной области, и оно сродни строгому разграничению модальностей, например, в *западной психотерапии*⁶⁰.

Между тем, как показывает А. В. Прокофьев, подобное жесткое разделение на деле приводит к тому, что каждый подход внутри общей теории межкультурной справедливости работает только со своей, достаточно ограниченной, системой философской аргументации и не «видит» ценности подобных аргументов, предлагаемых другими подходами⁶¹. В результате из поля зрения теоретиков «выпадают» другие (не входящие в их систему взглядов) этические «резоны», которые имеют собственную неинструментальную ценность, и как таковые нуждаются в том, чтобы быть учтенными при формулировке тех или иных теоретических положений (как и при выработке мер практической политики).

Если следовать этой, *не обособляющей* (как на Западе), а *интегративной* (русской), логике, то согласно выводу

А. В. Прокофьева «мы получаем возможность рассматривать политику культурного признания как совокупность мероприятий, связанных с апелляцией к *различным* аспектам ценности культуры и культурной идентичности (курсив А. В. Прокофьева. — Г. К.). В этом случае в основную теоретическую задачу превращается *выявление всего ряда этических резонансов, отличающихся по своей нормативной силе и, что также важно, обращенных к разным проявлениям культуры*» (курсив мой. — Г. К.).

С этой точки зрения разные аргументы внутри общей теории справедливости (аргументы от плюрализма ценностей, от индивидуальной идентичности, статусного равенства, политической стабильности) «просто обладают разным весом в ходе установления компромиссов между интересами и потребностями индивидов и групп»⁶². (Так, внизу этой иерархической нормативной лестницы оказываются первые два типа аргументов, а наверху — два последующих⁶³.)

Таким образом, в результате данного анализа удается получить достаточно реалистичную интегративную теоретическую модель, преодолевающую специфическую фрагментированность западного дискурса справедливости⁶⁴, и возможную, как мы сказали, скорее всего, в российском научно-философском контексте (в силу особенностей российской души, всегда отличавшейся открытостью культурным влияниям и стремлением к построению *целостного, универсального мировоззрения*, учитывающего уникальный опыт разных народов и культур⁶⁵). В этой творческой интегративности («объединительности»), как представляется, значительный потенциал отечественной теоретической мысли, в сравнении с западной (склонной по природе к *обособлению, индивидуации*), и через это качество (интегративность), думается, становятся видны некие контуры нашего, российского, пути в мировую социальную науку и философию⁶⁶.

¹ См.: Апресян Р. Г., Гусейнов А. А., Прокофьев А. В. Проблема справедливости в глобальной перспективе // Диалог культур в гло-

бализирующемся мире: мировоззренческие основания и ценностные приоритеты / отв. ред. В. С. Степин, А. А. Гусейнов. М.: Наука, 2005. С. 122–150.

² Малахов В. С. Национализм и культурный плюрализм // Национализм как политическая идеология. М. : КДУ, 2005. С. 250–251.

³ Сегодня это огромный пласт литературы, в основном западной. Отметим лишь некоторые, наиболее важные, работы: *Taylor Ch. Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton (NJ) : Princeton Univ. Press, 1992 ; *Kymlicka W. Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford : Oxford Univ. Press, 1995 ; *Parekh B. Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, London : MacMillan, 2000 ; *Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру* : пер. с англ. / под ред. В. И. Иноземцева. М. : Логос, 2003 ; *Хабермас Ю. Права человека — глобальный и внутригосударственный план // Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории* : пер. с нем. СПб. : Наука, 2001.

⁴ В числе прочих факторов, способствовавших миграции, отмечаются такие, как известная гуманитарная настроенность Запада в отношении политических и иных беженцев (особенно выделяется в этом отношении Великобритания), «миграционные амнистии», фактически легализующие незаконную миграцию, и др.

⁵ См.: Малахов В. С. Указ. соч. С. 253.

⁶ Как отмечает Малахов, понятие мультикультурализма, означающее либо «определенную риторику», либо «определенную практику» («либо и то и другое вместе»), нельзя смешивать с понятием культурного многообразия. Сама по себе подобная ситуация (например, в Ираке, Китае или Туркмении) еще «не дает оснований говорить о «мультикультурализме» в этих странах». Поэтому мультикультурализм следует понимать прежде всего как «социальную и политическую практику, направленную на организацию общежития в условиях культурного многообразия», а также соответствующую политическую идеологию (там же. С. 255).

⁷ Так, политолог В. С. Котельников, подчеркивая этот прагматический, специфический для Запада момент, отмечает, что «у мультикультурализма есть своя мораль под названием *толерантность*, то есть терпимость. Но эта нравственность исходит не от души, скорее от рассудка. В общезначимом контексте мультикультурализм поднимает проблему взаимодействия культуры большинства и культуры привносимой извне (проблема иммигрантов и меньшинств), проблему комплексных коллективных идентичностей, проблему куль-

турной толерантности и культурного диалога в контексте глобализации. И на все эти проблемы он предлагает вполне рациональные решения. Быть терпимым ко всем культурным традициям взаимовыгодно, утверждают теоретики мультикультурализма» (*Котельников В. С.* Мультикультурализм для Европы: вызов иммиграции. URL: <http://www.antropotok.archipelag.ru/text/a263.htm>).

⁸ См.: *Куропятник А. И.* Мультикультурализм: идеология и политика социальной стабильности полиэтнических обществ // Журнал социологии и социальной антропологии. 2000. Т. III. № 2. (См. также монографию этого автора: *Куропятник А. И.* Мультикультурализм: проблемы социальной стабильности полиэтнических обществ. СПб. : Изд-во СПбГУ, 2000.)

⁹ *Куропятник А. И.* Мультикультурализм: идеология и политика социальной стабильности полиэтнических обществ. С. 55.

¹⁰ См., напр., главу 2 части III настоящей книги, а также Приложение.

¹¹ Сегодня эти требования, состоящие в предоставлении Квебеку особого статуса в рамках канадской федерации, в основном выполнены (см.: *Ильинская С. Г.* Толерантность как принцип политического действия: история, теория, практика. М. : Праксис, 2007. С. 129).

¹² См.: *Куропятник А. И.* Указ. соч. С. 57.

¹³ Там же. С. 60.

¹⁴ См.: *Куропятник А. И.* Там же. С. 60.

¹⁵ Например, известная ситуация с телепередачами и фильмами для детей и взрослых, где в равной мере должны быть представлены как «белые», так и «черные» персонажи, чтобы не допустить намека на этническое неравенство.

¹⁶ См.: *Куропятник А. И.* Там же. С. 62.

¹⁷ *Малахов В. С.* Национализм и культурный плюрализм. С. 257.

¹⁸ Там же. С. 258.

¹⁹ См.: Там же. С. 258–259.

²⁰ Беспорядки, инициированные молодежью — потомками мигрантов из стран Северной Африки и Ближнего Востока.

²¹ *Куропятник А. И.* Там же. С. 62.

²² *Малахов В. С.* Там же. С. 259–260.

²³ См. напр.: <http://www.kommersant.ru/doc.aspx?DocsID=1584626>

²⁴ См.: *Григорьев Е. В.* Германии не прижилась мультикультура // Независимая газета. 2010. № 225 (5138). 18 октября. С. 1, 6.

²⁵ См.: там же.

²⁶ См.: *Бурно М. Е.* О характерах людей. 3-е изд., испр. и доп. М. : Академический Проект ; Фонд «Мир», 2008. С. 20–25 ; *Волков П. В.* Разнообразии человеческих миров (Руководство по профилактике душевных расстройств). М. : Аграф, 2000. С. 15–48.

²⁷ Выразительное описание национально-психологических особенностей мусульманских народов см.: *Гачев Г. Д.* Космос ислама. Кентавр: кочевник на земледельце // *Гачев Г. Д.* Космос-Психо-Логос: Национальные образы мира. М. : Академический Проект, 2007.

²⁸ См.: Джихад // Википедия. Свободная энциклопедия (электронный ресурс).

²⁹ См. авторитетную в этой области работу: *Fraser N.* From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a «Post-Socialist» Age // *Theorizing multiculturalism: a guide to the current debate / Ed. by Cynthia Willett.* Oxford: Blackwell, 1998. P. 19–49. (На русс. яз.: *Фрезер Н.* От перераспределения к признанию? Дилеммы справедливости в «пост-социалистскую» эпоху // Гендерные исследования. 2001. №5.)

³⁰ См., напр.: *Бэрри Б.* Государственничество и национализм: космополитическая критика (фрагмент) // *Хомяков М. Б.* (авт.-сост.) Хрестоматия по дисциплине «Современная политическая философия: либерализм, коммунитаризм, мультикультурализм». Екатеринбург, 2007 ; *Кукатас Ч.* Теоретические основы мультикультурализма. URL: <http://bilingua.org.ru/research/2007/05/27/multiculturalism.html> (Подробный анализ позиции так называемого либерализма культурного безразличия см.: *Прокофьев А. В.* Справедливость и ответственность: социально-этические проблемы в философии морали. Тула : Изд-во Тул. гос. пед. ун-та им. Л. Н. Толстого, 2006. С. 216–223.)

³¹ Так, Уил Кимлика предлагает называть эту позицию «либеральным культурализмом» (см.: *Кимлика У.* Мультикультурализм // Современная политическая философия. С. 429).

³² См.: *Тейлор Ч.* Демократическое исключение (и «лекарство» от него?). URL: http://www.archipelag.ru/geoculture/new_ident/multiculture/exclusion/ (первоначальная публикация: *Тейлор Ч.* Демократическое исключение (и лекарство от него?) // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ / под ред. В. С. Малахова и В. А. Тишкова. М. : Институт этнологии и антропологии РАН, 2002. С. 11–37).

³³ См.: *Парех Б.* Переосмысливая мультикультурализм: культурное разнообразие и политическая теория (фрагмент) // *Хомяков М. Б.* (авт.-сост.). Хрестоматия по дисциплине «Современная политиче-

ская философия: либерализм, коммунитаризм, мультикультурализм». Екатеринбург, 2007.

³⁴ См., напр.: *Тейлор Ч.* Пересечение целей: спор между либералами и коммунитаристами // Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон / пер. с англ. Л. Б. Макеевой М. : Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998.

³⁵ *Тейлор Ч.* Демократическое исключение (и «лекарство» от него?) (эл. ресурс).

³⁶ См.: там же.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же.

³⁹ См.: там же.

⁴⁰ См.: *Парех Б.* Переосмысливая мультикультурализм: культурное разнообразие и политическая теория (фрагмент) // *Хомяков М. Б.* (авт.-сост.). Хрестоматия по дисциплине «Современная политическая философия: либерализм, коммунитаризм, мультикультурализм». С. 80–92 (далее ссылки на работу Б. Пареха даются по настоящему изданию). Тезисное изложение концепции см.: *Parekh B.* What is multiculturalism? URL: <http://www.india-seminar.com/1999/484/484%20parekh.htm>

⁴¹ О Б. Парехе и его концепции см. подробно: *Перцев А. В., Черепанова Е. С., Хомяков М. Б.* Конфликты в мультикультурном обществе. Антропология мультикультурного конфликта у Б. Пареха // Учебно-методический комплекс дисциплины «История конфликтологии». Екатеринбург, 2008.

⁴² *Парех Б.* Переосмысливая мультикультурализм. С. 80.

⁴³ Там же. С. 81.

⁴⁴ Там же. С. 82–83.

⁴⁵ Подробно см.: *Перцев А. В., Черепанова Е. С., Хомяков М. Б.* Конфликты в мультикультурном обществе. Антропология мультикультурного конфликта у Б. Пареха // В указ. изд. С. 196–217.

⁴⁶ *Парех Б.* Переосмысливая мультикультурализм. С. 85–86.

⁴⁷ Там же. С. 86. В данном контексте любопытно и следующее заявление философа: «...питая широкое разнообразие взглядов и содействуя развитию духа и углублению морали диалога, такое общество ограничивает тех, кто является слишком догматичным, самоуверенным или нетерпеливым, для того чтобы участвовать в его диалоговой (conversational) культуре и принимать ее результаты» (там же. С. 86). Здесь для характеролога ясно чувствуется аутистическая строгая требовательность, убежденность в том, что все [граж-

дане данного общества] должны соответствовать положениям этой концепции, и что не может быть по-другому.

⁴⁸ Там же. С. 87.

⁴⁹ Там же. С. 87. Иными словами, идентичность мультикультурного общества есть сугубо *политическая идентичность*, основанная не на этнических и/или культурных основаниях, но на основаниях приверженности общим политическим принципам сообщества (как, впрочем, и у Тейлора) (см.: Там же. С. 88–89).

⁵⁰ Здесь, на наш взгляд, уместным было бы сослаться на понятие тезауруса и соответствующую концепцию, разрабатываемую Вал. и Вл. Луковыми (см.: *Луков Вал. А., Луков Вл. А. Тезаурусы: Субъектная организация гуманитарного знания*. М. : Изд-во Нац. ин-та бизнеса, 2008).

⁵¹ Очевидно, что индуизм с его древней культурой толерантности, также имеющей аутистическую (замкнуто-углубленную) природу характера, несомненно более способен к усвоению демократических (в том числе мультикультурных) образцов, чем «авторитарно-напряженный» ислам (это в полной мере относится и к буддизму).

⁵² Нельзя сказать, чтобы Парех не отдавал себе отчет в трудностях реализации идеи мультикультурализма — он их хорошо понимает, более того, подчеркивает, что «это — сложнейшая политическая задача и ни одно мультикультурное общество пока не преуспело в ее решении» (с. 91–92). И в то же время, несмотря на множество очевидных примеров несоответствия философской Идеи политическим реалиям, мыслителем движет вера в возможное переустройство мира, исходя из принципов культурного многообразия и диалога культур (там же).

⁵³ См.: *Прокофьев А. В. Теория межкультурной справедливости: поиск нормативных оснований* // Человек. 2006. №1. С. 38–47.

⁵⁴ См.: *Прокофьев А. В. Справедливость и ответственность: социально-этические проблемы в философии морали*. Тула : Изд-во Тул. гос. пед. ун-та им. Л. Н. Толстого, 2006 (гл. IV, §4, 5, 6).

⁵⁵ Там же. С. 221.

⁵⁶ Ср., например, с концепцией российской *мультимодальной психотерапии*: «...российской, в том числе неклинической психотерапии, свойственна... особенная, российская, по-своему стройная, смешанность, мультимодальность... В этой мультимодальности неклинической нашей психотерапии и в нашей клинической психотерапии, включающей в себя, в сущности, все модальности в их клинически преломленном виде, по-моему, выразительно проступает, как и во всей российской культуре, особенно досоветского времени,

свойственная российскому духу *общечеловечность, соборность*, то, что называется «русская идея» (курсив М. Е. Бурно. — Г. К.). (Сообщение руководителя комитета методов психотерапии (модальностей) Профессиональной психотерапевтической лиги профессора М. Е. Бурно // Профессиональная психотерапевтическая газета. 2006. № 4 (42). С. 6.)

⁵⁷ Прокофьев А. В. Справедливость и ответственность. С. 223.

⁵⁸ Там же. С. 223.

⁵⁹ См.: Бурно М. Е. О характерах людей. С. 49.

⁶⁰ См.: Бурно М. Е. Профессионализм и клиническая психотерапия // Психотерапия. 2008. № 2. С. 18. (См. также: Сообщение руководителя комитета методов психотерапии (модальностей) Профессиональной психотерапевтической лиги профессора М. Е. Бурно // Профессиональная психотерапевтическая газета. 2006. № 4 (42).)

⁶¹ В качестве примера такой парадигмы А. В. Прокофьев приводит концепцию того же Б. Пареха, в которой принимаются только аргументы от плюрализма ценностей (и не рассматриваются другие, например, касающиеся проблем социального статуса, социальной стабильности и т. д.) (см.: Прокофьев А. В. Справедливость и ответственность. С. 223–226).

⁶² Там же. С. 226.

⁶³ См.: там же. С. 226, 236.

⁶⁴ Аналогичный ход мысли присутствует и в другой работе А. В. Прокофьева, посвященной анализу не межкультурной, а социальной справедливости (см.: Прокофьев А. В. Социальная справедливость: нормативное содержание и история становления понятия. URL: <http://iph.ras.ru/page53519131.htm>).

⁶⁵ Важный, обобщающий работы многих авторов анализ констант российского менталитета см.: Андреев А. Л. Национальный менталитет и политика // Андреев А. Л. Политическая психология. М. : Издательство «Весь мир», 2002. С. 169–192.

⁶⁶ Еще один яркий пример подобного креативного теоретизирования — концепция «хорошего общества» социального философа В. Г. Федотовой (Федотова В. Г. Хорошее общество. М. : Прогресс-Традиция, 2005. С. 457–486).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенное исследование свидетельствует о том, что интерес зарубежных и отечественных исследователей к проблеме социальной и политической справедливости достаточно высок. Последние десятилетия (с начала 1970-х годов) отмечены устойчивым вниманием к нормативным основаниям политики сначала в западной политической философии и этике (труды Д. Роулза, Р. Нозика, Р. Дворкина, Б. Аккермана, М. Уолцера и мн. др.), а сегодня и у нас (работы Т. А. Алексеевой, Б. Н. Кашникова, А. В. Прокофьева, В. С. Мартьянова и др.). Общественная справедливость привлекает внимание ученых, стоящих на разных теоретических платформах, порой вызывая острую дискуссию, что свидетельствует также о необходимости поиска новых уровней осмысления данной проблемы, поиска иных концептуальных подходов к ее решению.

В настоящей работе мы попытались комплексно осмыслить данную этико-политическую категорию, опираясь на историко-философский, историко-культурный анализ, а в ряде случаев привлекая метод *характерологической креатологии* — новый для гуманитарного знания¹, но позволяющий понять те или иные социальные, политические (как и экономические) феномены исходя из природы человеческих характеров, выразительно накладывающих свой отпечаток на многие стороны нашей действительности.

Приведем основные выводы данной работы.

Справедливость как этико-политическая категория, обращенная к поиску рациональных и моральных оснований общественного устройства, разрабатывалась преимущественно западной мыслью, начиная с Античности (Платон, Аристотель). Содержательно она претерпела длительную эволюцию в истории политической философии. В основе данных трансформаций, как мы попытались показать (основываясь на исследованиях Л. Штрауса, Ф. Бенетона, М. М. Федоровой,

Б. Г. Капустина), — глубокие изменения в культуре Западного мира, связанные вначале с переходом от античного полисного мировоззрения (и соответствовавшей ему концепции *corpus Christiana* в Средние века) к индивидуалистической картине мира в Новое время. Модель справедливого политического порядка, основанная на идеях служения общему благу (и соответствующим образом понимаемой справедливости), трансформируется в эпоху модерна в концепцию *правового государства*, в основе которого — принцип равенства индивидов (морального и юридического). Мы отметили также некоторые *парадоксы* раннелиберальной мысли, возникающие в этой связи. Так, представители раннего либерализма (особенно Гоббс и позже Кант) стремятся, с одной стороны, обосновать право индивида на максимальную свободу в частной сфере, а с другой — необходимость сильной (и даже авторитарной) власти, способной выступить в качестве арбитра в индивидуальных спорах.

Тем не менее политическая теория классического либерализма (либерализма Гоббса, Локка, Руссо, Канта, а также Бентама, Милля) *не являлась* теорией справедливости в строгом смысле этого понятия, хотя имплицитно включала определенные представления о справедливости. Задачи теоретических построений классиков в целом были иными — направленными на обоснование свободы индивида (автономного субъекта Нового времени) в его отношениях с государством. С тех пор либеральная теория претерпела существенные трансформации, связанные с необходимостью находить ответы *на новые вызовы реальности*: вначале классовые противоречия индустриального капитализма (вторая половина XIX, и большая часть XX столетия), а в конце XX в. и начале XXI в. — вызовы со стороны мультикультурализма, глобального социального неравенства, а также все более обостряющихся проблем природно-климатического характера².

В настоящей монографии были охвачены не все проблемы, рассматривающиеся в рамках современного дискурса справедливости, — вместо этого мы сосредоточились на более подробном анализе некоторых «классических» тем, в частности темы социальной (распределительной) справедливости. Дан-

ная тема, как представляется, несмотря на ее сравнительно меньшее «звучание» в международном «дискурсе справедливости» (если сравнивать, например, с более «популярными» темами межкультурной или глобальной справедливости), по-прежнему остается весьма актуальной, и эта актуальность социальной справедливости особенно ощущается в *российском обществе*³.

В то же время анализ некоторых «классических» концепций социальной справедливости, проделанный в настоящей работе (концепций Д. Роулза, Р. Нозика, Р. Дворкина, других авторов), отличается определенной новизной, так как наряду с традиционным философским включает элементы *характерологического анализа*. Рассмотрение данных философско-этических теорий в характерологическом ключе (с точки зрения основных типов характеров, выделяемых в классической естественно-научной типологии Э. Кречмера, П. Б. Ганнушкина, М. Е. Бурно⁴) позволяет выявить и точно (с привлечением научных понятий классической и современной характерологии) описать некоторые важные особенности западного «дискурса справедливости», которые «не схватываются» традиционными методами философского исследования.

Прежде всего речь идет о специфическом *рационализме* западных теорий, понятным образом «вытекающих» из характерологических особенностей западного мышления. Эти особенности (рационализм, прагматизм, утилитаризм⁵) становятся яснее в свете описаний *замкнуто-углубленного (аутистического) характерологического радикала*, присутствующих в работах по современной естественно-научной характерологии⁶. Конкретно — все основные западные либеральные теории справедливости основываются на приоритете принципов равенства и свободы, обосновываемых при помощи специальных мыслительных (интеллектуальных) процедур (идея гипотетического общественного договора), и направлены на то, чтобы гарантировать индивиду (под которым имеется в виду рациональный индивид западного общества) *определенные права*, позволяющие каждому в полной мере реализовать свои интересы и потребности. Вполне отчетлив индивидуалистический и рационалистически-прагматиче-

ский характер данных теорий (теорий Роулза, Нозика, Дворкина), при всех, порой глубоких содержательных различиях между ними.

Во многом то же самое можно сказать и о современных концепциях *этнокультурной (межкультурной) справедливости*, две из которых проанализированы в последней главе настоящей работы. В целом можно утверждать, что теории межкультурной справедливости, как и ранее теории справедливости социальной (распределительной), предлагают новую версию *демократического общественного договора* в условиях культурной неоднородности современных обществ.

Кроме либеральных, отдающих приоритет индивидуальной свободе и правам, в работе были проанализированы взгляды оппонентов и критиков современного либерализма (либерализма Роулза — Дворкина): коммунитаристских авторов (на примере концепции А. Макинтайра) и авторов, разрабатывающих версию так называемого либерального перфекционизма (функционалистская теория А. Сена, М. Нассбаум). Для всех этих теоретиков (как коммунитаристов, так и либеральных перфекционистов) важнейшей политико-философской категорией выступает *понятие блага как некой объективной данности*, связанной с понятием *человеческой природы*, представление о котором восходит к античной мысли, и конкретно — к трудам Аристотеля. Это направление мысли (перфекционизм), как мы попытались показать, также имеет в своей основе определенную мировоззренческую позицию, идеалистическую в своем существе, для которой характерны особое *чувство принадлежности к сообществу* (коммунитаризм) либо высокая чувствительность, концептуальная внимательность *к нуждам, потребностям и страданиям человеческого существа* (А. Сен, М. Нассбаум).

Анализ тех или иных философских теорий справедливости, проделанный в работе, помимо задач выявления их концептуального «ядра», нормативных оснований, преследовал и определенную *практическую цель* — сопоставление с российскими национально-культурными особенностями. Было важно показать, насколько теории либеральных авторов, как и их оппонентов, сообразуются со *спецификой национального*

характера, менталитета россиян, как он описан в исследованиях философов, политических психологов, этнопсихологов, культурологов⁷.

Мы установили, что целый ряд западных теорий, особенно леволиберальных авторов (Роулз, Дворкин) и авторов, близких к идеям социал-демократии (А. Сен, М. Нассбаум), обнаруживают сильные грани созвучия с традиционными российскими представлениями о справедливости, которые сохраняют свое значение и в наши дни. Так, идея Роулза о необходимости социальной поддержки «наименее преуспевающих» или американской исследовательницы М. Нассбаум о «базовых функциональных возможностях человека» и потребности их развития, при всей концептуальной сложности данных теорий, несомненно близки мировоззрению, менталитету многих русских (россиян).

В то же время было показано, что, несмотря на относительную неразвитость собственно российских разработок в этой области (социальная этика, теория справедливости), отечественная социально-философская, этическая мысль демонстрирует некоторые серьезные преимущества перед западной. Прежде всего имеется в виду способность российской социальной науки, философии, при одновременном глубоком изучении наработанного западными (в первую очередь американскими) коллегами, создавать собственные, отечественные *интегративные теоретические модели* (модель «хорошего общества» В. Г. Федотовой, комплексная теория межкультурной справедливости А. В. Прокофьева), аналогов которых практически не знает западная теоретическая мысль.

Также в настоящей работе, помимо анализа интеллектуальных (теоретических) дискурсов справедливости, мы обратились к рассмотрению *современной российской ситуации*, описывая ее в категориальных рамках как философской теории справедливости, так и науки о характерах и данных отечественной социальной психологии. В частности, были рассмотрены такие проблемы, как богатство и бедность в современной России, их характерологическая природа, проблема социальной конформности и трансформации нравственного чувства в новых общественных обстоятельствах, а также со-

циальные условия восстановления морали в российском обществе и проблема социального государства. В отношении последнего установлены весьма характерные отличия российского (советского) социального государства от практик его формирования и функционирования на Западе, где социальное государство развивалось в контексте становления и развития гражданского общества и демократии — институтов, в свою очередь, в немалой степени обусловленных национально-психологическими, характерологическими особенностями западных обществ (рационализм, прагматизм, высокая способность к самоорганизации, ответственность). Сегодня Россия остро нуждается в формировании нового (демократического) типа социального государства, однако существуют серьезные препятствия для этого в форме отсутствия солидарности на бытовом и социетальном уровнях, экономоцентричной политики элит, сохраняющихся патерналистских установок, характерных для значительных масс населения⁸. Многие из перечисленных факторов, как мы пытались показать, обусловлены, в свою очередь, национально-психологическими (национально-характерологическими) особенностями, неожиданно проявившимися в специфических условиях постсоветского развития.

В целом для сегодняшней России, исходя из сложившихся обстоятельств, насущной потребностью является формирование строгого *социального и правового порядка*, опирающегося на сильное социально ориентированное государство и закон. При наличии такового, как представляется, только и возможны восстановление нравственности (равно справедливости), а также эффективная социально-экономическая и политическая модернизация российского общества.

¹ Подробно о характерологической креатологии см. в работах М. Е. Бурно (2003, 2007, 2009) и на сайте «Естественно-научные исследования творческого процесса». URL: <http://www.characterology.ru> Основные идеи метода применительно к нашей проблематике см. в Приложении к настоящей работе.

² Это достаточно новое направление в теории справедливости, значительно более разработанное в США, чем в России (см., напр.: *Прокофьев А. В.* Климатическая справедливость и политика современной России. URL: <http://www.politvektor.ru/glavnaya-tema/5211>).

³ См., напр.: *Сморгунов Л. В.* Философия и политика. Очерки современной политической философии и российская ситуация. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. С. 74.

⁴ См.: *Кречмер Э.* Строение тела и характер : пер. с нем. М. : Педагогика-Пресс, 1995 ; *Ганнушкин П. Б.* Избранные труды / под ред. О. В. Кербилова. М. : Медицина, 1964 ; *Бурно М. Е.* О характерах людей (психотерапевтическая книга). 3-е изд., испр. и доп. М. : Академический Проект ; Фонд «Мир», 2008. (Также см.: *Волков П. В.* Разнообразии человеческих миров (Руководство по профилактике душевных расстройств). М. : Аграф, 2000.)

⁵ См., напр.: *Супоницкая И. М.* Равенство и свобода. Россия и США: сравнение систем. М. : РОССПЭН, 2010. С. 243–295.

⁶ См.: *Бурно М. Е.* О характерах людей. С. 43–57 ; *Волков П. В.* Разнообразии человеческих миров. С. 227–268.

⁷ Среди современных исследований отметим следующие работы: *Касьянова К.* О русском национальном характере. М. : Институт национальной модели экономики, 1994 ; *Андреев А. Л.* Национальный менталитет и политика // *Андреев А. Л.* Политическая психология. М. : Издательство «Весь мир», 2002. С. 167–192 ; *Лебедева Н. М.* Русский национальный характер // Трибуна русской мысли. 2002. №1 ; *Гачев Г. Д.* Космо-Психо-Логос: Национальные образы мира. М. : Академический Проект, 2007. С. 459–464 ; *Павловская А. В.* Русский мир: характер, быт и нравы: в 2 т. М. : Слово/Slovo, 2009 ; *Супоницкая И. М.* Равенство и свобода. Россия и США: сравнение систем. М.: РОССПЭН, 2010. С. 243–295.

⁸ См.: *Бызов Л.* После Путина: стагнация или развитие? // От Ельцина до Путина: три эпохи в историческом сознании россиян. М. : ВЦИОМ, 2007. С. 136–220.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Демократия и особенности российского национального характера

Политическая демократия относится сегодня большинством исследователей к универсальным ценностям. Безусловно, имея западное происхождение, ценности демократии получили широкое распространение и признание во всем мире, и, как считается, приверженность этим ценностям выступает признаком современности. Степень их реализованности в политической практике позволяет судить, насколько то или иное общество является современным или, точнее, каков уровень его *политической* модернизированности. Вероятно, именно по этой причине абсолютное большинство современных государств причисляют себя к демократиям¹ (в какой степени они *являются* демократическими — другой вопрос).

Между тем целый ряд государств, имевших в прошлом опыт тоталитарного и авторитарного развития (в их числе и Россия), но с некоторых пор стремящихся развивать у себя современные формы политической жизни, столкнулись со значительными трудностями в процессе перехода к демократии. Эти трудности, как часто полагают, связаны с не всегда достаточным уровнем демократической политической культуры, неразвитостью политических отношений и институтов (того, что называют «публичной политикой»), грузом патриархальных традиций и т. п. В результате переход к демократии оказывается для новых государств чрезвычайно трудным и болезненным делом, чреватым рецидивами прошлого и откатом к авторитаризму².

Анализ факторов, препятствующих или, во всяком случае, серьезно затрудняющих переход государств от авторитарных/тоталитарных политических систем к системам либе-

ральным и демократическим, способен выявить как общее, так и специфическое, особенное в развитии поставторитарных обществ. Общее определяется закономерностями перехода, наблюдаемыми всякий раз в разных странах, с разными типами политической культуры, традициями и т. д., и независимо от них. Особенное же как раз связано с этими специфическими чертами (история, культура, традиции, быт), которые у каждого народа, у каждого общества свои и как таковые неизбежно влияют на восприятие нового политического уклада, соответственно чертят *собственную траекторию развития* (в том числе развития демократического) для данного общества.

В настоящей главе я попытаюсь проанализировать влияние на политику и на процесс становления демократии в разных обществах (прежде всего, конечно, меня будет интересовать современное российское общество) фактора *национального характера*. Этот фактор, будучи, что называется, на слуху, тем не менее учитывается весьма незначительно в теоретической политологии и политической философии (и это вполне естественно для *теоретических* дисциплин), но, как представляется, именно его воздействием можно объяснить многие перипетии нашей сегодняшней политической жизни. При этом я не стану вдаваться в дискуссии о правомерности использования самого термина «национальный характер» вообще и в политологическом анализе в частности, полагая вслед за рядом авторитетных исследователей, что национальный характер, характер народа, как и характер отдельного человека (точнее, все многообразие этих характеров), *безусловно существует*³. И факт установления и описания такого характера (характеров) — *не умозрительное дело* (как, например, это происходит в психоанализе⁴), а занятие вполне реалистическое, земное, но требующее специальных знаний и подготовки⁵, позволяющих увидеть, почувствовать ту или иную характерологическую структуру, тот или иной склад души (в том числе души народа) в реальности. Но начать позволю себе с некоторых существенных констатаций.

Результаты демократического транзита в России

Проблема политической демократии сегодня — одна из наиболее важных и широко обсуждаемых в политологическом сообществе (российском и других стран). На Западе такого рода обсуждения стимулируются прежде всего необходимостью осмысления экономических и политических последствий глобализации и связаны с озабоченностью западной интеллектуальной элиты перспективами демократии в глобализирующемся мире. Так, с одной стороны, процесс экономической глобализации существенно способствует распространению формальной (процедурной) демократии в мире. А с другой — интернационализация экономических связей, выход рынков из-под контроля политических элит серьезно ослабляют возможности национального государства в плане аккумуляции и последующего распределения национального богатства. А это, в свою очередь, ведет к подрыву самих основ социального государства, как оно сложилось на Западе, и, следовательно, к размыванию социальных и экономических основ политической демократии⁶. В России обсуждение перспектив демократии происходит в принципиально ином, чем на Западе, политическом и историческом контексте. В отличие от западных государств, в которых демократия как таковая состоялась, стала фактом общественной и политической жизни и сегодня лишь сталкивается с новыми вызовами (вызовами прежде всего со стороны глобализации), российский «демократический проект» расценивается подавляющим большинством исследователей как неуспешный, принципиально незавершенный. При этом причины неуспеха и незавершенности этого проекта, по общему мнению, носят не внешний, а внутренний характер, будучи связанными с особенностями политических и экономических преобразований конца прошлого — начала нынешнего столетия.

Не входя в описание подробностей, деталей демократического транзита⁷, приведу несколько авторитетных суждений (высказанных в отечественной политологической литературе последних лет), фиксирующих лишь его *результаты*. Так, известный историк и политолог, один из авторов концепции

«Русской системы» Ю. С. Пивоваров констатирует, что демократический транзит в России в очередной раз (как это случилось и ранее, например в середине XIX и начале XX в.) завершился неудачей. И эта неудача стала особенно заметной в период реформ путинской администрации. «Видимо, к началу второго срока президентства В. В. Путина в основном завершилась эпоха «транзита». Выйдя из пункта «А», Россия пришла к пункту... «А». ...Ведь транзит предполагает попадание в пункт «Б». Однако русский транзит обладает особыми свойствами. Его траектория всегда замысловата, так сказать, в процессуальном отношении, но «провиденциальна» в содержательном. Я бы сформулировал это так: отречемся от старого мира, разрушим его до основания, построим новый и вдруг обнаружим, что все это на самом деле было спасением мира старого — не по форме, по существу»⁸. При этом исследователь уточняет: «...то, что мы видим сегодня, не только и не просто «возвращение» к советским временам. Это вообще **возвращение**. К тому, что было всегда. **Было**, несмотря на множество реформ, поверхностный политический плюрализм, кратковременные эпохи публичной политики и т. п.»⁹

Сходных оценок результатов российского демократического транзита придерживается и историк, политолог Т. Е. Ворожейкина. В статье с характерным названием «Несбывающаяся политика» Ворожейкина рисует выразительную траекторию движения политического процесса в посткоммунистической России, констатируя, что «в результате процессов деинституционализации (происходящих сегодня в России. — Г. К.) не только власть, но и политическая сфера в целом утрачивает публичное измерение. Лишившись реального смысла — конкурентной борьбы за власть, — политика в современной России превратилась в «церемониальную» и тем самым вновь стала пустой и бессодержательной»¹⁰. Соглашаясь с другой авторитетной исследовательницей, Л. Ф. Шевцовой¹¹, Ворожейкина заключает: «Российская политика возвращается к советскому состоянию, включая нарастающие попытки власти снова сделать ее средством контроля над обществом, как это показали, в частности, парламентские выборы 2007 года»¹² (и, думаем, президентские выборы 2008 г.).

Ю. С. Пивоваров и Т. Е. Ворожейкина принадлежат к исследователям либеральной ориентации, к западникам, поэтому их оценки политической ситуации в России звучат подчас довольно категорично (и это понятно, исходя из принимаемого и разделяемого ими западного опыта). Интересно, что указания на «возвращающийся» характер русской истории, но с иным «знаком» можно встретить и в работах ученых, не всегда стоящих на либерально-демократических (западнических) позициях. Например, тоже авторитетный ученый-политолог В. Н. Шевченко в своих статьях говорит о неких «инвариантах» российской политической жизни, о «традиционном типе государственности» в России, который противопоставит реконструируемому им «либеральному типу государственности» и имеет тенденцию воспроизводиться на разных этапах исторического развития. «С моей точки зрения, — пишет Шевченко, — Русское централизованное государство, Российская империя, Советский Союз — все это исторические этапы развития одного традиционного типа российской государственности»¹³. При нем, как указывается далее, «имеет место чрезвычайно высокий уровень централизации власти, абсолютное доминирование прямых вертикальных властных структур над горизонтальными общественными связями. Для возникновения и устойчивого существования горизонтальных общественных связей и отношений в таком типе государства нет серьезных объективных оснований»¹⁴.

Таким образом, исследователи разных политических убеждений (порой прямо противоположных) говорят сегодня о *фактическом возвращении России в «наезженную колею» исторического развития, о возврате ее к своим традиционалистским основам* спустя почти два десятилетия с начала демократических преобразований (рубеж 1980–1990-х годов прошлого века). Причины этого возвращения трактуются по-разному: от почти метафизических, философско-идеалистических объяснений (в духе концепции «Русской системы» или иных метафизических начал, «инвариантов», российской государственности) до близких к реалистическим (но тоже по-своему концептуальных), исходящих не из «метафизики возвращения», а из специфики полити-

ческого и социально-экономического развития страны после 1990 г.¹⁵

Разделяя в целом выводы исследователей о том, что результаты осуществления «демократического проекта» можно признать неуспешными (в отличие, может быть, от несколько более успешно осуществлявшихся — хотя и это большой вопрос — процессов экономической модернизации), мне бы хотелось порассуждать о причинах этого неуспеха с несколько *иной точки зрения*, чем та, что принята в теоретической политологии или политической философии. *Эта точка зрения* определяется представлением о существовании особого *природного национального характера*, черты которого влияют на общий политический, культурный, хозяйственный строй жизни народов. Но прежде, как представляется, следует подробнее, детальнее сказать о *методологических основах* такого рассуждения.

Теоретические науки и характерологическая креатология (к методологии исследования)

Первое, что следовало бы отметить здесь, что такой ход мысли — с точки зрения характеров (и учения о характерах — характерологии) — достаточно специфичен и весьма непривычен для *теоретического* знания (включая *теоретическое* обществоведение). Вопреки тому, как это принято в теоретической науке, в рамках характерологии рассуждения строятся на основе не той или иной авторской концепции (философской, социологической, психологической и т. д.), но на базе *реалистического, естественно-научного* знания-понимания природы людей. Именно такой, естественно-научный, исходящий из особенностей реалистически-земного (не абстрактно-теоретического) мышления взгляд на вещи (в том числе искусство, науку, политику), лежит в основе метода, получившего сегодня название *характерологической креатологии*. М. Е. Бурно, автор метода Терапии творческим самовыражением¹⁶ пишет: «...по сути дела, речь идет о том, что ТТС способна существовать, развиваться в культуре как *особое мироощущение-мировоззрение*. Если это так, то важно отграничить ТТС, с одной стороны, от *эстетики* и, с другой, — от *эв-*

ристики. Эстетика изучает наиболее общие закономерности творческого переживания человеком прекрасного в жизни (в том числе в природе, искусстве). Эвристика изучает наиболее общие закономерности творческого мышления. ТТС, в отличие от эстетики и эвристики, изучает (прежде всего с лечебной целью) особенности разнообразного творчества, обусловленные конкретными природными особенностями души. ТТС проникает в природные особенности творческого характерологического, патологического переживания (неповторимо синтонного, неповторимо аутистического, неповторимо полифонического и т. д.), отправляясь от них. Эти природные особенности души звучат и в письме родственнику, и в собственном творческом вдохновении, и в определенном, свойственном тебе, мироощущении, и в своей неповторимой общественно полезной жизненной дороге. ТТС в таком широком понимании возможно называть *характерологической креатологией*¹⁷ (курсив автора. — Г. К.).

Таким образом, характерологическая креатология выступает сегодня в качестве универсального *метода, особого исследовательского подхода*, чьи положения применяются при изучении самых разных областей человеческой деятельности, включая науку, политику, культуру, религию¹⁸. В то же время у данного метода — даже при совпадении объекта (например, это могут быть произведения искусства, научные, художественные произведения и т. д.) с теоретическими дисциплинами (например, с искусствознанием, философией, культурологией, религиоведением и т. д.) — есть *принципиальное отличие* них. Оно состоит в том, что, как уже отмечалось, исследование здесь ведется естественно-научно-реалистически, исходя из *особенностей природы характера*, а не умозрительно-теоретически (как это происходит в теоретических науках). Эту особенность характерологической креатологии можно пояснить, в частности, на примере сравнения с искусствознанием и этнологией. «Здесь же уместно пояснить отличие ТТС (характерологической креатологии) от искусствознания. Искусствознание — это, прежде всего, теория искусств, история искусств и художественной критики. Искусствознание рассматривает художественную культуру,

произведения искусства (в широком смысле, включая сюда и литературные произведения), исходя из определенной картины общественной жизни в данное историческое время, исходя из различных школ живописи и школ других искусств, вообще исходя из культурной жизни страны (обычаев, воспитания, образования и т. п. в этой конкретной стране). ТТС (характерологическая креатология) рассматривает произведения искусства, исходя из практически вековечных особенностей природы характера творцов, исходя из практически вековечных определенных душевных (чаще хронических) расстройств. ...Таким образом, ТТС (характерологическая креатология) *выводит на первый план именно то, как обнаруживают себя в произведении искусства природные душевные особенности его автора* (курсив мой. — Г. К.). И это также, думается, правомерный (не теоретический, но естественно-научный) подход в исследовании культуры, т. е. в исследовании всего того, что созидают люди, в отличие от природы (береза, синица — природа, а ложка, песня — культура). ... Своей характерологичностью, естественно-научностью отличается ТТС (характерологическая креатология), изучающая также этнические (присущие данному народу) особенности характера, быта, культуры, и от истинной *теоретической этнографии* (этнологии)»¹⁹ (курсив автора. — Г. К.).

Наконец, возможно, наиболее важный вопрос — вопрос о характерах. В самом деле, *что есть человеческий характер*, т. е. те самые природные особенности души, о которых говорит клиническая (реалистическая, естественно-научная) характерология и представление о которых положено в основу ТТС и характерологической креатологии? В самом общем смысле характер — это некое природное единство *телесного и душевного* в человеке, его *душевно-телесная индивидуальность, обусловленная особенностями биологической конституции* (как, впрочем, и характеры животных, у которых, правда, в зачаточном виде, но все же содержатся ростки *человеческих* характеров). Не углубляясь в сложный вопрос о происхождении характеров²⁰, можно сказать, что определенный душевный склад, как он сложился на протяжении веков (и даже тысячелетий), представляет собой *особую природную*

самозащиту, оберегающую человека (данного склада) от разного рода вредоносных воздействий (прежде всего воздействий природной среды, но также и социума). В этом смысле говорится об особой природной «выкованности» характера²¹. Сегодня в клинической (реалистической, не психологической²²) характерологии, развитой и уточненной в рамках научной школы Бурно, выделяют 12 *основных характерологических типов* («гирлянда характеров») (привожу по классификации М. Е. Бурно):

- 1) сангвинический (синтонный) характер (циклоид²³);
- 2) напряженно-авторитарный характер (эпилептоид);
- 3) тревожно-сомневающийся характер (психастеник);
- 4) застенчиво-раздражительный характер (астеник);
- 5) педантичный характер (ананкаст);
- 6) замкнуто-углубленный, аутистический характер (шизоид);
- 7) демонстративный характер (истерик);
- 8) неустойчивый характер (неустойчивый психопат);
- 9) смешанные (мозаичные) характеры:
 - а) «грубоватый» характер (органический психопат);
 - б) «эндокринный» характер (эндокринный психопат);
 - в) «полифонический» характер (также в здоровой и болезненной своей выраженности)²⁴.

Необходимо отметить также, что важнейшим диагностическим критерием при определении того или иного характера (помимо специфических признаков) в характерологии выступает *тип мироощущения* — реалистический (материалистический), идеалистический либо эклектический (в случае мозаичных, т. е. *нецелостных*, характеров). «В основе мироощущения (материалистического и идеалистического), с точки зрения характеролога, лежит особенность природного ощущения (чувства) каждого из нас, когда задаем себе вопрос: чувствую свое тело по отношению к своему духу (в широком смысле) источником духа или его приемником? Реалисты (материалисты) обычно уверенно отвечают на этот вопрос себе и другим: источником... Идеалист же либо отчетливо ощущает уже с детства изначальность, первичность духа... либо приходит к этому лишь с годами, либо не понимает этот вопрос, считая его не имеющим смысла, но и не согласен

с тем, что тело (высокоорганизованная материя) — источник духа»²⁵. К реалистическим (материалистическим) характерам относятся (по приведенной выше классификации) первые пять характеров и «грубоватый»; к характерам с идеалистическим мироощущением — замкнуто-углубленный и «эндокринный»; полифонисты²⁶ могут быть как с материалистической, так и с идеалистической доминантой; ювенильные личности (истерики и неустойчивые) способны менять свое мироощущение по обстоятельствам (см. там же). Таким образом, все многообразие характеров группируется по *трем основным типам* (материалистический, идеалистический и эклектический — с доминантой первого либо второго типа), с соответствующими им особенностями²⁷.

Демократия в свете национально-психологических особенностей европейцев и русских

Описанное выше — это, так сказать, общие теоретические (в смысле земной, реалистической, *не умозрительной* теории) основы характерологии, характерологической креатологии. Нам же в данной статье интересно прежде всего то, что можно сказать о характерах в аспекте их *региональных различий*, *национально-географической* специфики. Важным наблюдением, сделанным в характерологии и имеющим самое непосредственное отношение к общественным наукам, является то, что в разных странах исторически проживают люди с тем или иным преобладающим типом характера, и это существенно влияет на духовный и материальный облик как отдельных социальных общностей, так и целых регионов мира²⁸. Например, для стран Северной Европы (Германия, скандинавские страны) характерными являются шизотимный (аутистический) и педантичный (ананкастический) типы, в англосаксонских странах (США, Великобритания) доминирует аутистический тип, в некоторых странах Южной Европы (Италия, Франция), а также в Закавказье (Армения, Грузия), Израиле преобладают люди с бурно-сангвиническим темпераментом²⁹ и т. д. Россия в этом ряду находится как бы между двумя макрорегионами с различной аутистической (замкнуто-углубленной) структурой характера: западной европей-

ской и дальневосточной (Китай, Япония), отличаясь от них своей природной реалистичностью, изначальной тревожностью, со сложными нравственными исканиями, переживанием неполноценности (дефензивностью)³⁰.

В каком же смысле можно говорить о *национальном характере*? Национальный характер — это то особенное, что есть не у всех людей данной исторической общности (и даже не у большинства в ней), но является *типичным* для нее, накладывает свой отпечаток на все проявления культуры (как материальной, так и духовной) данного народа. «Это — природная особенность души, которая в выразительном, типичном виде присутствует у многих в этом народе, оставляя хотя бы свою тень у большинства людей, составляющих этот народ, и достаточно ярко, проникновенно обнаруживает себя в истории и культуре народа»³¹. Исходя из этого, представляется возможным говорить (уже в духе характерологической креатологии) и о том, как *по-особенному* проявляется национальный характер (т. е. типичное душевное у данной общности) в различных областях национальной жизни, в том числе в *общественной сфере*, в экономике³² и политике. Или, переформулируя этот вопрос применительно к нашему предмету: *какие душевные особенности западных народов*³³ *нашли отражение в демократической форме политического устройства и, напротив, почему российский душевный склад оказался невосприимчив (как, думается, со всей очевидностью показали 1990-е годы) к демократии как произведению иной (не славянской, не русской) души?* Попытаюсь ответить на этот вопрос, опираясь как на разработки характерологической креатологии, так и на исследования отечественных ученых — философов и обществоведов.

Очевидно, для того чтобы ответить на первый вопрос (как отразились особенности западного душевного склада в демократическом устройстве), необходимо сказать о том, что *представляет собой* сам этот душевный склад, в чем его специфика по сравнению, например, с душевной особенностью русских или восточных народов. Отчасти об этом уже было сказано выше: западное душевное устройство (понятно, что речь идет о самой обобщенной характеристике) есть устройст-

во *шизотимическое* (здоровый, не болезненный вариант замкнуто-углубленного, аутистического характера — не путать с аутизмом!), при этом шизотимическое с преобладающей *рационалистической, интеллектуальной составляющей*. Этим данный душевный склад отличается, с одной стороны, от природной душевной особенности россиян (природная душевная реалистичность, часто с переживанием своей неполноценности, глубокими нравственными исканиями), а с другой — от тоже природного душевного устройства многих восточных народов (тоже шизотимический склад, но иной структуры, с чувственно-образной, иногда даже чувственно-эротической, доминантой). Поясню здесь. Под шизотимическим (аутистическим, замкнуто-углубленным) душевным устройством (имеющим, впрочем, множество вариантов) понимается характер людей *идеалистического склада души* (в противоположность людям с материалистическим мироощущением-мировоззрением), идеалистичность которого сказывается в переживании *изначальности духовного* по отношению к телесному, материальному. Примерами такого переживания, известными из культуры, могут быть и возвышенно-стройные музыкальные композиции И. С. Баха, и столь же стройное, углубленно-символическое (психосимволическое) литературное творчество Г. Гессе, и утонченно-бестелесные образы обнаженных женщин на картинах Модильяни, и отстраненно-теоретическое, лишенное земного полнокровия, но прекрасное в своей сложности-концептуальности научное творчество И. Канта, Г.-Ф.-В. Гегеля, З. Фрейда, А. Эйнштейна, многих других ученых-теоретиков, представителей разных наук (особенно в математике, теоретической физике, идеалистической философии, психологии). Таким образом, именно *отвлеченность-теоретичность мышления и чувствования, особая, с чувством первичности Духа, погруженность в себя (интровертированность)* отличают людей данного душевного склада от представителей иных характеров³⁴.

Между тем, как уже отмечалось, шизотимный (аутистический) характер в реальности может иметь множество вариантов, создающих большое многообразие его проявлений в нау-

ке, культуре, искусстве, как и в общественной жизни, в политике. Одним из таких вариантов психотимного склада можно считать западную, *интеллектуально-рациональную*, аутистичность. Данный тип аутистического характера можно было бы назвать еще *аутистически-прагматическим* из-за свойственной ему *особого рода практичности* — практичности, основанной не на земной расчетливости-расторопности (как, например, у русских купцов), а на (пуская и миниатюрной) *концепции*. М. Е. Бурно так пишет об этом в своем рассуждении об американском прагматизме (и основанном на нем сегодняшнем профессионализме в психотерапии): «Предполагаю, что Америка стала прагматической, как, в известной мере, прагматической была еще раньше и Европа, прежде всего благодаря природным идеалистически-интеллектуальным особенностям западной души в сравнении с дальневосточной идеалистически-чувственной душой и душой российской, особенной, склонной к сомневающемуся, тревожно-материалистическому, более мечтательному, нежели деятельному, анализу с неэнергичным состраданием к тому, кто в беде. Это задушевно-аналитическое российски-чеховское, как известно, уживалось, переплеталось в России с российской агрессивностью-жестокостью. *Аутистичность-идеалистичность, в широком (блейлеровском) смысле, нередко весьма практична, но именно теоретически-концептуальной, прагматической практичностью, с ее неослабевающим чувством порядка-гармонии.* Американская аутистичность при этом, видимо, более реалистоподобна, нежели европейская. В любом случае аутистичность наводит более или менее основательный, серьезный распорядок в делах, занятиях с трезвым анализом, режимом, осторожностью, совершенствованием, со строгими экзаменами и перспективой»³⁵ (курсив мой. — Г. К.). И, замечу уже от себя, такая прагматичность, по-видимому, отчетливо проявляет себя как в бытовых вопросах, в делах профессии, в духовной жизни (известная деловитость американцев даже в вопросах религии), так и в обустройстве *хозяйственной и политической* жизни.

Но, как пояснил профессор Бурно, прагматизм — свойство не только американского характера, он присущ и европейцам

(составляет *типичное душевное* у них), вообще составляет известную душевную особенность не только современной, но и *Старой Европы* (Европы прошлых веков). В этом отношении весьма ценными представляются рассуждения философа, известного специалиста по истории западноевропейской философии (в частности, философии европейского Просвещения) Т. Б. Длугач о понятии *здорового смысла*. В своей книге, выдержавшей несколько изданий, о жизни и творчестве трех крупнейших мыслителей Просвещения (Гольбах, Гельвеций, Руссо) профессор Длугач показывает *принципиальное значение здорового смысла* (понимаемого ею как «особая способность рассудка, а именно умение самостоятельно рассуждать о предметах и событиях повседневной жизни, умение, которое соотносится с более широкой способностью разума судить обо всех явлениях и объектах бесконечной действительности») для становления новоевропейской культуры, и в частности для вышедшей из нее *политической демократии*³⁶. Интересно то, как описывает исследовательница в своей книге «человека здорового смысла»: «Что же скрывается за здоровым смыслом? Если исходить из самых общих интуитивных представлений, то здоровый смысл предстает как способность каждого человека самостоятельно решать вопросы и преодолевать трудности своей повседневной жизни, исходя из собственных интересов, но при этом учитывая интересы и других и действуя таким образом, чтобы жизнь протекала нормально и чтобы не возникали конфликты, способные потрясти ее основания. *Человек, обладающий здоровым смыслом, спокойно налаживает свой быт, оптимально организует работу, находит наилучший выход из возникающих на жизненном пути тупиков. ...Отсутствие здорового смысла оборачивается полной неприспособленностью к житейским ситуациям, ведет к непрерывным коллизиям и даже катастрофам*»³⁷ (курсив мой. — Г. К.). В другом месте Т. Б. Длугач также отмечает такую специфическую черту здорового смысла, как его *особая внутренняя связь с индивидуальной ответственностью*, ответственностью человека за свою повседневную жизнь, «за *этот* поступок, за *этот* день, за *это* содержание своего поведения»³⁸.

Безусловно, рассуждения исследовательницы о здоровом смысле носят *теоретический* характер и не связаны с характеристикой, но за ее описаниями здравомыслящего субъекта Нового времени без труда угадываются черты *определенного характерологического склада*, душевной структуры *аутистического европейца-прагматика* («автономного индивида» классических философов Нового времени). Как утверждает сама Тамара Борисовна, «фактически понятие здравого смысла тождественно понятию автономной личности, которая формируется, начиная с XVII в., и постепенно становится *основой демократического общества*»³⁹ (курсив мой. — Г. К.). Однако в каком смысле прагматически-аутистическое душевное устройство обнаруживает здесь связь с *определенной политической формой*, с демократией? Думаю, дело в том, что сама демократия по своей сути — вполне прагматическое устройство и представляет собой не что иное, как *искусно разработанный механизм, машину согласования интересов*. И этот механизм, машина (точнее, ее модель) не случайно возникла в период раннего европейского модерна (ранней Современности) с его нарождающимся капитализмом, бурно утверждавшим себя индивидуализмом собственников и неизбежно возникавшими в этой конкурентной среде экономическими и политико-правовыми *конфликтами* (вплоть до состояния «войны всех против всех», описанного Томасом Гоббсом). И вот именно демократия (и в более широком смысле *Общественный договор, социальный контракт*, теоретически описанный новоевропейскими мыслителями XVII–XVIII вв.) как особого рода искусственное изобретение становится для новоевропейского человека спасительным выходом из создавшегося положения. «...Полагаясь на себя, преследуя свои собственные интересы, каждый человек как будто совершенно игнорирует других и, более того, на каждом шагу рискует вступить с ними в конфликт. И тем не менее тот самый здравый смысл, который, казалось бы, побуждает каждого стремиться к собственной выгоде, заставляет его считаться и с интересами других и искать с ними компромисса. *В собственном смысле демократия и есть система компромиссов; это не власть большинства (или даже всего народа), а реаль-*

ность компромиссов между различными группами, слоями, партиями, индивидами. В подобных компромиссах (или, как сказали бы сейчас, консенсусах) *утверждается не что иное, как партнерство, способствующее укреплению социального равенства*. Иными словами, компромисс, по сути дела, есть выражение *обоюдного (всестороннего) уважения и признания прав других автономных личностей»*⁴⁰ (курсив мой. — Г. К.). Что это, если не прагматизм, с его *аутистически-теоретической основой в виде идеи формального равенства индивидов, разумного компромисса, уважения прав*, немного холодноватый, но зато весьма расчетливый, с красиво-интеллектуальной, полезной, а главное — четко выверенной *концепцией*⁴¹?

Совсем не то имеем мы возможность наблюдать в России. Будучи вынужденной обратиться к опыту западной демократии на рубеже 1980–1990-х годов (в попытке выйти из глубокого кризиса социально-экономической системы), Россия (тогда еще часть СССР), провозгласив свою приверженность демократическим ценностям, утвердив новую демократическую Конституцию, формально создав все необходимые институты демократического общества (прежде всего это парламент, избираемый путем всенародных выборов на основе свободной конкуренции политических партий), в результате так и не смогла в *полной мере* освоить правила демократической жизни. Приведу в этой связи глубокое и очень точное наблюдение известного социального философа, одного из ведущих в России специалистов по теории модернизации В. Г. Федотовой. Как показывает исследователь, анализируя социальную и политическую ситуацию 1990-х годов, несмотря на официально провозглашенный переход к демократии, десятилетие демократических преобразований было настолько далеко от исходной (и как утверждалось, реализуемой в России) западной модели, что речь скорее должна идти не о демократии, а о совсем ином (противоположном ей) *типе социального и политического порядка*, который обозначается философом как «анархия». В России, справедливо полагает В. Г. Федотова, «утвердилось представление о демократии как антикоммунизме, как о свободе ото всего, как о словах, как об имени,

присваиваемом одной группе в пику плохому, «недемократическому» противнику, хотя на деле это ничего общего с демократией не имеет. Не имеет к ней отношения *понимание свободы как естественного состояния, анархии или постмодернистского вместилища всего чего угодно*. Все эти трактовки свободы, которые у нас исповедует всяк от мала до велика, от правителей, неолиберальных идеологов и их политических оппонентов до народа, *не отражают представлений о свободе как форме политической и цивилизационной организации общества. Однако эти трактовки являются доминирующими в российском обществе*⁴² (курсив мой. — Г. К.). Яркой иллюстрацией того, о чем говорит Валентина Гавриловна, может быть приводимый ею же пример электоральной кампании 1996 г., когда народ, к тому времени уже серьезно уставший от новых российских реформаторов, в очередной раз (вопреки ожиданиям многих) проголосовал за Ельцина (а не за коммунистов, шансы которых оценивались на тот момент достаточно высоко). И причиной тому, как показывает Федотова, было вовсе не «оболванивание» электората из телеэфира, а нечто другое, неожиданное — боязнь миллионов людей, что «коммунисты заставят их работать — вернут к станкам, цехам, полям и фермам». «Они (россияне. — Г. К.) уже не хотели оставить частный извоз, холодную палатку, свой огород, сомнительный бизнес и пр. (Я уже не говорю о криминальных делах, в которые еще, слава Богу, было вовлечено не все самостоятельное население.) Миллионы людей не хотели уходить из натурального хозяйства, в которое они попали (попали в результате деиндустриализации 1990-х годов и вызванной ею массовой потери работы. — Г. К.), и видели в этом свободу в ее традиционном российском исполнении — волю (вместо свободы как политической системы и цивилизующей силы)»⁴³ (курсив мой. — Г. К.). «Анархическое понимание свободы является типичным для России, в которой обнаруживается вторичная ценность свободы в сравнении с равенством и справедливостью, а также тяготение к анархическому представлению о свободе как воле», — заключает В. Г. Федотова⁴⁴.

Таким образом, сравнительный анализ западной демократии в ее истоках (пристекающих, как было показано выше,

из определенного душевного, характерологического склада) и специфических особенностей понимания демократии в России (с сообразной этому пониманию социальной и политической практикой), на мой взгляд, свидетельствует о *глубоком и вряд ли до конца преодолимом различии в характерах, мироощущении русского человека и человека западного* (описанного выше аутиста-прагматика). Если западный человек в силу особенностей своей души (аутистически-идеалистической, по М. Е. Бурно) склонен к самоорганизации, ответственности и дисциплине (результатом чего и становится демократия), то русский, опять-таки в силу своих природных душевных особенностей, мало способен (по своей воле) жить по *определенным четким правилам*, предпочитая (особенно в условиях цивилизационного кризиса и сопровождающего его распада государства) социально-организованной свободе *свободу как волю, анархию*⁴⁵. Эта природная неорганизованность русского человека (хотя и с определенной свойственной ему смекалкой, техническим умением) отмечается и М. Е. Бурно в его статье о профессионализме: «Как же обстоит дело с профессионализмом, прагматизмом у нас? Конечно, по-другому (чем на Западе. — Г. К.). Это тема Обломова и Штольца. Мы, в массе своей, никогда не были склонны к серьезной, кропотливой, энергичной, основательной подготовке, справедливым учебным строгостям. <...> *Типичный россиянин, в любом деле работающий порывами (нередко творческими), скорее инертный, тревожно-сомневающийся мечтатель или грустновато-добродушный, ловкий в работе мастер (когда разойдется), нежели работающий, как часы, оптимистический педант*»⁴⁶ (курсив мой. — Г. К.). И эта психологическая особенность русского, российского человека, коренным образом отличающая его от человека западного, согласно М. Е. Бурно, проистекает из вообще *дефензивной* (точнее, дефензивно-реалистической, материалистической) природы русской души⁴⁷.

Значит ли это, что демократия (как произведение иной, аутистически-идеалистической, прагматической природы души) обречена в России? Несмотря на все неудачи демократии в нашей стране, все же не хотелось бы думать так. Демократия, как уже отмечалось, представляет собой универсальную

ценность, и можно согласиться с профессором И. К. Пантинным, что сегодня и незападные народы (включая Россию) должны пытаться усваивать ее опыт⁴⁸. Другое дело, что нам, русским, надо стараться более тщательно изучать свои национальные (в том числе национально-психологические) особенности с тем, чтобы, осторожно перенимая западный опыт, постепенно создавать *основы собственного проекта политического устройства* (если и не вполне демократического в классическом, западном понимании, то хотя бы с *существенными элементами* западноевропейской демократии), начало теоретическому осмыслению которого уже положено в научной среде⁴⁹. И конечно же, вместе с избирательным усвоением западного опыта по возможности пытаться привить себе *хотя бы толику той организованности, собранности, внутренней дисциплины*, которая *от природы* свойственна западным (шизотимным, аутистическим, с педантичностью) людям и которая во многом обеспечивает успех западных ценностей и основанного на них западного образа жизни.

¹ См.: Политический атлас современности: Опыт многомерного статистического анализа политических систем современных государств / А. Ю. Мельвиль, М. В. Ильин, Е. Ю. Мелешкина и др. М. : МГИМО-Университет, 2007.

² Сегодня в отечественной политической науке можно встретить точку зрения, отрицающую нормативное значение классического разграничения между демократией, с одной стороны, и тоталитарными и авторитарными системами — с другой. Авторитаризм признается такой же легитимной и правомерной формой правления, как и демократия (см., напр., в программе учебного курса для студентов: *Ильинская С. Г.* Программа курса «Введение в политологию» // Политические науки : программы учебных курсов / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; ГУГН, Факультет политологии; Мин-во образования и науки РФ ; сост. С. Г. Ильинская ; ред. А. Ф. Яковлева. М. : ИФ РАН, 2008. С. 3). Очевидно, что полное устранение указанного нормативного разграничения неизбежно ведет к научному и ценностному релятивизму, в результате которого нивелируется главный вопрос классической политической философии

о благой жизни и хорошем правлении (Лео Штраус). Поэтому более взвешенной представляется позиция авторов, показывающих несводимость политического и экономического опыта современности к единому образцу (каковым до недавних пор выступал Запад), но тем не менее оговаривающих важность сохранения классического образа демократии в качестве *общего ценностного регулятива* современных обществ (см.: *Федотова В. Г.* Суверенная демократия и национальная модель модернизма // Демократия для России — Россия для демократии / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; отв. ред. А. А. Гусейнов. М. : ИФ РАН, 2008. С. 12–15).

³ См.: *Бурно М. Е.* О характерах людей (психотерапевтическая книга). 3-е изд., испр. и доп. М. : Академический проект ; Фонд «Мир», 2008 (см. также предыдущие издания этой книги 1998 и 2005 гг.) ; *Волков П. В.* Разнообразии человеческих миров (Руководство по профилактике душевных расстройств). М. : Аграф, 2000. Также: *Руднев В. П.* Характерология // *Руднев В. П.* Энциклопедический словарь культуры XX века. Ключевые понятия и тексты. 3-е изд., испр. и доп. М. : Аграф, 2009. С. 505–504 ; *Канарш Г. Ю.* Характерология // Знание. Понимание. Умение. 2009. №2. С. 239–241. О национальных характерах см.: *Павловская А. В.* Проблемы изучения национального характера // *Павловская А. В.* Русский мир: характер, быт и нравы. В 2 т. М. : Слово/Slovo, 2009. Т. 1. С. 519–572.

Классические тексты по клинической (медицинской) характерологии принадлежат германскому психиатру Э. Кречмеру и российскому психиатру П. Б. Ганнушкину. См.: *Кречмер Э.* Строение тела и характер : пер. с нем. М. : Педагогика-Пресс, 1995 ; *Ганнушкин П. Б.* Клиника психопатий, их статика, динамика // Ганнушкин П. Б. Избранные труды. М. : Медицина, 1964. (Фрагменты этих работ и работ других авторов естественно-научной и психологической (в т. ч. психоаналитической) ориентации представлены в: *Райгородский Д. Я.* (ред.-сост.) Психология и психоанализ характера. Хрестоматия по психологии и типологии характеров. 5-е изд., доп. Самара : Издательский дом «Бахрах-М», 2009.)

⁴ В психоанализе существует своя система характерологических типов (оральный, анальный, мазохистский, нарциссический, «истерическая женщина», «пассивно-женственный» мужчина и др.), но установленных и описанных не естественно-научно (как в классической клинической характерологии Э. Кречмера, П. Б. Ганнушкина, М. Е. Бурно), а выведенных умозрительно, в отрыве от материально-телесных (биологических, конституционально-генетических) основ

(см. в работе американского психолога А. Лоуэна: *Лоуэн А. Физическая динамика структуры характера* : пер. с англ. М. : Издательская фирма «Компания Пани», 1996. Фрагменты этой работы см.: *Райгородский Д. Я.* (ред.-сост.) Указ. изд. С. 564–596).

⁵ Того, что называется *клиническим опытом* у врачей.

⁶ См. выступление профессора Свободного университета Западного Берлина Э. Альтфатера на круглом столе «Демократия: универсальные ценности и многообразие исторического опыта» 16 мая 2008 г. в Институте философии РАН (материалы этой дискуссии см.: Демократия: универсальные ценности и многообразие исторического опыта: материалы круглого стола // ПОЛИС. 2008. № 5. С. 55–73).

⁷ Подробный анализ причин, этапов, специфики демократического транзита в постперестроечной России содержится в работах И. К. Пантина (*Пантин И. К.* Судьбы демократии в России. М. : ИФ РАН, 2004 ; *Пантин И. К.* Выбор России: характер перемен и дилеммы будущего // ПОЛИС. 2007. № 6). О соотношении принципов демократии и авторитаризма в современной российской политике см.: *Канарш Г. Ю.* Демократия и авторитаризм в постсоветской и современной России // Философия и культура. 2009. № 5–6.

⁸ *Пивоваров Ю. С.* Русская политика в ее историческом и культурном отношении. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. С. 11.

⁹ Там же. С. 15. К точке зрения Ю. С. Пивоварова примыкает позиция И. И. Глебовой, которая, полемизируя с Л. Ф. Шевцовой, утверждает, что Россия не просто «не справилась с демократией» (как полагает Шевцова), но именно «справилась — овладела ею, использовала, приспособила к себе». Естественно, сохранив при этом свое культурное и политическое своеобразие (*Глебова И. И.* Как Россия справилась с демократией: Заметки о русской политической культуре, власти, обществе. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. С. 6).

¹⁰ *Ворожейкина Т. Е.* Несбывающаяся политика // Отечественные записки. 2007. № 6 (электронный ресурс).

¹¹ *Шевцова Л.* Как Россия не справилась с демократией: логика политического отката // Pro et Contra. 2004. Т. 8. № 3. С. 36–55.

¹² *Ворожейкина Т. Е.* Несбывающаяся политика (электронный ресурс).

¹³ *Шевченко В. Н.* Глобализация и судьба российской государственности // Судьба государства в эпоху глобализации. М. : ИФРАН, 2005. С. 169.

¹⁴ Там же. С. 170.

¹⁵ И. К. Пантин и Т. Е. Ворожейкина во многом связывают неуспех демократических преобразований с тем, что демократия в России состоялась только в «верхушечном», шумпетерианском варианте («шумпетерианская демократия»), не затронув широкие слои населения, не предоставив им необходимых каналов, инструментов политического влияния (см.: *Пантин И. К. Указ. соч. ; Ворожейкина Т. Е. Самозащита как первый шаг к солидарности // Pro et contra. 2008. Март — июнь. Т. 12. № 2–3. С. 6–23).*

¹⁶ *Терапия творческим самовыражением* М. Е. Бурно — отечественный психотерапевтический метод, представляющий собой клиническую (т. е. медицинскую, не психологическую) разновидность терапии духовной культурой. *Характерологическая креатология* — «здоровая», не медицинская, ипостась ТТС, возникшая относительно недавно и обращенная прежде всего к здоровым людям, а не к больным — «пациентам». (Подробнее о ТТС и ХК см. на сайте «Естественно-научные исследования творческого процесса». URL: <http://www.characterology.ru>)

¹⁷ *Бурно М. Е. Клинический театр-сообщество в психиатрии* (руководство для психотерапевтов, психиатров, клинических психологов и социальных работников). М. : Академический Проект ; Альма Магер, 2009. С. 169–170. См. также: *Бурно М. Е. Терапия творческим самовыражением (ТТС) в практической психологии и педагогике // Психотерапия. 2007. № 9 (57). С. 17.*

¹⁸ См.: *Бурно М. Е. О характерах людей. С. 78.*

¹⁹ *Бурно М. Е. Клинический театр-сообщество в психиатрии. С. 170–171.* Как отмечает далее М. Е. Бурно, «философию характерологической креатологии, думается, точнее назвать все же естественнонаучным материализмом Дарвина, Э. Кречмера, Ганнушкина, нежели диалектическим материализмом, поскольку в ней, в этой философии, нет оголтелой марксистской уверенности в своей единственной, абсолютной, правоте» (там же. С. 171). (См. также: URL: <http://www.characterology.ru/community/news/3710.html>)

²⁰ См.: *Бурно М. Е. О характерах людей. С. 129–140.*

²¹ Словами М. Е. Бурно: «...природа характера (характера человека и даже животных) есть особенное защитно-приспособительное образование для определенного свойственного этой природе существования, выживания в мире» (*Бурно М. Е. Клинический театр-сообщество в психиатрии. С. 48).*

²² Психологической (т. е. идеалистической, не естественно-научной по своим основаниям) является, например, психоаналитиче-

ская, неорайхианская характерология, развитая последователями Фрейда и Райха.

²³ Без скобок даются названия акцентуированных (здоровых, в границах нормы) характеров; в скобках — названия нездоровых (психопатических) характеров, но имеющих со здоровыми общий душевный рисунок.

²⁴ *Бурно М. Е.* О характерах людей. С. 10. Тринадцатым по счету можно считать *эпилептический характер*, образующийся (как явствует уже из названия) в результате эпилептического процесса, создающего особый вид характерологической душевной мозаики (и отчетливо видящийся, например, в творчестве известных эпилептиков — писателей Достоевского и Л. Толстого, философов В. Розанова и К. Леонтьева).

²⁵ Там же. С. 10.

²⁶ О полифоническом характере (термин введен московским клиническим психологом Е. А. Добролюбовой) говорят применительно к душевному устройству людей с шизотипическим расстройством (по современной международной классификации болезней; в России традиционно — малопрогрессирующая невротоподобная шизофрения) и шизофренических (шубообразных, приступообразных) пациентов (см.: *Добролюбова Е. А.* Шизофренический «характер» и Терапия творческим самовыражением // Практическое руководство по Терапии творческим самовыражением / под ред. М. Е. Бурно, Е. А. Добролюбовой. М. : Академический Проект, ОППЛ, 2003. С. 311–315).

²⁷ Отмечу здесь, что типы эти, в отличие от психологических *психотипов* (например, юнговских), устанавливаются, выявляются в результате не абстрактно-умозрительного анализа, а в процессе медицинской клинической практики, работы с множеством разнообразных пациентов (а сегодня в рамках характерологической креатологии и со здоровыми людьми), т. е. путем особого (как правило, доступного только врачам) *клинического размышления-чувствования* (об особом клиническом психиатрическом исследовании см.: *Бурно М. Е.* Клинический театр-сообщество в психиатрии. С. 51–59).

²⁸ Парадигматическим можно считать пример, приводимый в характерологии, с тремя древними государствами: Древним Египтом, античной Грецией и Римом. Культура первого соответствует аутистическому (замкнуто-углубленному) характеру; культура второй (прежде всего Афин) — синтонному (сангвиническому) характеру; культура третьего — напряженно-авторитарному характеру (см.: *Бурно М. Е.* О характерах людей. С. 353 ; *Краснушкин Е. К.* Опыт

психиатрического построения характеров у правонарушителей // Избранные труды. М. : Медгиз, 1960. С. 201–226).

²⁹ По-видимому, такая географическая распространенность отчасти может быть объяснена климатическими условиями проживания народов (например, шизотимические, в том числе шизотимические телесные, особенности у северных народов могут быть связаны с природной необходимостью экономить жизненную энергию в условиях сурового климата; напротив, бурно-сангвинический темперамент понятен в условиях жаркого климата. Воинственность (в характерологии особенности напряженно-авторитарного склада) у многих кочевых и горских народов (например, горских народов Кавказа, многих тюркских народов) также вполне объяснима из исторических особенностей их образа жизни (предполагающего постоянное освоение новых пастбищ либо защиту узких пригодных для жизни территорий в горах, что неизбежно чревато военными столкновениями с соседями). Также понятна и природная незлобивость, синтонность-доброжелательность некочевых, земледельческих народов (например, славян).

³⁰ См.: *Бурно М. Е.* О характерах людей. С. 49; 352–358.

³¹ Там же. С. 353.

³² На экономическом материале см.: *Мижерова К. М.* Характерологическая креатология, психотерапия и экономические учения // Психотерапия. 2008. № 6. С. 39–42. Также см.: URL: http://www.characterology.ru/creatologia/economics/item_3903.html

³³ Имею в виду здесь преимущественно англосаксонский душевный склад.

³⁴ См.: *Бурно М. Е.* О характерах людей. С. 43–57; 250–254 ; *Волков П. В.* Разнообразие человеческих миров. С. 227–268.

³⁵ *Бурно М. Е.* Профессионализм и клиническая психотерапия // Психотерапия. 2008. № 2. С. 17.

³⁶ *Длугач Т. Б.* Подвиг здравого смысла, или Рождение идеи суверенной личности (Гольбах, Гельвеций, Руссо). М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008. С. 4.

³⁷ Там же. С. 4.

³⁸ Там же. С. 9.

³⁹ Там же. С. 9.

⁴⁰ Там же. С. 9–10; см. также: с. 284–288.

⁴¹ Напомню, что в элементарных формах прагматизма согласно М. Е. Бурно всегда «видится некая, по-своему прекрасная, миниатюрная концепция, элементарная теоретичность, интеллектуализация». Что и отличает ее от тоже практичности (например, русских

людей), но по-своему земной, теплой (не концептуальной) (см.: *Бурно М. Е.* Профессионализм и клиническая психотерапия // В указ. изд. С. 16–17).

⁴² *Федотова В. Г.* Хорошее общество. М. : Прогресс-Традиция, 2005. С. 223.

⁴³ Там же. С. 224.

⁴⁴ Там же. С. 225; см. также: с. 98–151.

⁴⁵ В то же время нельзя сказать, чтобы русский человек был непрактичен: напротив, социальная ситуация 1990-х годов как раз свидетельствует о том, что русские очень неплохо приспосабливаются к новым (и довольно тяжелым) для них условиям, демонстрируя особую *витальность* народа, его жизненную силу (см.: там же. С. 104–105).

⁴⁶ *Бурно М. Е.* Профессионализм и клиническая психотерапия // В указ. изд. С. 17.

⁴⁷ См.: *Бурно М. Е.* О характерах людей. С. 353–354. Дефензивность (от лат. *defenso*) — противоположность агрессивности (в широком смысле), выражающаяся в тревожности, ранимости, мнительности, а также в склонности к самообвинениям (порой болезненно преувеличенным, незаслуженно напрасным).

⁴⁸ См.: *Пантин И. К.* Выбор России: характер перемен и дилеммы будущего // ПОЛИС. 2007. № 6.

⁴⁹ См.: Демократия для России — Россия для демократии / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; отв. ред. А. А. Гусейнов. М. : ИФ РАН, 2008.

Научное издание

КАНАРШ ГРИГОРИЙ ЮРЬЕВИЧ

**СОЦИАЛЬНАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ:
ФИЛОСОФСКИЕ КОНЦЕПЦИИ И РОССИЙСКАЯ СИТУАЦИЯ**

Монография

Редактор *Н. М. Шешеня*

Компьютерная верстка *Н. И. Лукова*

Подписано в печать 21.03.2011. Формат 60×84/16. Гарнитура Школьная.
Печать офсетная. Печ. л. 14,75. Тираж 250 экз. Заказ №

Издательство Московского гуманитарного университета,
111395, Москва, ул. Юности, 5/1