

УДК 13:321.01:130.2:34

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ СТАНОВЛЕНИЕ ПОНЯТИЙ ГОСУДАРСТВА, ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА И ЕГО СУБЪЕКТА КАК СВОБОДНОЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ

А.В. Сивопляс

Уральская государственная юридическая академия, г. Екатеринбург

E-mail: S65554@yandex.ru

Аргументированы формы соотношения государства и гражданского общества: от их полного слияния до оппонирующего противостояния и разделения. Обосновано, что неразличение гражданского общества и государства объясняется властью Единого и Целого в классической метафизике. И, напротив, деконструкция метафизики в стиле философского мышления способствовала устранению властной силы государства по отношению к гражданскому обществу. Сделан вывод о том, что специфика и характер различных форм соотношения государства и гражданского общества воздействуют на особенности становления субъекта гражданского общества. Субъект как свободная индивидуальность назван в качестве критерия гражданского общества. Представлены исторические ступени становления субъекта – свободной индивидуальности. Древнегреческая культура создала «коммунитаристски-этическую индивидуальность», новое время – «индивидуалистически-инструментальную, современность – свободную индивидуальность».

Ключевые слова:

Гражданское общество, правовое государство, свободная индивидуальность, классическая культура, консенсус, общественный договор, публичный, частный интерес.

Key words:

Civil society, right state, free individual, classical culture, consent, public agreement, public and private interest.

Указанные в названии статьи понятия, складываясь в условиях классической культуры, не могли не нести в своём облике и сущности её отблеска. Хронологически культурная классика связывает себя со временем от античности до XX в. И, несмотря на то, что во всё это время одни периоды существенно отличались от других, имелся, однако, и их инвариант, который всегда доминирующим образом проступал в любом теоретико-культурном образовании. Инвариант культурной классики был задан культурой античности, которая утвердила конституирующее начало властного Центра-«архе», собирающего под себя всю культурную периферию и придающего культуре её образ. Подобного рода рассуждения можно отнести к различным сферам культуры. И если в сфере наших интересов находятся такие культурные образования, как государство, гражданское общество и его субъект в их взаимоотношениях, то задача статьи видится в необходимости выяснения того, что в культуре обуславливало их содержание как в отдельности друг от друга, так и в их взаимосвязях.

Понятием гражданское общество акцентирует свою независимость от государства и одновременно активное взаимодействие с ним. Онтологически оно являет себя сетью негосударственных, то есть неполитических, отношений и констатирует наличие реальности, оппонирующей государству. Гражданское общество базируется на семейных, кровнородственных, межнациональных, религиозных, культурных отношениях, демографическом составе общества, формах общения людей и т. д. — на всём том, что можно назвать сферой самопроявления свободных граждан, их добровольных сообществ, не связанных с государством. В приведенном определении необходимо сделать акцент на понятии свободы, поскольку дальнейшие рассуждения

будут касаться критериального основания гражданского общества, в качестве которого выдвигается субъект как свободная индивидуальность.

Генетически гражданское общество восходит к античности. В случае первого «архе» для государства и гражданского общества выступил древнегреческий полис. Он являл собой первую форму демократии и первые представления о гражданстве. Горрод-полис стал «пионером европейской свободы» [1. С. 112]. Свобода в понимании грека являлась прерогативой социальности: свободным нельзя было родиться, им надо было стать. Естественного права ещё нет, и свобода базируется на идее государственного права, которое полагает возможным и незбылемым институт рабства. «Свободный» означало «благородный», что не могло характеризовать раба, ибо его удел — лишь низменные страсти. Граждане же получали право проявлять себя в политических процессах полиса.

Существует, однако, вторая точка зрения по этому вопросу, и состоит она в утверждении о том, что в полисе не могло складываться гражданское общество, поскольку он не создавал условий для индивидуальной свободы, то есть для формирования субъекта как свободной индивидуальности. Так, Э. Геллнер считает, что Греция превращала «индивида в неотъемлемую составную часть жестко нормированной социальной единицы» [2. С. 18], что не создавало, конечно, благоприятных условий для появления свободной индивидуальности.

Надо сказать, что позиции по поводу существования/несуществования гражданского общества в античности не представляют ситуацию обязательного выбора одной из них как истинной. Важно иметь в виду, что культура античности при всех её акцентах на социальной свободе всё-таки пола-

гала роковую человеческую зависимость — зависимость человека от внешних сил. Судьба довлела над греком, ибо он был подчинён открытому и вечному бытию, и «в самой своей индивидуальности... конституирован и, так сказать, пропитан культурой, традициями и институтами общества, к которому принадлежит» [3. С. 13]. Полис и выступал этой вечной социальной силой, которая «связывала» его, не давая обнаружиться и проявиться индивидуальному потенциалу. Свобода индивида в ситуации, когда человек рассматривался как вещь среди других вещей Космоса, не могла иметь места. «Индивидуальная и общая свобода неразделимо переплетались» [3. С. 13] в античном полисе.

И всё-таки важно, что именно свобода (индивидуальная или коллективная — всё равно) в Древней Греции являла собой критерий, по которому определялось гражданское общество. По Платону (Сократу), в качестве такого критерия рассматривалось благо как принцип справедливости, соблюдение которого несло человеку освобождение. Идея блага объединяла государство и свободное гражданское общество, и это единение воплощалось в полисе. Правда, индивид мог осознавать себя свободными, только если занимал соответствующее своим способностям положение и место в обществе. Так, Платон считает государство и общество целым, где любой гражданин, будь он из сословия философов, стражей или трудящихся отдаёт свое, обусловленное природными задатками место. Иначе говоря, гражданское равенство фильтровалось и ограничивалось реальными возможностями человека. Индивид не отделялся от целого — от государства. Свобода человека античности, таким образом, обуславливалась его зависимостью от Целого — Космоса, Бытия, Полиса. В «Политике» Аристотель определяет гражданина (т. е. члена гражданского общества) по его действиям в законсовещательной или судебной власти государства-полиса. «Аристотелю, — как пишет З. Бауман, представлялось естественным начать размышление о существовании человека с полиса — коллективной сущности, снабжавшей характером и идентичностью всякого, кто попадал в ее сферу, — тем самым, определяя людей как «политических животных, членов и участников общинной жизни» [4. С. 54]. Присутствие в государстве, наличие любой государственной должности было пропуском к гражданству и обладанию гражданскими правами. Это была «коммунитаристски-этичная» [5. С. 219] модель гражданства. Она выстраивалась на неразличении гражданского общества и государства и предполагала коллективную доминанту. Субъекта как свободной индивидуальности ещё не было, забота же каждого состояла не в самоопределении и не в том, чтобы проявить собственную индивидуальность, а в том, чтобы обеспечить «формирование наличного консенсуса» [5. С. 220]. Свобода индивида не отделялась от коллективной пользы, поскольку едиными рассматривались индивидуальные и коллективные цели — служение государ-

ству и обществу. Свободная индивидуальность сливалась с целым и приобретала характер коллективного самоопределения.

Более зрелые понятия гражданского общества и государства появляются в новое время. Они связываются с отказом от древнегреческой идеи возможности получения свободы лишь в обществе и полагают, что люди уже в своём естественном происхождении и состоянии равны. Теория естественного права рассматривает неравенство следствием не естественного, но социального состояния. Поэтому, считается, в обществе необходимо создать особый культурный институт, который бы возвращал человеку естественное состояние равенства. Такой институт был найден в общественном договоре. Но гражданское общество по-прежнему ещё не отделяется от государства.

Открытие естественного права производит серьёзные переопределения культуры. Прежде всего, уходит в прошлое античное понятие свободной индивидуальности как индивидуальности «коммунитаристски-этичной» [5. С. 219]. Возникает культура равенства всех людей перед законом, идея равного права всех индивидов участвовать в процессе формирования и выбора правил общественной жизни. Это повлияло на новое понимание гражданского общества, государства и свободной индивидуальности как субъекта гражданского общества. Одним из основоположников нового понимания индивидуальности стал Т. Гоббс. Т. Гоббс начинает «с готовых, до-социальных индивидов, а уже от них и их сущностных, неотъемлемых атрибутов переходит к вопросу о том, как такие индивиды могут объединяться, чтобы образовать нечто столь «над-индивидуальное», как общество или государство» [4. С. 54]. Теория Т. Гоббса, конечно, вписывается в общий культурный стиль нового времени и не может выйти за рамки существующей тогда культуры. Исходным принципом конституирования культуры по-прежнему сохраняло себя «архе». Для Т. Гоббса таким «архе» явил себя отдельный индивид. Индивидуальность Т. Гоббса возникает на общем понятии нововременной свободы.

В современной литературе она определяется как «индивидуалистически-инструменталистская» [5. С. 219]. Человек, считалось, от природы наделён правом на свободу. Но взаимоотношения независимых и свободных индивидов в их естественном состоянии представляют опасность, ибо люди от природы в своём равенстве завистливы и постоянно находятся в состоянии «войны всех против всех» по принципу «человек человеку — волк» [6]. Поэтому необходимо создать такие «политические институты», которые были бы «результатом некоего договора (контракта) между автономными индивидами» [3. С. 12]. Люди-индивиды делегируют части общества право упорядочивать собственные взаимодействия. Делегирование осуществляется через заключение общественного договора, в результате которого появляется государство. Оно

и берёт на себя функции по преодолению общественных конфликтов, сохранению жизни, свободы и собственности.

Действительно, в культуру нового времени входит понятие общественного договора, которое констатировало новое понимание свободы индивида. Она теперь оказывалась не априори заданной государством, но появлялась на основах определённого акта, заключающегося между индивидом и государством. Таковым являлся акт общественного договора. Новое понятие свободы повлияло на понятие соотношения государства и гражданского общества: они, хотя всё ещё мыслились в единстве, но теперь оно достигалось через общественный договор. Подобным же образом свободная индивидуальность ещё не вполне отделялась от властного начала государства, но эта власть ограничивалась тем же общественным договором.

Способствовал ли этот акт появлению субъекта гражданского общества — свободной индивидуальности? Рассуждая по поводу этого вопроса, нельзя не сказать о том, что общественный договор означал подчиняющую властную силу государства. Оно проявило на легальных основаниях силу в отношении не только политических действий, но даже и в отношении нравственных устоев, частной жизни отдельного индивида. Всё подчинено законам, вплоть до добродетельных поступков и суждений как суждений индивидуальных. Индивидуальное запрещено как негражданское и негосударственное. В государстве соединялись «все воли граждан в единую волю» [6. С. 132]. Возникающая единая воля — это уже не естественное, но государственное состояние, она «не обусловлена природой, следовательно, нужна общая власть, которая бы удерживала людей и направляла их к общему благу» [6. С. 132].

Концепция гражданского общества Т. Гоббса, таким образом, по-прежнему базировалась на власти «архе» — на государственной власти. Такую же линию понимания гражданского общества, его субъекта и государства продолжил Дж. Локк. Его концепция вновь поднимает вопрос о некотором «виде соглашения, когда люди взаимно соглашались вступить в единое сообщество и создать одно политическое тело» [7. С. 269]. Ему вновь хочется основать и государство, и гражданское общество на некой единой культурной основе, не отделять политическое от гражданского и обозначить возможность их согласия и договора. «Общественная власть всего общества выше любого человека» [7. С. 312], и потому все члены гражданского общества обязаны повиноваться законам. Именно так — свободно и непринудительно — оно работает с человеком — этим «чистым листом бумаги, воском, из которого можно вылепить все, что угодно» [8. С. 608].

В том же направлении рассуждает и Ж.-Ж. Руссо [9]. Философ считает (в отличие от Т. Гоббса), что только в естественном состоянии люди добры, равны, свободны и нравственны. Их развращает

частная собственность и цивилизация. Преодолеть цивилизационные издержки способен общественный договор, по которому и следует создавать гражданское общество. Такой договор — свидетельство и справедливого государства, и одновременно равенства граждан в гражданском обществе. Ж.-Ж. Руссо по-своему обосновывает ту же идею единства государства, его власти и гражданского общества. «Каждый из нас передает в общее достояние и ставит под высшее руководство общей воли свою личность и все свои силы, и в результате для нас всех вместе каждый член превращается в нераздельную часть целого» [9. С. 208]. Итак, — вновь Целое, которое в конституировании культуры обнаруживает себя властной силой. Субъекта же гражданского общества — субъекта как свободной индивидуальности — опять нет. Отдельный индивид принимает общую волю, которая ограничивает его свободу.

Развивая теорию гражданского общества, Т. Гоббс, Дж. Локк и Ж.-Ж. Руссо имели верную интуицию, считая, что основная проблема состоит в формировании субъекта этого общества — субъекта как свободной индивидуальности. Однако эта интуиция ещё не выводилась на уровень подлинной теории, поскольку культура, истоки которой были заданы древнегреческим мышлением, настаивала на идее Всеобщего, Целого, Абсолютного. В качестве этого Целого выступила государственная власть, санкционированная общественным договором.

Позже культура просвещения, не отказываясь от существующих ведущих установок, модифицирует имеющиеся концепции гражданского общества, хотя и не в главных направлениях. Так, идея общественного договора, а, следовательно, власти Целого трансформируется в кантианском учении о категорическом императиве, действие которого направляется лишь в социальную сферу — в область публичного юридического пространства. Индивидуальный же интерес всецело обязан был быть согласованным с господством права, то есть с общественными интересами. Важно, однако, что И. Кант хочет отделить от публичной жизни жизнь отдельного человека. Эта идея разведения позволяет начать ему новую традицию в конструировании проекта гражданского общества и государства. И. Кант объявляет не всесильной власть государства. Её подчиняющее действие не может распространяться, считает он, на частную жизнь. Поэтому через принцип «моральной автономии» отдельного человека философ предпринимает попытку устранить легитимность давления государства на личность. Но это была всего лишь попытка, ибо гражданское общество И. Кант рассматривает тождественным правовому государству. «Всеобщее правовое гражданское общество» — это идеал и цель человечества [10. С. 11–12]. Такая позиция И. Канта впоследствии была названа «индивидуалистски-космополитической» [11. С. 93]. Заслуга И. Канта, таким образом, в том, что он увидел воз-

возможность и необходимость формирования субъекта гражданского общества именно в частной сфере, увидел опасность влияния на этот процесс государства. Это заставило его уточнять государственные прерогативы и разрабатывать концепцию правового государства. Но, находясь в рамках своего культурного времени, он вновь оказался под властью идеи Целого и потому определил субъекта как свободную индивидуальность всё-таки в конкретных границах — в возможности реализации права и высшего нравственного закона — категорического императива.

В той же традиции находится и Г.В.Ф. Гегель, размышляя о государстве, гражданском обществе и его субъекте. Хотя его проект был своеобразным, ибо в свою концепцию он ввёл институт семьи, а гражданское общество поместил между семьей и государством. Семья, по Г.В.Ф. Гегелю, — структура не социальная, а природная и, как и всё природное, являет себя чрезвычайно уникальным образом, не поддаётся процедурам обобщения. Как следствие, считает Г.В.Ф. Гегель, семья и не несёт в себе истину. В ней мир предстаёт в разрозненности множества явлений. Поскольку за множественностью единичных явлений скрывается существенное, то, чтобы раскрыть целостность, необходимость и сущность, необходимо преодолеть, снять всяческую множественность проявления единого [12. С. 227]. Это и делается с помощью субъекта гражданского общества, который, хоть и содержит ещё природные признаки, но появляется затем, чтобы убрать природную уникальность субъекта семьи. Гражданское общество в отличие от семьи приближается к государству через институт права, позволяющий возвести субъекта к единству целого.

Итак, Г.В.Ф. Гегель противится индивидуальному началу гражданского общества, противится его субъекту как свободной индивидуальности. Философ закрепляет область всеобщего за нравственно-правовой сферой, которая обладает «самосознанием нравственной субстанции» [13. С. 350], и объявляет её прерогативой государства. Государство — это всеобщее, в обязанность которого входит подавление частного. Гражданское общество в таком понимании подчинено правовому государству. Г.В.Ф. Гегель разрабатывает концепцию правового государства и тем самым вносит в гражданское общество нравственную жизнь. Только на этих основаниях (то есть, вновь, на основаниях всеобщего)

правовое государство может репрезентировать гражданское общество, где преодолевается всяческая индивидуальность интересов.

Таким образом, Г.В.Ф. Гегеля интересует лишь субъект как носитель государственной, то есть всеобщей-нравственной, идеи [12. С. 122]. Субъект же как свободная индивидуальность в его концепции подлежит преодолению. Гражданское общество он приближает к государству, если оно являет себя в качестве правового, либо (что то же самое) — нравственного. Правовое и нравственное отождествляются на том основании, что истина (выраженная всегда в законе, в том числе и та, что заключена в правовом законе) априори несёт в себе нравственную идею. Поэтому, считается, во всеобщем правовом законе, в праве воплощена нравственность — нравственность не как индивидуальная человеческая характеристика, а как идея нравственности, то есть право. Так Г.В.Ф. Гегель обосновывает единство государства и гражданского общества и отрицает возможность видеть в свободной индивидуальности (оторванной от государства) субъекта гражданского общества.

Итак, по Г.В.Ф. Гегелю, государство и тоталитет всеобщего закона подчиняют индивидуальное и уникальное существование как содержание гражданского общества. Нет, Г.В.Ф. Гегель не устраняет гражданское общество и не отказывается от него, он лишь считает, что его субъектом может и должен быть гражданин как подданный государства. Гегель не может уйти при всех рассуждениях о гражданском обществе от приоритета и доминанты властных отношений. Ни И. Кант, ни Г.В.Ф. Гегель не смогли преодолеть тот способ конституирования культуры, который тогда диктовал культурный образ государства, власти, гражданского общества и его субъекта. Как пишет уже в XX в. французский представитель постмодернистской культуры Ж.-Ф. Лиотар, классическая культура полагала необходимость «выводить все из первоначала», «соотносить все с идеалом». Она настаивала на «объединении этого первоначала и этого идеала в единой Идее» и полагала, что исследование истинных причин в науке не может не совпадать с достижением справедливых целей в нравственной и политической жизни» [14. С. 82–83]. Единство идей истины, справедливости и блага приводит классическую культуру к утверждению самоочевидности государственных приоритетов во властных отношениях.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Акстон Дж. История свободы в античности // Полис. — 1993. — № 3. — С. 108–119.
2. Геллнер Э. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники. — М.: Ad Marginem, 1995. — 222 с.
3. Веллмер А. Модели свободы в современном мире // Социологос. Вып. 1: Общество и сферы смысла. — М.: Прогресс, 1990. — С. 11–38.
4. Бауман З. Свобода. — М.: Новое издательство, 2006. — 132 с.
5. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. — М.: АCADEMIA, 1995. — 245 с.
6. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения в 2-х т. — М.: Мысль, 1991. — Т. 2. — С. 3–547.
7. Локк Дж. Два трактата о правлении // Локк Дж. Сочинения в 3-х т. — М.: Мысль, 1988. — Т. 3. — С. 135–407.
8. Локк Дж. Мысли о воспитании // Локк Дж. Сочинения в 3-х т. — М.: Мысль, 1988. — Т. 3. — С. 407–615.

9. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического Права // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. — М.: Канон-Пресс-Ц Кучково поле, 1998. — С. 195–323.
10. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения в шести томах. — М.: Мысль, 1966. — Т. 6. — С. 5–23.
11. Дьюи Дж. Демократия и образование. — М.: Педагогика-Пресс, 2000. — 384 с.
12. Гегель Г.В.Ф. Философия права. — М.: Мысль, 1990. — 524 с.
13. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. — М.: Мысль, 1977. — Т. 3. — 452 с.
14. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. — М.: Институт экспериментальной социологии. — СПб.: Алетейя, 1998. — 160 с.

Поступила 26.04.2010 г.

УДК 159.955:39

«МОДЕЛИ МИРА» КАК ФОРМА ОТРАЖЕНИЯ ЭТНИЧНОСТИ

М.А. Штанько

Томский политехнический университет
E-mail: nikam13@rambler.ru

Статья посвящена проблеме отражения этничности в сознании человека. Обуславливая необходимость разработки комплексной методологии разрешения этнического конфликта, выделяется категория «модель мира» в качестве фундаментального основания предложенной методологии. Дается характеристика базовых категории «этничность» и «модель мира» с позиций конструктивизма. Обоснована необходимость анализа этничности в контексте «модель мира». Выделены причины дискуссии о значении этничности во второй половине XX в. В контексте характеристики процесса институционализации этничности сделан вывод о том, что этничность является одной из форм знания о реальности. Подтвержден конструируемый характер этничности.

Ключевые слова:

Этничность, реальность, мир, действительность, этнос, социум, опыт.

Key words:

Etnichnost, reality, peace, ethnos, society, human experience.

Деятельность общества всегда являлась предметом многочисленных исследований и споров. Выяснение причин, по которым люди ведут себя так, а не иначе, анализ факторов, влияющих на реакцию общества, проблема формирования условий эффективной деятельности общества, — все это заставляет исследователей обратиться к глубинным истокам человеческого поведения. Попытки выявить психологические, антропологические, социологические, политические и другие основания социальной деятельности привели к своеобразному выводу о наличии некоего «образца» поведения. Дальнейшие исследования в этом направлении позволили сделать вывод о том, что поступки людей, преимущественно, продиктованы так называемой «моделью мира». Невозможность однозначно объяснить мотивы, по которым человек выбирает ту или иную линию поведения, заставили специалистов гуманитарного знания сосредоточить свое внимание на поисках принципиальных характеристик «модели мира». Необходимость подобного исследования, в значительной степени, была продиктована все более напряженной конфликтной атмосферой мира во второй половине XX в.

Взросшее количество конфликтов был ничем, по сравнению с уровнем этнической напряженности. Распад СССР повлек за собой не только «взрыв» межэтнических конфликтов на постсоветском пространстве, но и возникновение новых

очагов этнической напряженности и активизацию «затухших» было вулканов этнических конфликтов. Необходимость разработки эффективной методики решения этнических проблем заставила ученых задуматься над основаниями комплексной этнической методологии. Такое решение позволило бы объединить наработки в области социальной философии, прикладной политологии и этнографии в единое целое. При этом анализ этнического конфликта приобретал бы целостный характер, а не представлял откровенный уход в исторические, политические или экономические проблемы.

Вопрос о выборе фундаментального основания комплексной методологии исследования этнического конфликта является едва ли не самым главным. На каких критериях необходимо сосредоточить свое внимание, анализируя конфликт, — вот та проблема, решить которую возможно только при помощи последовательного соотнесения отдельных методов друг с другом. Совершенно очевидно, что при анализе конфликта нам потребуются и структурно-функциональный анализ, и аксеологический подход, и историографический метод, и связанные с ним методики анализа «исторической памяти», и возможно, методика бинарных оппозиций. Выявить единое методологическое основание при столь обширном исследовательском инвентаре достаточно непростая задача, так как при ее решении мы сталкиваемся с необходимостью