

«Сейчас мы ждем великого экономиста, как в свое время народ ждал доброго царя. Экономическая наука на наших глазах превращается в некую мистику, которая якобы спасает страну. Разумеется, нам нужны культурные, талантливые экономисты. Но такие люди нужны и в любых областях нашей жизни» [Там же]. «Красота» и «разбуженная совесть» – самые грандиозные источники человеческой энергии и всякого богатства, и они спасут мир. Именно так рассуждает современный экономист. Если хочешь быть богатым и успешным, научись строить жизнь по законам добра и красоты – вот тезис дня и своеобразный социальный заказ для тех, кто занимается воспитанием и образованием.

Если говорить конкретно, то современная экономика в качестве своего нравственно-эстетического основания называет следующие ценности, гарантирующие им успешность формирования экономических отношений: доверие, чувство «мы», чувство сопричастности, коллективности и партнерства, профессиональность, компетентность и ответственность за свои действия, личность нравственно воспитанная, относящаяся к труду творчески, умеющая жить по законам гармонии и красоты.

Современная тенденция гуманитаризации рынка и явилась мощным фактором объективного процесса гуманитаризации вузов и с каждым годом увеличивающегося потока поступлений в вуз. Современный вуз должен четко понимать, кто у него заказчик и что ему нужно.

Сегодня у вуза двуединый заказчик – государство и студенчество. Задачи у них едины: обеспечить подготовку специалистов высокой профессиональной и духовной культуры. Как это будет делать вуз, насколько качественно, – это уже проблема вуза. Конечно, заказчик платит и надеется на качество. Правда, отношение к деньгам заказчика у вуза сложное, ибо, в отличие от советского периода, вуз предоставляет образовательные услуги по линии бюджетного (бесплатного для студента) и внебюджетного (платного для студента) финансирования. Как разумно распорядиться этими средствами, чтобы обеспе-

чить качество образования на должном уровне, – вопрос для вуза во многом проблематичный. Решение его во многом зависит от качества концептуальных установок и комплексных программ оптимизации учебно-воспитательного процесса.

В связи с вышесказанным можно кратко выразить свое отношение к тому, что необходимо предусмотреть Томскому университету для оптимизации педагогического процесса.

1. Осуществить гуманитарно-эстетическую коррекцию в концептуальных установках деятельности университета в современных условиях.

2. Приступить к разработке и внедрению теоретико-методологических и прикладных аспектов нравственного и художественно-эстетического воспитания в целостной системе общекультурной и профессиональной подготовки студенчества.

3. Разработать комплексную программу по созданию управляемой системы нравственного и эстетического образования и воспитания в вузе.

4. Создать полномочный общеуниверситетский орган управления программой эстетического развития студентов и педагогов ТГУ.

5. Предусмотреть тщательную проработку юридических аспектов действенности программных установлений.

6. Обеспечить выделение ресурсов (трудовых, финансовых и материальных) для реализации программы.

В заключение замечу, что создание университетской комплексной программы нравственного и художественно-эстетического воспитания – дело живое, ему нельзя дать заостенеть. Нужно будет постоянно изучать опыт ее реализации, вносить коррективы, совершенствовать, постепенно переходя, к более оптимальным формам работы. Однако успех в реализации проекта эстетизации жизни вуза придет только тогда, когда творческая воля отдельных субъектов эстетического воспитания будет органически сопряжена с практикой и политической волей тех, кто занимается управлением образовательно-воспитательного процесса в современном вузе.

Статья поступила в научную редакцию «Философия» 9 марта 2004 г

УДК 130

Д.В. Галкин

К АНТРОПОЛОГИИ ИНДИВИДУАЛИЗМА: СУДЬБЫ ЭТИКИ И ПРОБЛЕМЫ МОРАЛЬНОГО САМООПРЕДЕЛЕНИЯ В УСЛОВИЯХ КУЛЬТУРНОЙ ДИНАМИКИ (ПОСТ)СОВРЕМЕННОСТИ

В статье рассматриваются актуальные проблемы кризиса индивидуализма как этической доктрины и моральной практики западных обществ эпохи постмодерна. Отмечается важность теоретической критики предпосылок индивидуализма в контексте исторического кризиса последнего. Кризис (гипер)индивидуализма в эпоху постмодерна, его негативные социальные последствия и возможные пути их преодоления рассматриваются в контексте теоретического постмодернизма Ж. Баумана и коммунистической парадигмы А. Этциони. Подчеркивается важность постановки социокультурных проблем индивидуализма и выработки стратегий их решения в рамках философии и антропологии интерсубъективности как основы дискурса этического анализа.

Ценности современных западных обществ теоретически и исторически сосредоточены вокруг идей индивидуализма. Антропология свободы, собственности, права, личности, рациональности, истории обнаруживает общий центр тяготения этих культурных архетипов: свободный рациональный собственник, создающий себя в своем историческом развитии. Так может звучать формула индивидуализма, в которой индивидуальность есть антропологическая формула культур-

ного статуса человека как такового. От Р. Декарта до М. Вебера судьба западной цивилизации представляется теоретикам неразрывной с судьбой индивидуализма. Поскольку эта категория лишена ценностной нейтральности, она оказывается на перекрестке не только теоретических, но и политико-идеологических дискурсов, что всегда придает дополнительную остроту и актуальность как апологетическим, так и критическим дискурсам об индивидуализме.

Критические исследования культурной динамики современности (эпохи модерна, или модернити) обнаруживают проблематичность классических представлений о рациональном индивиде как суперагенте развития культуры.

Во-первых, с разумной активностью свободной личности как-то не сочетается история Хиросимы, нацистских лагерей и ГУЛАГа: «Величайшие преступления против человечества (совершенные самим человечеством) свершались во имя закона Разума, лучшего порядка и большего счастья... Двадцатый век научил нас, что современность означает не только производить больше и путешествовать быстрее, не только богаче и свободнее передвигаться. Современность имела и имеет другое значение – быстрое и эффективное уничтожение вкупе с научно спроектированным и расчетливо управляемым геноцидом» [2, С. 190–193].

Во-вторых, предпосылка о существовании некоего единства, некоей целостности (сущности) под названием «индивид» является чисто спекулятивной, а потому сомнительной и недоказуемой. Принадлежность самой идеи автономного индивида к определенному политическому дискурсу (идеология либерализма) говорит о том, что истина ее ангажирована властью и применима / легитимна только в контексте политического производства «мета-рассказов» (Ж.-Ф. Лиотар). Весь механизм в целом действует как машина маргинализации: быть «индивидуальностью», значит быть белым мужчиной, европейцем средних лет, в полном здравии и трудоспособности. Все остальные – дети, женщины, старики, больные и безумные куда в меньшей степени могут претендовать на привилегии индивидуальности (М. Фуко). Кроме того, индивида уже просто нельзя обнаружить в мире, где природа и технологии сочетаются в столь сложных конфигурациях, что их трудно отличить друг от друга.

Именно подобная критика позволяет говорить не только о теоретических проблемах дискурса индивидуализма, но и об исторической ситуации нарастания проблематичности индивидуализма в наши дни, которое свидетельствует о наступлении пост-современности – эпохи постмодерна, или, в интерпретации различных авторов эпохи «второго модерна», «позднего модерна». Речь не идет о «конце индивидуализма» или его поражении под натиском коллективистских идей. Суть проблемы во внутренней мутации, пере(вы)рождении индивидуалистического мировоззрения как такового и необходимости преодоления тех социальных издержек, которые оно с собой несет.

С культурологической точки зрения «кризис индивидуализма» ставит прежде всего проблемы в сфере этики, поскольку индивидуальность предполагает определенную универсальную и всеобщую нормативность, через которую ценности модерна воплощаются в жизни индивидов и обществ. Вопрос о судьбах этики и морального самоопределения станет центральным в анализе, который представлен в данной статье. Кроме того, обострение критического внимания к проблемам индивидуализма неразрывно связано с политическим кризисом, который назревает или назрел «за сценой» теоретических дискуссий.

Мы будем исходить из того, что теоретической альтернативой дискурсу индивидуализма является фунда-

ментальное антропологическое представление: человеческая субъективность имеет принципиально интерсубъективную природу. Социальная антропология трактует интерсубъективность как принадлежность человека сети символических обменов (М. Мосс). В психоаналитической теории отношения «я – другой» предопределяют саму возможность быть субъектом, а не воображаемой нарциссической функцией «эго» или пустой формой речи (Ж. Лакан). Аналогично философская антропология предлагает идею изначальных экзистенциальных отношений «я – ты» (М. Бубер).

Встреча теорий постмодерного индивидуализма и оригинальной социальной этики интерсубъективности произойдет на поле, на котором играют два теоретика и два различных подхода: постмодернистская критика Зигмунда Баумана и коммунитаристская теория Амиэти Энциони. Первым делом мы обратимся к проблематике морального самоопределения в мире, где этика утрачивает свое значение как культурного механизма социальной регуляции (З. Бауман). Затем мы рассмотрим возможность формулировки «нового золотого правила» как альтернативы постиндивидуалистической морали и основы практической этики существования сообществ (А. Энциони). Таким образом, мы постараемся наметить рамки дискурса культурного анализа и рамки теоретической дискуссии о (пост)индивидуалистической морали.

ГПТЕРИНДИВИДУАЛИЗМ, ИЛИ «ЖИЗНЬ ВО ФРАГМЕНТАХ»

Прекрасный анализ пере(вы)рождение индивидуализма модерна мы находим в работах выдающегося британского социолога З. Баумана, который, безусловно, является одним из самых ярких и оригинальных представителей постмодернистской теории. Мы обратимся к нескольким текстам Баумана, опубликованным в 90-х гг. XX в., которые составляют отдельный, и без сомнения, самый яркий этап его творчества. – «Жизнь во фрагментах: эссе о постсовременной морали» [2–4].

Бауман рассматривает широкий круг тем и проблем, которые объединяет общая линия анализа динамики социальных и культурных трансформаций конца XX в. В «постмодерном повороте» он видит не только критическую трансформацию ценностей и социальных форм модерна, но и возникновение специфических проблем, свойственных постсовременности. Бауман стремится проследить нарастание тенденций неопределенности и неупорядоченности, обозначающих кризис модерна и осознание неспособности осмыслить эти тенденции с модернистских позиций стабильности и упорядоченности мира [5]. Применительно к социальным процессам речь идет о превращении «жизненных стратегий» людей в несвязные, несобираемые в единую социальную активность траектории движения атомарных единиц (песчинки) – «прогуливающихся», «туристов», «игроков», которые руководствуются одним главным принципом – отказом от долгосрочных обязательств и любых форм зафиксированности/привязанности (по месту, событию, морали, субъекту, отношениям и т.д.).

Несмотря на то, что эпоха модерна строилась на созидательном законодательском разуме и устанавливаемом им же социальном порядке, в самом динамизме, в свободе и творчестве современного разума содер-

жаты скепсис, двойственность и обратимость усилий к демонтажу и самодеструкции [4]. Более того, эпоха модерна неотделима от того ужаса, который она содержит исторически и с которым современный разум тщился справиться. Именно этот момент нестабильности и неопределенности гипертрофируется в постмодерне, деконструируя социальный порядок через наращивание чувства дискомфорта, небезопасности, неадекватности, неуверенности, непредсказуемости.

В такой ситуации кризис рациональности и рационального действия неизбежен. Осмысленность и уверенность сменяются страхом и чувством незащищенности; стратегии конформизма теряются в избытке индивидуалистической неадекватности. Общая тенденция определяется Бауманом как «фрагментация жизни», со свойственной ей радикальной индивидуализацией, гибкостью, недоверием к идеалам и ценностям, эпизодичностью личной судьбы и дисгармонизацией интересов [2; 4]. Борясь теперь один на один с «системными противоречиями» глобального мира, человек вынужден искать опоры не в социальном окружении, а в собственной индивидуальности. Индивидуально-приватное вытесняет конвенционально-социальное. Каждый в противостоянии один на один с хаосом прокладывает себе путь, уже следуя по нему. Бауман сравнивает культуру постмодерна с карандашом, который имеет на другом конце стирательную резинку и беспрестанно стирает ею то, что только что начерчено.

Эти обстоятельства являются следствиями модерна, который по своему существу есть проект этический, настаивает Бауман. Модернити – это попытка избавить мир от самой возможности греха и неправильного выбора за счет введения универсального правила, обоснование которого предлагается в этическом кодировании. Поэтому этика должна быть воплощением практического разума, должна быть механизмом, через который авторитет рационального начала переходит в практику оценок и предписаний. Таким образом, точно в кантовском духе, доминанта рациональности относится к этической работе практического разума.

Однако, как отмечает Бауман, этика есть не более чем лицемерная маска неспособности вынести бремя изначальности морального опыта человека перед лицом Другого. Моральный выбор еще до этического определения добра и зла, права и свобод, до идеи консенсуса и рационального этического порядка составляет существо человека как морального субъекта. Этика – не более чем наркотик, приостанавливающий антропологическую драму человеческой экзистенции [2, С. 10–44]. Она заменяет преданность консенсусом, сопереживание – рациональной организацией, уникальность Другого – всеобщностью Закона, возможность жизни как искусства самосозидания – действительностью навязанного индивидуализма. Этика провоцирует недоверие человека к собственному суждению и собственным основаниям выбора, заменяя их на авторитет эксперта (священника, авторитета, этической доктрины) и спекулируя тем самым на страхе оказаться неправым, на страхе перед возможной «неправильностью» жизни.

Таким образом, генеалогия индивидуализма как этики восходит к некоему культурному компромиссу перед тяжестью изначального морального выбора. «Автономный индивид» есть этический конструкт, за которым

стоит страх моральной несостоятельности человека перед лицом Другого (в отношениях Я – Ты). Именно поэтому идея индивидуальной свободы, идея права возможны только в контексте данного компромисса – свобода есть этически предписанная и регламентированная свобода [3]; ее противоположность – не рабство, а безумие естественной, импульсивной, неконтролируемой (т.е. революционной) «эмансипации».

Постмодернизм как этический кризис модерна есть восстание против двуличности современного этоса. Но вот только отрицание этики, попытка избавиться от ее господства не означает в данном случае обращение к моральным истокам бытия. Преодолением индивидуализма может быть только «простой и сырой» порыв отрицания его этической регламентации в форме квазиморального существования – гипериндивидуализма как стратегии уже упомянутой «фрагментации жизни», которая в решительном жесте отрицания упраздняет устойчивые этические основания поведения. Это принципиальная черта постсовременности – довлеющая интенсивность постоянного морального выбора, не имеющего этического обоснования. Постмодерный мир – мир морали как индивидуального упражнения в выборе – бросил вызов этическому коду – рациональной (философской) этике модерна. Нагнетание постмодерных страхов отнюдь не случайно, поскольку они связаны во все не с разбуханием паноптической власти, а с распространением девиации и тотальной аномии.

В ПУСТЫНЕ МОРАЛИ: СТРАТЕГИИ ИДЕНТИЧНОСТИ

Рассматривая различные формы мобильности и социальной фрагментации, Бауман обращается к теме идентичности, одновременно бросая своего рода ретроспективно-исторический взгляд на становление индивидуализма в его романтической и повседневных ипостасях. Само понятие «идентичность» отсылает к идее фрагментации. В мире, где любая форма «быть вместе» предполагает только частичное включение «Я» в отношения, только определенный процент вложения себя в то, чтобы «быть вместе». И только этот фрагмент – т.е. идентичность, живущий в эпизодах без прошлого и будущего, свидетельствует о существовании человека и его принадлежности... к стационарной «совместности» салонов самолетов и залов ожиданий, мобильной «совместности» улиц и магазинов, демонстративной «совместности» спортивной или поп-культурной толпы, сдержанной «совместности» офиса или цеха [2, С. 44–72].

Идентичность постмодерного субъекта формируется в пустыне современного города и проходит долгий исторический путь. Вслед за Вальтером Бенямином и Шарлем Бодлером, Бауман отводит роль центральной фигуры городской среды «прогуливающемуся». Прогуливаться, фланировать – значит находить себя (незнакомца) среди незнакомцев, видеть их как «поверхности», скользить по поверхности города. Прогулки разбивают жизнь на эпизоды – без прошлого и без обстоятельств. Это встречи-репетиции, без эффектов, обязательств и последствий. Происходит начальная фрагментация и отчуждение от реальности: прогуливающийся помещен в разрыв между появлением и реальностью.

Собственно, это и есть человек досуга, все делающий в свободное время и ради свободного времени. Затем он из маргинальной, периферийной стратегии стремительно переродится в доминирующую стратегию потребителя, как алтеи – пространственный архетип прогулки – вдруг стали торговыми рядами торговых центров: место для прогулки по пути совершения покупок и для покупок в процессе прогулки (в английском языке слово «mall» имеет два значения, которые обыгрывает Бауман: одно значение – «аллея», другое – «торговый центр» или «торговый ряд»; «симпатия» образов возникает из подобия размещения торговых рядов и магазинов на городских улицах и озеленения прогулочных аллей).

Уже сама конструкция этих рыночных мест стимулирует постоянное движение, не дает остановиться, требует перемещаться и менять объект внимания. «Торговые ряды (или заботливо оснащенные электронными средствами охраны их части – торговые центры) сохраняют мир для жизни-как-прогулки. Иначе говоря, торговые ряды являются мирами, сотворенными приглашенными дизайнерами для сохранения ареала обитания прогуливающегося. Торговые ряды провоцируют постмодерный взлет прогуливающегося, но также и подготавливают почву для последующего разрастания и возвышения этой модели жизни» [2. С. 93].

В эпоху постмодерна все перевернулось: «бродяг» и «прогуливающихся» – этих маргиналов модерна с их неподчиненностью, внеструктурностью, незафиксированностью, свободой передвижения и ускользанием от локального контроля – этого «обличия анархии в слишком упорядоченном модерне» стало больше, чем оседлых людей. Скитание из маргинальной превратилось в центральную стратегию большинства. И бывший мир начал впадать в запустение: «Постмодерн все поставил с ног на голову. Теперь осталось мало «занятых» и обжитых мест. «Поселившиеся навсегда» вдруг проснулись, чтобы искать места (места на земле, в обществе и в жизни), которые им на самом деле «суждены» и которым они «принадлежат», места еще не обжитые и не занятые; аккуратные улицы сменилась убожеством, заводы исчезли вместе с рабочими местами, искусства больше не находят покупателей, знание обратилось в невежество, профессиональный опыт стал обязанностью, прочные сети отношений распадаются и засоряют места гнилыми отбросами» [2. С. 95].

Так на постмодерной сцене появляется «турист» – воплощение мобильности и фрагментации. С одной лишь поправкой, что туризм, в отличие от прогулки, это все-таки вид активности, а не тип личности. Цель туриста – новый опыт, им движет стремление покинуть повседневность и «запрыгнуть» в новое, определяемое в зависимости от странности, экзотичности и безвредности (очень важный момент: турист всегда имеет пакет средств безопасности). Сам мир предназначен возбуждать, наслаждать, изумлять – другого оправдания этому миру и существованию в нем туриста нет. Поэтому жизнь устраивается по эстетическим критериям. Эпизодичность жизни «туриста» приобретает новый колорит: теперь уже ясно, что время более не измеряется неизбежной ответственностью как частью судьбы на шкале «всей» жизни. И теперь уже ясно, что чем больше «туризм» становится жизнью, тем сложнее ощущать наличие дома. Дома не в смысле

улицы, города, а именно в смысле самой установки – здесь мой дом, здесь я живу, здесь мой мир: дом как символ центрированной и главенствующей повседневности, символ реального и упорядоченного мира, символ ответственности и обязательств. Дом становится будущим временем и одновременно страхом быть привязанным к дому, одновременно и убежищем, и тюрьмой.

Бауман видит в этом новом типе мобильности величественный образ пустыни как архетипа «сырой, простой, первоначальной и глубинной свободы, той, что является отсутствием границ» [4. С. 228]. Пустыня играет судьбоносную роль в преодолении конструктивизма современного понимания идентичности. Она неотъемлема от христианского стремления в пустыню как опыта духовной дислокации, опыта радикальной бездомности и означала дистанцию ко всем проявлениям социальности, выход за пределы любого места, полную духовную свободу и самосозидание.

Но уже в протестантской этике пустыней становится мир «вот здесь за порогом моего дома», повседневная жизнь. Быть трудолюбивым и посвятить жизнь работе – это способ привести пустыню к себе. И теперь мир становится негостеприимен к человеку с его духовными скитаниями. И теперь проблема не в конструировании идентичности на пути к Богу, а в том, как ее сохранить, ведь на песке невозможно сохранить следы, невозможно латать протоптанные дорожки, невозможно бороться с песком, невозможно держать отчет за пройденный путь и прожитое в пустыне. Мир долговечных объектов заменяется одноразовыми, моментально устаревающими продуктами.

Так пустыня, с ее нестабильностью, непостоянством и нефиксированностью песков, в результате обрывается моделью постмодерной стратегии жизни – игры с постоянно изменяемыми правилами. Пустыня превращается в модель опыта повседневности. В череде игр стратегически важно делать каждую игру короткой, жить одним днем в делящемся настоящим, отрезанным с обоих концов от прошлого и будущего.

И вот возникает еще одна модель постмодерной идентичности – «игрок» [2. С. 96–98]. Собственно, сама игра и характеризует эту модель. В игре нет ни неизбежности, ни случайности, нет ничего неизменного и необратимого. Ничего нельзя полностью предсказать или проконтролировать. Это мир риска и эвристических решений, а не алгоритмических цепочек поведения. Весь мир – это игрок. Его время состоит из последовательности игр, а каждая игра – закрытое, практически непроницаемое пространство. Цель игры – выиграть, и здесь нет места сочувствию, жалости, расплате. Постмодерная игра не упорядочивает мир, не производит мораль и право, а наоборот, дестабилизирует, деморализует, дереализует. В личных отношениях это превращается в тематическое «бытие вместе», когда игра позволяет сохранить отношения за счет похожего на торг чередования несуществующих тайн и притворной откровенности.

В этой же логике формируется гипериндивидуальная «моральность», обосновывающая стратегии использования удовольствий. Современный этос, его этическая доктрина строились на принципе отложенного и запасенного удовольствия, на аскетизме пустынного отшельника с его постоянной неудовлетворенностью и разорванностью

между «здесь»-ожиданием и «там»-удовлетворением. Задержка наслаждения становилась энергетикой, заставляла запасать на будущее и делала сверхзначимым сохранность и эффективность запасов. Так формировался капитал и сам мир раннего капитализма: упорядоченный, детерминированный, предсказуемый, застрахованный.

«Туристы» и «игроки» стремятся к наслаждению здесь и сейчас. Они ничего не запасают, не обременяют себя ради отложенного удовольствия никакими обязанностями. Само откладывание чего бы то ни было, включая удовольствие, не имеет для них смысла, поскольку не существует больше той линии времени, на которой можно было бы выстроить порядок следующих друг за другом эффектов запасаения и счастья. И вероятно, постмодерное использование удовольствий скорее апелирует не к отложенности желания и удовлетворения, а к актуальности наслаждения. При этом тело «туристов» и «игроков» размещено преимущественно в рамках частной собственности, с которой требуются специальные нормы обращения: фитнес, диета, калории и проч. Это уже даже не тело, а практики воплощения, которые провоцируют характерную шизофреническую раздвоенность: между стремлением к экстатическим проявлениям и тотальным контролем, между необходимостью быть в теле как в себе и существованием вовне как престижная собственность. Модель туриста «воплощает» в теории Баумана ключевое понятие мобильности, постоянного движения и перемещения. «Бытия-в-движении», которое концентрирует базовые представления о динамике постмодерного общества.

Последствия гипермобильности и фрагментации нового индивидуализма отражаются на динамике социальных институтов. Первой удар дестабилизации принимает на себя институт семьи. Главное, что он при этом утрачивает, – это функция связи поколений. В самостоятельном моделировании своей индивидуальной траектории самодетерминации, будучи лишен жесткой принудительности традиции, человек не ищет опоры в корнях и роде. Если авторитеты возникают, то возникают нигде, чтобы, улучшив момент доверия, незаметно исчезнуть в никуда – и спросить не с кого. Постмодерная мораль личного выбора закликивает ответственность перед собой, а не перед другими. И семья переходит в разряд формального атрибута состоятельности и выполнения отнюдь не первостепенных обязанностей. «Мост в бессмертие» в постмодерном мире характеризуется стратегией записывания личных достижений в приватной логике успеха, а не в памяти рода или народа. Аналогичным образом «туризм» приводит к разрушению структур местных сообществ, к возрождению социального трибализма, упразднению публичных пространств, существование которых базировалось на оседлости и укорененности.

Бауман пытается установить, какой ответ способны дать общества на кризис гипериндивидуализма и сопутствующие ему обстоятельства. Основной ответ лежит в плоскости политической, и здесь основная роль отводится Бауманом «государству благосостояния (welfare state)». Но уже не по экономическим соображениям, как в момент возникновения этого типа государства в эпоху модерна, а по моральным: показатели человечности общества должны измеряться качеством жизни слабейших его членов, и это ныне единственное оправдание государства благосостояния. Таким образом, оно противопоставляет морали «силь-

ных» (власти) политическую поддержку «слабых» (политику). И если конфигурации власти и политики создают позитивную сумму индивидуальных векторов и траекторий (остающихся, однако, скоротечными социальностями), оформляют некоторый «здравый смысл», уверенность в сегодняшнем дне, «ощущение, что время на нашей стороне», только тогда мы вправе говорить о социальном прогрессе как универсальном критерии для любых социальных структур, а не как о модусе исторического процесса.

Бауман стремится найти пути для преодоления морального кризиса гипериндивидуализма и выступает за выработку универсальных этических критериев развития, минимум которых он связывает с преодолением имущественных разрывов и уменьшением бедности. На пути такого прогресса демократия может рассматриваться как постоянный источник нестабильности и деинституционализации, поскольку провоцирует «борьбу за права». Ее действенность всегда под угрозой из-за того, что стремление людей к свободе не является постоянной переменной, в отличие от постоянства репрессивных амбиций власти. Однако Бауман демонстрирует, что теоретической необходимости демократий в постсовременных обществах не существует и что демократические принципы в условиях гипериндивидуализации оказываются под вопросом.

В работах Баумана можно проследить ключевую линию проблематизации, в которой он обостряет противоречие между социальным порядком и моральным установлением. Наиболее острый момент в этом противоречии связан с тем, что постмодерная социальность перешагнула за тот предел, за которым практически невозможно определить существование общества без глубокой моральной рефлексии (причем не столько в рационально-критическом аспекте, сколько в эмоционально-чувственном).

Таким образом, в поставленном Бауманом диагнозе моральное нездоровье постсовременных обществ определяется следующими признаками:

- индивидуализм утрачивает этическую легитимацию и вырывается на просторы стратегий абсолютного морального самоопределения (гипериндивидуализм), которые, однако, представляют собой скорее хаотические процессы, набирающие силу после упразднения этического порядка, нежели обращение к фундаментальным истокам бытия человека как существа, изначально поставленного в ситуацию морального выбора перед лицом Другого;

- моральная интенсивность жизни постмодерных идентичностей определяется динамикой нарастающей мобильности и фрагментации: жизнь разбита по времени на эпизоды без прошлого и будущего (а значит, идея ответственности теряет смысл), участие в отношениях возможно только частью «Я», могущей может обретать различные формы идентичности, в которых невозможно осуществление какой-либо целостной формы индивидуальности;

- преодоление морального кризиса гипериндивидуализма предполагает макрополитическое решение (консенсус), позволяющее вернуться к необходимому минимуму этического регулирования избыточности моральной свободы.

Как видим, проблема и ее решение остаются в плоскости поиска этической рефлексии и этических компромиссов, а собственно антропологическое существо проблемы выносятся за скобки, остается мистерией недос-

тушного изначально морального стояния человека перед лицом уникальности Другого, предполагающего преданность, неписанные правила совместности, спонтанность и полноту чувств вне рациональных мотивов, чистую и парадоксальную возможность таких отношений только в модусе «навсегда еще не свершившегося» будущего. И это ставит под вопрос саму обоснованность и действенность редуцированной этики минимального морального консенсуса, пусть и подкрепленного политической волей. И хотя постановка проблемы гипериндивидуализма в теории Баумана представляет огромную ценность и интерес, предлагаемое решение нельзя считать однозначным рецептом. Поэтому мы обратимся еще к одному достойному, на наш взгляд, внимания подходу, в котором сформулированы идеи, уже подтвердившие свою действенность в политической практике.

МОРАЛЬ И СООБЩЕСТВО: КОММУНИТАРНАЯ АЛЬТЕРНАТИВА

Речь пойдет о коммунитарной парадигме и коммунитаризме как движении, основателем и признанным лидером которого является один самых известных социальных теоретиков США Амиатаи Этциони. Примечателен один факт из его биографии. Этциони получил образование в Израиле (The Hebrew University, Jerusalem). Именно тогда Этциони был вдохновлен философскими идеями Мартина Бубера, которые пронес через всю свою жизнь и положил в основу своей социальной теории, концептуальные координаты которой находятся на пересечении социологии, этики и социальной философии. Но ядро его концепции сохраняет фундаментальные антропологические интуиции Бубера об intersubjectивной природе человека и форм его социального бытия. Для того чтобы теоретический диалог с рассмотренными идеями З. Баумана приобрел более наглядную форму, мы начнем с того, как Этциони рассматривает обстоятельства кризиса индивидуализма, когда «мы становимся свидетелями того, как некоторые общества утрачивают сбалансированность, сгибаясь под ношей антисоциальных последствий чрезмерной свободы» [1. С. 316].

ИЗДЕРЖКИ СВОБОДЫ

Еще в ранних работах Этциони выступает с критикой основ либеральной идеологии и практики. Книга «Capital Corruption: The New Attack on American Democracy» (1984) [7] содержит последовательную критику мутации современных демократий в формальное безответственное голосование, плохо закамуфлированную покупку голосов группами интересов, финансирующих избирательные кампании; распределение политического влияния между крупными корпоративными агентами и в конечном итоге олигархизацию демократических институтов. В [11] представлена теоретическая критика неоклассической экономической парадигмы: моральный элемент общественной жизни не может быть просто проигнорирован или редуцирован до индивидуального интереса / потребности / удовольствия потребителя. Любое действие аффирмативно – оно содержит утверждение (affirmation) определенного морального требования и непременно приносит моральное (не)удовлетворение в результате. Будучи моральным, действие заряжает активность аффективно. Даже в потребительском выборе логические и эмпирические аспекты вторичны по

отношению к моральному основанию выбора, которое всегда первично. Этциони приходит к заключению, что рыночная самоорганизация и конкуренция, основанные на либеральном индивидуализме, не являются достаточным основанием социального порядка в целом. Более того, рыночные структуры могут быть достаточно эффективными только будучи помещенными в более широкую структуру («капсулу») социального порядка, в которой, в частности, государство играет важную регулирующую роль, наряду с моральными и социальными институтами. Именно эти идеи несколько позднее станут основой социоэкономической парадигмы, которая сегодня составляет все более серьезную конкуренцию неолиберализму.

Не сдерживаемый ничем индивидуализм проявляет себя в первую очередь во всепоглощающей приватизации. Эта проблема особенно остро стоит в контексте организации публичного пространства, поскольку публичные места неразрывно связаны с повседневной активностью сообществ. Приватизация/корпоративизация городского пространства сопровождается регрессом публичных мест к криминальной запущенности, что очевидно приводит к деградации публичной сферы в целом и, следовательно, является угрозой существованию сообществ и источником социальной дезорганизации. Поэтому необходимо всерьез обратиться к проблеме регенерации публичного пространства. Данная проблематика безусловно характеризует коммунитаризм как новую урбанистическую критику, последовательно рассматривающую угрозы социальности, концентрирующиеся в городской среде.

Другая острейшая проблема, моральная по своему существу, – ограничение приватного (privacy) или необходимость регулирования вмешательства в частную жизнь [9]. Эта сфера считается священной в западном мире и является первой производной индивидуализма. Но с точки зрения интересов жизни сообществ возводить приватное в абсолют чревато неприятными последствиями.

Автору этих строк довелось общаться с доктором Этциони и присутствовать на его занятиях в Университете Дж. Вашингтона (Вашингтон, США). Этциони постоянно задает своим студентам и читателям вопросы, иллюстрирующие эту сторону проблемы: если вы собираетесь нанять сиделку престарелым родителям, хотели бы вы знать, имеют ли потенциальные кандидаты криминальное прошлое? Если в вашем квартале недавно поселился молодой человек, с которым стала дружить ваша дочь, не станет ли вас волновать его прошлое? Комментируя ответы, Этциони приводит данные опросов: 12–14 % социальных работников (в том числе сиделки) имели проблемы с законом и, в частности, по поводу издевательств над престарелыми. Распространение подобных сведений о каждом из них – вмешательство в частную жизнь, но неинформированность увеличивает опасность для сообщества. Аналогичным образом свобода слова не распространяется на ложную тревогу «Пожар! Пожар!» в переполненном концертном зале. Таким образом, действительная угроза частной жизни исходит не со стороны интересов общего блага, а со стороны частных же интересов корпораций и коррумпированной власти, использующих информацию приватного характера исключительно в целях максимизации прибыли.

Явно в русле анализа процессов социальной фрагментации Баумана развивается в коммунитарной парадигме и еще одна «ветвь» проблемы индивидуализма. Достаточно

обратить внимание на плачевный социологический диагноз американского общества 90-х: треть детей рождается вне брака, текущий тренд разводов приближается к 40 %, т.е. 2/5 браков в США будут обречены на развод; при этом, согласно опросам, американское общество осознает упадок морали и связывает его с деградацией семьи [6]. В США разводы – результат нагнетания индивидуализма и игнорирования ответственности. Проблема разводов иллюстрируется исследованиями бедности: большинство детей из неполных семей проходят через уровень жизни, лежащий за чертой бедности, тогда как большинству детей из нормальных семей не приходится испытать бедность. Аналогичная картина с риском заболеваний (в особенности психических) среди детей, переживших драму развода родителей. Таким образом, такие острые социальные проблемы, как бедность и растущее неравенство, являются результатом морального упадка и деградации семьи, глубинная причина которых – кризис индивидуализма.

Эти и другие издержки индивидуалистической свободы заставляют Этциони заявить: «... движение от высокого уровня социальной организации в направлении увеличения возможностей выбора и, следовательно, расширения индивидуальных свобод в какой-то момент становится обременительным для личности и подрывает социальный порядок, на котором в конечном счете основываются эти свободы... Когда любой выбор равноценен и оправдан, когда открыты все пути, по которым можно пройти, но ориентир при этом отсутствует, люди боятся нравственной пустоты. Другими словами, после какого-то момента движение в направлении еще большей свободы уже не приносит обществу пользы. Сегодня для Запада, и для Соединенных Штатов в особенности, настало время решения задачи укрепления коллективных ценностей и установления новых пределов индивидуализма» [1. С. 314–315].

ОТВЕТ НА КРИЗИС: КОММУНИТАРИЗМ КАК «МОРАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ»

Именно поэтому коммунитаризм (communitarianism, от англ. «community» – сообщество) практически с самого момента своего возникновения развивался не только как социальная философия, но и как социально-политическое движение, отстаивающее интересы сообществ в отношениях с государством и бизнесом. Теоретические и практические аспекты коммунитаризма связаны с общей проблематикой и общим объектом – многообразием сообществ, образующих фундаментальную основу любой социальной структуры. После того как в 1990 г. группой интеллектуалов в Университете Джорджа Вашингтона (во главе с А. Этциони и В. Галстоном) была сформулирована «Коммунитарная платформа», подписанная впоследствии многими общественными деятелями и политиками, 90-е гг. стали периодом популяризации коммунитаризма (и самого термина) в общественно-политических дискурсах (от журнала «Тайм» в США до политической платформы Тони Блэера в Великобритании). Особую роль в этом процессе сыграл журнал «The Responsive Community» и Коммунитарная сеть (Communitarian Network), которая издает журнал и лидером которой является А. Этциони (сеть базируется в Вашингтоне) [6].

Политическая привлекательность коммунитарной парадигмы в ее центристской ориентации и идеологической «нейтральности», в ее способности фундаментально противостоять любого типа экстремизму. Коммунитаризм в США равно удален от консервативной и демократической платформ и удостоивается равного внимания со стороны обоих политических лагерей, все более осознающих историческую истощенность поляризации политического поля. Аналогичным образом в Европе коммунитаризм поднимается на флаг как универсальная идея различными политическими силами левого и правого толка.

Согласно Этциони, термин «коммунитарный» впервые появился в первой половине XX в. и его первоначальное значение было связано с политической активностью групп, вдохновляемых коммунистической и социалистической догматикой. Однако уже в начале XX в. общепринятое словарное значение этого термина указывало на основные характеристики того или иного сообщества.

Теоретические основы коммунитаризма уходят корнями в античную философию (Аристотель), религиозно-философские представления об обществе в Ветхом и Новом Завете, католическую философию, идеи доступного знания в философии Просвещения, социальную теорию Ф. Тенниса, Э. Дюркгейма, Р. Нисбета, Дж. Дьюи, Т. Парсонса, В. Корнхаузера. В современной социологии коммунитарной перспективе близки идеи Д. Белла, Р. Путьема, Дж. Грея. Как уже было отмечено, особое значение для Этциони имеет коммунитарная философия М. Бубера с ее утверждением фундаментальности отношений «Я – Ты» (одна из важнейших работ Бубера так и называется «Я и Ты»). Важно подчеркнуть, что новый коммунитаризм конца XX в. значительно отличается от идей его предшественников. Для понимания сути сообществ особенно важно не противопоставление индивидуальной свободы и социальных обязательств, а поиск гибких форм баланса между личностью и обществом, между автономией и интересами сообщества, между общим благом и свободой, между правами и обязанностями.

С другой стороны, коммунитарная парадигма заявляет о себе как конструктивной оппозиции индивидуалистическому рыночно-демократическому либерализму и традиционалистскому авторитаризму, предлагающим редуцирующие взаимоисключающие подходы. Этциони определяет эту проблему с точки зрения фундаментального баланса прав и обязанностей: коммунитаристский идеал – это общество, где нет асимметрии между доминирующими индивидуальными правами и редуцированной социальной ответственностью (принцип «общих ценностей и обоюдной ответственности»). Эффективная реализации прав невозможна вне сообществ, а значит, невозможна без принятия обязательств перед сообществом. Забота о себе и своих правах предполагает материальное и моральное благополучие других. В этом состоит социальная справедливость (не самопожертвование, а постоянное осознание роли других). Поэтому нельзя возводить права в абсолют, доводить защиту прав до экстремизма и размножать права до бесконечности. В гражданском обществе права не должны доминировать над ответственностью (обязанностями).

Коммунитаризм есть моральная доктрина, предлагающая культивирование сообществ как восстановление добродетели [14]. Это ни в коем случае не предпо-

лагает возвращение к «традиции», которая может позволить себе моральное подавление меньшинств и клеймить за моральную неполноценность. С точки зрения теоретических предпосылок коммунитарная теория базируется на несложной аксиоматике:

а) люди рождаются и живут в сообществах (семья, друзья, школа и т.д.);

б) сообщества существуют благодаря вырабатываемым в них моральным ценностям [6].

Очевидно, что человек появляется на свет без моральных и социальных ценностей. Даже восстание против ценностей предполагает, что прежде люди их приобретают, делая их своими. Таким образом, в сообществах сначала семья – на первой линии, а затем школа и религия стоят на страже морали. В современных индивидуалистических обществах этот элемент в существенной мере утратил свою силу, поэтому неудивительно, что дети не могут сказать «нет» многим пагубным влияниям или даже убивают друг друга. К примеру, что касается образования, то здесь нельзя допускать, чтобы академизм доминировал над личностным элементом в обучении, поскольку образовательная среда сама по себе посылает сообщение учащимся: например, спорт может учить умению выигрывать либо умению играть по правилам. Для Этциони вся школа – это пространство морального опыта.

Ключевая проблема определения «истинности» и критериальной полноты любого морального дискурса (а также проблема морального релятивизма) решается в коммунитарной теории на основе принципа «совместного разбирательства» («cooperative enquiry», Этциони использует термин «моральный диалог»). В моральном установлении сообщества индивидуальные убеждения (исходят ли они от индивида, пророка, элиты или вождя) и/или объективное знание (научное) могут претендовать на истинность, только если они включены в коммуникативную кооперацию членов сообщества и разделяются в равной мере всеми участниками. Моральный консенсус как результат «совместного разбирательства», таким образом, базируется на своего рода коммуникативной гармонизации или коммуникативной добродетели, которая может быть включена и для пересмотра уже существующего морального соглашения. Данный принцип предполагает, что участники разбирательства имеют равный доступ к информации, равные возможности высказываться и задавать вопросы, а также способны содержательно формулировать результирующее правило соглашения.

Если сообщество существует в условиях морального консенсуса, то, следовательно, оно разделяет и следующий принцип коммунитаризма – «общие ценности и обоюдная ответственность» («common values and mutual responsibility»). Реальное следование моральному идеалу означает взятие на себя ответственности и принятие определенных обязанностей всеми членами сообщества. Для более четкого понимания общих ценностей и ясного осознания обоюдной ответственности их полезно распределить в четыре основных категории: ценность любви (личные отношения, забота и т.д.), ценность мудрости (опыт, понимание, ясность мысли и осознания), ценность справедливости (отсутствие дискриминации, подчинения в отношениях с другими), ценность самореализации (осу-

ществление потенциала каждого в достижении общих целей). Пытаясь концептуально выделить свою трактовку ценностей, Этциони использует понятие «добродетели» («virtues»). В отличие от ценностей, «добродетели» заряжены только позитивным социальным содержанием, которое Этциони вкладывает в понятие «хорошего общества». У нацистов были «ценности», но у них не было «добродетелей». По этой же линии различения проходит демаркация описательной и нормативной теории общества. При этом сам основатель коммунитаризма обычно ссылается на то обстоятельство, что его теория есть развитие веберизма в том ключевом понимании наследия М. Вебера, в котором центральное место отводится этическим основаниям общественной жизни (М. Вебер и его «Протестантская этика и дух капитализма»).

Общая социальная эффективность этой модели сообщества неразрывно связана с коммунитарной системой власти («communitarian power relations»). Ее суть в обеспечении универсального равного участия всех граждан в определении полномочий власти – это не мажоритарная власть, следующая правилу большинства, а именно демократическая власть. Данный принцип очевидно сближает коммунитаризм с идеями партиципаторной демократии, фундамент которой был заложен еще Руссо. В коммунитарной перспективе власть – это прежде всего та власть, которая непосредственно связана с делами данного сообщества. Поэтому Этциони, например, постоянно подчеркивает важность социального распределения полномочий: местные власти не должны решать задачи семьи, национальное правительство не имеет права вмешиваться в дела местных властей, рынок не должен решать задачи образования и т.д. Это не просто абстрактный механизм, а реальная альтернатива тем ограничениям политического участия, которые существуют в современных демократиях и существенно снижают социальную эффективность власти (коррупция, доминирующее влияние капитала групп интересов, формальное участие и т.д.).

Таким образом, коммунитаризм в существенной мере представляет собой социологическую и социально-политическую реакцию на реальные проблемы современных западных обществ. В целом мораль, ответственность и участие как основы сообщества ориентируют коммунитарную парадигму в направлении социального действия в его коммунитарной форме. Сообщество не есть лишь первичная неформальная группа или элемент социальной структуры. Сообщество есть структурированное социальное действие, аффермативное по сути и утверждающее моральные устои общества.

НОВОЕ ЗОЛОТОЕ ПРАВИЛО, ИЛИ НА ПУТИ К «ХОРОШЕМУ ОБЩЕСТВУ»

Эволюцию коммунитарных идей можно наглядно проследить на уровне терминологии, которую использует Этциони в разные периоды своего творчества. В конце 60-х он говорит об «активном обществе», подчеркивая значение социального самоопределения в выборе вектора социальной динамики и отдавая должное неотвратимым факторам перемен (технология). В концепции «активного общества» («active society») Этциони уже ясно и отчетливо становится на позиции нормативной социальной теории: «активное общество» не может основываться на

принуждении или утилитарных мотивах [8]. Действие всегда на одной линии с моральными ценностями. Социальная активность означает действенное следование моральным идеалам, предполагает прислушивание к голосу морали («moral voice»), его продолжение в моральном диалоге и утверждение как культурного блага. «Голос морали» может быть внутренним, индивидуальным (как голос совести) либо внешним, коммунальным – голосом других людей, с которыми вместе я принадлежу к данному сообществу.

Таким образом, мораль несводима к индивидуальному выбору и политическому контролю – это существенно коммунитарный феномен. 70–80-е гг. стали временем трудного анализа проблем и ценностной составляющей социальных изменений в таких терминах, как «моральное измерение», «коррупция», «новая экономика», «социэкономика» [7; 11]. В 90-х Этциони развивает эти идеи и формулирует ключевые понятия уже в ином языке. Он детально разрабатывает понятия «ответственное общество», «хорошее общество», «баланс прав и обязанностей», «дух сообщества», «монохромное общество», «новое золотое правило» [10; 12; 13]. Ключевым становится понятие «хорошего общества» («good society») [13], которое формулируется в рамках оригинального социэкономического подхода.

Социэкономический подход исходит из видения исторической перспективы, в которой современность (Modernity) заканчивает свой цикл и в некотором смысле обращает историю в прошлое, вопрошая о ценностях и устоях традиционализма. Модерная либерализация проходит фазу своей исчерпанности и обращается к преимуществам традиционного культивирования порядка: порядок должен быть органично интегрирован в достигнутый уровень реализации прав и свобод эпохи модерна. Новое «золотое правило» должно гласить: относиться к моральному порядку общества так же, как ты хотел бы, чтобы общество относилось к твоей автономии (одна из самых известных книг Этциони так и называется «Новое золотое правило: сообщество и мораль в демократическом обществе» [12]).

Новый универсальный принцип («золотое правило») есть основа для создания принципиально новой модели социальной организации, которую профессор Этциони определяет как «хорошее общество». Оно определяется фундаментальными отношениями «Я – Ты» (термин М. Бубера), с их обоюдностью и исключением волюнтаризма. Эти отношения кристаллизуются в моральных связях членов «хорошего общества» и передачей моральных ценностей от поколения к поколению. Именно такой механизм социальной связи фундаментурует «хорошее общество» [13]. Социальные структуры западных обществ исторически пришли к осознанию перспективы «хорошего общества» в терминах порядка. Однако историческая ситуация других обществ (например, Китая), требует формулировки перспективы «хорошего общества» в терминах «прав и свобод», подразумевая, безусловно, баланс между исторически преобладающим порядком и расширением спектра свобод. Или, например, приводя данные всероссийских опросов (за 1996 г., 77 % опрошенных предпочитают усиление порядка, 9 % – расширение свобод), Этциони показывает, что для исторической

ситуации современной России порядок важнее свободы, превратившейся в анархическое бедствие.

Этциони описывает «хорошее общество» как трехсекторную модель, в которой ключевую роль играет баланс между государством, рынком и сообществами («третьим сектором»). Баланс предполагает широкий спектр партнерских отношений, в которых исключена редукция роли одного из агентов к обслуживанию роли другого. Государство и рынок выполняют задачи инструментального характера, тогда как сообщества отвечают за моральный порядок.

С этих позиций концепт гражданского общества оказывается очень узким. От А. де Токвиля до Р. Путьегра гражданское общество предстает как фабрика добровольных ассоциаций, защищающая граждан, относящихся друг к другу только как граждане, от произвола государства. Это крайне упрощенное и редуктивное видение социальных отношений, упускающее из виду общество как таковое. Коммунитаристская идея сообщества строится на морали, на понимании сложных взаимодополняющих отношений государства, рынка и сообществ. Не исключено, что мы не достигнем осуществления моральной солидарности в ее полноте, но не менее важно то, что мы будем сознательно к ней идти.

В «хорошем обществе» следование индивидуальному интересу как абсолюту губительно для рынка, политики и общественной жизни. Этциони говорит об особой важности открытого выражения моральных требований, включая их дискуссионность. Это шаг на пути понимания не только нашего правового, но и морального равенства. В «хорошем обществе» ответственность толкуется не в терминах закона, а в терминах оправдания ожиданий сообщества. Когда закон тотально покрывает поле ответственности, это гигантский социальный кризис. Поэтому должно быть ясное распределение ответственности и четкая институциональная дифференциация: то, что призвана обеспечивать семья, не должно делать правительство или образование. Национальные власти не должны решать задачи местных. Вмешательство правительства необходимо только там, где другие институты не справляются. Этциони подчеркивает, что в «хорошем обществе» нужно творчески экспериментировать с вариантами партнерства секторов в образовании, здравоохранении, социальных сервисах. На практике баланс между правами и ответственностью, группами и индивидами, рынком и гражданским обществом может быть достигнут только в конкретном историческом контексте – в этом месте и в это время.

Этциони предлагает некоторую формулу баланса между неприкосновенностью частной жизни и соблюдением общественных интересов: такие общие блага (common goods), как безопасность и здоровье общества, должны быть приоритетными. Ее применение только усилит гарантии для частной сферы. Прекрасным примером практических рецептов для «хорошего общества» могут послужить принципы необходимого ограничения частной жизни как механизма гибкого балансирования между личными выборами и ответственностью перед сообществом. Ограничить частную жизнь можно следуя ряду критериев:

1) достаточно полно документированный вред, нанесенный (реально, не гипотетически) общему благу;

2) данный вред сначала должен быть оценен с точки зрения возможностей не ограничения privacy (частной жизни);

3) если ограничения privacy необходимы, они должны быть осуществлены в минимально возможной степени;

4) приоритетными являются такие способы ограничения privacy, которые направлены на предотвращение нежелательных побочных последствий [9].

Рассматривая перспективы современных обществ как «хороших обществ», Этциони считает необходимым дать формулировку и ответить на ряд ключевых вопросов: не стремясь полагаться на рынок и государство, что мы можем сделать как члены сообществ, семей, добровольных ассоциаций? Как мы можем определиться с ценностями, избежать морального анархизма и детерминизма одновременно? Как декриминализировать и очистить политику, создать надежные доверительные правила игры? Как нам осознавать наше разнообразие, его издержки и сохраниться как нация? Какую роль в хорошем обществе играет государство и насколько приемлемо его вмешательство/невмешательство? Как совместить экономический рост с социальным развитием и не впасть в редукцию социального к обслуживанию рынка?

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Концепция «хорошего общества» и коммунитаризм в целом могли бы показаться очередной красивой утопией, если бы не кричащая безысходность кризиса индивидуализма в его постмодернистской форме. Излишне говорить о том, что роль культурной и социальной критики (Бауман) в данном случае важна не меньше, чем попытка предложить ответственный и обоснованный прагматический выход и даже идеал (Этциони). Несмотря на то, что коммунитаризм есть этическая перспектива по своей сути, поскольку предлагает альтернативную этику (включая умеренный индивидуализм); несмотря на то, что индивидуалистическая культура постсовременности выработала иммунитет против этического догматизма, теория и практика «хорошего общества» демонстрируют, что из постмодерна есть только одна дорога – в переосмысленный и преобразованный мир Модернити. И на этом пути мы не просто встаем перед необходимостью пройти через очищение моральной рефлексией, но и практической необходимостью обращения к антропологическим основам культурных ценностей, что наглядно видно на примере коммунитаризма, в котором, по замыслу автора – последователя М. Бубера, заложена своего рода теория и практика фундаментальных отношений «Я – Ты».

ЛИТЕРАТУРА

1. Этциони А. Новое золотое правило: Сообщество и нравственность в демократическом обществе // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / Под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Academia, 1999. С. 309–337.
2. Bauman Z. Life in fragments: essay in postmodern morality. Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell's, 1995.
3. Bauman Z. Liquid modernity. Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell's, 2000.
4. Bauman Z. Postmodern ethics. Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell's, 2000.
5. Bauman Z. Sociological enlightenment: for whom? For what? // Theory, culture and society. 2000. SAGE Publications. London, Thousand Oaks, CA and New Delhi. Vol. 17(2). P. 71–82.
6. The essential communitarian reader. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1998.
7. Etzioni A. Capital corruption: the new attack on american democracy. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1984.
8. Etzioni A. The active society: a theory of societal and political processes. New York: Free Press, 1968.
9. Etzioni A. The limits of privacy. New York: Basic Books, 1999.
10. Etzioni A. The monochrome society. Princeton: Princeton University Press, 2001.
11. Etzioni A. The moral dimension: toward a new economics. New York: The Free Press, 1988.
12. Etzioni A. The new golden rule: community and morality in a democratic society. New York: Basic Books, 1997.
13. Etzioni A. Next: the road to the good society. New York: Basic Books, 2001.
14. The spirit of community: rights, responsibilities and the communitarian agenda. New York: Crown Publishers, Inc. 1993.

Статья представлена кафедрой теории и истории культуры Института искусств и культуры Томского государственного университета, поступила в научную редакцию «Философия» 1 марта 2004 г.

УДК 008

С.Ю. Колесникова

КАЛЕНДАРНЫЕ СИСТЕМЫ В ДРЕВНИХ ЦИВИЛИЗАЦИЯХ

Анализируются некоторые аспекты, имеющие отношение к пониманию времени в древних обществах, отмечается важность учета особенностей хозяйственной деятельности этносов при исследовании их календарных систем. Рассматриваются основные календарные системы древних цивилизаций.

Время является одной из универсальных категорий любой культуры и принадлежит к числу составляющих элементов общей картины мира, которая складывается у представителей различных обществ. Категория времени, наряду с такими категориями человеческого сознания, как пространство, причина, число и др., относится к основному семантическому «инвентарю» культуры [1. С. 15–16] и «мало найдется других показателей культуры, которые в такой степени характеризовали бы ее сущность, как понимание времени» [1. С. 84]. Поэтому вполне очевидно, что исследование понимания времени представителями той или иной культуры

позволит приблизиться к более полному осознанию всех особенностей этой культуры.

С точки зрения некоторых ученых время и его счет имели место далеко не во всех древних обществах [2. С. 55; 3. С. 56]. Не удивительно, что осознание времени явилось важным этапом в становлении человеческого общества. Более того, счет времени на определенном этапе развития общества стал необходимым, составляя «...одну из важнейших сфер деятельности в архаическом обществе» [4. С. 15].

В различных культурах, находящихся на последовательных стадиях истории человечества, представления о