

Еще раз о понятии «гражданское общество»: философский аспект

О.С. Волгин

Московский государственный институт международных отношений (Университет) МИД России, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-10-114-129

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

В статье говорится, что одной из ключевых проблем нашего понимания гражданского общества является то, как мы его себе представляем. При этом, во-первых, подчеркивается необходимость различать исторические типы гражданского общества: античный, новоевропейский и современный. Они аксиологически существенно различны, что не дает основания применять идеологические и методологические установки, разработанные для описания и анализа античного и новоевропейского типов к анализу современного гражданского общества. Во-вторых, обращается внимание на гносеологический аспект исследования гражданского общества, а именно, на сущностное изменение фундаментальной философской категории «всеобщее», без которой невозможно создание адекватной социальной теории, в нашем случае – теории гражданского общества. В-третьих, автор трактует понятие «гражданина» не в формально-правовом смысле, а в экзистенциально-личностном, включая его в контекст диалектики «Всеобщего-Особенного-Единичного». В-четвертых, автор исследует феномен современного гражданского общества как явление, порождаемое современным сложноорганизованным обществом, основополагающими качествами которого являются разнообразие и индивидуальность. Автор делает вывод, что гражданское общество не есть общество в привычном смысле слова, а представляет собой некую «почвенную структуру», своеобразный социальный «мицелий», оплодотворяющий социальную систему новыми возможностями. В заключении автор приводит в пример одну из классификаций зрелости гражданского общества, используемой международной исследовательской и просветительской организацией «Civicus», и делает вывод, что в современном мире разнообразия логика властных отношений предполагает кооперацию различных субъектов власти, в числе которых одним из наиболее влиятельных является гражданское общество.

Ключевые слова: гражданское общество, теория гражданского общества, гражданин, личность, «всеобщее», сложноорганизованное общество, мир разнообразия.

Волгин Олег Степанович – доктор философских наук, профессор кафедры государственного управления Московского государственного

О.С. ВОЛГИН. Еще раз о понятии «гражданское общество»: философский аспект

го института международных отношений (Университета) МИД России.

oleg.volgin@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0156-8234>

Цитирование: Волгин О.С. (2018) Еще раз о понятии «гражданское общество»: философский аспект // Философские науки. 2018. № 10. С. 114–129.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-10-114-129

Once More about the Concept of Civil Society: A Philosophical Approach

O.S. Volgin,

MGIMO University, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-10-114-129

Original research paper

Summary

There is a huge number of publications devoted to civil society. Nevertheless this theme is inexhaustible, because the very subject of it is multi-dimensional and changing along with the evolution of society. Alongside this, one of the key problems of the civil society theory is a problem of its perception in our mind. Answering these questions, the author, at first, stresses the necessity to differ three historical types of civil society: ancient classical polis, civil communities of the Modern History and contemporary civil society. They all are substantially different *inter se* from the axiological point of view. That is a reason not to use the ideological and methodological curves developed for historically previous types of civil society for the analysis of contemporary one. Secondly, the author focuses attention upon epistemological aspect of the civil society theory, in particular he proposes to rethink the concept of “totality” not in a formal logic way but in the “logic” of living systems in order to be able by means of this concept to express the unity of the diversity of social system. Thirdly, the author treats the concept of “citizen” in informal sense, stresses its existential, personal content and contemplates it through the dialectical relation of “totality-peculiarity-individuality.” Fourthly, the author researches the phenomenon of contemporary civil society as a counterpart of a state in the complex society the main features of which are the diversity and individuality. He comes to the conclusion that the civil society is not a society in common sense, but rather is some kind of “soil structure,” so called “social mycelium” that fertilizes social system with new opportunities. In the final part of the article author gives the example of one of the approaches to estimate the degree of maturation of civil society, proposed by the world-wide international organization “Civicus.” He stresses that the logic of power distribution in con-

temporary society presupposes cooperation of different actors, and one of the most influential of them is the civil society.

Keywords: civil society, theory of civil society, citizen, person, totality, complex society, world of diversity.

Oleg Volgin – D.Sc. in Philosophy, Associate Professor at the Department of Public Administration of the Moscow State Institute of International Relations (MGIMO University) of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation.

oleg.volgin@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0156-8234>

Citation: Volgin O.S. (2018) Once More about the Concept of Civil Society: A Philosophical Approach. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. 2018. No. 10, pp. 114–129.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-10-114-129

Введение

Хорошо известно, что самые распространенные научные понятия являются и самыми неопределенными, точнее такими, смысл которых каждый понимает по-своему. А поэтому, как правило, люди стараются не вдаваться в их обсуждение, чтобы избежать возможных теоретических конфликтов, грозящих обоюдным молчаливым укором в профессиональной некомпетентности.

В частности, сколько бы ни писали о гражданском обществе, само это понятие по-прежнему остается проблемным. И вот почему. Оно не попадает ни в одну известную классификацию. Оно не вписывается в марксистскую формационную «пятичленку» (первобытно-общинное, рабовладельческое, феодальное, капиталистическое, коммунистическое общество). Его нельзя поставить в парное отношение к азиатскому способу производства. Оно не ложится в триаду «доиндустриальное – индустриальное – постиндустриальное» общество. Оно – не антипод «атомистического общества» хотя бы потому, что атомистическое общество есть *contradictio in adjecto*, т.е. в строгом смысле слова вообще не является обществом. Оно не стоит в понятийном ряду с обществом тоталитарным, авторитарным или демократическим, хотя демократический стиль организации органично присущ гражданскому обществу. Оно не есть общество в таком значении, в котором мы ставим знак равенства между обществом и государством. Оно и не есть совокупность множества самостоятельных, добровольных, самоорганизующихся сообществ, потому что давать определение чему бы то ни было через указание на «совокупность составляющих его частей» является логически ошибочным способом определения предмета, поскольку обобщение не есть определение,

хотя, надо признать, этот способ чрезвычайно широко распространен в обществоведческой и вообще научной литературе.

Если охватить дискуссии по теории гражданского общества, то мы увидим, что основное внимание ученых привлекают несколько вопросов: 1) является ли гражданское общество определенным культурным типом общества (например, западным) или оно есть долгожданный всечеловеческим типом, 2) каково его отношение с государством, 3) каковы основные критерии зрелости гражданского общества. Это вопросы культурологического или политологического уровня. Но есть еще два вопроса, требующие политико-философского анализа, которые обычно остаются за пределами культурологических и политологических дискурсов, и которые, по нашему мнению, являются ключевыми для понимания гражданского общества. Это вопросы трактовки понятия «гражданин» и связанного с ним понятия «всеобщность».

Что значит быть гражданином?

Так что же такое «гражданское общество», какой социальной реальности соответствует это понятие? Первое, что следует сказать, это то, что мы должны различать три типа гражданского общества: 1) античное или, полисное, 2) новоевропейское, или буржуазное, и 3) современное. Эти типы качественно различны, имеют различные базовые ценности. Античное гражданское общество было обществом доблести. Гражданское общество Нового времени – обществом торговли и частного интереса, современное – обществом толерантности и личной ответственности. При всей фундаментальной разнице их объединяет одно – центральная фигура – гражданин. Поэтому самым общим, кратким и безупречным определением гражданского общества будет такое: *«гражданское общество – это общество граждан».*

К этому определению нельзя ничего добавить и ничего от него отнять. Но оно настолько общее, что мало что поясняет и к нему возникает масса вопросов. И, естественно, первый – какое содержание включает в себе понятие «гражданин». Имеется в виду действительное содержание, а не формальное, поскольку в философском плане нас не может удовлетворить формальное – «имеет право избирать и быть избранным». Нужно определенное отношение к общественному богатству. Т.Х. Маршалл определил это отношение как претензию на «определенную долю общественного наследия, что в свою очередь означает претензию на полноценную принадлежность к этому обществу, т.е. на то, чтобы быть гражданином» [цит. по: Капустин 2011, 151]. Верно заметил и П. Розанваллон: «Гражданин рассматривается через

двойную призму – субъекта как носителя собственных прав и члена определенного сообщества. Это индивид и народ в одном лице» [Розанваллон 2014, 44]. То есть речь должна идти об индивиде, в индивидуальном бытии которого представлено также и Всеобщее. Такому двойному бытию может соответствовать следующее определение: «гражданин есть человек, который сознательно и добровольно может участвовать или не участвовать во всех общественных делах». Гражданин сам решает в отношении общественно важных дел – принимать в них участие или нет. Если у него нет допуска к определенным сферам, требующим особой квалификации и соблюдения условий, то нет для него и никаких внешних преград для получения этой квалификации и соблюдения условий. Если же человек не возражает против ограничений, накладываемых на него государством, которое говорит ему: «вот сюда ты смотреть не должен и этого тебе знать не надо», значит – этот человек еще не вполне гражданин. Или, если государство заставляет человека служить целям, которые человек не разделяет, но отказать государству не может в силу принуждающего к службе закона, то этот человек тоже не вполне гражданин. Таким образом, гражданин – это в любом случае вполне свободная личность. Но такая личность, свобода которой не ограничивает свободы других членов общества. Отсюда и простая зависимость: чем более политическая и правовая системы общества позволяют людям проявлять себя в качестве личностей, тем более зрелым в гражданском отношении становится общество.

Нетрудно заметить, что имея в своей основе свободную личность, гражданское общество не может быть похоже на соборную общность, в стиле солнечных сталинских плакатов, изображающих единство народов, дружно идущих к светлому будущему. Наоборот – это общество, которому свойственны проблемы, противоречия и конфликты. Но такое, которое умеет разрешать конфликты не прибегая к способу, доминировавшему в истории и до сих пор во множестве обществ предпочитаемому властью, – принуждению личности. В силу неприятия инструментов принуждения его можно было бы назвать толерантным, если бы в нашем сознании за толерантностью часто не скрывался признак беспринципной безразличности.

В пику такой псевдо-толерантности гражданское общество не безразлично к различию, напротив, оно приветствует различие. И при этом – это общество принципов. Их немного: принцип *равенства прав*, принцип *уважения чужого мнения* (если оно придерживается принципа равенства прав), принцип *личной ответственности* перед другой личностью и обществом в целом и принцип *честности*.

Назвав эти принципы, мы осознаем, что в действительности нет, не было и возможно не будет ни одного общества, в котором люди безукоризненно следовали бы этим принципам. Они не вполне выполняются даже такой базовой ячейке общества, как семья, которую Шарль Фурье назвал местом, где человека учат жить для другого. И тогда снова встает вопрос, что же это за странное общество, не есть ли оно плод нашей фантазии, или говоря научным языком – идеализации некоторых желаемых положительных качеств общежития?

На этот вопрос проще всего ответить, обратившись к античному типу гражданского общества. Проще, потому что в сравнении с современным гражданским обществом, оно было не столько сложно организовано. Общество и государство в античном полисе были еще не разделены, а потому гражданские добродетели были и добродетелями государственными. Аристотель писал: «О том, кто имеет участие в законодательной или судебной власти, мы можем утверждать, что он и является гражданином данного государства. Государством же мы и называем совокупность таких граждан, достаточную, вообще говоря, для самодовлеющего существования» [Аристотель 1984, 446, 1275b15–20].

В новоевропейском обществе в силу его возросшей сложности, гражданские отношения становились только частью всей совокупности общественных отношений и имели в основном экономическую основу и цели. Гражданское общество здесь являлось сегментом «большого общества», выражающим интересы среднего класса. Новой, исторически значимой чертой этого сегмента явилось то, что он стал проявлять универсальные притязания на правовое равенство и равные стартовые возможности в сравнении с другими властными сословиями.

В том, что часть общества присваивает себе всеобщие или, по-другому, верховные права, в этом нет ничего исторически специфического: любая власть всегда это делала. Новым было то, что в становящемся буржуазном обществе частному собственнику не нужно было скрывать свой частный интерес, чтобы выдавать его за общественный. Инструментом легитимации этого всеобщего частного интереса стал институт парламента. Превращение парламента в рупор публичной власти проходило на фоне десакрализации королевской власти. Подданный, не переставая им быть, обретал новую ипостась, он становился еще и гражданином. На эту трансформацию, например, у английского парламента ушло более пяти столетий. Окончательное формирование новоевропейской идеи гражданина происходит в эпоху Просвещения. Прежние ценности античной доблести и средневековой верности уступали место ценностям прагматическим, среди которых центральной

стала идея *личной выгоды*. По меткому замечанию А. Смита, в таком обществе «каждый человек – торговец» [Тённис 2002, 82]. Эта истина и сегодня не потеряла своего значения. Но в Новое время она обозначила очень важное изменение, заключающееся в разделении трех социообразующих функций: власти, насилия и обладания богатством. В добуржуазных обществах власть, насилие и богатство соединялись в одних руках. В гражданском обществе это не так. «Здесь, – замечает Э. Геллнер, – лучший способ заработать деньги – это напрямую их заработать. Причем это возможно делать, и не имея власти, и не имея дела с властями. (Фактически это может служить определением гражданского общества)» [Геллнер 1995, 80]. Важно, что гражданское общество открывало возможность строить общественные отношения, избегая *насилия*. Именно эту тему сделал главной в своей социально-политической теории И. Кант. В небольшой, но фактически программной для теории гражданского общества работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1884) он определяет три условия, позволяющих создать общество без насилия: «правильное понятие о природе возможного (государственного) устройства, большой, в течение многих веков приобретенный опыт и, сверх того, добрая воля, готовая принять такое устройство» [Кант 1966, 22]. За первое условие должна отвечать наука, за второе – время, а за третье – сам гражданин. В «Критике практического разума» Кант приходит к выводу, что добрая воля, во-первых, не заложена в нас природой, т.е. другими словами, есть не естественное, а искусственно выращиваемое качество личности, и, во-вторых, не имеет договорной основы, так как договаривающиеся стороны преследуют свой частный интерес. Поэтому добрая воля может быть только результатом сознательного определения гражданином своего поведения по отношению к другим людям. И определяя эту неестественную, но необходимую форму поведения, Кант выводит деонтологическое правило: «Нет ничего более святого в мире, чем права другого». И далее он замечает: «Доброта – это изобилие» [Кант 2000, 191]. Тем самым, он, видимо, хочет сказать, что у нас нет оснований рассчитывать на доброту окружающих людей, ибо такое поведение по отношению к нам было бы с их стороны изобилием, роскошью. Но мы должны, со своей стороны, быть изобильными по отношению к другим. Только так мы можем человечить общество: где каждый человек, увы, – торговец.

Марксизм потому не принял идею гражданского общества, что в силу свойственной ему циничности в отношении природы человека не верил в возможность кантовского нравственного изобилия. В «Немецкой идеологии» основоположники марксизма вывели прямую зависимость между материальной бедностью и безнрав-

ственностью. «Развитие производительных сил, – писали они, – является абсолютно необходимой практической предпосылкой... потому, что без него имеет место лишь всеобщее распространение бедности; а при крайней нужде должна была бы снова начаться борьба за необходимые предметы и, значит, должна была бы воскреснуть вся старая мерзость» [Маркс, Энгельс 1955, 33].

В отношении гражданского общества марксизм явил пример интересной гносеологической закономерности, когда познающий субъект невольно переносит свои собственные признаки на изучаемый им объект. Так, марксизм оценил гражданское общество как исторически преходящее, которому на смену должно прийти общество человеческое. Ошибка марксизма заключалась в том, что он прочно связал человеческую природу с характером экономических отношений, не заметил, что человек в любых экономических условиях остается в конечном счете неуловимым для этих отношений существом высшего порядка. Поэтому исторически ограниченным оказалось не гражданское общество, а сам марксизм. Реальный капитализм еще при жизни Маркса и Энгельса явно демонстрировал способность эволюционировать под влиянием человеческого «нравственного избытка» в общество, где рядом с вещным капиталом все более значимым становился человеческий капитал. И именно человеческий капитал приводит к кардинальным изменениям в плане возможности гражданского общества превращаться из идеи в реальность.

Философия новой всеобщности

Современное общество является сложноорганизованным. Однако это понятие еще не конкретизирует его, поскольку нет общепринятых критериев, оценивающих степень его сложности. Мы отмечаем только, что общество становится все более сложным и все более удаляющимся от общества механической солидарности в трактовке Э. Дюркгейма, в отношении которой выдающийся социолог повторял известную поговорку: «Кто видел одного туземца Америки, видел их всех» [цит. по: Дюркгейм 1991, 129]. В данном случае можно согласиться с определением сложноорганизованного общества, данное итальянским политическим философом Данило Дзоло, которое подчеркивает высокую степень общественной дифференциации и специализации, когда «различные субъективные опыты становятся несопоставимыми в принципе» [Дзоло 2010, 34].

Современность обнаруживает принципиально новые черты социальной организации, пока еще не вполне философски и научно осмысленной. Однако многие исследователи уже указывают на главную вполне определившуюся черту нового общества: оно

тяготеет к индивидуализации. Модерн еще не был индивидуализированным. От традиционно-мифологического «мы» он перешел к «мы» социальному, породив общество масс. В нем еще сильно звучат ноты уходящего традиционализма. Традиционное «мы» здесь заместилось профанным массовым сознанием. Г. Гегель несколько поспешил с выводом, когда заключил, что «Принцип нового мира есть вообще свобода субъективности, требование, чтобы могли, достигая своего права, развиваться все существенные стороны духовной тотальности» [Гегель 1990, 314]. Субъективность здесь стала не индивидуализированной, а массовой, породив внутренне противоречивого индивида – «субъекта массы». Поэтому в модерне есть это внутреннее противоречие между неповторимостью и массовостью. Осознание личной неповторимости субъекта приходит сейчас в обществе постиндустриальном, где экономические, правовые и политические условия созрели до необходимого уровня, чтобы дать возможность индивиду строить свою уникальную среду жизни. Подчеркивая то обстоятельство, что определяющей чертой современного общества становится неповторимость, П. Розанваллон на наш взгляд удачно называет его «новым миром разнообразия».

В этом новом мире разнообразия ключевой, по-видимому, должна стать новая теория государства как обобщающая и отражающая те изменения, которые произошли в сфере общественного управления. Применительно к теме гражданского общества она должна включить в свой предмет новые реалии, обусловленные диверсификацией форм участия граждан в общественной жизни. Зачатая в XIX в. теория государства всеобщего благоденствия, реализация которой пришлось на вторую половину XX в., сегодня для многих стран уже не является путеводной звездой. П. Розанваллон справедливо замечает: «В более широком плане само понятие государства всеобщего благоденствия в данном контексте (т.е. в мире разнообразия. – О. В.) изменило свою природу. Оно уже не может довольствоваться традиционной защитой, а должно помогать людям управлять своими планами и событиями, с которыми им приходится сталкиваться» [Розанваллон 2015, 78]. Ключевая мысль здесь схвачена верно: государство должно помогать людям реализовывать их *индивидуальные* жизненные планы. Индивидуализация частной жизни затронула саму суть государства. Теперь его главная забота не абстрактное всеобщее благо, благо нации, а конкретное благосостояние каждого отдельного гражданина, забота о единичном и неповторимом. Такова ныне задача гегелевской Абсолютной идеи, «шестьюющей по земле». В гегелевской диалектике есть предвидение этого превращения, поскольку он часто замечал в своих произведениях, что между единичным и всеобщим нет бытийного разрыва, в единичном

всегда «светится» всеобщность. В политическом контексте эту закономерность выразил также современник Гегеля Бенжамен Констан в дискуссии о правах меньшинства, высказав несомненную истину, что «защищая права меньшинства, мы, таким образом, защищаем права всех» [цит. по: Розанвалон 2015, 84].

Преображаясь в защитника индивидуальности, изменяет ли государство самому себе? По-видимому, нет. Природа государства такова, что оно всегда является выразителем всеобщего начала, хотя, важно заметить, что в разные исторические эпохи и в разных цивилизационных условиях всеобщность понималась по-разному. Она могла отождествляться с пантеоном богов или фигурой деспота, демократически выбранного стратега или родного собрания (экклесии), философского Абсолютного Духа или революционного класса, но всегда оставалось одно качество всеобщности, представленное в идее государства, – оно, государство, умаляло личность, что дало Ф. Ницше повод утверждать, что человек начинается там, где кончается государство. Поэтому так решительно О. Конт отверг гегелевскую Абсолютную идею и саму спекулятивную философию даже если она провозглашала прекрасные идеалы Свободы, Равенства и Братства. Убеждение Конта было в том, что никакие идеалы не стоят индивидуальной человеческой жизни. Тем более, что свобода и равенство могут быть достижимы посредством служения иной всеобщей идее – научному, позитивному знанию. Жезл служителей этому новому всеобщему «богу» он передал ученым и инженерам.

Позитивная наука второй половины XIX в. отвергла веру в объективность философских идей и категорий: не они определяют земную жизнь людей, а, наоборот, наша жизнь определяет то, как мы понимаем эти категории. И вскоре этому позитивистскому тезису нашлось живое подтверждение. В начале XX в. два социальных актора стали притязать на право всеобщности в деле управления обществом: для марксистов им стал рабочий класс, для национал-государственников – это чистые представители арийской расы. В обоих случаях частные притязания на право всеобщности оказались разрушительными для общества. В послевоенное время с 1960-х по 1980-е гг., идея всеобщности обернулась приоритетом общечеловеческих ценностей, однако начавшееся с 1990-х г. противостояние цивилизаций дискредитировало и эту ее форму. Сегодня, в начале XXI в., мы вновь ощущаем потребность переосмыслить идею всеобщности.

Каким мы должны увидеть всеобщее в новом мире разнообразия? Вопрос специально поставлен так, чтобы подчеркнуть приоритет субъекта в понимании того, что мы привычно называем объективной реальностью. Философские категории – это интеллектуальные

инструменты «разметки», своеобразного «картографирования» окружающего мира. Они помогают систематизировать и организовать его для того, чтобы мы могли целенаправленно действовать в нем. Всеобщность, понимаемая по-гегелевски как суммативная тотальность, в которой нельзя не почувствовать механистический дух того времени, дала возможность марксистам увидеть социальный мир разделенным на классы и понять борьбу классов как движение к реализации этой тотальности к обществу без классов, без частной собственности, меновых отношений в экономике, без государства и даже без права. Сквозь линзу таким образом понимаемой всеобщности можно было увидеть массовидное содержание социального бытия, но нельзя увидеть его индивидуально-личностное содержание. Последнее размывается в поле зрения подобно тому, как по краям линзы изображение претерпевает абберацию и детали объекта становятся неразличимыми.

Мир разнообразия, в который мы сегодня входим, требует другой топографии, иного искусства видения целого. Невозможно отрицать, что «Индивидуальное – Особенное – Всеобщее» – вечные философские категории. Но они такие потому, что они суть явления культуры и исторически изменяются. По-видимому, разумно предположить, что ориентация в социальном мире разнообразия заставит нас искать когнитивные аналоги в мире живой природы, в этой лаборатории бесконечного разнообразия. Традиционно мы воспринимаем мир живого в узкой плоскости биологии XIX в., позволяющей увидеть только, что сильный здесь пожирает слабого, и из этого выводим плоскую житейскую мораль: если хотим жить, надо всех пожедать.

Это была бы правда, если бы наше научное мировоззрение оставалось в позитивистской парадигме XIX в. Но тогда мы бы не заметили чарующей, удивительной гармонии живого мира, где царит совершенное единство разнообразия и всеобщая зависимость реализуется не только в форме питательных цепей, но и в форме кооперации и взаимопомощи. Новый взгляд на живую материю дал нам новые научные направления, такие как: теория систем, кибернетика, синергетика. В политической науке все активнее используется понятие гетерархии, предложенное нейропсихологом У. Маккалоком (W. McCulloch), позволяющее описывать взаимовлияние разных управленческих и властных структур, где нельзя выделить доминирующих акторов. Тем не менее надо признать, что современная наука социального управления еще очень далека от «опыта живой природы». Вот почему нам не следует избегать биологических аналогов при формулировке идеи всеобщего, в рамки которой вписывается и такой важный элемент социального организма, как гражданское общество.

Гражданское общество как живой организм

В современном сложноорганизованном обществе гражданское общество уже не сегмент (как в Новое время), объединяющий определенные социальные слои (средний класс), а своего рода «почвенная структура» или, если использовать биологический аналог, плодоносный «социальный мицелий», порождающий социальные образования, которые мы называем организациями и институтами гражданского общества. Биологическая аналогия здесь удачно подходит. Как мицелий обогащает почву для развития разнообразной флоры и фауны, так и гражданское общество, подобно плодотворному мицелию, образует глубинную структуру общества, пронизывает все его сферы: политическую, экономическую, этническую, культурную и пр., оплодотворяя социум новыми возможностями развития. Но при этом оно задает и границы этого развития, отсекая возможности возвращения к авторитарным и тоталитарным формам власти.

Чтобы воспринимать гражданское общество органично, нужно признать, что оно есть нечто большее, чем система социальных отношений, формально зафиксированных в нормах общественного договора, что оно прежде всего есть *особая культура восприятия окружающей реальности*.

Но что означает эта особость? Прежде всего то, что гражданское общество начинается с индивида, его взглядов на то, каким должно быть общество и его активной позиции, готовности отстаивать свои взгляды. Невозможно уверенно утверждать, что это есть необратимая черта современности, но несомненно это – системный признак гражданского общества.

Чтобы суметь по-новому увидеть окружающую реальность как органическую целостность, мы должны пробудиться от марксистского гипноза, навеянного верой в естественно-исторический ход общественного процесса. Ф. Энгельс в прощальной речи на могиле К.Маркса предельно ясно выразил ее суть: «Подобно тому как Дарвин открыл закон развития органического мира, Маркс открыл закон развития человеческой истории» [Энгельс 1961, 350]. Марксисты десятилетиями утверждали, что история имеет свою внутреннюю логику и движется к какому-то объективно заданному итогу. Ограниченность такого взгляда была в том, что он без внимания оставил нравственную составляющую человеческой деятельности, определяющую границы дозволенного. Этот недостаток заметили другие философские направления: экзистенциализм, персонализм, кантианство, – и особенно хочется отметить русскую религиозную философию, которой дано было видеть духовную целостности органического бытия. Обращенность к теме духа позволила ей избежать методологической односто-

ронности и объединить противоположные принципы холизма и элементаризма, универсализма и персонализма.

Проблема диалектики целого и части была одной из главных для русской философии. Особенность подхода к ней была в том, что она видела ее не абстрактной, как у Гегеля, а привязывала ее к социальному бытию, поэтому по сути она была социальной философией. Она стремилась найти правильную формулу гармонии частного и общего, имея в виду общество. Собственно практическая ценность философии как таковой и заключается в том, чтобы выразить искомую формулу в Слове. Верно найденное Слово открывает нам глаза на новые грани реальности. Мы начинаем видеть мир по-другому. А значит, можем ставить себе новые цели, другими критериями оценивать то, что имеем и что должно быть.

Сегодня нам надо найти новые слова и новые философские смыслы для понимания органической природы общества. Социальная теория, исходящая из системы ценностей потребительского общества, не может этого сделать, поскольку бытие потребителя замкнуто в мире частных вещей. А для правильного Слова нужно найти формулу синтеза частного и общего. По нашему мнению, такую формулу нашел еще в XIX в. В.С. Соловьев. Вот она: «Частное бытие идеально или достойно, лишь поскольку оно не отрицает всеобщего, а дает ему место в себе, и точно так же общее идеально или достойно в той мере, в какой оно дает в себе место частному. Отсюда легко вывести следующее формальное определение идеи или достойного бытия. Она есть *полная свобода составных частей в совершенном единстве целого*» [Соловьев 1990, 330].

Прагматик или позитивист, кто ценит Дело больше, чем Слово, глядя на эту формулу возразит, что это – отвлеченный идеал и он не возможен. Но в том то и ценность идеалов, что они определяют вектор нашего движения вперед и являются мерилем нашего реального успеха в деле такой *организации* жизни, которая соответствует своему изначальному значению, берущему начало от слова «организм». Ведь идеалом организации является организм. Гражданское общество и есть такой «почвенный организм», в котором осуществлена «полная свобода составных частей», не противоречащая «совершенному единству целого», что входит в заботу государства. Обратимся же к конкретным примерам, демонстрирующим, как эта «почвенная» структура позволяет реализовать полную свободу составных частей в рамках единства целого.

О критериях оценки гражданского общества

Как говорилось выше, гражданское общество начинается с особого индивидуального мировосприятия, такого, которое не реплицирует механически цели, задачи и инструментарий государственного управления, но нацелено на сферу *индивидуального* обустройства

в обществе, где высшим приоритетом является благо всех. Короче говоря, оно начинается с индивидуальной гражданской активности. «Почвенный мицелий» гражданского общества порождает ее разнообразные формы проявления. Их можно подразделить на *индивидуальные* (деятельность отдельных лиц) и *коллективные* (активность товариществ, профессиональных, гендерных или возрастных сообществ, землячеств и пр.), *позитивные* (направленные на поддержку своими средствами целей и задач государства) и *негативные* (гражданское неповиновение), *национальные* (политические партии, массовые движения, народные фронты и пр.) и *международные* (международные общественные организации, профессиональные научные, культурно-просветительские творческие, ветеранские и иные сообщества, институт побратимства городов).

Сегодня этот «мицелий» стал глобальной реальностью, он распространяется повсеместно, хотя в различных политических и культурных условиях это происходит в различных формах и различной степени. Однако общей судьбой гражданских сообществ является то, что их нигде власть не ждет. Им везде нужно преодолевать сопротивление антидемократическим тенденциям, которые в последнее время усилились, и в дальнейшем будут нарастать, прежде всего с ростом глобального экономического и информационного неравенства. Борьба гражданского общества с государством, с одной стороны, и традиционными институтами, с другой, за свое существование будет принимать напряженный и драматический характер. В ежегодном отчете за 2017 г. международной организации «Civicus», которая уже более 20 лет ведет региональный мониторинг состояния гражданского общества, оценка включенности гражданского общества в систему политического участия проводится по четырем критериям: *прозрачность* политических отношений, *включенность* различных социальных слоев в общественные практики, *гибкость* социальной политики, политический *активизм* населения.

Согласно данным критериям предлагается следующая схема рейтинга «гражданского пространства» в различных странах [Civicus 2017]:

1) «Open» – гражданское пространство в этих странах является открытым, легко воспринимающим социальные инновации. Это страны Северной Европы, Германия, Нидерланды, Австрия, Бельгия, Ирландия, Португалия.

2) «Narrowed» – гражданское пространство в этих странах ограничено, но его расширение не является серьезной проблемой для общества. В эту группу входят США, Канада, Аргентина, Чили, Южная Африка.

3) «Obstructed» – пространство гражданского общества в этих странах серьезно ограничено и его расширение затруднено вследствие незрелой политической культуры населения. Сюда в отчете

«Civicus» относятся Украина, Казахстан, Бразилия, Перу, Индия, Мали, Нигер, Танзания, Индонезия и др.

4) «Repressed» – гражданское общество в этих странах испытывает репрессивное давление государства. К этим странам «Civicus» относит Россию, Турцию, Мексику, Венесуэлу, Алжир, Анголу и др.

5) «Closed» – страны, где государство подавило самые возможности для развития гражданского общества. К этой группе стран относятся Ирак, Китай, Вьетнам, Туркменистан, Таджикистан, Ливия, Египет, Судан, Сомали, Йемен, Саудовская Аравия и ряд других в основном африканских стран.

Вследствие такого разнообразия форм и различной степени развития гражданской культуры в политической науке, уже давно дискутируется один из принципиально важных вопросов: является ли гражданское общество феноменом только европейской цивилизации или же оно имеет общемировое значение? И хотя эта тема – предмет отдельного разговора, нужно заметить, что реальность берет свое. На фоне глубоких, без преувеличения можно сказать, революционных социальных преобразований в сфере материального производства, информационных технологиях, здравоохранении, образовании, культуры досуга данный спор теряет свое значение. Общемировыми доминантами социальных изменений становятся права человека, развитие новой культуры управления в мире сетевых структур, культуры, которая предполагает уже не массовость, а максимальную *инклюзивность*, глубокое осознание социальной ответственности, необходимость учитывать многофакторность развития, справедливое распределение не только плодов прогресса, но и усилий, затрат и рисков.

В современном мире разнообразия государство уже не может быть не только единственным, но и ведущим игроком. Сама логика управления, построенная по принципу «ведущий – ведомый», уходит в прошлое, уступая место кооперации различных властных структур. И гражданское общество становится наиболее значимым из них.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Аристотель 1984 – *Аристотель*. Политика. Соч.: В 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1984.

Гегель 1990 – *Гегель Г.* Философия права. – М.: Мысль, 1990.

Геллнер 1995 – *Геллнер Э.* Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники. – М.: Московская школа политических исследований, 1995.

Дзоло 2010 – *Дзоло Д.* Демократия и сложность: реалистический подход. – М.: НИУ «Высшая школа экономики», 2010.

Дюркгейм 1991 – *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. – М.: Наука, 1991.

Кант 1966 – *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 6. – М.: Мысль, 1966.

Кант 2000 – *Кант И.* Лекции по этике. – М.: Республика, 2000.

Капустин 2011 – Капустин Б. Гражданство и гражданское общество. – М.: НИУ «Высшая школа экономики», 2011.

Маркс, Энгельс 1955 – Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Соч. 2-е изд. Т. 3. – М.: Гос.издат политической литературы, 1955.

Розанваллон 2014 – Розанваллон П. Общество равных. – М.: Московская школа гражданского просвещения, 2014.

Розанваллон 2015 – Розанваллон П. Демократическая легитимность. – М.: Московская школа гражданского просвещения, 2015.

Соловьев 1990 – Соловьев В.С. Красота в природе // Соловьев В.С. Соч.: В 2-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1990.

Тённис 2002 – Тённис Ф. Общность и общество. – М.: Владимир Даль, 2002.

Энгельс 1961 – Энгельс Ф. Похороны Карла Маркса. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 19. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1961.

Civicus. State of Civil Society Report. 2018. URL: <https://www.civicus.org/index.php/state-of-civil-society-report-2018> (accessed 10.07.2018).

REFERENCES

Civicus (2018). *State of Civil Society Report*. Available at: <https://www.civicus.org/index.php/state-of-civil-society-report-2018> (accessed 10.07.2018).

Durkheim E. (1991) *The Division of Labour in Society. The Method of Sociology*. Moscow: Nauka (Russian translation).

Engels F. (1961) Karl Marx's Funeral. In: Marx K. & Engels F. *Works* (2nd ed., vol. 19). Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury.

Gellner E. (1994) *Conditions of Liberty. Civil Society and Its Rivals*. New York: Penguin Press (Russian translation: Moskovskaya shkola politicheskikh issledovaniy, 1995).

Hegel G.W.F. (1990) *Philosophy of Law*. Moscow: M.: Mysl.

Kant I. (1966) *Works in 6 vols*. Vol. 6. Moscow: Mysl (Russian translation).

Kant I. (2000) *Lectures on Ethics*. Moscow: Respublika (Russian translation).

Kapustin B. (2011) *Citizenship and Civil Society*. Moscow: Vysshaya shkola ehkonomiki (in Russian).

Marx K. & Engels F. (1955) *German Ideology*. In: Marx K. & Engels F. *Works* (2nd ed., vol. 3). Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury.

Rosanvallon P. (2014) *The Society of Equals*. Moscow: Moskovskaya shkola grazhdanskogo prosveshcheniya (Russian translation).

Rosanvallon P. (2015) *Democratic Legitimacy*. Moscow: Moskovskaya shkola grazhdanskogo prosveshcheniya (Russian translation).

Solov'ev V.S. (1990) *The Beauty in the Nature*. In: Solov'ev V.S. *Works in 2 vols* (Vol. 2). Moscow: Mysl.

Tönnies F. (2002) *Community and Society*. Moscow: Vladimir Dal (Russian translation).

Zolo D (1992). *Democracy and Complexity: A Realistic Approach*. Cambridge, UK: Polity Press (Russian translation: Moscow: Vysshaya shkola ehkonomiki, 2010).