

УДК 316.3

СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЕ ОСНОВАНИЯ ЛЕГИТИМНОСТИ ОБЩЕСТВЕННОЙ ИНТЕГРАЦИИ

3.3. Ибрагимова, Р.М. Нигоматуллина

Аннотация

Статья посвящена изучению архетипических, устойчивых структур культуры и социальной организации, которые являются условиями формирования ценностей интеграции, точнее, интеграционного, солидарного сознания. В данной статье проблемы солидарного сознания рассматриваются через призму легитимации как субъективного процесса признания, принятия принципов интеграции, то есть признания тех общезначимых ценностей, которые ведут к объединению, а не размежеванию. Для выполнения поставленных задач рассматриваются следующие архетипические социально-культурные основания: типы социальных коммуникаций «Я-Другой» и «Я-Мы», типы личностей, участвующих в данных коммуникациях, культурные особенности различных видов общественной интеграции.

Эта работа посвящена одной из самых болезненных проблем российского общества – проблеме преодоления социальной разобщенности, дезинтеграции социальных сил практически во всех сферах жизни общества, нарастания недоверия друг другу как на макроуровне, так и на микроуровне социальных отношений.

На наш взгляд, для российской цивилизации это, без преувеличения, вызов истории, и ответ на этот вызов видится в поисках путей к социальной интеграции, солидарности и доверию между людьми. Это сложная задача, так как российское общество имеет опыт очень неоднозначных, вплоть до противоположных, результатов социальной интеграции. Только современная история России, не говоря уж о событиях, уходящих в глубь веков, познала великие периоды консолидации народных сил, энтузиазм коллективного труда, счастливое переживание чувства солидарности и братства и периоды трагического разочарования в этих идеалах и ценностях, когда наступала апатия при виде того, как общество и государство распорядилось коллективными завоеваниями.

Наше традиционное общинно-коллективистское устройство жизни как ментальная черта культуры используется как апологетами, так и критиками российской исторической реальности. Не раз отмечалось, что положительная самоидентификация народа связана с такими чертами, как сердечность, искренность, внутренняя свобода. Развитию этих качеств, конечно, способствует привычка жить сообща, дружно, в доверии друг к другу. С другой стороны, такой тип социальных отношений представляется как барьер на пути инициативы, социальных инноваций. Кроме того, идеалы солидарности развенчиваются

всякий раз, когда встает вопрос о справедливости установившихся отношений обмена.

Очевидно, что в предлагаемом нами контексте проблемы интеграции имеют аксиологический аспект. При постановке вопроса о легитимации процесса интеграции становятся востребованными категории доверия, признания, солидарности как ценностей, опосредующих социальные коммуникации. В работах зарубежных авторов эти категории давно используются как рабочие не только для общетеоретического анализа, но и, например, в исследованиях экономического характера. Данный дискурс предполагает понимание того, что субъективность установок, целей, мотивов поведения через коммуникацию приобретает характер общезначимости, а значит, реальной действительности.

Хотелось бы отделить данную постановку проблемы от анализа общественных отношений по оси «дифференциация-интеграция», который подразумевает иной дискурс, связанный с системным подходом и структурно-функциональным анализом. В рамках этого дискурса деятельность людей определяется системными, институциональными требованиями. Общество развивается и усложняется, соответственно, социальный порядок поддерживается путем приспособления к объективному процессу дифференциации ролей и путем создания интегративных механизмов, направленных на минимизацию конфликтных зон. Для нашей темы имеет значение то обстоятельство, что это «системный мир» (Ю. Хабермас), в котором социальные регуляторы являются внешними для поведения индивида. Здесь так же присутствует система моральных норм, выполняющих интегративную функцию и являющихся основанием для легитимации определенного социального порядка. Но это нормативная легитимность, которая характеризуется формальным соответствием существующей системы социальных отношений законам страны.

Нас же интересует легитимация как процесс выработки людьми внутренних представлений и убеждений, отправляясь от которых люди ведут себя определенным образом, тем самым признавая установленный в обществе порядок и сообщая силу соответствующим законам. М. Вебер обращал внимание на то, что следует отличать поведение, основанное на таком типе легитимности, от «простого единообразия» социального поведения, опирающегося на обычай, авторитет «вечно вчерашнего» или поведения, регулируемого сочетанием интересов. Такое различие является, как нам представляется, особенно актуальным для социальных отношений российского общества, в котором исторические и культурные условия способствовали тому, что фактор личной убежденности, морально обоснованной веры в легитимность тех или иных социальных институтов, фактор личной ответственности за все, что происходит, являлись крайне значимыми моментами в любых достижениях страны.

Все это говорит о том, что исследование процессов интеграции в российском обществе должно учитывать сложившееся за многовековую историю особенное и неповторимое сочетание индивидуалистических и коллективистских начал функционирования социума. Очень востребованными, как нам кажется, являются работы по изучению проблемы субъектности, то есть характеристик россиянина как субъекта деятельности, коммуникаций и пр. Думается, что термин «российский индивидуализм» может иметь право на существование так

же, как, например, «американский индивидуализм». Важно лишь определиться с их отличительными признаками.

Таким образом, в данном исследовании проблемы интеграции будут рассматриваться в рамках феноменологической традиции через изучение тех смыслов и значений, которые обуславливают ценность интегративного поведения для людей.

Объектом изучения в таком случае является область, которую можно определить как «жизненный мир», являющийся системой повседневных коммуникаций, вырабатывающих систему значений, «запускающих» механизм интеграции или, наоборот, блокирующих интенции доверия и солидарности.

Ю. Хабермас противопоставлял жизненный мир системе, «системному миру». В «системном мире» интеграция осуществляется посредством таких символических средств, как деньги и власть, закрепляющих установленный порядок и сохраняющих целостность систем вне зависимости от сознания действующих индивидов, а иногда и вопреки их установкам и потребностям. Жизненный мир есть сфера коммуникативно-структурированной интеграции, которая противостоит формальной системе. Социальная интеграция осуществляется через ценности, нормы и общие значения индивидов. Хабермас считал, что общие значения и ценности индивидов формируются на основе коммуникативной рациональности, которая является результатом интеракционистского взаимодействия, направленного на поиски взаимопонимания. Способ достижения взаимопонимания и противостояния формальной системе, обесмысливающей человеческую реальность – сознательный и свободный дискурс, возвращающий человеческой коммуникации осмысленный характер. Как достигается взаимопонимание, ведь индивиды имеют самый разный жизненный опыт, социальный и культурный капитал? Очевидно, это возможно лишь тогда, когда коммуникация опосредуется общим культурным кодом. Код в нашем случае и есть те архетипы, та «археология» социально-культурных смыслов, наделяющих легитимностью процесс интеграции*.

Археология коммуникативного поведения: «Я-Другой» и «Я-Мы»

Одна наша коллега рассказывала, что, работая достаточно долгое время во Франции, она время от времени испытывала психологические трудности в общении: открытый, искренний, как ей казалось, разговор располагал ее к продолжению в этом же стиле, но собеседники вдруг закрывались и по непонятным ей причинам переходили на более формальный уровень беседы. Этот пример свидетельствует, как нам кажется, не столько об индивидуальных психологических особенностях людей – участников коммуникации, сколько о неких глубинных различиях в культурах, которые с первого взгляда не заметны. Наша коллега говорила, что она периодически наталкивалась на «невидимые

* Здесь уместно сделать отсылку к наиболее распространенному определению коммуникации, которая является специфической формой взаимодействия людей по передаче информации от человека к человеку, осуществляющейся при помощи языка и других знаковых систем (Основы теории коммуникации.– М., 2003. – С. 11–12). Всякий информационный обмен предполагает общие приемы кодирования и декодирования информации, то есть участники коммуникации должны владеть единым культурным кодом, чтобы понимать друг друга.

барьеры», которых никогда не замечала в общении со своими соотечественниками.

Этот пример отсылает нас к Н. Бердяеву, который в своей работе «Истоки и смысл русского коммунизма» рассказывает об одном советском человеке, который приехал во Францию, чтобы вернуться потом обратно в Россию. Когда его спросили о впечатлении, он ответил: «Во Франции нет свободы». «Что вы говорите, – ответили ему, – Франция – страна свободы, каждый свободен думать, что хочет, и делать, что хочет, это у вас никакой свободы». Анализируя этот диалог, Н. Бердяев пишет, что французская свобода консервативна, она мешает социальному переустройству общества, она свелась к тому, что каждый хочет, чтобы его оставили в покое.

Понятно, что речь идет об индивидуалистическом обществе, где каждый имеет право на свою территорию, и пределы этой территории обозначены знаменитым: «Моя свобода кончается там, где начинается свобода другого человека». Наша собеседница, очевидно, невольно нарушала какие-то границы частного пространства, понятные в рамках западной культуры и чуждые нам. Возникает вопрос: каков механизм интеграции индивидуалистов в единую социальную общность?

В общем виде его можно представить следующим образом. Индивиды, вступающие в коммуникацию, – изолированные субъекты, которые имеют естественные права и целеориентированную рациональность. Основное содержание естественных прав – отрицательная свобода (по Канту), определяющая общий Закон, который гарантирует равную свободу для каждого. Целеориентированность коммуникаций характеризует общество Модерна, когда социальные отношения становятся все более рациональными, то есть основанными на сходстве и различии реальных интересов, а не на нормативно-ценностных предпочтениях, что характерно для традиционных социальных связей.

Естественно, что такие негативные явления, сопутствующие процессу рационализации общественной жизни, как индивидуализм и эгоизм, жажда успеха в ущерб человеческим отношениям и пр., часто являются «камнем преткновения» как для защитников буржуазного образа жизни, так и его критиков. А. Веллмер в своей работе «Модели свободы в современном мире» отмечает глубокую двойственность современного гражданского общества. «Как общество всеобщих прав человека, оно есть реализация тех условий, которым должна соответствовать любая современная концепция нравственной жизни, если она не желает соскользнуть в контрпросвещение, репрессии или террор, но как общество всеобщего социального антагонизма, оно в то же время является отрицанием не только конкретных форм нравственной жизни, но и самой категории нравственности (в смысле общечеловеческой абсолютной морали)» [1].

В рамках западной демократии естественные права подкрепляются и дополняются политическими и юридическими институтами, которые являются результатом договора между индивидами, то есть социальные отношения характеризуются осознанными формами солидарности. Индивиды осознают свои и чужие интересы и находят их приемлемый баланс. Часто критики Запада считают, что такое целерациональное поведение не нуждается в добродетели, приверженность неким духовным ценностям тоже оказывается лишней [2].

Однако все не так просто. Доказательством этому является тот факт, что в западной литературе, классической и современной, сформировался и продолжает развиваться особый дискурс солидарности, который вовлекает в свою орбиту все новые и новые знаки и значения, призванные не дать прерваться живой ткани человеческих отношений и направленные на создание концепций, отвечающих вызовам времени.

Если мы обратимся к понятию «рациональность», которое в нашей культуре применительно к человеческим отношениям имеет ценностно-отрицательный смысл, то мы увидим, что в работах западных авторов это понятие как раз призвано объяснить морально-этические, духовные доминанты человеческого поведения. Так, у упоминавшегося нами Ю. Хабермаса коммуникативная рациональность, опосредующая жизненный мир, строится на этических принципах; М. Вебер признавал, что целерациональная и ценностнорациональная рациональность в конечном итоге сводятся к определенной норме, которая естественно-исторически формируется на некоторых *моральных* постулатах. Т. Парсонс предлагал объективное понимание рациональности, которое подразумевает наличие общих стандартов культурных значений.

Дальнейшая экспликация понятия «рациональность» и его социально-культурных значений приводит нас к представлению рациональности как *интерсубъективности* и ориентации на *Другого*. Парсонс, например, в качестве наиболее важной категорией выделяет взаимодействие, то есть действие, ориентированное на *другого*. Следование нормам не только делает действие более эффективным, оно также приносит деятелям внутреннее удовлетворение, поскольку, как считает Т. Парсонс, деятели «испытывают потребность» в одобрении со стороны других. М. Вебер говорит о категории более высокого порядка, чем известные нам четыре типа социальных действий, о социальных отношениях. Признаком данного понятия служит – пусть даже минимальная – степень отношения *одного* индивида к *другому* [3, с. 630]. Примеры социальных отношений: борьба, враждебность, любовь, дружба, конкуренция, обмен и т. п. Социальное отношение есть такое поведение нескольких людей, когда действия одних соотнесены по смыслу с действиями других и ориентированы на это соотношение. Именно эта особенность наделяет социальные отношения статусом *легитимного* порядка. Для Т. Парсонса и особенно для М. Вебера легитимность социального начинается с ориентации на *Другого*. Только потом М. Вебер указывает на четыре типа социальных действий как оснований соответствующего членения четырех типов легитимного порядка.

Феноменологическая социология продолжает вышеописанную традицию и говорит об интересубъективной природе рациональности. В повседневной жизни в разных ситуациях люди используют различные формы и схемы рациональности. Если люди понимают друг друга, значит, их действия рациональны.

Итак, рефлексия индивидуалистического существования ввела в теоретическую парадигму «Я» понятия интересубъективности и *Другого*, потому что всегда актуальным остается вопрос об элементах значимости субъективного опыта и ее критериев. Европейская философия имеет большой опыт осмысления вопроса о существовании *другого* и вопроса об отношении моего бытия к бытию *другого*.

Ж.-П. Сартр в своей работе «Бытие и ничто» говорит об опасности солипсизма и показывает, как проблема *другого* представлена в философии Канта, Гуссерля, Гегеля и Хайдеггера. Для Канта, считает Сартр, другой дается в нашем опыте как объект, то есть сами события нашего опыта являются конституирующими *другого* как *другого*, то есть как систему представлений. Гуссерль же занимается опровержением солипсизма путем того, что утверждает *другого* как конститутивный принцип мира. *Другой* – постоянное условие мира, его существования. Обращаясь к философии Гегеля, Сартр приходит к выводу, что появление *другого*, по мысли Гегеля, необходимо для моего сознания как самосознания и это более прогрессивная идея, чем конституирование мира и моего эмпирического эго у Гуссерля. Первоначально это сознание есть тождество с самим собой, это есть чистое существование для себя. Однако такое самосознание стремится к признанию себя в других самосознаниях, тождественных с ним и с собой. Вот тут и возникает проблема *другого*. Другой является тем, кто исключает меня и кого одновременно исключаю Я. Путь становления внутреннего мира или самосознания лежит через *другого* – это то, что Гегель назвал «бытие для *другого*» [4, с. 190–192]. Мы можем констатировать, что «в основе гегелевской диалектики лежит опыт коммуникации и именно осознание роли Другого в становлении Я делает Гегеля действительно выше и Канта, и Фихте, и Гуссерля» [5, с. 31].

Современная западная философия с того момента, когда наметился поворот к человеку (конец XIX – начало XX вв.) как живой личности, а не как абстрактному элементу той или иной философской системы, развивала гегелевский подход. Бытие Я как «бытие-в-мире» является принципиально коммуникативным по своей сути: у Хайдеггера человеческая реальность есть бытие с Другим. У Сартра сам способ бытия индивида артикулируется как «быть видимым Другими». Бубер считает, что Я конституируется лишь в качестве «отношения с Ты». Именно «опыт с Ты» как последовательное восхождение к открытости общения вплоть до признания Другого равным участником диалога и как основа «открытости и свободного перетекания Я в Ты» (Гадамер) является основополагающим для становления подлинного Я. В этом контексте важно, что коммуникация не сводима лишь к информационному обмену – она может и должна быть истолкована как экзистенциально значимая, ибо «является одновременно процессом достижения согласия» (Апель).

Западный дискурс коммуникативного поведения «Я-Другой» имеет онтологическую укорененность в реальности западных обществ. Интегративные механизмы, опосредованные нашей культурой, иные. Они основаны на коллективистском характере социального устройства российского общества. Несколько странно об этом писать, ведь новая рыночная реальность в России демонстрирует неуместность отсылок к традиционной общинности и коллективности жизни народа. Однако мы можем утверждать, что повседневные коммуникации осуществляются на основе прежних, архетипичных смыслов и значений, выработанных нашей культурой. Это еще один тип коммуникаций, который описывается понятиями «Я» и «Мы».

А. Веллмер отмечает, что если в индивидуалистской культуре свобода индивида встречает препятствия в виде свободы *другого*, то в коммуналистской

(коллективистской) общности свобода индивида не имеет внешних препятствий, так как индивидуальная свобода имеет коллективный характер. Здесь «Я» выражается через «Мы». Реальной индивидуальностью, если так можно выразиться, обладает общество или общность, которая создает условия коллективной свободы. Индивид здесь подчиняется определенным нормам, которые устанавливаются для общности в целом. Эта **нормативная рациональность** определяет тот особый путь, какой проходят индивиды к решению о том, что они должны делать.

Отличие коммуникаций «Я-Другой» от «Я-Мы» ярко проявляется в представлении о свободе в соответствующих культурах. «В России, по крайней мере, в старой России, – писал в своей книге «Задача России» В. Вейдле, – было нечто, чего может быть уже нигде на свете нет: ощущение очень большой свободы, не политической, конечно, не охраняемой законом, государством, а совсем иной, происходящей от тайной уверенности в том, что каждый твой поступок твои ближние будут судить «по человечеству», исходя из общего ощущения тебя как человека, а не из соответствия или несоответствия твоего поступка закону, приличию, категорическому императиву, тому или иному формально установленному правилу» [6, с. 127].

Приобщившись к «Мы», «личность получает огромную свободу в отношении ко всему остальному миру» [7, с. 91].

Интересно эмпирическое подтверждение социально-культурных различий двух типов социального поведения в исследовании понимания лжи американцами и русскими [8, с. 84–91].

Ложь у американцев часто используется в целях оградить от посягательств свой личный мир. У россиян только в 20 из 273 протоколов описываются ситуации такого типа лжи. Отмеченное различие автор связывает с тем, что западная духовность основана на католической религии, а юридический дух католицизма требует ограждения, определенного дистанцирования одного личного бытия от другого. Корни русской духовности – в общинных формах устройства жизни, в рамках которых люди психологически нераздельны, тесно связаны друг с другом и более открыты в общении.

Вообще понимание лжи в западной культуре основывается на представлении о том, что ложь нарушает права обманываемого человека. Ложь выступает как одна из форм насилия над обманываемым человеком. Характерно, что в словарные определения лжи в западных толковых словарях включаются явные или подразумеваемые указания на того человека, которому лгут. Эти смыслы были заложены еще богословскими трудами Блаженного Августина и получили завершенное выражение в моральной философии И. Канта.

В русских дефинициях ложь, как правило, рассматривается прежде всего как безнравственное или аморальное деяние лгущего субъекта, искажающего истину. Данный пример очень удачно, на наш взгляд, подчеркивает следующие различия в сравниваемых культурах.

Во-первых, мы видим разные источники легитимности коммуникативного поведения. В американской культуре – это ориентация на Другого, в результате которой «всеобщее» должно признаваться отдельными индивидами и ориентировать их реальное поведение, причем эти индивиды являются участниками

взаимодействия. Другими словами, имеет место договор, основанный преимущественно на общности интересов, а не ценностей. Однако принципиальным является то, что признание свободы каждого в выражении своих интересов есть в «снятом виде» действующая ценность, или, говоря языком современного западного дискурса, «сильная моральная оценка». Токвиль, изучавший в XIX в. американское общество с точки зрения его индивидуализации, ослабления власти авторитетов и групп, рационализации мышления и пр., считал, что демократия есть форма нравственной жизни подобных эгалитарных обществ.

В русской культуре вопросы духовности и морали являются артикулируемыми ценностями и источником легитимации (например, все мы еще помним призыв голосовать на выборах в президенты за Б. Ельцина: «голосуй сердцем»).

Во-вторых, за оценкой личностью собственного поведения в этом примере, мы можем обнаружить ментальные различия в самоопределении в системе социальных отношений. В первом случае субъект видит себя в определенной связи с каким-либо другим субъектом, во втором – индивид не имеет этих ограничений, его ограничивает лишь его собственная совесть и, добавим, ориентация на общность (общину, коллектив) в целом, то есть подчинение коллективным нормам и ценностям (эта особенность социальных связей в традиционном обществе давно известна, а для России, по мнению многих исследователей, она имеет ментальный характер).

Проблема субъектности в российской культуре

Проблема личности как субъекта процесса легитимации для России является центральной. Наверное, нигде нет такого неуважения к правам и потребностям отдельного конкретного человека, как в нашем государстве, и одновременно именно в русской культуре планка Человека поднята очень высоко.

Понятие личности возникает, как известно, в эпоху Возрождения и Новое время в Западной Европе. Россия не пережила Ренессанс, ее идеология, мировоззренческие установки не вошли в плоть и кровь русской культуры. Отсюда и абсолютно другое поле смыслов, в котором функционирует представление о личности.

Однако в контексте нашей темы заслуживает внимания культурно-исторический процесс конца XIX – начала XX вв. Это тот период, когда в культуре обозначились как сходные с западом представления о человеке, так и резко отличные от него. Так, многие культурный процесс той эпохи называют Русским Ренессансом. Например, Н. Бердяев и его ученик В. Ильин писали об этом. Русскому Ренессансу свойственно артистическое **любование сверхчеловеческими элементами в человеке**, преклонение перед процессом и результатом творчества.

Отечественные исследователи отмечают схожесть характера эпохи Русского Ренессанса, невзирая на его оригинальность, с западноевропейским Ренессансом: священный антропологизм (В. Брюсов), любование сверхчеловеческим, т. е. сверхприродным, в человеке. Человек понимается как существо акосмичное, в отличие от представления древних, в котором человек космичен. Он подлежал всем законам космического порядка, одного того же для людей, божеств и самого космоса. Ренессанс понимает человека как существо, также

принадлежащее природному универсуму, но не как часть, а в качестве целого, у которого есть и свои законы [9].

Главное отличие этих законов в том, что, как писал Гегель, – человек **поднялся до предъявления себе требования** находиться и знать себя действительным самосознанием. Европейский Ренессанс, Новое время требует от человека осознания личной ответственности за все, что с ним происходит.

Для России Ренессанс начался Пушкиным, который открыл русскому человеку главную антропологическую идею Новой Европы и ввел ее в Новое время. Он первым в нашей литературе выразил убеждение, что жизнь человека – абсолютная величина, и никто, даже он сам, не должен рассматривать ее в качестве ступени к чему-либо. Индивидуальное бытие самоценно. На этом строится индивидуализм, суть которого – осознание собственной ценности и понимание невозможности рассматривать других индивидов в качестве орудия для своих целей. Здесь пролегает граница между индивидуалистом как личностью свободной и самоценной и эгоистом, жаждущим свободы только для себя. К сожалению, часто в нашей публицистической и даже в научной литературе индивидуальное неоправданно рассматривается синонимом эгоизма, которому противопоставляется коллективизм, общинность. Пушкин в своем творчестве показывает, насколько губительным для человека является неразличение своей жизни и чужой, своих собственных устремлений и навязанных другими, неосознание индивидуальной свободы. Пугачев из «Капитанской дочки» объявляет себя Петром III, Евгений из «Медного всадника», Германн из «Пиковой дамы» рассматривают свою жизнь как средство для достижения некоей другой. Все они терпят поражение в схватке со стихиями власти, какой бы характер она ни имела. Гринев – первый индивидуалист русской литературы, ее первый свободный герой. Его свобода – это самопричинность, способность действовать от себя.

Однако ренессансный дух в России скорее остался лишь в литературе, в мысли, чем проник в каждодневное существование – в психологию частных лиц, в общественные отношения, законы, государственную и общественную практику. Даже и в мысли русских деятелей науки и культуры идеи Ренессанса преобразовались в очень своеобразный персонализм, который все-таки произрастает из общинного устройства жизни.

В очень интересной работе Владимира Соловьева «Судьба Пушкина» нам дана возможность переосмыслить коллизии дихотомии «коллективизм-индивидуализм» в привычных нам по русской литературе терминах борьбы личности и среды.

«По мнению самого Пушкина, повторяемому большинством критиков и историков литературы, – пишет В. Соловьев, – «свет» был к нему враждебен и преследовал его. Та *злая судьба*, от которой будто бы погиб поэт, воплощается здесь в «обществе», «свете», «толпе», – вообще в той пресловутой *среде*, роковое предназначение которой только в том, кажется, и состоит, чтобы «заедать» людей. При всей своей распространенности это мнение, если его разобрать, оказывается до крайности неосновательным» [10, с. 29]. Далее он продолжает свою мысль: «Пушкина будто бы не признавали и преследовали! Но что же собственно не признавалось в нем, что было предметом вражды и гонений? Его художественное творчество? Едва ли, однако, во всемирной литературе най-

дется другой пример великого писателя, который так рано, как Пушкин, стал общепризнанным и популярным в своей стране. А говорить о гонениях, которым бы подвергался наш поэт, можно только для красоты слога. Можно быть уверенным, что в тогдашней Англии ему за его ранние «вольности» досталось бы от общества гораздо больше, чем в России от правительства, как это ясно видно на примере Байрона. Когда говорят о вражде светской и литературной среды к Пушкину, забывают о его многочисленных и верных друзьях в этой самой среде» [10, с. 31–32]. Соловьев возлагает ответственность на самого Пушкина за его неприятности, ведь одни эпиграммы, часто очень жестокие, чего стоили.

В российской истории и культуре всегда проблема отношений между индивидом и окружающей средой, личностью и обществом представлялась острой, напряженной и драматичной. Это обусловлено тем, что процесс индивидуализации был сопряжен с ситуацией экзистенциального бунта против тотального поглощения социальным целым личности.

Русская философия напряженно искала пути гармонизации отношений личности и общества, оформив проблематику в учение персонализма.

Автор книги «Трагедия русской философии» Николай Ильин отмечает, что **персоналистическая** линия началась в русской философии едва ли не раньше, чем любая другая. «Мне посчастливилось узнать... русских мыслителей XIX в., для которых «основной вопрос философии» был **вопросом о человеке, о значении и тайне конкретной человеческой личности**», – говорит Н. Ильин в беседе с корреспондентом Литературной газеты [11]. Ключевым достижением русской философии XIX в. он считает выяснение той решающей роли, которую играет в жизни человека его личное самосознание. С этим связан вопрос о духовности личности. Настоящая личность обладает «духовным измерением», такое измерение составляет **вертикаль** человеческой личности. Одним из проявлений духовности настоящей личности являлся поиск христианской правды в общественной жизни.

На принципиальные отличия русской философии от систем Фихте, Гегеля и Шеллинга указывал Бердяев. Характерная черта немецких философов – антиперсонализм, для русских же весь мир носит персоналистический характер. Ценится творческая, преобразовательная деятельность человека, подчеркивается решающее значение человеческой личности. «В устройстве русской общности личность есть первое основание», – подчеркивал Иван Киреевский, и эту идею на протяжении XIX в. развивала целая плеяда русских мыслителей. В частности, Н.Г. Дебольский обосновал понимание **национального самосознания** как составной части **полноценного** личного самосознания.

Я в русской философии осознается как «Я в мире» и «Мир во мне» (С.Л. Франк). Слово «мир» в русском языке многозначно, оно имеет, в том числе, и значение «общество», «община». «Всем миром», «Смерть на миру красна» – поговорки из этого смыслового ряда.

«Мир во мне» – это выражение целостности личности, понятия, богатого культурно-символическими коннотациями. Однако целостность личности – это результат ее неотделимости от социального целого, опосредованного устойчивыми нормами, прежде всего моралью. «Каждое единичное лицо, – пишет

В. Соловьев, – есть только средоточие бесконечного множества взаимоотношений с другим и другими, и отделять его от этих отношений – значит отнимать у него всякое действительное содержание жизни».

Мы видим, что основными понятиями, артикулируемыми в русской общественной мысли, являются **человек как целостность, индивидуальность и общество как целостность**. Н.К. Михайловский рассматривает процесс развития как борьбу за индивидуальность и выделяет шесть ступеней индивидуальности. Общество – последняя, наивысшая ступень индивидуальности, подчиняющая себе предыдущую ступень – личность. Противостоять этой тенденции, по Михайловскому, возможно посредством волевого стремления, направленного на реализацию противоположной тенденции – подчинения общества интересам личности.

Один вариант такого развития событий происходит у нас на глазах: общество подчиняется интересам личности, которую можно охарактеризовать как индивидуалиста с коллективной идентичностью. В реальности это означает ничем не ограниченный индивидуализм. Ограничения, действующие в западном обществе в виде свободы Другого, здесь отсутствуют. Архетип поведения – подчинение Мы как воплощение Абсолюта (будь то Бог, община, Коммунистическая партия, коллективная мораль) – не подкреплена повседневной жизнью (ослабла государственная власть, не работают законы, происходит ломка нормативных ценностей и пр.). Отсюда полная вседозволенность, деморализация, «беспредел», явившиеся следствием ломки, деградации больших и малых коллективных идентичностей, начиная государственной, советской идентичностью, кончая кризисом семьи.

Индивидуализм такого типа известен нашей истории: волюнтаризм руководителей, анархизм революционеров – это один смысловой ряд, который сводится к представлению о бунте раба, неожиданно получившего свободу.

Однако известна истории России индивидуализм и другого типа: стремление служить абсолютным идеалам, дарение себя людям, жертвенность и энтузиазм. Такого тоже не знает ни одна страна, кроме нас, и это наша большая историческая ценность.

Два типа интеграции: единство и идентификация

Два типа коммуникации, которые мы выделили, «Я-Другой» и «Я-Мы», являются основой соответствующих двух типов интеграции которые мы бы условно обозначили как западный и восточный. Немецкий культуролог В. Хаас, сравнивая восточную культуру с западной, отмечал особую роль идентификации в первой и единства – во второй. «Восток является виртуозом идентификации. Идентификация, слияние играют там такую же решающую роль, какую единство играет в западной структуре. Так же как единство есть принцип, с помощью которого преодолевается неопределенное многообразие мира на Западе, так идентификация в противовес этому есть неотделимая сторона многообразия и противоположностей на Востоке» (цит. по: [12, с. 111–112]).

Итак, западный тип коммуникации, опосредующий интегративные, солидаристские процессы функционирования гражданского общества, можно обозначить как **единство**. Единство в данном случае понимается как способ, механизм

объединения дистанцированных друг от друга индивидов индустриального общества. Выше мы уже рассматривали сущность подобных социальных отношений, которые основаны на соотнесенности друг с другом смыслов поведения.

Восточный тип основан на приобщении к «Мы», на поиске своей идентичности – согласовании «Я» с какими-либо реальными или символическими общностями.

Многие русские философы и социологи высоко оценивали коллективистские установки повседневной народной жизни, они связывали их со способностью к проявлению солидарности. Характерно, что во всех «теориях, несмотря на существенные расхождения между ними, и «реальная», и «желаемая» солидарность выступала, по дюркгеймовской терминологии, как солидарность «механическая», то есть основанная на сходствах и на господстве «коллективного сознания» [13, с. 21]. Известно, что Дюркгейм говорил о простой кооперации, характерной для традиционного общества и являющейся основой «механической» солидарности, и о сложной кооперации, связанной с разделением труда. Она есть базис для «органической» солидарности. Однако виднейшие социальные мыслители, писатели и деятели культуры России, такие как Н.Д. Ножин, Н.К. Михайловский, П.Н. Ткачев, П.А. Кропоткин, Л.Н. Толстой и др., были решительными противниками самого принципа Э. Дюркгейма, и все остальные в качестве идеала видели общество с простой кооперацией, в котором господствует целостность общества и личности. Для русских марксистов, связывавших непрерывную борьбу классов с различными противоположными интересами, и разделение труда, «механическая» солидарность, было будущим реальным, идеальным или желанным состоянием всего общества (человечества). Дюркгеймовская «органическая» солидарность, основанная на разделении труда, представлялась им буржуазной идеологической химерой [13, с. 24].

Защитники своеобразия исторического и культурного пути России постоянно отмечают реальную раздвоенность западной культуры, в которой все «механизировано» и «рационализировано». Так, славянофил А.С. Хомяков, развивая идею «соборности», противопоставлял ее идее индивидуализма. Первое понятие предполагает цельность человеческого духа, второе его раздробленность (ведущую, по мнению русских философов-славянофилов, к безнравственности). Хомяков писал о церковной общности людей, объединенных единой верой, с гарантией духовной целостности личности, истинности познания и примирения в христианской любви свободы каждого и «согласно единству всех». Все в жизни людей должно быть основано не на формально-юридических, правовых гарантиях, но на доверии, любви и свободе.

Однако «доверие, любовь и свобода» как ценностные ориентации опосредуют не только восточный, но и западный тип социальной общности, однако условия их введения в коммуникацию принципиально разные.

Так, доверие, отмечает А. Селигмен в своей работе «Проблема доверия», феномен, потребность в котором возрастает тем больше, чем меньше становится для этого условий в современном обществе [14]. Для России эта ситуация характеризуется прежде всего с точки зрения процессов дезинтеграции, разобщенности, разрывов социальной ткани. В относительно стабильных обществах имеется в виду дифференциация социальных ролей, возможность индивида не

зависеть от предписанных ролей, то есть свобода индивида. Из этого делается вывод о принципиальной непрозрачности другого. «Доверие признает существование различий, включая различие тех оснований, на которых другой может строить сильные оценки (моральные обязательства), оно «доверяет» тому, что эти оценки ограничат свободу другого, направляя деятельность другого таким образом, чтобы она не шла в ущерб нашим собственным интересам и желаниям» [14, с. 72]. Доверие необходимо там, где невозможна духовная близость, похожесть. «Пожалуй, современной солидарности не обойтись без наличия в ней элемента доверия как признания наших существенных различий» [14, с. 81]. Доверие – это не вера и не уверенность. Доверие связано с риском; но, согласно Н. Луману, это способ обезопаситься от риска.

Доверие в обществах, интегрированных на основе процессов идентификаций, имеет другой характер. Во-первых, коммуникации «запускаются» по принципу «свои-чужие». Это обусловлено как кризисом социальности: нестабильностью, социальной незащищенностью, дезинтеграцией, так и сущностью традиционного сознания. Доверие в обществе локализуется только лишь в пределах определенных солидарностей.

Во-вторых, потребность в доверии задействует наиболее фундаментальные типы идентификации, такие, например, как религиозная социализация и идентификация.

Реализация потребностей индивида в социализации протекает в самых разных формах. Последние зависят прежде всего от всего социокультурного контекста и специфики современных личности жизненных структур. Такой целостной структурой для человека является социокультурная идентификация личности. Таким образом, последнее должно рассматриваться в плоскости духовной культуры, где отправной точкой служат традиционные формы сознания.

Термин, по мысли З. Фрейда, означает процесс эмоционального и иного самоотождествления индивида с другим человеком, образцом и т. д. Социализация человека, «вхождение» в культуру обусловлены уникальными формами культурной идентификации, механизм и основания которых носят индивидуально-психологический характер. В связи с этими предпосылками идентичность представляет в известном смысле итоговый продукт идентификации, а точнее, устойчивый образ самого себя в культуре, постоянно воспроизводимая самость, в основании которой лежат позитивные, привлекательные мыслительные и поведенческие образцы, варианты.

Но процессуальный (идентификация) аспект социализации представляется более эффективным, поскольку позволяет понять сложную динамику становления личности через обретение и утверждение социальных ценностей. Принимая во внимание существование различных форм социокультурной идентификации, остановим наше внимание на одной из существенных форм – религиозной. Это обусловлено не только объективно-хронологическими предпосылками, следует общезначимый факт: религиозная природа вера способствует тотальной своей реализации в других последующих формах идентификации. Религиозная идентификация может быть рассмотрена в качестве аналога социокультурной идентификации вообще. При этом абсолют получает предельно персонифицированный образ – образ личности. Христианский прорыв к пони-

манию Абсолюта как человеческого феномена обусловил интерес человека к собственной личности, к определенному месту в социальной иерархии. Бог, понятый как личностный феномен, дает ключ к ответу на вопрос о трепетном интересе человека к своей собственной природе, возможностях узаконивания своего места в социуме. Русский писатель В. Тендряков связывает существование веры с мучительными поисками смыслов жизни («вечная неудовлетворенность собой – источником и веры, и неверия»). Таким образом, среди прочих ориентиров человек отдает предпочтение наиболее совершенному и благому и формирует предпочтительные для общества стандарты поведения и мышления.

В истории культуры сформировались наиболее устойчивые образы обретения себя как человека и личности. Начиная со Средневековья фигура Абсолюта является для человека универсальной возможностью прийти к основаниям своей индивидуальности, обрести себя как будто бы некогда «потерянного», выстроить гармонию личного и социального в себе.

По сути, религиозная идентификация личности – важный культурно-познавательный акт, ведущий к раскрытию глубинных опор самости, знания о самом себе и мире. Человек в своем притязании на знание о мире и о себе через образ Бога и божественную благодать, отраженную в душе человека, пытается выстроить, припомнив должное знание, добиться самоидентичности, точнее, отчаянно вернуться к ней. Обращенность к Богу побуждает к совершенствованию, утончению выразительных способностей человека для осуществления социальности. Человеческая единичность ищет во всеобщем ориентире – Боге – необходимые и лояльные формы приобщения к исторически сложившейся социальной системе.

Механизм религиозной идентификации совершается в бессознательном ключе (стихийное усвоение достижений социального опыта, норм традиций и т. д.). Бессознательность приобщения человека к каналам религиозной идентификации снимает вопрос о том, зачем это нужно. То, что исторически оправдано и проверено, изначально свободно от сомнения. Религиозные ценности, навыки, образцы поведения постоянно эволюционируют. Это касается не только внутренних мотивов, потребностей, предпочтений человека. Хотя религиозная идентичность сохраняется, удерживается только в превращениях индивидуального я. Она изменяется, должна быть динамичной и даже должна противостоять «давлению идентичности всеобщего» (Т.В. Адорно), ведущего к утрате самобытности личности. В таких условиях на первый план выходит аспект свободы – «само-выбора решения в пользу самости в условиях противостояния общего и особенного: общего – человеческой природы и особенного – индивидуальности».

Религиозная идентификация, согласование с самим собой – это всегда изменение притязания на самостоятельное оформление собственной жизненной ситуации. Это принятие во внимание окружающего социального мира и смирение переносить все то, что не зависит от самого себя и довлеет в виде социальных установлений. Для личности в этом процессе важно сначала создание, а потом постоянная борьба за уже созданную идентичность. Это имеет прямое отношение к следованию личностью и традиционных религиозных верований, и кардинальных смен религиозного мировоззрения. Сопряженность религиозной идентификации с другими формами создает важнейшую гарантию сохране-

ния социального опыта. Но в любом случае индивид должен иметь свободный выбор в любом проявлении своей личности в условиях и благодаря социуму.

Summary

Z.Z. Ibrahimova, R.M. Nigmatullina. Socially-cultural sources of legitimacy of social integration.

The article is devoted to a problem of studying archetypical steady structures of culture and social organization, which are the conditions of formation of values of integration, more precisely, integrational solidary consciousness. In this article problems of integration are considered in following aspects: through a prism of legitimation as a subjective process of recognition, acceptance of principles of integration; as a problem of communications and their main socially-cultural types (unity and identification, the contract and “delivery of yourself”); attempt to reveal the archetypical level of formation of sociality and to analyze the distinctions of western and eastern types of integration is done; special attention is given to the analysis of historically developed structures of the russian society.

Литература

1. *Веллмер А.* Модели свободы в современном мире // Социологос. Общество и сферы смысла. – М.: Прогресс, 1991. – С. 11–38.
2. *Кулинченко В.А., Кулинченко А.В.* О духовно-культурных основаниях модернизации России // Полис. – 2003. – № 2. – С. 150–156.
3. *Вебер М.* Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
4. Ничто и порядок: Самарские семинары по французской философии. – Самара: Изд-во «Универс-групп», 2004. – 312 с.
5. *Марков Б.В.* Философская антропология: очерки истории и теории. – СПб.: Изд-во «Лань», 1997. – 384 с.
6. *Вейдле В.* Задача России. – Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956.
7. *Бердяев Н.* Истоки и смысл русского коммунизма // Юность. – 1989. – № 11. – С. 80–92.
8. *Знаков В.В.* Почему лгут американцы и русские: размышления российского психолога над книгой П. Экмана // Вопросы психологии. – 1995. – № 2. – С. 84–91.
9. *Мильдон В.И.* Русский Ренессанс, или фальшь «Серебряного века» // Вопросы философии. – 2005. – № 4. – С. 40–51.
10. *Соловьев В.* Судьба Пушкина // Пушкин в русской философской критике: Конец XIX – первая половина XX в. – М.: Книга, 1990. – С. 15–40.
11. Литературная газета. – 2004. – 28 апр. – 4 мая.
12. *Наумова Н.Ф.* Рецидивирующая модернизация в России: беда, вина или ресурс человечества? – М.: Эдиториал, 1999. – 176 с.
13. *Гофман А.Б.* Эмиль Дюркгейм в России. – М.: ГУ ВШЭ, 2001. – 100 с.
14. *Селигмен А.* Проблема доверия. – М.: Идея-пресс, 2002. – 254 с.
15. *Козловски П.* Культура постмодерна. – М.: Республика, 1997. – 283 с.

Поступила в редакцию
02.02.06

Ибрагимова Зульфия Зайтуновна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Казанского государственного университета.

Нигоматуллина Резида Масхутовна – кандидат философских наук, доцент кафедры социологии и философии Института государственной службы при Президенте Республики Татарстан, г. Казань.