

«ПРАВА И СВОБОДЫ» - СЕРДЦЕВИНА ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Слабое развитие институтов гражданского общества и политической культуры порождает множество проблем во взаимодействии власти общества и личности в современной России.

Одним из главных направлений социально-политической проблематики постсоветского устройства является проблема человека, поставленного перед выбором между возвратом к зависимости от государства и построением новой модели открытого общества, отражающей его идеалы и исторический опыт. Демократические ценности, гражданская политическая культура, терпимость и другие составляющие правового общества не могут быть экспортированы, они должны вызреть, сформироваться в недрах общества.

«Права и свободы» являются сердцем современных демократий, а свобода совести является центральным понятием гражданских свобод. Следует учитывать, что свобода верить, мыслить, знать является итогом политических конфликтов, социальных потрясений и религиозных войн, неотъемлемой частью истории становления демократии Запада. Истинной свободой она становится тогда, когда проявляется одной из основополагающих ценностей, регулирующей формы политических, правовых и социальных отношений. Проблема свободы совести является предметом изучения социальной философии, социологии, правоведения, культурологии.

Проблемы актуализации свободы совести и свободы вероисповедания являются предметом изучения исследователей и политиков. Ученые указывают на необходимость анализа правового становления принципа гражданских свобод во всех проявлениях (свободы, мысли, свободы религии, свободы совести), изучения свободы совести как комплексного понятия, имеющего как религиозный (конфессиональный), так и светский (идеологический, научный и др.) смыслы. Кроме того, указывают на необходимость рассмотрения эволюции восприятия понятия «свобода совести» в общественном сознании.

В условиях поликонфессиональности современного российского общества и с учетом его конфликтогенности понятие «свобода совести» может обрести подлинный правовой статус только в том случае, если оно станет актуальным в исторической перспективе России.

«Права и свободы» всегда были дискуссионной темой для России. В частности, еще в конце XIX века, развернувшаяся полемика в сборнике «Вехи» высветила ряд проблем в этом вопросе. Б.А. Кистяковский в работе «В защиту права (интеллигенция и правосознание)», задает вопросы: обладает ли российская интеллигенция зрелым, развитым правосознанием? И свойственно ли правосознание большим массам российского народа? Являются ли правовые ценности важными руководящими ценностями российского сознания – наряду с ценностями научной истины, нравственного совершенства, религиозного благочестия и т.д. Кистяковский замечает, что научная истина и религиозная святость – это абсолютные ценности, а вот правовые ценности относительны. Но в относительных ценностях значение правовых – особое.

Ответы на поставленные вопросы неутешительные. Он пишет: «Русская интеллигенция никогда не уважала права, никогда не видела в них ценности; из всех культурных ценностей право находилось у нее в наибольшем загоне. При таких условиях у нашей интеллигенции не могло создаться и прочного самосознания, напротив, последнее стоит на крайне низком уровне развития»(1,123). Доказательство он видит в состоянии правовой и философско-правовой литературы.

В России никогда не было такой книги, которая играла бы роль правового манифеста общественного сознания, сопоставимого с трактатами «О гражданине» и «Левиафан» Гоббса, с сочинениями Локка, с произведениями «Об общественном договоре» Руссо или «Дух законов» Монтескье. Отсюда притупленность правосознания русской интеллигенции, отсутствие интереса к правовым идеям. Он связывает это обстоятельство с отсутствием «какого бы то ни было правопорядка в повседневной жизни русского народа» [1, 126].

В ситуации, когда не существует основ правопорядка, не развита правовая система и правовое сознание, личность всегда будет под угрозой ущемления ее политических и иных свобод, а построение конституционного, правового государства – трудной задачей. Октябрьская революция на долгие годы отодвинула выполнение этой программы.

Различают общесоциальные, институциональные и культурологические ценности демократии. К общесоциальным ценностям относятся: гражданское общество, правовое государство, народовластие, свобода, равенство и автономия. Институциональные ценности включают: гражданственность, парламентаризм, многопартийную политическую систему, местное самоуправление. Они, в свою очередь, обуславливают соответствующие процессуальные ценности: политическое участие, политическую конкуренцию, реальное соблюдение гражданских прав и свобод. В культурологическом плане демократия включает такие ценности, как субъективную приверженность членов общества принципам свободы, индивидуализм, соблюдение правил политической игры, основанной на принципах политико-идеологического плюрализма и политической терпимости.

Все эти ценности связаны с конкретными сферами человеческой жизнедеятельности (общество в целом, политические институты, политический процесс, политическая культура). Иерархия ценностей их вертикальный срез – самый дискутируемый предмет научных и политических споров. Стремление реализовать их порождает движение за права человека и демократизацию политической системы [2].

Иерархия ценностей зависит от того, идет ли речь о светской культуре и ее организациях или же религиозной культуре.

Соотношение религии и политики, духовной и светской власти по-разному истолковывалось в разные культурные эпохи. Взаимоотношение религии и демократии уходит своими корнями в идеологию Просвещения. Европейские просветители в семнадцатом и восемнадцатом веках сформулировали принцип отделения религии от государства и тем самым положили начало быстрому распространению республиканской формы правления в последующих двух столетиях по всему миру.

В религиозной мысли Нового времени в России демократическая организация не нашла последователей. Ни Петр Чаадаев, ни ранние, а тем более поздние славянофилы, ни даже Вл.Соловьев не провозглашали республиканскую форму

правления идеалом политического устройства. В двадцатом веке многие религиозные мыслители, воспитанные в традициях российского авторитаризма, подвергали критике современные им европейские демократии.

Спор между сторонниками и противниками либеральной демократии продолжается и поныне – в России, и во всем мире.

Демократические механизмы предоставляют верующим возможность влиять на власть через голосование и гражданское действие. Критика существующих недостатков - это результат достижения гласности в нашей стране. Причем на критику имеют право как верующие, так и неверующие. Но любая критика должна быть конструктивной.

Священнослужители, в основном православной направленности, резко критикуют «либерализм» и демократию. Протоиерей Всеволод Чаплин, кандидат богословия, ныне председатель Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви и общества, в 2005 году писал, что современная светская демократия, как отвергшая религиозную природу власти и автономизировавшая ее от Бога, признается одной из низших форм государства, хуже которой – только анархия [3, 165]. То есть, мы наблюдаем переход от критики отдельных сторон либерализма к его сущностной составляющей – критике светского государства.

Далее, он не принимает в демократии начал соревновательности. Само наличие расходящихся интересов – этнических, религиозных, экономических, политических, частных – воспринимаются православным сознанием как следствие греховного помрачения личности и общества. Именно поэтому, по его мнению, Православная Церковь отказывается от включения в предвыборную борьбу, судебные споры или рыночную конкуренцию. Ее идеал – народ-организм, единое соборное тело, в котором противоречия являются противоестественными и должны быть «уврачеваны» как недуг.

Плюрализм, многопартийность, поликонфессиональность, конкуренция вступают в глубинное противоречие с целью православного церковного сознания.

И, наконец, ссылаясь на эсхатологичность сознания православных христиан, протоиерей Чаплин утверждает, что им не свойственны социальный оптимизм, вера в прогресс самостоятельно развивающегося человеческого общества, стремление создать «Царство Божие на земле». Поэтому, добавляет он, глубоко не случайно скептическое отношение православных даже к тем общественным переменам, которые улучшают быт людей, но не приближают их к Богу (3, 166).

Комментируя выше приведенные высказывания, следует заметить, что не удастся (и никому пока не удалось в истории) создать общество без противоречий. Это - утопический проект.

Конечно, если возможно разрешить противоречия или конфликты без судебных споров и конкуренции, это было бы замечательно. Но в случае крайней необходимости отстаивать честь и достоинство, в том числе через суд – это законное право каждого гражданина.

Разнообразие интересов общества, его неоднородность, поликонфессиональность, это - современные реалии, с которыми надо считаться, уметь выстраивать отношения и вести диалог. Стоять на пути прогресса в XXI веке более чем странно.

Кроме того, несправедливым было бы считать, что только религия (или тем более, только православие) воспитывает нравственные качества человека и тем самым относит исключительно всех светских людей к безнравственным натурам.

Хотелось бы думать, что Всеволод Чаплин выразил свое мнение, а не всех православных. Есть и другие авторитетные мнения на этот счет. Современные христианские богословы в России, наследники «либерального православия» Вл. Соловьева и его продолжателей, также указывают на проповеди Христа как на основу сформулированных в Новое время идей о неотъемлемых правах и свободах человека.

Отечественный философ Федор Степун (1884-1965), являясь блестящим аналитиком философских концепций Запада и России, выступает за внесение рации в отечественную философскую традицию, продолжая тем самым мысль В. Соловьева о том, что два типа христианского мышления Западный и Восточный должны не противостоять друг другу, а дополнить друг друга. «Основные принципы русской философии никогда не выковывались на медленном огне теоретической работы мысли, а извлекались в большинстве случаев уже вполне готовыми из темных недр внутренних переживаний», - писал он в журнале «Логос» в 1910 году (4,8). Будучи православным мыслителем, он, тем не менее, считал, что философия не есть исповедь, тем более не исповедание веры, она – наука, строгая наука, ставящая разум преградой бурям бессознательного, таящимся в человеке. Только строго научная философия способна защитить истинное христианство, отказавшись от возвеличивания обрядоверия как смысла веры, от амальгамы христианства и язычества, к которой тяготело (по Флоренскому) православие.

Эти мысли актуальны и сегодня в России, когда размываются грани между наукой – позицией разума и обрядоверием. Борьба за философию стала для Степуна борьбой за русскую культуру, в конечном счете – за Россию.

Делая этическую и эстетическую эмоцию методом постижения дискурсивной истины, мы губим ценность теоретического знания, а делая дискурсивное мышление методом художественного восприятия, мы губим ценность эстетического творчества. Именно в этом ключе Степун подходит к мысли: «Не значит ли это, что религиозный человек не может себя проявить ни в какой сфере культурного строительства? Белое пламя религиозного переживания не закаляет волю нашу для великого подвига, - напротив, в этом пламени испепеляется воля и сгорает творческий акт. Религиозность мыслима только как форма переживания, как ценность состояния, не ведающая объективированного жеста, не становящаяся никогда каким-либо свершением, не переходящая в плоскость ценностей предметных» [4, 88].

История культуры свидетельствует, что существует глубинная связь между религией и демократией, между иудейским единобожием и ограничением автократической власти. Должны были пройти тысячелетия, прежде чем эта связь проявилась в реальных политических преобразованиях. Именно поэтому, как замечал Бердяев, все сакральные общества древности были недемократическими [См.: 5, 147-148].

Современные западные демократии не отвергли религию. Русский мыслитель Сергей Булгаков писал: «Христианство утвердило непоколебимые основы всякого освободительного движения – идеал свободы личности. Идеал свободы личности и уважения человека к человеку и должен быть руководящей нормой христианской политики в области отношений как политических, так и экономических... Христианской формой правления является... федеративная демократическая республика, как это хорошо понимали в свое время английские диссиденты, эмигрировавшие в Америку» [6].

Здесь речь идет, прежде всего, о протестантизме. Протестантская этика в полной мере отразила дух капитализма, с его индивидуализмом и легла с основу хозяйственной этики предпринимателя стран Запада, как отмечал М. Вебер. Труд получает приоритет особого богоугодного дела. Выдвигается на первый план уже не корпоративность, а индивидуальная инициатива человека. Пафос единственности и оригинальности прямо проистекал из индивидуальной свободы, которая предполагала свободу предпринимательской деятельности и личной ответственности [7]).

Преобразования Лютера внесли определенную демократическую струю в христианство, включили достаточно широкие народные массы в религиозно-социальное творчество. Если человек чувствует себя «божьим избранником», он должен доказать это своей жизнью и энергичной деятельностью. Следовательно, показателем избранности человека является успех в его деятельности. Общие баптисты проблему свободы воли решали следующим образом: люди могут быть нравственными в результате собственных усилий. Протестантизм способствовал секуляризации политической, экономической, культурной сфер общественной жизни.

Идеология протестантизма первоначально развивалась в лоне лютеранства, кальвинизма и англиканства. Освобождение человеческой личности (души) от строгих канонов и традиций католицизма и попытка совместить религиозные идеи с идеями личной свободы была осуществлена Кальвином. Эта линия получила свое развитие в учении Эмерсона (США): «Все, что имеет тенденцию изолировать индивида — окружить его барьером естественного уважения, так, чтобы каждый человек мог относиться к другому, — как одно суверенное государство к другому, — приближается как к истинному уединению, так и к величию» [8, 112].

Протестантский индивидуализм в США нашел свое выражение в религиозных учениях Р. Эмерсона и Г. Торо, идеалом которых был самостоятельный землевладелец. В отличие от классиков Просвещения, которые апеллировали к человеку как общественному существу и в распространении знаний видели путь построения справедливого общества, романтик Торо апеллировал к человеку как автономной личности и призывал использовать знания для разоблачения нравственной деградации общества и создания основы для внутренней моральной революции. В противовес утилитарной целесообразности, Торо вводит понятие моральной целесообразности: «... народ, равно как и отдельный человек, должен творить справедливость, чего бы она ему ни стоила» [9, 361-362]. Корни морализаторства Торо лежали в идеологии пуританизма.

Француз Гектор Сен-Джон де Кревекер, переселившись в Америку, считал что американец обладал более развитым чувством личной независимости и инициативы, чем европеец. Для него не имели значения официальные ранги и титулы. Европейские иммигранты в Америке, писал Кревекер, из ничтожеств превращаются в личности, из слуг — в хозяев, из рабов деспотичного князя — в свободных людей, наделенных землями и благословением самоуправляемого общества.

Весь XIX век вошел в историю американской республики как «эра независимого гражданина». Бенджамин Франклин в «кредитоспособн(ом) добропорядочн(ом) человек(е), долг которого рассматривать приумножение своего капитала как самоцель», — увидел идеал Америки [10, 85-87].

Католицизм также углубляется в социальную сферу периода вхождения Европы в стадию буржуазных отношений. Ко все более активной разработке социального учения западную церковь побуждала не в последнюю очередь необходимость совершенствовать это учение в конкурентном противостоянии с протестантизмом.

Идейно-теоретической и практической предпосылкой официальной доктрины Католической церкви стал так называемый социальный католицизм или католическое социальное движение. Его возникновению способствовали массовые выступления трудящихся. Основными критериями движения были социальные реформы, способствующие преодолению общественных катаклизмов, разработка социальной проблематики на основе христианских норм и конкретные попытки осуществить их на практике. Появлению первой социальной энциклики «Рерум новарум» («Новые вещи») предшествовали семьдесят лет интенсивной разработки социальной проблематики в рамках социального католицизма.

Социальное христианство выступало в католицизме и протестантизме (в форме социального евангелизма Раушенбуша и др.) как сугубо религиозное истолкование социальных проблем. В царской России появлению социального христианства и созданию церковного социального учения препятствовала слитность церкви и государства. В период СССР церковь была лишена возможности создать собственное социальное учение, отличное от официального по идеологическим причинам.

В конце XIX — начале XX века были предприняты попытки выявить отношение православия к собственности, труду и другим социально-экономическим явлениям, однако сколько-нибудь целостную концепцию религиозного влияния на экономику выработать ему так и не удалось.

Из православных мыслителей первой половины XIX века проблемы труда и трудовой этики раскрываются наиболее полно в проповедях и поучениях митрополита Киевского и Галицкого Евгения (Болховитинова). Опираясь на Евангелие и святоотеческую литературу, митрополит Евгений утверждал: достоинство человека определяется его трудом [11].

Л.П.Найденова обнаружила, что этический идеал, отраженный в Домострое, в отдельных своих чертах перекликается с этическим идеалом протестантизма в том виде, как он характеризовался Максом Вебером [12, 206]. Но не в развитых формах «капиталистического духа», какой демонстрирует XVIII век, но скорее с тем его этапом, который отразил Лютер: исполнение своего мирского долга как проявление служения Богу. По мнению Вс. Вильчека, «скрытую реформацию» прошли все капитализированные страны [13, 183].

Инициаторами попыток создать православное социальное учение в начале XX столетия выступили религиозно-церковные деятели и религиозно ориентированные представители либеральной интеллигенции, входившие в «религиозно-философские собрания», прежде всего такие, как Н.Бердяев, Д.Мережковский, С.Франк и др. Идеи социально-религиозного обновленческого движения оживились после Февральской революции 1917 г., но были прекращены после установления советской власти. Свою социальную доктрину Русская Православная Церковь выработала только в 2000 году.

Светские «права и свободы» провозглашались, отстаивались и развивались гуманистами Возрождения и просветителями XVIII века. Они обосновали идеал личности, свободной от гнета церкви и какого-либо сословия, от правового

неравенства и диктатуры абсолютизма. В экономическом и социальном плане была провозглашена свобода частной инициативе, торговле, собственности, свобода мысли и деятельности индивида.

Философским выражением свободы мысли, которая рождалась в эпоху буржуазных революций, которая проникла в большинство этических систем XVI-XVII веков, явилась философия Рене Декарта с его формулой «мыслью, следовательно, существую». Для того, чтобы укрепить господство разума над тиранией чувств, Декарт разрабатывает правила морали. Первое правило заключается в подчинении законам и обычаям страны. Оно продиктовано необходимостью спокойствия, без которого невозможны поиски истины. Второе правило состоит в твердости, решимости и упорном следовании избранным позициям. Это прагматичное правило призывает покончить с нерешительностью и неуверенностью. Декарт враг нерешительности. Воля укрепляется очищением интеллекта. Третье правило гласит: следует побеждать самого себя, нежели судьбу, и менять скорее свои желания, чем мировой порядок; верить, что нет ничего, что было бы целиком в нашей власти, за исключением наших мыслей. Главная идея Декарта — это изменение самого себя, что возможно напряжением разума с помощью правил ясности и отчетливости. Изменяя мысли, мы укрепляем волю.

Из четвертого положения следует употреблять волю и жизнь на культивирование разума и, насколько возможно, продвигаться вперед в познании истины, следуя методу, который Декарт сам себе предписал. Смысл положений этики Декарта — медленное и мучительное подчинение воли разуму. Отождествляя добродетель с разумом, Декарт предлагает выполнять подсказываемое разумом, даже если чувства говорят об обратном. Свобода воли реализуется только подчинением логике порядка. Только под грузом истины человек ощущает себя свободным, в том смысле, что подчиняется только самому себе, а не внешним силам. Если свобода, понимаемая как безразличие, есть наиболее низкая степень свободы, то свобода, понимаемая как необходимость — наиболее высокая ее степень, будучи истинной, она достигнута и предложена разумом. Для Декарта гораздо более печально потерять разум, нежели жизнь, поскольку в этом случае было бы утрачено всё [14, 214-215].

Томас Гоббс, работая над теорией государства, выводит «естественные законы», представляющие собой рационализацию эгоизма, а именно - нормы, позволяющие воплотить в реальность инстинкт самосохранения.

Каждый человек глубоко отличается от остальных людей и старается обособиться (он — атом эгоизма). Поэтому он совершенно не связан с остальными людьми стихийным согласием, как это происходит у животных, основанном на «естественном стремлении». На самом деле, во-первых, между людьми есть причины для распрей, зависти, ненависти, которых нет у животных; во-вторых, у человека его частное благополучие отличается от общественного, в отличие от животных; в-третьих, животные не способны распознавать недостатки своего общества, а человек их замечает, он вводит новшества, которые создают причины разногласий; в-четвертых, людская речь часто становится «трубой войны и мятежей»; в-пятых, люди часто осуждают других; в-шестых, у животных согласие естественно, а у людей — нет. Каждый хочет уничтожить другого, чтобы очистить место для себя. Кроме того, природа не ставит пределов, поэтому каждый имеет право на все.

Человек, по мнению Гоббса, с помощью здравого смысла и некоторых инстинктов находит выход из положения. Таким образом, появляются «естественные законы».

Естественный закон — есть предписание, или найденное разумом общее правило, согласно которому человеку запрещается делать то, что пагубно для его жизни и что лишает его средств к ее сохранению, и пренебрегать тем, что он считает наилучшим средством для сохранения жизни.

Способ, с помощью которого Гоббс выводит законы, дает представление о применении им метода рациональной дедукции в приложение к этике.

Общее правило разума гласит, что всякий человек должен добиваться мира, если у него есть надежда достигнуть его, в противном случае он имеет право защищать себя всеми возможными средствами. В случае согласия на то других людей, человек должен согласиться отказаться от права на все вещи в той мере, в какой это необходимо в интересах мира и самозащиты, и довольствоваться такой степенью свободы по отношению к другим людям, которую он допустил бы по отношению к себе.

Справедливо придерживаться договоренностей, несправедливо их нарушать. Возвращать полученные блага. Приспосабливаться к другим. Легко прощать обиды. При отмщении, люди должны сообразовываться не с размерами совершенного зла, а с размерами того блага, которое последует за отмщением. Ни один человек не должен выказывать ненависть другому. Каждый человек должен признавать другого равным себе от природы. Никто не должен претендовать на какое-либо право для себя, если он не согласится предоставить его любому другому человеку. Тем, кому доверена обязанность судить двух людей, необходимо вести себя справедливо по отношению к обоим.

Таким образом, с позиций рационализованного эгоизма «общественный договор» подданные заключают между собой, «обезопасив» и «ограждая» себя друг от друга. В то же время, признавая за каждым другим такое право [14, 307, 313-316].

Учение о «естественной природе» человека, теории «естественного права» и «общественного договора», установление связи моральных норм с материальными интересами индивидов — все это обосновало буржуазный индивидуализм. Свое завершение он нашел у французских материалистов, а документально закрепился в «Американской независимости» и во французской «Декларации прав человека». Свобода, равенство в правах, собственность, безопасность и сопротивление угнетению — вот естественные права каждого человека.

Французская «Декларация» 1789 г. подражает американской 1776 г., т.е. «Декларации прав, принятой представителями доброго народа, собравшимися в полном согласии в Вирджинии». Первая глава её гласит: «Все люди рождаются и остаются свободными и равными в правах, которые не могут быть ни отчуждены, ни отняты, ни при каких условиях (ни в настоящем, ни в будущем) у граждан общества, а именно: право на жизнь и собственность, право добиваться и достигать благополучия и безопасности». Статья вторая: «Вся власть находится в руках народа и, вследствие этого, исходит от народа». Третья: «Правительство учреждается и должно учреждаться для общей пользы, защиты и безопасности народа». Четвертая: «Ни один человек или группа людей не имеют права на особые выгоды или привилегии». Пятая: «законодательная и исполнительная власть государства должны быть отделены друг от друга, а также и от судебной власти».

Права человека и гражданина лежат в основе конституционного строя демократических государств западного типа, став теорией и практикой правового государства. Если естественными являются этические и юридические принципы, то естественны также и демократические принципы физиократов Франсуа Кенэй, Мерсье де ла Ривьер, Дюпон де Нимур и других. Суть этой концепции заключена в формуле либерализма, отстаивающего свободу торговли: «Не мешать и пропустить вперед». «Естественными» являются частная собственность и свобода конкуренции, тогда как противным «естественному порядку» представляется любое вмешательство государства, препятствующее нормальному действию естественных законов.

Идея этической автономии, законченно развитая Кантом, внутренне подготовленная всем ходом развития этического мышления Нового времени, выражает самую его глубокую надежду и мечту. В идее этической автономии мы имеем не только увенчание, но и оправдание гуманизма, творческий призыв, обращенный к современному человеку: здесь дана была точка опоры для дальнейшего движения, найдена была твердая почва, на которую смело мог стать человек, не боясь неудач и всего «неведомого». Идея этической автономии образует поэтому духовное средоточие современности, ее творческий центр.

Пути независимой этики, независимой науки и философии, независимой политики все больше являются необходимыми и для каждого нового поколения все более оправданными тем духовным удовлетворением, которое они несли с собой [См. подробнее: 15, 18-20].

Самая великая вещь на свете — уметь принадлежать себе, сказал Монтень. И, по словам французского философа Ж.-П. Сартра, человек «обречен на свободу» — постоянную свободу выбора между теми или иными значимыми факторами поведения.

Для Гегеля мировая история есть «прогресс в осознании свободы». Пути прогресса таковы: «Восток знал и знает только, что один свободен, греческий и римский мир знает, что некоторые свободны, германский мир знает, что все свободны» [16, 98]. Это идеи общие для эпохи Просвещения. Историк Гервинус говорит о постепенности этого процесса: свобода духовная и гражданская, сначала принадлежит только нескольким личностям, потом распространяется на большее их число и, наконец, достается многим [17, 98].

Появление свободы, собственности и справедливости — важный шаг в эволюции человечества. Свобода появилась как способность индивидов и групп выдвигать свои цели и достигать их, руководствуясь своими знаниями и умениями. Способность человека овладевать условиями своего бытия, преодолевать зависимость от природных и социальных сил, сохранять возможности для самоопределения, выбора своих действий и поступков зависит от различия исторических этапов, типов социальности. Понятие свободы связано с понятиями необходимости, зависимости (независимости), отчуждения, ответственности. Взаимоопределения и взаимообусловленность этих понятий имеют особенности для различных культурных систем.

Своеобразием отличаются подходы к свободе в Восточных культурах. Неправомерным представляется подход, когда восточные культуры рассматривают как исключительно коллективистские, а западные — как исключительно индивидуалистские, при этом ассоциируя первое начало исключительно с пассивностью и застоём, а второе — преимущественно со способностью к развитию.

Оба начала содержатся во всех культурах, но выражаются и проявляют себя с разной интенсивностью.

В поисках причин, способствовавших бурному развитию японской экономики, многие исследователи обнаружили сходство отдельных базовых элементов японской культуры с западной культурой. Начало такому подходу положил японский ученый К. Наито в 1941 г., который, по аналогии с М. Вебером, проанализировал роль протестантизма в формировании капиталистического духа, пытался выявить роль этики буддийской секты “Дзедо Синсей” в модернизации Японии. Эту линию продолжили западные исследователи. Так, американский японовед М. Дзе считает, что японские трудолюбие, бережливость и дисциплина близки к протестантской этике. Они имели глубокие корни в японских обычаях и идеях, не обязательно связанных с каким-то особым религиозным опытом. Дзенский монах С. Судзуки утверждал, что всякое дело является испытанием веры, а все профессии — проявлением божественного Абсолюта. По его мнению, наилучший путь буддийской религиозной практики - это преданность земным делам человека, его трудовому призванию (как у Лютера).

По мнению Вс. Вильчека: «... капитализму соответствует сильно обмирщенная религия; в европейской истории - это протестантизм. Но далеко не все капитализированные страны прошли религиозную реформацию, однако «скрытую реформацию» — все. В некотором смысле вполне мирскими, вполне «протестантскими» оказались даже очень древние культы» [13, 183].

Вера в бессмертие государства породила у японцев самоотверженную преданность государству, доходящую до его обожествления. Накамура при переводе на японский язык работы Дж. С. Милля «О свободе» столкнулся с трудностями, он не мог определить различие между понятиями «общество» и «государство». Тезис Милля о контроле общества над индивидом Накамура понял как проблему между правительством и индивидом. Таким же образом выражение «коллективное мнение» было переведено как мнение правительства. Перевод слова «свобода» в китайском переводе означает «эгоистический», «самолюбивый», требовалось особое объяснение, чтобы передать его содержание [18, 11-12].

В качестве важной особенности японской политической культуры называют приверженность японцев групповым, коллективистским и иерархическим нормам и ценностям. В отличие от западной модели демократии с ее ударением на защите индивидуума от давления общества и государства, японская модель делает акцент на самоограничении личности, стремлении контролировать ее порывы, встраивать их в систему общественных и государственных интересов.

Таким образом, неправомерно отождествлять демократию исключительно с индивидуальной свободой и с экономическим либерализмом. Исследователи все чаще сходятся во мнении: как основанный на индивидуализме и частном интересе «чистый либерализм», так и строящийся на одном коллективизме «чистый социализм» являются крайностями для современных условий. Научный подход основан на одновременном развитии обоих принципов, их взаимодополняемости и конвергенции во всех сферах с оптимальным проявлением этих процессов на уровне творческих систем.

«Права и свободы» провозглашались, отстаивались и развивались как религиозными, так и светскими мыслителями, представителями разных национальностей, культур, принадлежащих различным профессиям и слоям

населения Можно сделать вывод, что «права и свободы» - это многовековое достижение человечества.

Являются ли позитивными демократические ценности для современных россиян? Социологические исследования показали, что понятия «демократия» и «гражданское общество» вызывают скорее положительное, чем отрицательное отношение россиян. Так, 45 % респондентов рассматривают понятие «демократия» позитивно, отрицательно – 15 %. Понятие «гражданское общество» 44 % населения оценивают со знаком «плюс» и лишь 5% со знаком «минус» [19]. Интерпретация представленных данных выявляет обусловленность позитивных оценок в том, что в отличие от «приватизации» и «либерализма» гражданское общество и демократия являются идеалами и не связаны с проведением весьма безуспешных социальных реформ.

Нам еще многое предстоит сделать. В последние годы назрела необходимость и выявились трудности создания в России правового государства, развитых и свободных юридических структур, включая судебные, разработка конституции, формулирование и соблюдение исходных прав человека, заключение «общественного договора», соблюдение правового порядка, повышение уровня правосознания всего общества.

Главным моментом конструирования модели взаимосвязи между правовым государством и гражданским обществом выступает соотношение между желаниями и ответственностью, определяющее степень свободы индивида. В решении этого вопроса подчеркивается, что относительная гармония между властью и гражданами возможна только при условии защиты государством прав индивида. Необходимо реформирование правовой системы на основе интересов среднего класса. Необходимо учитывать права и свободы простого человека, создающего своим трудом экономический потенциал общества.

Использованные источники:

1. Вехи. Из глубины. - М., 1991.
2. Мадатов А.С. Ценность демократии и демократические ценности. - Вестник РФО. - 2004. - №2. - С.128-129.
3. Чаплин В. Православие и общественный идеал//Пределы светскости. - М., 2005.
4. Степун Фёдор Августович. Жизнь и творчество. - М., 2008. - С.8.
5. Сергеев М. Религия и демократия//Вестник Российского философского общества. - 2004. - №4. -С.144-149.
6. Булгаков С.Н. «Неотложная задача (О Союзе христианской политики)». Христианский социализм. - Новосибирск, 1991. - С. 32-33.
7. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Избранные произведения. М., 1990.
8. Emerson R.W. The American Scholar. In Nature, Addresses and Lectures. Vol. 1 of. complexe Works/ 1894.- P. 112
9. Thoreau H. D. The Writings of Henry David Thoreau (“Walden Edition”), 20 vols. – Boston, New York, 1906. - P. 361—362.
10. Белла Р., Мэдсен Р., Салливан У., Суидлер Э. и Типтон С. Привычки и нравы. Индивидуализм и служение обществу в жизни американцев. Реферативное изложение. // Наука и техника. - 1987.- № 8—12.

11. Евгений (Болховитинов). Собрание поучительных слов в разные времена... – К., 1834. - Ч. 4.
12. Найденова Л.П. Идеал праведной жизни у русского горожанина XVI в. (по материалам Домостроя)//Мировосприятие и самосознание русского общества (XI-XX вв.). - М., 1994.
13. Вильчек Вс. Прощание с Марксом.- М., 1993.
14. Реале Дж. и Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. - СПб., 1996. - Т.3.- С. 214—215.
15. Данилова М.И. Индивидуализм: история и современность (Философско-культурологический анализ). - Краснодар - Ростов-на-Дону, 2000.
16. Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Соч. - М.-Л., 1935.
17. Гервинус Г. Введение в историю девятнадцатого века. - СПб., 1864.
18. Гаджиев К.С. Эпоха демократии? // Вопросы философии. - 1996. - №9.
19. 10 лет российских реформ глазами россиян. – М., 2002.- С. 50.

Г. КУЛАГІНА (Київ, Україна)

РЕЛІГІЙНИЙ ПЛЮРАЛІЗМ В УМОВАХ ДЕМОКРАТИЧНОГО СУСПІЛЬСТВА

Терпимість, плюралізм у релігії – відносно нові категорії в історії соціальної та релігійної думки. Концепція релігійного плюралізму реалізується шляхом схвалення поліконфесійного суспільства як чинника толерантного способу співжиття релігій через їх взаємну повагу, а відтак стає позитивним надбанням кінця XX століття.

Толерантність - означає здатність виявляти терпимість до іншого, бажання співіснувати з ним на спільній території. Частіше за все вона виявляється тоді, коли культура більшості відчуває себе у безпеці, добре розуміючи свою силу. Плюралізм, визнання та, навіть, прийняття очевидних відмінностей між суб'єктами віри, має місце лише за умови відсутності загрози для життєздатності культури більшості. В іншому випадку, остання буде прагнути нав'язати свою позицію відмінним від неї релігійним культурам. Вірним є й зворотне твердження: для участі у житті плюралістичного суспільства культури меншості також мають відчувати себе безпечно, а відтак - рівними серед сильних. Поважати інший спосіб життя, або, навіть, прагнути до обміну досвідом є серйозною альтернативою, протилежністю триумфалізму.

Прослідкуємо рефлексію на можливість плюралістичного співіснування культур у релігіях біблійної традиції.

У Біблії та Талмуді маємо численні приклади взаємодії народу Ізраїлю та язичників. Коли на певній території юдеї знаходились у меншості, вони, практично, були позбавлені вибору щодо обрання та ставлення до свого сусіда. Як засвідчує Тора, після появи незалежних царств та пізніше, за часів Другого Храму, стає зрозумілим, що «серед них жили й прибульці». Останніх «терпіли» як представників культури більшості або меншості, однак очевидно, що ніхто не закликав до релігійного плюралізму. У цілому, такий «домодерністський» підхід