

О. В. Гаман-Голутвина

РАЗВИТИЕ КАТЕГОРИИ «ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА» В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Впервые понятие «политическая культура» было употреблено И. Г. Гердером в XVIII в. В кн. XII и XIII опубликованной в 1784 г. работы «Идеи к философии истории человечества» (Гердер, 1997, с. 339, 368) Гердер использовал это понятие применительно к характеристике степени зрелости политической культуры и в рамках конструкции «носители политической культуры». Периодом систематизированного изучения феномена политической культуры стал XX в. В числе первых отечественных работ, посвященных этой теме, следует назвать книгу В. Герье «Первая русская государственная Дума: Политические воззрения ее членов», изданную в Москве в 1906 г., а также работу советского философа И. К. Луппола «Ленин и философия. К вопросу об отношении философии и революции», опубликованную в 1930 г.

Что касается традиции изучения политической культуры в западном обществознании в XX в., то современные исследователи выделяют три этапа в истории исследования этого концепта в ушедшем столетии: первый этап — 1920–1930-е годы, когда ведущим направлением стало изучение возможностей достижения социальной стабильности (этот период связан с именем Ч. Мериама, осуществившего в 1928–1938 годы серию сравнительных исследований политической культуры в различных странах); второй — 1960-е годы, поставившие в повестку дня реформу политической системы; третий — рубеж 1980–1990-х годов, отмеченный распадом политической системы государственного социализма в СССР и странах Восточной Европы (Шестопал, 2000, с. 91). При этом именно второй и третий периоды связаны с пиком интереса к феномену политической культуры.

Следует отметить, что понятие политической культуры предстало в качестве предмета наиболее интенсивного изучения в 50–60-е годы XX в. не случайно, а как результат осознания ограниченности институционального подхода в социально-политических исследованиях. Выдвижение этой проблематики в эпицентр исследовательского внимания совпало с периодом успешных национально-освободительных революций в странах третьего мира и с образованием на карте мира новых независимых государств. Известно, что вновь образовавшиеся независимые государства избрали различные модели политико-экономического устройства: одни из них пошли по пути социалистической ори-

ентации, другие избрали в качестве референтных различные модели рыночной экономики. Но обе категории стран в своем выборе опирались на опыт государств, ушедших вперед по пути предпочтительной ориентации и выступавших в качестве референтных моделей. Так, страны социалистической ориентации опирались прежде всего на опыт социально-экономических и политических преобразований в СССР; избравшие путь рыночной ориентации государства — на модели социально-экономического развития и политической организации индустриально развитых стран-лидеров капиталистического производства.

Однако осмысление итогов преобразований в обеих группах освободившихся государств показало, что, сколь бы ни были тщательными усилия по копированию моделей развития стран референтной группы, результаты преобразований, выполненных по известным из заимствованного опыта лекалам, существенно различались от тех, что были взяты за образец. Так, результаты преобразований в Анголе и Эфиопии столь же мало походили на советский образец, как политические порядки, например, в Зимбабве — на отлаженные политические механизмы в Великобритании, бывшей метрополии, ставшей после обретения независимости Зимбабве образцом для политического подражания.

Оказалось, что для воспроизводства политической организации референтной модели недостаточно репродукции институциональной структуры референтного общества: необходима реконструкция соответствующей желаемой ментальности и соответствующих желаемых моделей политического участия. Сходные институциональные структуры по-разному функционируют в различных культурных средах. В справедливости подобных констатаций мы имели возможность убедиться и на отечественном политическом опыте.

В период кризиса государственного социализма на рубеже 1980–1990-х годов в поисках оптимальных моделей общественного устройства внимание и специалистов-обществоведов, и рядовых граждан было обращено к сложившимся в Западной Европе и США политическим механизмам, обеспечившим устойчивый экономический рост и социально-политическую стабильность.

Тогда многим казалось, что осуществление институциональных преобразований демократического характера (обеспечение разделения властей и независимости судебной власти; политический и экономический плюрализм; выборные механизмы формирования органов власти; изменение соотношения политических и экономических факторов в пользу последних; выдвижение в качестве локомотива общественного движения частного интереса) достаточно для радикальной модернизации общества, обеспечения эффективного экономического роста и оздоровления политических отношений в целом.

Однако по истечении десятилетия после начала преобразования очевидно, что институциональные преобразования представляют собой необходимое, но отнюдь не достаточное условие демократизации социально-политического устройства. Не менее важны такие характеристики социума, как сложившиеся в процессе историко-политического развития устойчивые модели мышления и поведения властных сообществ и массовых

групп; ценности, нормы и традиции, регулирующие социально-политические отношения в обществе и сам характер политического участия.

Способом преодоления ограниченности институционального подхода в социально-политических исследованиях и стало формирование политико-культурного подхода, исходящего из признания влиятельности политико-культурных характеристик общества, наиболее важными из которых выступают менталитет; доминирующие взгляды, теории, концепции как на массовом, так и на индивидуальном и групповом уровнях; нормативно-ценностная система общества, включающая нормы как официального (писаного), так и неформального (так называемого «неписаного») права; доминирующие на индивидуальном, групповом и массовом уровнях модели и стереотипы поведения.

На процесс разработки концепции политической культуры в западной политической культурологии значительное влияние оказали идеи теории социального действия и концепции культуры Т. Парсонса. В течение последних пяти десятилетий концептуализация понятия политической культуры осуществлялась в рамках ряда ведущих подходов к определению сущности этого феномена. В качестве таковых выступали следующие направления: а) психологическое (Г. Алмонд, С. Верба, Б. Пауэлл), в контексте которого культура рассматривалась в качестве системы ориентаций на политические ценности; б) объективистское (Д. Истон), исходившее из понимания культуры в качестве функционального ограничителя поведения людей; в) эвристическое (Л. Пай), трактующее культуру как познавательную конструкцию, имеющую ценность в исследовательских целях; г) «всеобъемлющее», интерпретирующее культуру как синтетическое единство установок и политического поведения людей.

Несомненно, пионером систематизированного изучения политической культуры стал Г. Алмонд. Именно он в статье «Сравнительные политические системы» предложил формулировку концепции политической культуры. Это дало основание для распространения мнения о том, что именно Алмонд ввел в научный оборот само понятие политической культуры. Важным этапом разработки этой концепции стали совместные работы Г. Алмонда и С. Верба «Культура гражданственности» (1963) и «Политическая культура и политическое развитие» (1965), в последней из которых была предпринята попытка сравнительного исследования политических культур тринадцати стран.

Г. Алмонд, будучи сторонником системно-функционального направления, полагал, что качественный анализ политической системы предполагает единство двух уровней анализа: институционального и ориентационного. При этом институциональный уровень предполагает изучение системы политических институтов, а ориентационный — специфики формирующихся в ее рамках политических ориентаций. Совокупность последних и представляет собой, по мнению Г. Алмонда, феномен политической культуры, представляющей собой единство трех ориентаций: познавательной, оценочной и эмоциональной. В рамках совместного с С. Верба сравнительного исследования политических культур была предложена ставшая впоследствии знаменитой триада типов политических культур: патриархальная, подданническая, культура гражданского участия.

В отечественном общественном знании с начала 1980-х годов продолжились (фактически начались) исследования в сфере изучения политической культуры. Среди первых работ, посвященных этой теме, следует назвать исследования Ф.М. Бурлацкого, А.А. Галкина, Н.М. Кейзерова, Р.Г. Яновского, М.М. Мчедлова, Е.М. Бабосова. Последнее десятилетие ушедшего века отмечено взрывом исследовательского интереса к проблеме. Среди наиболее интересных исследований необходимо назвать публикации В.А. Ачкасова, А.С. Ахиезера, Э.Я. Баталова, К.С. Гаджиева, А.И. Соловьева, Ю.С. Пивоварова, Е.Б. Шестопал, И.А. Василенко, А.С. Панарина, И.К. Пантина, Ю.В. Ирхина, А.А. Кара-Мурзы, К. Касьяновой.

Анализируя особенности изучения отечественной политической культуры и констатируя обращение российских исследователей этого направления к работам зарубежных коллег, несомненно, следует отметить тот факт, что современное изучение российской политической культуры опирается не только на результаты изысканий западных политологов и культурологов, но, прежде всего, на богатейшее творческое наследие русской общественно-политической мысли, посвященное исследованию особенностей русской культуры. Это произведения И.С. и К.С. Аксаковых, А.И. Герцена, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, И. Солоневича, Н.Я. Данилевского, Ф.М. Достоевского, И.А. Ильина, К.Д. Кавелина, Б.А. Кистяковского, В.О. Ключевского, К.Н. Леонтьева, Д.С. Мережковского, П.Н. Милюкова, Л.Н. Толстого, В.В. Розанова, С.М. Соловьева, Г.Г. Шпета, Г.П. Федотова, С.Л. Франка, Б.Н. Чичерина, П.Я. Чаадаева, А.С. Хомякова. И хотя понятие «политическая культура» в произведениях перечисленных авторов не упоминалось, наследие отечественной общественно-политической мысли столь богато поразительно глубокими и пронизательными идеями и пророчествами относительно национального характера, отечественной культуры и менталитета, что и сегодня оно является важнейшим теоретическим и методологическим источником в исследовании феномена политической культуры и политического сознания российского общества.

Это наследие настолько богато идеями, что его изучению в течение последнего столетия посвящены многие тома, поэтому позволим себе пунктиром отметить лишь некоторые из идей этого богатейшего творческого наследия, получившие резонанс в контексте современных политико-культурных изысканий. Принципиально важно отметить эвристическую значимость русской общественно-политической мысли в качестве методологического основания изучения российской политической культуры, поскольку историко-политическая реальность, разделенная столетием между началом и концом XX века, поражает удивительным сходством моделей политического сознания и поведения социально активных слоев российского общества, прежде всего — ее интеллигенции.

Так, осуществление рыночных реформ 90-х годов XX в., сопряженное с трудностями большинства населения в области «встраивания в рынок», дало основания вспомнить размышления отечественных философов относительно антибуржуазности русского народа. Н.А. Бердяев писал: «Только в России нет давящей власти буржуазных условий, нет деспотизма мещанской семьи» (Русская идея, 1992, с. 302). Ф.М. Досто-

евский критиковал «эгоизм, цинизм, рабство, разъединение, продажничество» в противовес духовным исканиям, полагая, что подлинного внимания заслуживают такие моральные проблемы, как смысл жизни, нравственный выбор, границы дозволенного в области человеческой воли («Тварь я дрожащая или право имею?»); пророчески предупреждал о великих искушениях, возникающих перед человеком в ситуации снятия моральных запретов («Коль Бога нет, то все позволено»).

Размышляя над истоками неудач в области массового политического участия в 1990-е годы и наблюдая разочарование населения в политике и политиках, нельзя не вспомнить суждение Н. А. Бердяева относительно того, что русский народ — народ неполитический: «Россия — самая безгосударственная, самая анархическая страна в мире. И русский народ — самый аполитический народ, никогда не умевший устраивать свою землю» (Русская идея, 1992, с. 298). Можно считать сбывшимся пророчество И. А. Ильина: «Народоправство требует от народной толщи известных знаний и самостоятельного мышления о знаемом. Есть степень народного невежества, при котором вводить демократию можно только для того, чтобы надругаться над ней. Народ, не знающий ни истории, ни географии своей страны, не увидит сам себя; и все его голосования будут бессмысленны. Народ, не понимающий своего хозяйства, будет обманут первой же шайкой демагогов. Народ, не способный самостоятельно мыслить о своей судьбе и своем государстве, будет цепляться за подсказываемые ему фальшивые лозунги и побежит за лживыми предателями. Мировая конъюнктура есть обстояние сложное и дипломатически, и стратегически, и экономически, и национально, и религиозно. К какому народоправству способен народ, не знающий ничего верного о других народах, об их жизни, интересах, претензиях, планах и намерениях? Ни к какому! Он политически слеп и дипломатически глух; в финансовых вопросах он подобен ребенку; в делах культуры и науки он некомпетентен; в делах стратегии и войны он беспомощен. Что же весит его голосование? У темного человека “право голоса” будет всегда украдено политическим жуликом...» (Ильин, 1992, с. 139).

Эти констатации, несомненно, верны, однако тот же Бердяев, описывая «безгосударственный характер» русских, вместе с тем отмечал, что это — только половина правды, ибо одновременно Россия есть и «самая государственная и самая бюрократическая страна в мире; все в России превращается в орудие политики. Русский народ создал могущественнейшее в мире государство, величайшую империю» (Русская идея, 1992, с. 199). Поразительная антиномия! Но не единственная. Другое противоречие кроется в отношении России и русского сознания к национальности. «Россия — самая не шовинистическая страна в мире» (Там же, с. 300). И одновременно Россия — «самая националистическая страна в мире» (Там же, с. 301). Еще одна антиномия: «Россия — страна безграничной свободы духа». И одновременно Россия — «страна неслыханного сервилизма и жуткой покорности, страна, лишенная прав личности и не защищающая достоинства личности. Страна инертного консерватизма, порабощения религиозной жизни государством» (Там же, с. 302). Отмечая антибуржуазность русских (Россия —

«самая не буржуазная страна в мире; в ней нет того крепкого мещанства, которое так отталкивает и отвращает русских на Западе») (Там же), Бердяев указывал, что одновременно Россия — «страна купцов, погруженных в тяжелую плоть, стяжателей, консервативных до неподвижности» (Русская идея, 1992, с. 304). И еще одна антиномия: «Святая Русь имела всегда оборотной своей стороной Русь звериную... русский человек уроен святостью и он же упоен грухом, низостью» (Бердяев, 1918, с. 26–27). Но перечисленные антиномии не исчерпывают перечень противоречий, характерных для российской культуры. «Ту же загадочную антиномичность можно проследить в России во всем» (Русская идея, 1992, с. 302). Итак, противоречивость как единство противоположностей, как движение от одной крайности в другую, минуя середину, предстает в качестве сущностного своеобразия отечественной политической культуры, «в ней нет дара создания средней культуры» (Там же, с. 310).

Еще одна идея великой русской философии, предельно точно сформулированная Ф.М. Достоевским в речи о Пушкине, — идея о всемирной отзывчивости, всечеловечности и всепонятности русского народа, всеобъемлемости русского духа, всеединяющего и всепримиряющего. При этом крайнее выражение этих качеств характерно тем, что «русскому скитальцу необходимо именно всемирное счастье, чтоб успокоиться: дешевле он не примирится» (Там же, с. 137). И Достоевский же отметил важную черту русской политической традиции: «...что делала Россия во все эти два века в своей политике, как не служила Европе, может быть, более чем себе самой?» (Там же, с. 170).

Заслуживает быть отмеченной особенностью отношений социальных «верхов» и «низов» в качестве важной особенности российской политической культуры. Несомненно, был прав И. Солоневич, когда писал, что моделью отношений верховной власти и массовых групп населения является «народная монархия», т.е. союз верховной власти и внеэлитных групп населения против аристократии. Устойчивость этого союза на протяжении значительных периодов русской истории породила другую характерную черту отечественной политической культуры — традицию подданнического отношения к власти даже тогда, когда власть не оправдывает возложенных на нее надежд. Казалось бы, новое «тысячелетие на дворе», но и сегодня справедливо суждение К.Н. Леонтьева о долготерпении и смирении русского народа, которое выражается в «охотном повиновении властям, иногда несправедливым и жестоким, как всякие земные власти» (Там же, с. 167).

На исходе XX в. новое звучание получил многолетний спор западников и славянофилов. На этот раз полемический дискурс обрел практическое воплощение, так как рыночные реформы 1990-х гг. осуществлялись в русле воззрений крайних течений российского западничества. Однако было бы заблуждением сводить многообразие течений, свойственное столь сложному и многоплановому явлению, каким является русское западничество, лишь к одной его версии. Тем более что практические результаты экономической и социальной политики в 1990-е годов по ряду параметров во многом, скорее, отдалили страну от западной модели политико-экономического устройства, чем приблизили к ней. И потому, как и более века назад, справедливо суждение Достоевского о

том, что «западники ровно столько же послужили русской земле и стремлениям духа ее», как и славянофилы (Там же, с. 133), в то время как крайние «прогрессисты» убеждены были, что в России есть лишь косная масса, тормозящая развитие к «прогрессивному лучшему», тогда как задача заключается в том, чтобы создать в России «гражданское устройство точь-в-точь как в европейских землях... Если же народ окажется неспособным к образованию, то — “устранить народ”. Ибо... народ наш есть только недостойная, варварская масса» (Русская идея, 1992, с. 135).

На рубеже XIX–XX вв. подобные политические установки были доминирующими в среде русской интеллигенции, ставшей главной движущей силой трех русских революций начала XX в. «Русская революция есть духовное детище интеллигенции, а... ее история есть исторический суд над этой интеллигенцией», поскольку пафос революции есть ненависть и разрушение (Вехи, 1991, с. 45, 60). «Сонмище больных, изолированных в родной стране, — вот что такое русская интеллигенция», — таков суровый вердикт авторов «Вех» (Там же, с. 100).

Авторы «Вех» с тревогой всматривались в политический портрет русской интеллигенции начала XX в., отмечая такие внушающие опасение ее черты, как нерелигиозность, героизм, максимализм, нетерпимость и взаимные распри, высокомерие и самомнение, правовой нигилизм, отчуждение от государства и враждебность к нему, нигилистический морализм. Именно эти черты легли в основу политической культуры активизма (в противовес подданническому модусу поведения массовых групп населения, преимущественно крестьянского), свойственной разночинной, либерально-демократической и социал-демократической интеллигенции рубежа XIX–XX вв., и именно эти черты в полной мере проявились в большевистской революции.

Таким образом, последняя предстает как явление, имеющее глубокие корни в российской политической традиции и культуре. С предельной точностью это обстоятельство было зафиксировано уже Н.А. Бердяевым. Так, в работе «Духи русской революции» философ писал, что, несмотря на радикализм октябрьской революции, она изменила лишь внешние формы общественной жизни, оставив в неприкосновенности несущие конструкции традиционной общественной организации. «При поверхностном взгляде кажется, что в России произошел небывалый по радикализму переворот. Но более углубленное и проникновенное познание должно открыть в России революционный образ старой России... Многое старое, давно знакомое является в новом обличье... Революция всегда есть в значительной степени маскарад, и если сорвать маски, то можно встретить старые, знакомые лица» (Из глубины, 1990, с. 55–56).

В наше время идеи философов начала века получили развитие в работах отечественных исследователей А.С. Панарина, А.А. Ширинянца, Н.Е. Поковского, В.Г. Федотовой, А.И. Уткина. Так, в работах А.А. Ширинянца (см.: Ширинянц, 2002) представлен полиаспектный анализ феномена политической культуры интеллигенции XIX—начала XX в. Политическая культура предстает в этих исследованиях как сплав переживаний, верований, символов, ориентаций, традиций установок и ценностей, порожденный «средин-

ным» положением интеллигенции между народом и властью и направленный на достижение блага нации, человека, гражданина. Ширинянец предложил типологию политической культуры русского общества XIX—начала XX в., представляющей сочетание трех системообразующих элементов: «официальной», «массовой» и «интеллигентской» субкультур. В данном контексте термин «политическая культура интеллигенции» определяет политическую субкультуру русской интеллигенции как маргинальной группы носителей специализированного сознания, игравшей рационально-активистскую роль в истории страны этого периода, оппозиционной правящему режиму и политической системе в целом, в политическом сознании которой сочетались индивидуалистические и коммунистические, этатистские и антиэтатистские, радикально-нигилистические и хранительные стремления, космополитизм и самобытность. При этом свойственное политическому сознанию интеллигенции причудливое разнообразие политических идей, доктрин, позиций не отрицает относительного единства русской интеллигенции, которое обеспечивалось посредством механизма политической рефлексии интеллигенции.

Предметом специального анализа в работах Ширинянца стало исследование сформировавшегося в период роста самосознания интеллигенции нового типа мышления, целью которого являлось не примирение с правящим режимом, а противостояние ему. Теорию и практику модернизаторского активизма демократической интеллигенции, осознавшей необходимость практического политического действия (реформами «сверху» с помощью властных институтов и аппарата демократизированного российского государства или революцией «снизу», разрушением всех социальных и политических устоев самодержавия), можно рассматривать как проявление в России второй половины XIX в. формирующегося гражданского общества.

Анализ политического сознания интеллигенции показал, что основным элементом функциональной рациональности общественного служения интеллигенции выступал выбор цели деятельности. Рекрутируемая из различных социальных слоев, интеллигенция благодаря своей внеклассовости проявляла способность к обобщению частного, к пониманию целостной сущности происходящего и выражению этого синтеза. В России XIX—начала XX в. консервативный идейно-мировоззренческий комплекс благодаря усилиям «хранительной» части русской интеллигенции пережил эволюцию от эмоционально окрашенных реакций (на европейские революции и культурную экспансию Запада), формировавших определенный стиль мышления, к теоретическому обоснованию проекта консервативной мобилизации общества и власти для сохранения российской идентичности, культурной идентичности русского народа.

Устойчивость сложившейся в России на рубеже XIX—XX вв. политической культуры проявилась в том, что и на исходе XX в. в период осуществления рыночных реформ нашли проявление такие унаследованные от исторических предшественников качества российской интеллигенции, как фанатизм, радикализм, стремление опередить постепенный бег времени, авторитарность, пренебрежение средствами во имя благой цели («цель оправдывает средства»). Подобные политические установки радикальной ин-

теллигенции нового поколения дали основание для рождения в 1990-е годы нового понятия «рыночный большевизм».

Следует отметить, что российская политическая культура, как традиционная, так и современная, привлекала внимание и зарубежных исследователей, среди которых следует назвать Ст. Уайта, А. Брауна, Р. Такера, Р. Пайпса. Одним из важнейших методологических принципов изучения российской политической традиции стало осознание преемственности ее новых форм по отношению к предшествовавшим. Так, Р. Такер в работе «Политическая культура и лидерство в СССР от Ленина до Горбачева» писал, что сколь бы ни была революция «новаторской в культурном назначении в смысле создания новых институтов, убеждений, ритуалов, идеалов и символов, национальный культурный этос продолжает свое существование многими путями, причем в одних сферах жизни более устойчиво, чем в других. Со временем происходит процесс адаптации, посредством которого элементы дореволюционного культурного прошлого нации ассимилируются в новую революционную культуру, которая таким образом принимает форму амальгамы старого и нового» (Taker, 1987, p. VII–VIII).

В этой связи не случаен тот факт, что целый ряд важнейших характеристик советской политической культуры предстал в качестве логического развития свойств дооктябрьской политической традиции. Исследователь советской политической культуры Э. Я. Баталов отмечал следующие ее характеристики: индифферентное отношение к политике и слабая политизация общества; ориентация на практические результаты функционирования массовой политической системы, проявляющиеся в обыденной жизни, и невысокий уровень политического участия; поддержка советской политической системы со стороны массовых групп населения; этатизм и сопутствующая ему ориентация на вождя; доминирование ценностей эгалитаризма (ориентация на равенство не только условий, но возможностей и результатов в политической, экономической и социальной областях); коллективизм; конформизм; отсутствие дифференцированной партийно-политической и идеологической самоидентификации граждан (см.: Баталов, 2000).

Всеобъемлющее изучение феномена политической культуры предполагает не только сравнительное изучение ее традиционных и современных форм, но компаративное исследование политических культур, сложившихся в рамках различных цивилизационных образований. В этом контексте значительный интерес представляет сопоставление важнейших параметров различных политических культур в книге И. А. Василенко «Диалог цивилизаций» (см.: Василенко, 1999). Исходной гипотезой автора является предположение о том, что политические ценности в каждой цивилизации имеют социокультурную природу, вследствие которой единство различных политических форм в культуре поддерживается не тождеством их политической природы и не направленностью политических интересов, а «скрытой гармонией» социокультурной идентичности. При этом ценностную природу политических процессов определяют важнейшие социокультурные архетипы и коды. Другим важным методологическим основанием сравнительного изучения политических культур в книге И. А. Василенко является убеждение в

том, что ключом к подобному сравнительному исследованию является религия. Именно религиозной этике принадлежит решающая роль в становлении духовных и хозяйственных основ всех мировых цивилизаций. Современный политический диалог мировых культур определяют пять мощных духовно-религиозных традиций: греко-православная, западнохристианская, конфуцианско-буддистская, индо-буддистская и исламская, каждая из которых обладает собственными архетипами и кодами.

Важнейшими характеристиками индо-буддистской цивилизации предстают внутрирелигиозный плюрализм (свойственный индуизму плюрализм типов поведения и духовных устремлений), космизм, этикоцентризм, высокая оценка возможностей индивида, коллективизм, интеллектуализм, эмпиричность, инструментальность. Центральной проблемой мировоззрения индуизма является проблема долга, а атрибутивным свойством политической культуры индо-буддистской цивилизации — ее глубоко контрастный, бинарный, расколотый характер. Эта культура сакральна, пластична и многопланова в интерпретации высших целей общества и одновременно консервативно-сословна в понимании социально-классовой структуры общества (кастовость, иерархичность, сегментированность).

Среди важнейших «несущих конструкций» конфуцианско-буддистской политико-культурной традиции — этикоцентризм и социально-нравственная ангажированность (при этом важнейшими компонентами конфуцианской этики выступают этика мирского аскетизма, трудолюбия, бережливости, накопительства, поклонения старшим, патернализм, преданность государству), внутриэтническая солидарность, опора на древность как основание политической традиции, этатизм в продуктивном сочетании с рыночной экономикой, преобладающее влияние вертикальных (в противовес горизонтальным) связей, внутренняя гомогенность, ориентация на преимущественно компромиссные методы разрешения конфликтов. Важнейшим механизмом функционирования конфуцианско-буддистского типа политической культуры является ее гибкость как способность к реинтерпретации традиционных ценностей в духе современности, к перманентному самообновлению, к творческому восприятию и к адаптации инокультурных влияний с опорой на национальную традицию. Доминантными ценностями конфуцианско-буддистской политической традиции выступают лояльность, спокойствие, гармония, коллективизм. Здесь торжествуют долг, обязанность, иерархия, подчинение личности интересам группы и, одновременно, право защищать эти ценности, даже с использованием насилия.

В исследовании И. А. Василенко политическая культура исламской цивилизации предстает как универсальная, даже имперская культура, обладающая мощным потенциалом надэтнического мышления. Она характеризуется ориентацией на активность человека; убежденностью в необходимости совершенствования личности каждого мусульманина; универсальностью политического мышления приверженцев этой традиции, вследствие которой человеческая история «прочитывается» в качестве единой, основанной на единстве религий и культур. Политическая культура ислама сакральна. Религия дает мусульманину наиболее энергичные мотивации в области политики, а принцип религиозной теократии

обусловливает единство и нераздельность духовной и светской власти главы мусульманской общины. Важными принципами политической традиции ислама являются этатизм, отсутствие аскетизма, демонстрация успеха и могущества, политическая бескомпромиссность.

Важнейшими ценностно-смысловыми основаниями политической культуры западнохристианской цивилизации являются прагматизм, плюрализм, субъективизм и индивидуализм, всеобъемлющее влияние идеи политической свободы, ориентация на активистский тип политического участия. Это светская и прагматическая политическая культура конвенционального, риторического типа. Человек политический в западнохристианской культуре убежден в необходимости организационного и технического переустройства мира, который в угоду человеку надлежит исправить. При этом важнейшим основанием этой традиции является недоверие к человеческой природе, а потому политические механизмы западной демократии призваны обеспечить благие результаты независимо от моральных и интеллектуальных качеств людей. Еще одним важным основанием западно-христианской традиции является приоритет рационального начала, критерий рациональности первичен по отношению к иным мотивациям деятельности. Эта установка является основанием культа инновационной, реформаторской, модернизационной деятельности.

Что касается важнейших ценностно-смысловых оснований российской политической культуры, которая в своем традиционном измерении во многом основана на архетипах и кодах православной культуры, то доминантными ее характеристиками выступают следующие: приоритет духовных ценностей над материальными, стремление к равенству и справедливости, синкретизм правды и истины, ориентация на синергию как на гармонию земного и небесного начал, этатизм, имперская традиция всемирной власти, целостность политического мировосприятия, важнейшим компонентом которого является ценностное отношение к миру, политический радикализм, приверженность к эсхатологизму, мистическое толкование истории, соборность, космизм. Важнейшей чертой русской политической культуры является этикоцентризм, нравственные нормы призваны регулировать не только собственно этические отношения, но также политические и экономические. При этом для русской политической культуры характерна антиномия идеалов рационального и морального. Богатый материал относительно взаимопроникновения и взаимовлияния ценностной иерархии православной цивилизации и сложившихся в ее рамках доминантных характеристик отечественной политической культуры содержится в книге А.С. Панарина «Православная цивилизация» (см.: Панарин, 2002).

* * *

Исследование эволюции представлений о феномене политической культуры в классической и современной литературе в полной мере подтверждает представление об интегративном характере этого явления, предстающего в качестве синтеза политического мышления и политического поведения. При этом политическое мышление (политическое сознание в целом) рассматривается не только как субъективное отражение систе-

мы политических отношений во всем комплексе многообразных характеристик и параметров этой системы, но и в качестве важнейшего системно функционирующего целеполагающего и целереализующего механизма, программирующего политическое поведение.

Важнейшее методологическое и эвристическое значение исследования политической культуры обусловлено взаимопроникновением различных сфер социальной организации, свойственным современному этапу социального развития. Политика в подобном контексте предстает не в качестве рядоположенной наряду с другими областями общественной жизни, но в качестве всепроникающего и влиятельного инструмента управления всеми областями социальной организации. Дополнительным обстоятельством, актуализирующим практику политико-культурного подхода в современных культурологических исследованиях, является влияние процессов глобализации, в ходе которой прежде относительно замкнутые и изолированные цивилизационные политико-культурные образования вступают в отношения взаимопроникновения и взаимозависимости.

В ходе глобализации, которая выступает как чрезвычайно противоречивый по своим исходным посылкам и результатам процесс, возникают принципиально новые политико-культурные конфигурации, решительно изменяющие не только прежние алгоритмы и стандарты взаимодействия политико-экономических и культурных субъектов, не только радикально изменяющие культурные среды, но проблематизирующие существовавшие ранее ценностно-смысловые форматы и иерархии. В подобной ситуации именно политико-культурный подход может послужить эффективным эвристическим инструментом изучения новой исторической реальности.

Литература

- Баталов Э.Я.* Политическое — слишком человеческое. М., 2000.
- Бердяев Н.А.* Судьба России. М., 1918.
- Василенко И.А.* Диалог цивилизаций. М., 1999.
- Вехи.* Интеллигенция в России // Сборники статей 1909–1910. М., 1991.
- В поисках пути.* Вехи: Смена вех. М., 1992.
- Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества / Пер. с нем. М., 1997.
- Из глубины.* Сборник статей о русской революции. М., 1990.
- Ильин И.А.* Наши задачи: Историческая судьба и будущее России // Статьи 1948–1954 годов. В 2-х Тт. Т. 1. М., 1992.
- О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья.* М., 1990.
- Панарин А.С.* Православная цивилизация. М., 2002.
- Панарин А.С.* Российская интеллигенция в мировых войнах и революциях XX века. М., 1998.
- Покровский Н.Е., Панарин А.С., Уткин А.И., Федотова В.Г.* На перепутье (Новые вехи). М., 1999.
- Русская идея.* М., 1992.
- Шестопал Е.Б.* Психологический профиль российской политики 1990-х. М., 2000.
- Шириняц А.А.* Вне власти и народа: Политическая культура интеллигенции России XIX–XX века. М., 2002.
- Taker R.* Political Culture and Leadership in Soviet Russia. From Lenin to Gorbachev. N.Y.; London, 1987.