



УДК 327.001

## Феномен публичности и становление современного общества

Д. В. Козлов

*Иркутский государственный университет, г. Иркутск*

Статья посвящена анализу феномена публичности. Автор рассматривает концепции Р. Козеллека и Ю. Хабермаса, рассматривающие этот феномен в контексте становления современного общества. В статье также анализируется возможность использования феномена публичности как альтернативы традиционным социально-экономическим объяснениям становления общества модерна.

**Ключевые слова:** публичность, общественность, Просвещение, абсолютизм, современное общество, социальное движение.

Одной из традиционных тем историографии является проблема становления современного общества. Интересный поворот эта тема получает в связи с сегодняшними дискуссиями о судьбах модерна. Исследователи сходятся во мнениях, что традиционные марксистские и либеральные интерпретации не всегда способны уловить динамику процесса. В частности, очень интересной и остающейся в стороне от этих интерпретаций является тема возникновения публики и публичности как новых видов социальности и общественности. С этой точки зрения уместным представляется рассмотрение ряда классических проблем, поставленных замечательными немецкими исследователями Р. Козеллеком в работе «Критика и кризис: Просвещение и патогенезис современного общества» и Ю. Хабермасом в исследовании «Структурная трансформация публичной сферы» [1]. Во многом идеи Ю. Хабермаса и Р. Козеллека можно интерпретировать как реакцию на кантианство. Но их отличает и значительная доля историзма, что больше всего интересно для историков, потому что в этом случае феномен публики позволяет расширить наше понимание XVIII столетия, которое, в частности, характеризовалось влиянием на европейское общество (Англия, Франция, немецкие княжества) просвещенческих идей.

Именно в этот момент можно говорить о появлении «публики» в современном смысле. То есть «публику» можно трактовать как просвещенческий продукт. В этом контексте очень интересным представляется взаимодействие понятий «мнение» и «публика». В середине XVIII в. под «мнением» понимают частное суждение, противопоставляемое неизменной истине. Однако постепенно для восприятия мнения становится характерным отнесение его к рационально обоснованному суждению, противопоставляемому слепой приверженности.

Возникает понятие «общественное мнение». Причем мы можем говорить о парадоксе развития института публики. Бесчисленные личные суждения связываются в некий коллективный продукт, основанный на рациональной объективности. В свою очередь, «общественное мнение» противопоставляется абсолютистскому государству как гражданское общество, в данном случае акцентируется независимость от государственной власти. Основой моральной власти общественного мнения видится обещание универсальности, преодолевающей социальные различия и интересы. Печать в таком случае выступает как естественная среда для создания публики. Интересно, что институт печати как выражение общественной коммуникации потенциально содержит в себе обещание прозрачности общества для самого себя, но сам акт коммуникации в виде печати требует уединения для чтения и письма. Авторы в стиле имитации античности предстают ораторами полиса, но их слушатели никогда не собираются вместе, и их совместное высказывание не может быть услышано. Эта невидимость общественного мнения делает его легкой мишенью для злоупотребления и манипулирования.

Такая амбивалентность проявляется и в современных оценках Просвещения. Например, как рассматривать это интеллектуальное движение? Как неотъемлемую часть Старого порядка или движение против Старого порядка с его корпоративными ценностями и абсолютистской властью? Очень важно, что для рассматриваемых исследователей Просвещение предстает как интеллектуальное и как социальное движение. Для Р. Козеллека первичной является идея общения, чья технология рассматривается на примере масонства. Для Ю. Хабермаса основными феноменами выступают рынок печати, рост читающей публики, развитие института буржуазной семьи как института новой близости и потребления. И тот, и другой рассматривают в своих работах проблему соотношений между универсальностью и исключительностью, открытостью и закрытостью, включением и исключением в сообщество.

На текст Козеллека очевидным образом повлияла холодная война, интерпретируемая им как противопоставление двух противоположных, равно утопичных проектов реализации идеи прогресса. По его мнению, и коммунистическому, и либеральному проекту свойственно «утопическое тщеславие». В данном случае возникает феномен «тоталитарной» идеологии, основанной на исключительно моральном видении политики, «самоаблуждающегося» по поводу собственного политического желания и отказывающегося именно с моральной точки зрения другим «политическим» альтернативам в праве на существование. Господство такой идеологии, по Козеллеку, можно описать как состояние «гражданской войны». Происхождение этой патологии ученый видит в Просвещении. Схожие идеи мы можем встретить у другого исследователя – Дж. Талмона, но у него начало тоталитарной идеологии лежит в якобинской идеологии, основанной на концепции «общей воли» Руссо [2]. По Козеллеку, все дело в отношениях абсолютистского государства и общества при Старом порядке. Религиозные войны приводят к требованию внерелигиозной и рациональной легитимности со стороны государства, т. е. политики, не зависимой от морали. Гоббс четко выражает раскол концепции государст-

венного суверенитета – на публичность повиновения и на частность моральной оценки. Эти частности, в свою очередь, объединяются в идею «общественного мнения» и ответственного перед ним государства. Это ситуация Англии после Славной революции. На континенте происходит столкновение нового феномена с абсолютистским государством, а также его самовоспроизведение в среде аристократической и буржуазной элиты.

В результате возникает патологическая «моральная двойственность», характеризующая всю идеологию модерна. Рационалистический критик, убежденный в своей моральной невинности, осуждает аморальное, «охочее» до власти государство, рассматривая саму суть власти как возможность злоупотребления ею. Козеллек прослеживает эту лицемерную двойственность, начиная с Бойля и заканчивая кантовскими «Критиками». Полноценное выражение этой техники он находит в континентальном масонстве с его культом тайны, в частности, в секретном обществе иллюминатов, основанном в Баварии Адамом Вейсгауптом в 1776 г. и запрещенном властями через 9 лет. Масонская тайна в таком контексте становится как защитой от абсолютистского государства, так и инструментом самообмана участников общества. Тайна, по мнению ученого, символизирует тот факт, что Просвещение в своем осуждении политики с точки зрения своей моральной невинности ничего не говорит о своих собственных политических интересах и амбициях, т. е. тайна становится частью процесса непонимания самого себя, своей собственной позиции. В результате начинается развитие утопической оптики идеи прогресса через ее философское оправдание путем выбора немногими посвященными направления развития этой идеи. Выбирают те, кто понял течение истории. Но они не принимают на себя никакой ответственности за политические решения. Моральная невинность, помноженная на веру в историческую неизбежность, служит сокрытию политической природы кризиса Старого порядка. В результате происходит революционный взрыв. Все партии, участвующие в нем, становятся заложниками идеологии модерна. Таким образом, абсолютистская дихотомия между публичным и частным, между политикой и моралью прекратила одну гражданскую (религиозную) войну, но привела к другой. Исторический процесс, начавшийся с вытеснения «внутреннего частного пространства» из политики, закончился полной политической оккупацией этого пространства. Без возможности политического выхода, политической реализации критическое сознание Просвещения политизировало все именем морали. Но, противостоя абсолютистской власти, просвещенческая критика ничего не говорила о своем собственном стремлении к власти.

На этот «приговор» Козеллека Просвещению очевидным образом повлияли Т. Гоббс, Э. Берк, Н. Макиавелли. Но самый главный источник вдохновения – «десиционизм» Карла Шмитта, давшего в свое время столь «соблазнительное» оправдание превращения Веймарской республики в нацистскую диктатуру. По Шмитту, отведение места для проявления свободы совести изначально обрекало абсолютизм [3]. (Развитие государства в XVIII в. довело до завершения идею монаршего суверенитета – *cujus regio, ejus*

religio, – а с ней и классическую форму полного, безраздельного государственного абсолютизма. Но происходит это только таким образом, что абсолютная государственная власть, суверенное представительное лицо, победившее своих противников, сословия и церковь, хотя и господствует над обзоримым пространством публичных событий и передним планом политико-исторической сцены, однако неприметные различия между внешним и внутренним, общественным и частным расширяются в то же время во всех направлениях, что приводит к все большему разрыву между ними, к их антитечности.) Козеллек превратил это утверждение Шмитта в основной символ патологии Просвещения. Вместо шмиттовских масонов и сектантов, много почерпнувших (в духе расистской версии теории заговора) из «еврейского духа», Козеллек предложил взгляд на масонов как на новое социальное явление, отличающееся иной социальностью, не схожее с сектантами и тем более не имеющее ничего общего с антисемитизмом.

Интересно, что в свою очередь, в хабермасовских размышлениях о Шмитте тоже подчеркивается идея последнего, что состояние гражданской войны может быть преодолено только за счет тоталитарного государства. Критика Козеллека диагностирует патологию как правых, так и левых идеологических построений. С одной стороны, работу Козеллека можно рассматривать как отстаивание либерализма в борьбе с метаполитикой или, лучше сказать, идеологической «антиполитикой» тоталитаризма. Главный контраргумент – единственный выход состоит в признании множественности политических интересов, включая их претензии на власть. Но, с другой стороны, Козеллек критикует понятие индивидуальной свободы совести, к которой либерализм возводит свое происхождение.

Козеллек видит истоки тоталитаризма не в реакции на Просвещение, а в самом Просвещении. Причем он выходит на интересную тему – всегда ли инъекция морали в политику приобретает тоталитарный оттенок? Проблема поиска ответа на вопрос, как возникает плюралистическая концепция политического соревнования. И дело не склонности просветителей к каким-то «измам», а в аполитичном идеализме. Но отказ от политики становится самостоятельным политическим актом, ведущим к деградации самосознания со страшными политическими последствиями. Мы уже упоминали, что оба ученых отталкиваются от взглядов Канта. Козеллек выступает против кантовского соотнесения априорных моральных принципов и всегда проигрывающей им политики. Ученому больше импонирует бесстрашный реализм Гоббса. Конечно, сегодняшние исследования указывают на наивность простого сведения Просвещения к утопии прогресса. В Просвещении всегда взаимодействовали идея прогресса и постоянные пессимистические оценки руководства этим процессом и культурной специфики его воплощения.

Тем не менее, Козеллек ставит интересную проблему взаимодействия «масонерии» и Просвещения. Исследователь анализирует новую социальность масонства как основу Просвещения. Масонов отличает одновременно и вера в моральные идеалы Просвещения, и культ тайны. Тайна, огораживающая от внешнего мира и одновременно выступающая принципом внутренней

иерархии. Но разве тайна не противоречит принципу открытости, противопоставляемому Просвещением закрытости корпоративного абсолютистского режима? И поэтому разве масонская ложа – это не отражение идей Просвещения, противоречащее самим этим идеям? Козеллек предельно акцентировал эту историческую ситуацию. Скрытая ирония ситуации была в том, что тайна одновременно и противостояла абсолютизму, и позволяла установить режим критической оценки без принятия политической ответственности. В результате возникает режим самообмана, основанный на совмещении чувства моральной невинности и невозможности участия в политике. В таких условиях конкретный содержательный анализ подменяется суждениями, использующими моральные категории.

В наше время ученые используют для оценки динамики Просвещения более сложные схемы. Например, указывается, что в период французского «Высокого Просвещения» (с 1750-х гг.) развивается все более открытая оппозиция королевской власти. И здесь трактовка любых просветительских выступлений как базирующихся на основании синтеза моральной невинности и избегания политики выглядит как упрощение ситуации. В процессе политической критики королевская власть постепенно втягивается в орбиту политического соревнования (при отрицании самого принципа существования такого соревнования). Но в это же время проявляется двойственность ситуации. Отвечая на политические выпады, монархия лишается своей священной ауры и возможности влиять с этих позиций на общественные смыслы. И одновременно растет значение публики как реализация уже светской востребованности необходимости создания такого центра.

Еще раз повторим, что значение Козеллека состоит в демонстрации того, что Просвещение – это не просто взаимосвязь между идеями небольших групп мыслителей и обществом. Ученый предложил новое понимание Просвещения как социального движения. Это не архаичная вульгарная марксистская оценка «буржуазной» защиты своих прав как простой рационализации и сведения идей к классовым интересам. Проблема – в возникновении новых видов социальной связи, новой социальной коммуникации, новой социальности, включающей аристократические слои и захватывающей образованную и имущую буржуазию. В этом контексте масонские ложи уместно рассматривать вместе с академиями, литературными обществами, клубами, кофейнями, читальнями как разные площадки для проявления этих новых связей и формирования публики Нового времени. Но утопический запрос превысил свое реальное воплощение. Новые социальные группы не смогли найти себя в рамках существующего абсолютистского государства. Интересно, что Козеллек так и не дал определения абсолютистского государства ни с точки зрения его реальной структуры, ни с позиций абсолютистской идеологии. Ученый просто приравнивал абсолютизм к идее Гоббса о суверенном государстве. На самом деле мы можем рассуждать о встроенности новых социальных групп в абсолютистский режим. Самое главное доказательство Козеллека, что просветительский проект – это абсолютистская протототалитарная инверсия, одновременно и отрицающая, и отражающая абсолютистский суверенитет. Та-

кое понимание, конечно, связано с руссоистской идеей «общей воли», объединяющей мораль и политику. Известный французский историк Ф. Фюре подчеркивает, что в ходе революции «общественное мнение» выступало как «воображаемая, ничем неограниченная власть», выражаясь в якобинском оправдании Террора [4].

Социальная машинерия Просвещения соединяет моральное превосходство и знание, а не родословную или унаследованную собственность. Знание обеспечивает процесс легитимации власти. В этой меритократической версии общественного порядка каждый наделен правом на обладание высоко оцениваемым уровнем знания, хотя фактически многие ощущают нехватку необходимого уровня богатства или культуры, что строго ограничивает доступ для значительного большинства. С одной стороны, этот меритократический идеал, дающий новую интерпретацию социального неравенства, оказался вполне совместимым с развитием западной демократии. С другой стороны, в нем содержался и антидемократический импульс. Ведь его можно рассматривать как требование признания существования избранных, «знающих» правила обучения масс. Плюс это резервирование для себя более высокого звания, не распространяющегося широко через формальные средства управления. В таком контексте можно рассуждать о возможности соединения в новых условиях социальных статусов аристократа и имущего образованного простого человека. Но такого рода суждения соседствуют с противопоставлением самодисциплины, самообразования «сырому» состоянию плебейской культуры с ее насилием, суевериями, «энтузиазмом». В этом русле возникает проблема «народного просвещения». Предлагаемое просветителями стандартное решение – управление с использованием «безопасной дозы» просвещения. Это подразумевает очищение, но не уничтожение религиозных верований. Не потворство развитию желания всего, а управление желаниями низших классов, их ограничение «полезным» знанием, связанным с его востребованностью в унаследованных профессиональных сферах.

В данном случае четко задавалось различие между образованной публикой и необразованной массой. В таком контексте масонскую ложу можно рассматривать как карикатурное выражение опекунского импульса, свойственного Просвещению. Просвещение светского мира, но без «ослепления» его. Деятельность баварских иллюминатов выглядит как интересное воплощение этой стратегии, заявка на превращение в мультидисциплинарную академию, обнаруживающую, сохраняющую и распространяющую новое знание. Основанием этого служили взгляды Гельвеция и других французских философов. Это банальное утверждение и составляло ядро пророческой, секретной мудрости, к которой должны приобщиться посвященные. Причем доступ к этой мудрости ограничен, так как французские и немецкие масонские «системы» в отличие от английских отличались градуированием в процессе посвящения в масонские тайны.

Но возникает проблема: если масонский идеал и якобинство связаны с развитием радикальной идеологии, то почему это происходило только во Франции и больше нигде? Их объединяет идея избранной элиты, управляю-

щей остальными. Но якобинство со своей борьбой против аристократии и заговора, с требованием прозрачной политики в очень многом отлично от масонства. Поэтому прыжок из «республики лож» в «республику добродетели» все же требует для своих адептов значительной переоценки ценностей.

Козеллек настаивал на связи рациональной критики а-ля Просвещение и утопического фанатизма. Ю. Хабермас указал на проблему исчезновения самой серьезной критики. Для ученого это опосредовано возникновением «индустрии культуры» (здесь очевидно влияние неомарксизма и неофрейдизма). Коммерциализация массовой культуры приводит к превращению общественной коммуникации в наркотик. Хабермас предлагает свой вариант исторической диалектики публичного и частного. Эти феномены связаны, но все дело в расширяющейся капиталистической сфере товарных и информационных обменов, а не в кризисе традиционной религиозности, претендующей на новый статус под патронажем абсолютистского государства. Ученый различает «публику» и «публичность». В общественной сфере, сформированной абсолютистским государством и корпоративной иерархией, функция публичности была связана с демонстрацией политической власти. Феномен публики, в свою очередь, формируется через сети общественной коммуникации (литературный рынок, читающая публика). В результате начинается производство «универсальных» моральных стандартов, переносимых затем на критику государства. На концепцию Хабермаса очевидным образом влияют идеи Х. Арндт. Отталкиваясь от ее оценок, он рассуждает о переоценке «частного» домашнего хозяйства («ойкоса»).

В Древней Греции отдельный гражданин в полисе осуществлял практику свободы, отталкиваясь от своей позиции семейного патриарха. Новый социальный тип – буржуазная семья связан с возможностью дифференциации по отношению к материальному производству и к социальному воспроизводству на основании своей относительной независимости. В результате – возникновение буржуазного культа семьи и домашней жизни. Одновременно происходит развитие института публики с опорой на моральные идеалы личной свободы, личной самореализации как универсального принципа. Очень значительной является роль литературного рынка и развитие романа как новой формы, позволяющей размышлять над развитием буржуазного мира. Литературные размышления были тесно связаны с политическими, вырабатывая требования к процессу рефлексии. Рациональность и, что считалось взаимосвязанным, авторитетность суждения могли быть обеспечены только, когда были сформированы путем общественного обсуждения с учетом универсальности применимости, открытости для всех. Так возникает классическая буржуазная модель общественной публичной сферы. Постепенно нарастает понимание того, что проблемы собственности и образования не дают возможности включения в этот процесс большинства людей. В результате возникает напряжение между абстрактной включенностью и фактическим исключением. Алексис де Токвиль и Джон Стюарт Милль видели выход в поддержании элитарности общественного развития. С 1870-х гг. контекст резко изменился. Это было связано с развитием идей и институтов государства социального

благополучия. Семья, в свою очередь, под давлением государственной бюрократии стала превращаться в единицу пассивного потребления услуг. Развитие массовой печати, электронных СМИ привело к превращению публичности в управляемую функцию. Общественная сфера стала местом для саморекламы и связей с общественностью. Расширение возможностей общественной сферы было обратно пропорционально ее значению, но эта реальность наших дней. По Хабермасу – уникальность момента XVIII в. состоит в развитии коллективного самосознания в Англии, Франции, немецких княжествах. Хабермасовская концепция подверглась идеологической критике как со стороны либералов, так и марксистов. Ее обвиняли в элитарной ностальгии, что не лишено оснований. Как и у других представителей Франкфуртской школы, в работах Хабермаса могли соединяться два персонажа. Одного можно обозначить как бескомпромиссного неомарксистского разоблачителя буржуазной «гегемонии». Другой – это скорее представитель сословия академических «мандаринов», критикующих претензии «высокой» культуры, но ощущающих себя включенными в определенную философскую и литературную традицию. Но все же для ученого проблема не в коммерциализации культуры, а в моменте истины, связанном с началом современного общества. Хабермас не отрицает включенность и заданность структуры буржуазной семьи рыночными обменах. В то же время новые идеалы личной автономии и самосовершенствования для исследователя предстают как нечто большее, чем просто справедливая идеология. Справедливость, отталкивающаяся от неприятия социальных ограничений общества Старого порядка, приводила к созданию эффективной иллюзии индивидуальной свободы. В данном случае создавался «момент истины», преодолевающий собственно саму идеологию в виде претензии на выражение универсального человеческого идеала (Руссо с «Новой Элоизой», кантовские «Критики», литературный классицизм Гете и Шиллера) [5]. (Здесь очень важно подчеркнуть момент, связанный с преодолением традиционного марксистского заблуждения об автоматической корреляции между социально-экономическими изменениями и изменениями в самоописаниях общества. А. М. Салмин на примере Французской революции предельно точно ставит проблему: “Буржуазная” революция действительно была антибуржуазной в том смысле, что направлялась против всех “посредствующих властей” – не только авторитетных, но и самозванных, сросшихся с ними, т. е. той основанной на ротюрной собственности олигархии богатств, которая явилась формой самоорганизации мещанства в обществе, сложившимся под сенью централизованного национального государства». Интересно, что в этом случае он ссылается на классическую работу Ж. Жореса «Социалистическая история французской революции»).

Надо подчеркнуть, что работа Хабермаса способствовала влиянию на развитие разных исторических дисциплин: социологию литературы; историю семьи; историю книги и чтения; историю прессы; историю народной культуры; историю потребления.

По Хабермасу, литературная субъективность преобразует ценности внутренней близости в общественные нормы. Но на самом деле в XVIII в.

дихотомия больше связана с противоречием между универсальностью общественной коммуникации и спецификой частного существования. Литература предстает как область производства универсальных моральных норм, в соответствии с которыми потом оценивается власть. Дихотомия Хабермаса не носит строгого характера. Скорее речь о том, что вымышленные тексты, сосредоточенные на частном опыте и избегающие политических проблем, имеют политическое значение. Но ведь можно привести иные примеры. Например, судебные мемуары, активно использующие политические темы. Или политическая порнография с вымышленными сексуальными деталями, имеющими политическое значение. В данном случае можно наблюдать не выработку моральных норм для оценки власти, а культивирование чувства отторжения по отношению к ней. Функция публичности в этом случае – осмеяние и разоблачение коррупции власти, и поэтому указание на невозможность ее существования без изменений.

Очень интересна проблема различий английского и континентального развития с точки зрения рецепции этих идей определенными социальными группами. В Англии это фермеры, свободные профессионалы, торговцы, владельцы магазинов, мастера. На континенте же это служащие – правительственные чиновники, судейские, адвокаты, священники, профессора, преподаватели, конторские, – объединенные в запутанные иерархии, обладающие сложным образом выстроенными доходами. Но и там, и там речь идет о сообществах, сформированных новым рынком печати. Для Козеллека это начинающаяся патология идеологии буржуазного модерна, для Хабермаса – неисполненное обещание модерна, связанное с производством нового вида человеческой близости, выламывающейся из прежних властных и социальных иерархий. Хабермас в своей работе настаивает на активности участия публики в «высокой» культуре и ее отличии в этом смысле от современного общества потребления, где полностью отсутствует рефлексия по поводу манипуляции. Но ирония состоит в том, что и в XVIII в. главное в прессе – это политика, реклама, некрологи.

Еще одна важная проблема связана с взаимоотношениями творца и публики. Шиллер в 1784 г. утверждает, что публика – его «господин» и «суд», а также «наперсница», но через 15 лет он же настаивает, что единственные возможные отношения между творцом и публикой – война. В добавление к этому эгалитаризм рынка в потенции угрожал превратить автора в наемного слугу непостоянных потребителей и жадных издателей.

Мы уже указывали на феномен возникновения безупречной моральной власти общественного мнения, сформированного из совокупности суждений нравственно автономных людей. Такая ситуация рассматривается как альтернатива корпоративизму Старого режима и новой часто фанатичной «фракционности». В конце XVIII столетия это дополняется идеей социального представительства (Кейт Бейкер рассматривает процесс на примере развития данного представления от физиократов до аббата Сийеса). Представительное собрание воспринимается как символ нового вида принятия коллективных решений, основанного на возможности достижения рационального видения

общественного благосостояния без разменивания на партикуляризм частных интересов. В зачет идет только убедительность представленных идей.

Другой стороной является развитие профессиональной этики как стремления к достижению в отдельной дисциплине привилегированного понимания «естественного» порядка вещей, отличающегося от простых корыстных интересов. «Социальное» представительство и «профессионализм» являются современными формами исключения в рамках обещанной открытости, что может рассматриваться как альтернатива руссоистскому идеалу прямого и всеобщего народного суверенитета и эгалитаризму рыночного общества. Это напоминало корпоративизм Старого режима, несмотря на борьбу со старинными привилегиями и тайной. Мы можем видеть сходство с масонством с его «квазигерметизмом». Таким образом, развитие феномена публики не может быть понято как простая оппозиция абсолютизму. Профессия как автономное сообщество людей, ею обладающих, воплощала независимость гражданского общества от государственной опеки. Но в это же время, по крайней мере на континенте, профессиональная власть этого сообщества неотделима от его общественных полномочий, связанных с необходимостью бюрократического оформления. Таким образом, новые профессионалы были меритократической альтернативой элите Старого порядка и одновременно ее буржуазным преемником. Отдельного упоминания заслуживает сложная проблема прав женщин. Хабермас указывает на исключение женщин из области публичности. Но через буржуазную семью с ее человеческой близостью женщины частично попадали в область эмансипации от общества. Плюс исключение из рациональных политических дебатов не совпадало с ситуацией активного участия в литературной общественной сфере.

Таким образом, обе рассмотренные концепции позволяют расширить наше представление о становлении современного общества. Используя данные подходы, мы можем рассмотреть этот процесс как комплексное явление, позволяющее человеку представить себя существующим в системе совершенно новых социальных связей, ставящих под сомнение старые социальные разграничения. В одном случае мы имеем дело с людьми, объединяющимися с другими под знаком следования определенной эгалитаристской просвещенческой идеологии. Но ритуал таинственности, окружающий такое объединение, определяет парадокс его существования. Организация, стремящаяся воплотить просвещенческие идеи равенства и свободы, изначально ограничивает круг тех, кому доступно быть носителями этой миссии. В другом случае речь идет о возникновении своего рода площадки для обсуждения и общения. Как это сам определяет Хабермас: «Буржуазная публичная сфера как сфера, где отдельные люди объединяются в публику». Социальные различия в этом случае отступают на второй план. В процессе обсуждения первичным становится использование рациональных аргументов. Лучшим аргументом считается наиболее соответствующий этому понятию. И этот лучший аргумент рассматривается как основа авторитета. В реальности эти площадки были связаны с кофейнями или журналами (Англия), с салонами (Франция) или читальнями (немецкие княжества) [6]. Публичность, вырабатываемая в

них, затем переносится на политику, способствуя возникновению гражданского общества, позиционирующегося в виде общественного мнения вне абсолютистского государства как его критик и оказывающегося внутри государства в виде собрания народных представителей. В данном случае этот нормативный подход, рисующий идеальную картину обсуждения сложных общественных проблем, может быть дополнен идеей дескриптивного (по выражению российского исследователя О. Ю. Малиновой [7]) подхода к проблеме публичной сферы, ее различных форм, динамики ее развития и присутствия таких площадок в любом типе общества.

1. *Koselleck R. Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society.* Cambridge, Mass. 1988; *Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society.* Cambridge, Mass. 1989. На русск. яз. см.: Ч. II. Главные теории гражданского общества. Гл. 5. Историческая критика: Карл Шмитт, Рейнхард Козеллек и Юрген Хабермас // Коэн Д. Л., Арато Э. Гражданское общество и политическая теория. М., 2003. С. 287–349.

2. *Talmon J. L. Истоки тоталитарной демократии // Тоталитаризм: что это такое (исследования зарубежных политологов) : сб. ст., обзоров, рефератов, переводов. – М., 1993. Ч. 1.*

3. *Schmitt C. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса.* СПб., 2006. С. 194–195.

4. *Furet F. Постигание Французской революции.* СПб., 1998.

5. *Salmin A. M. Современная демократия: очерки становления.* М., 1997. С. 283–284.

6. *Mah H. Fantasies of the Public Sphere: Rethinking the Habermas of Historians // The Journal of Modern History.* Vol. 72, N 1, New Work on the Old Regime and the French Revolution: A Special Issue in Honor of Francois Furet, (Mar., 2000). P. 156.

7. *Malinova O. Yu. Идеологический плюрализм и трансформация публичной сферы в постсоветской России // Полис.* 2007. № 1.

1. *Koselleck R. Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society.* Cambridge, Mass. 1988; *Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society.* Cambridge, Mass. 1989. For further information in Russian refer to: Part II. General theories of the civil society. Chapter 5. Historic critics: Carl Schmidt, Reinhardt Kozellek and Jurgen Habermas // D. L. Cohen, E. Arato. Civil society and political theory. M., 2003. P. 287–349.

2. *Talmon J. L. Origins of totalitarian democracy // What is totalitarianism (researches of foreign political scientists) : collected articles, reviews, abstracts, translations.* M., 1993. Part 1.

3. *Schmidt C. Leviathan in the Thomas Hobbes studies.* SPb., 2006. P. 194–195.

4. *Furet F. Understanding of the French Revolution.* SPb., 1998.

5. *Salmin A. M. Contemporary democracy: essays on its origins.* M., 1997. P. 283–284.

6. *Mah H. Fantasies of the Public Sphere: Rethinking the Habermas of Historians // The Journal of Modern History.* Vol. 72, N 1, New Work on the Old Regime and the French Revolution: A Special Issue in Honor of Francois Furet, (Mar., 2000). P. 156.

7. *Malinova O. Yu. Ideological Pluralism and Transformation of the Public Sphere in the Post-Soviet Russia // Polis.* 2007. N 1.

## Public Sphere and Formation of Modern Society

D. V. Kozlov

*Irkutsk State University, Irkutsk*

This article is devoted to the analysis of public sphere. The author considers R. Koselleck and J. Habermas' conceptions which relate this phenomenon with formation of modern society. The author uses the idea of public sphere as an alternative to the traditional socio-economic explanations of this process.

**Key words:** publicity, community, Enlightenment, absolutism, modern society, social movement.

*Козлов Дмитрий Викторович – кандидат исторических наук, доцент кафедры мировой истории и международных отношений Иркутского государственного университета, научный директор МИОН, 664003, Иркутск, ул. К. Маркса, 1, оф. 312, тел. 8(3952)202270, e-mail: mimo@hist.isu.ru*

*Kozlov Dmitry Viktorovich – Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of World History and International Relations, the Irkutsk State University, Scientific Director of the Center for Advanced Studies and Education (CASE), 664003, Irkutsk, Karl Marx St., 1, office 312, phone 8(3952)202270, e-mail: mimo@hist.isu.ru*