

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

УДК 30:008

Э. Каниметов

**ДВА ПРИНЦИПА СОЦИАЛЬНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ И ПРОБЛЕМЫ  
МОДЕРНИЗАЦИИ**

*Статья посвящена анализу принципов социальной организации и актуальных проблем развития современного общества.*

В большинстве работ по философии, культурологии, политологии, где специально выделяются формальный («законнический») и неформальный («исповедальный», «соборный») принципы социальной организации, оба принципа обычно противопоставляются друг другу и чаще всего предпочтение отдается одному из них.

Формальный принцип социальной организации создает пространство, гарантированное от вмешательства. Иначе говоря, формализация, т.е. закрепление в твердых и ясных нормах прав и обязанностей гражданина, четкое ограничение его неотчуждаемой автономии означает также холодное невмешательство во внутренний мир индивида. Более того, он оставляет последнего за рамками любых интерпретаций со стороны власти.

Совсем другая картина наблюдается в традиционных или жестких общественных системах, где человек является неотрывной частью этноса, рода, семьи. Он прочно увязан со своими социальными группами психической зависимостью, движим в поступках мнением окружающих. Ему не приходится индивидуально планировать свою деятельность, самому выбирать место жительства, профессию. Семейно-родовой тип производства создает прочные многоуровневые иерархии, где каждому, в зависимости от его возраста и положения, задается содержание деятельности и тип поведения. Все общество путем взаиможиданий контролирует действие каждого человека. Поведение людей подчиняется не формальным правилам, а устойчивым связям и традиционной этике, действующей на уровне подсознательных психологических реакций.

При такой организации социума нет необходимости разрабатывать сознательно принципы его политического устройства, писать законы и создавать институты контроля за их выполнением.

Формализм морально-правовых норм характерен такой картине мира, которая не зависит от внутренних состояний субъекта (как наверху, так и внизу социальной пирамиды). Правовая власть не интересуется внутренним миром граждан. Но такая холодность, «юридическое бездушие» вовсе не является недостатком правового принципа. «Как раз напротив, - пишет Э.Ю. Соловьев, - в этом безразличии выражает себя юридический гуманизм, а именно безусловное предварительное доверие к каждому члену общества... Гуманизм юридический - это доверие... к основному личному измерению человека - к его воле, понимаемой как способность самоконтроля и самодисциплины» [1].

Сохранение социальной системы, организованной по правовому принципу, обеспечивается новыми психологическими механизмами. Психологически человек не лишается связи с обществом, но качественно меняет уровень этой связи. Свобода индивидуальной деятельности возможна не вопреки правилам и схемам культуры, а путем

превращения культуры во внутренний мир людей. Культура из системы социальных зависимостей и взаиморегуляций превращается в систему внутренних образов и позиций. Отрицая или принимая культуру в обращении с людьми, человек формирует личностные механизмы саморегуляции. Место детских страхов и стыда занимают убеждение и ответственность. Материализованная структура жестких связей заменяется культурой жестких идеальных правил.

Демократическая система предполагает наличие автономного, неподопечного субъекта. Ее главные принципы - суверенность, самодеятельность и ответственность, исключаяющие потакание и покровительство.

В отличие от демократии тоталитарная система представляет собой псевдо-религиозную структуру. В ней многие ценности принимаются как априорные. Так, например, в нашем недавнем прошлом существовало идеологически сформированное массовое убеждение, что так или иначе законы общественного развития уже разгаданы и мы сумели сделать свой правильный и единственный выбор, сумели твердо стать на сторону исторического процесса. Образ жизни был окутан идеологической мифологией, которая легко воспринималась всеми, поскольку сводилась к убеждению, что у истории нет иной цели, кроме как решение наших общих проблем и проблем каждого в отдельности.

Иными словами, жизнь следовала общим правилам, общим законам, воспринимаемым как априорная основа существования общества, культуры, морали. Каждый индивид имел возможность считать себя воплощением исторического процесса, носителем общих ценностей. Тем самым человек ощущал себя составной частью новых и целенаправленных общественных сил, их воплощением. Коллективное поведение, как априорно полезное, снимало с индивида личную ответственность и делало ненужным и нежелательным индивидуальный выбор. За ширмой коллективной обеспеченности любое стремление к личной оценке и к персональному выбору казалось нецелесообразным и в личном плане ненужным. Так было сформировано пассивное детерминистское историческое сознание бывшего советского народа. После разрушения тоталитарной системы такой безболезненный переход от сферы конкретной повседневной жизни в абстрактный идеологический мир априорных символов и идей оказался уже невозможен. Возникшие социальные движения и новые противоречия стали все реже управляться установленными традициями, правилами, нормами и все чаще подчиняться непосредственным витальным импульсам.

Такие процессы привели к возобладанию традиционной этатистски-общинной модели и национальной консолидации в Центрально-азиатских республиках. В отсутствие необходимых предпосылок вестернизации здесь активизируются тенденции неоархаизации – новой постмодернизационной культуры, сочетающие традиционные клановые формы с посттрадиционным мировоззрением, существенно отличным также от ценностно-рациональных установок общества Нового времени.

Этатистский синдром - тенденция поглощения гражданского общества государством, т.е. рост патернализма и бюрократической опеки, грозящих парализовать свободную инициативу, - стал характерным явлением для большинства республик Центральной Азии постсоветского периода.

Труднее всего традиционному массовому сознанию дается постижение высокого формализма демократии. Демократическое общество, в основе которого лежат рынок и парламентское правление, базируется на началах номинализма - представлении об обществе как совокупности суверенных индивидов. Его социальная философия отрицает

возможность априорного определения всеобщего интереса. Всеобщий интерес существует только как подвижный баланс частных и групповых интересов. Именно социальный атомизм является основой формального принципа современного общества, где свобода неотделима от риска, где исключена возможность для какой бы то ни было инстанции заранее разделить людей по идеологическим или морально-религиозным критериям.

Эмансипаторское влияние формалистического (кодифицирующего) принципа проявилось и в экономической истории Запада, где зарождение современной продуктивной экономики связано с установлением правового состояния и развитием контрактных отношений. История роста, вопреки распространенному мнению, связана не столько с промышленным переворотом, сколько с переворотом в отношениях людей: развитием правового порядка как новой социальной технологии. Не случайно в последнее время многие видят причину послевоенного рывка Германии и Японии, ранее связывавшуюся с обновлением основных промышленных фондов, с разрушением старых патерналистско-бюрократических систем, сковывавших социальную инициативу [2].

Можно сказать, что овладение формально-правовым принципом является одним из главных показателей социальной модернизации.

Сформулированный Дж. Локком принцип законности - «ни для одного человека, находящегося в гражданском обществе не может быть сделано исключение из законов этого общества» [3] - может быть понят в двух аспектах. Законность может пониматься как выражение воли большинства. Тогда большинству все позволено и политический произвол неизбежен. Но законность также может трактоваться как соответствие правовым, конституционным нормам. В этом случае очерчиваются границы, которые не позволено преступать никому. Суверенитет большинства, таким образом, не беспределен: выше его стоит закон, и большинство не может выдвигать такие виды волеизъявления, которые нарушают незыблемые конституционно-правовые нормы. «Известные принципы, сформулированные в Конституции (это относится прежде всего к основным правам человека), принимаются в качестве непререкаемых: ни в парламентском, ни в плебисцитарном порядке» [4].

С идеей абсолютного суверенитета власти большинства тесно связано вышеупомянутое явление этатизма. Последний в постсоветской Центральной Азии, по мнению некоторых ученых, проявляется в форме авторитарной бюрократии [5].

«Авторитарная бюрократия смыкается с экономическими корпоративными группами, коррумпируется и не допускает правовых механизмов регуляции и контроля» [6].

Поэтому важно рассмотреть некоторые особенности бюрократии как одной из разновидностей социума, организованной по неформальному (традиционному) принципу.

Во-первых, это систематическое третигование любого частного интереса как ничтожного перед всеобщим интересом. Поэтому диалог любого гражданского лица с бюрократом в принципе не может быть диалогом равных: гегемония общего интереса предопределяет превосходство бюрократа как его представителя.

Во-вторых, это последовательное наступление государства на гражданское общество как сферу разнообразных частных интересов.

В-третьих, одним из способов самоутверждения бюрократии является политизация всех общественных функций.

Особое внимание в критике бюрократии уделяется ее отношению к принципу конституционности, к правовому государству. Бюрократизм, порожденный политическим гегемонизмом, отнюдь не склонен связывать себя инструкциями. Инструкции издаются для

других, для регламентации разнообразных видов деятельности, лежащих в сфере гражданского общества. Поэтому вопреки истинно конституционному принципу, бюрократия старается сузить область его применения, а то и изменить Конституцию посредством референдумов, что ведет к слиянию административной системы с политической.

Еще одна тенденция политического гегемонизма, которую подметили теоретики либерализма, - посягательство на независимость судебной власти. Без подлинной независимости судопроизводства от исполнительной власти принцип конституционности не может работать. Не случайно, как отмечают либералы, в странах открытой тирании устанавливаются самые гуманные по видимости законы, которые, однако, ни в чем не стесняют авторитарную практику власти. По мнению французских либеральных теоретиков Б.Констана и Коннака, французская правовая система представляет собой результат компромисса между демократическим принципом независимости судебной власти и гегемонистской тенденцией подчинения ее власти предрешающим. Так, независимость судей гарантируется Конституцией, но прокуратура целиком включена в иерархию Министерства юстиции. В этом еще одно подспорье бюрократического волюнтаризма, который множит свои декреты и постановления, нисколько не заботясь о том, насколько они соответствуют духу и букве Конституции [7].

Однако бюрократический волюнтаризм имеет весьма мало сходства с подлинной государственной волей, знающей свои границы, но твердой, неуступчивой там, где этого требует закон.

Авторитарная бюрократия, желая решить все вопросы путем подмены естественной саморегуляции общественной жизни непрерывным декретированием сверху, имеет мало шансов уследить за всем, утрачивает приоритеты, теряет важное в погоне за второстепенным. Непрерывно растет количество указов и постановлений. Но при этом столь же быстро падает и доля претворяемых в жизнь декретов, растет количество повторных решений, а также таких, которые с самого начала обречены остаться на бумаге.

Связанный с утерей границ государственной компетенции кризис власти влечет за собой социальную и финансовую нестабильность. В повседневной жизни заметно растет количество всякого рода срывов, отклонений, деструктивных тенденций. Дело в том, что прежние механизмы общественной саморегуляции подорваны, а государственная опека сверху в принципе неспособна полноценным образом их заменить. Так усиливаются «энтропийные» процессы, в конечном счете, грозящие полным развалом и демодернизацией. Всевозможные обязательства государства ведут к постоянному разбуханию бюджета на бумаге, и, тем не менее, большинство их остаются необеспеченными, что порождает бюджетный дефицит. Наряду с этим имеет место зримая деградация государственных социальных служб и услуг, ряд которых на глазах превращается в фикции или коррумпируется.

Все эти черты бюрократии, представленные в теоретической форме, характерные и для республик Центральной Азии, можно расценить как результат нарушений конституционного принципа разграничения государства и гражданского общества, как попытку отражения институционального контроля посредством вестернизации. Это подтверждается и опытом мировой практики, который показывает, что в борьбе с бюрократией не меньшим значением, чем использование рыночных механизмов, обладает активизация механизмов права, развитие правового государства.

Можно сказать, что активизация правосознания стала объективной тенденцией современности, отражающей новые демократические требования масс.

Но, говоря о достижениях формального принципа, его преимуществах перед традиционным синкретизмом социальной жизни, не позволяющих индивиду обособляться, получать автономию и гарантию, нельзя забывать и об ограниченности этого принципа.

Демократия, как идеологически нейтральная система, предъявляет ко всем равные требования. Ее законы отличаются неумолимостью. Здесь нельзя отдать преступника на поруки в трудовой коллектив - он должен и будет отвечать в строгом соответствии с законом. Эта ситуация вполне соответствует знаменитому парадоксу Канта: «Лишь тот поступок является действительно моральным, когда добро делается не по сердечной склонности, а исключительно по велению безличной нормы, т.е. согласно его категорическому императиву». Такая установка лежит и в основе известного определения Г.Алмонда и Вербы политической культуры как светской - такой, в которой политика выступает не как непримиримая борьба во имя идеалов, а как столкновение групповых интересов, каждый из которых в своих границах законен. Это предопределяет возможность компромисса и консенсуса.

В целом можно сказать, что на основе критерия разделения современного (западного) и традиционного (восточного) типа общества лежат не только отношения индивида к обществу, государству и наоборот, но и межличностные отношения.

В самом деле, как свидетельствует история Запада, не существует жесткой дилеммы: либо борьба групповых интересов в рамках соблюдаемых конституционных норм, либо неостановимый истребительный хаос. Более того, современные изменения в мире, характеризуемые как явления постмодерна, десекуляризации, переход от экономического человека к постэкономическому позволяет сделать прогноз, касающийся общего усиления морально-религиозных и социокультурных факторов в организации социума.

Два фактора работают в этом направлении. Во-первых, необходимо отметить зафиксированный социологами переход от экономического человека к постэкономическому. Как пишет А. Шафф, «в высокоразвитых в промышленном отношении странах... ликвидация физического труда умственным трудом неизбежна, необратима и очень интенсивна». Поэтому играет роль следующая закономерность: с повышением общего уровня жизни, а также образования и культуры населения относительная доля чисто материальных потребностей падает: стремительно активизируются так называемые «вторичные» потребности, касающиеся самовыражения, духовных запросов, культурных поисков.

Опять же, ссылаясь на А. Шаффа, можно указать на увеличение количества людей на новом этапе общественного развития (в будущем), испытывающих потребность в вере. «Ориентации на религию будут способствовать не только «бреши» в позитивном научном знании, не только психологически объяснимое бегство от состояния стресса к утешению религией, но и стремление к психологической компенсации факторов отчуждения в новом обществе информатики. Сегодня это проявляется в распространении среди молодежи религиозных сект» [8].

Во-вторых, складывается феномен, названный постмодернистским сдвигом в культуре. Здесь стоит остановиться на проявлениях постмодерна применительно к общим принципам постижения и организации жизни. Прежде всего постмодерн проявился в распаде «метаповествований», характерных для эпохи модерна, в распаде грандиозных целостностей, во взаимодействии которых и складывался модернизм. Это наука, религия и др. идейные образования, претендовавшие на полную и исчерпывающую интерпретацию

мира. Пожалуй, самое важное здесь - отказ от метаистории, т.е. универсальной исторической концепции, выстраивающей всю историю в одну стройную и последовательную схему.

Далее постмодерн проявился в расколдовывании мира и от расколдовывания как цели. Невероятная усложненность семантических, технологических и социальных систем, утрата ими в процессе их развития основополагающих организационных принципов и стилей в рамках одной и той же системы как результат ее развития - все это исключило возможность рационального познания многих систем, возникших в результате человеческой деятельности.

Наступление эпохи постмодерна изменило и содержание культуры. Исчезла казавшаяся когда-то прочной культурная иерархия. Для социогуманитарных наук свидетельством наступления новой эпохи стало выдвижение на первый план культуры. Это - констатация факта, которую можно легко документировать, сославшись на библиотечные классификации. Кроме того, культура постепенно становится для социологов главным инструментом объяснения текущих социальных трансформаций. Все это указывает на сомнительность отождествления модернизации с вестернизацией.

Упомянутые сдвиги позволяют многим исследователям, в частности В.Ф. Шаповалову и А.С. Панарину [9], говорить о возможности формирования новой парадигмы демократии, распространять плюралистический принцип на взаимоотношения культур и цивилизаций.

Но, как свидетельствует история, когда несколько цивилизаций вступают между собой в контакт, они чаще всего обладают разными потенциальными возможностями. Человеческой природе свойственно пользоваться своим превосходством на индивидуальном и коллективном уровне. Именно в этом, т.е. в европоцентризме, многие видят парадокс западной демократии. Дискредитируя принцип монизма применительно к внутренним отношениям западного общества, она исповедует его применительно к внешнему миру. Поэтому, вплоть до последнего времени, вместо плюрализма предпочитали выстраивать иерархию мировых культур, ставя западную модель на первое место в качестве мирового эталона и в качестве неременной общечеловеческой перспективы.

Стоит напомнить, что в недавнем прошлом такие же амбиции были характерны и для советской системы.

Поэтому не случайно в последнее время многие высказывают предположение, что эффективность модели общественного устройства в современных западных обществах «в значительной степени объясняется «выбросом» экологических и иных издержек функционирования постиндустриального общества, а также агрессии постоянно растущих потребительских и «гражданско-правовых» притязаний в страны периферийного капитализма» [10].

К числу таких мнений можно отнести и опасения С. Ханнингтона относительно прочности либеральной демократии: «Всегда имелся враг, который позволил сформулировать нам общность» [11].

Возможно, здесь играет роль известный механизм вытеснения насилия вовне, описанный в психоанализе. Как считает французский антрополог Р. Жирар, существование социума зависит от разрешения «жертвенного кризиса» - войны всех против всех, а его возникновение возможно после применения так называемой «заместительной жертвы» - предмета «единодушного коллективного насилия» [12].

Здесь вытеснение импульсов насилия вовне однотипно со «сбрасыванием энтропии»

во внешнюю среду, на отсталые регионы мира, в основном на Восток. Но постэкономическая и постмодернистская фаза развития Запада ознаменовалась культурной легитимацией ранее дискредитируемого восточного опыта, отдельные виды которого активно стали заимствоваться западными элитами еще со времен Шопенгауэра.

Именно с этим, т.е. с презумпцией неиерархичности мировых культур, связано утверждение нового глобалистского образа демократии. Современная культура власти в многонациональных обществах может быть определена как способность развить либеральную концепцию плюрализма и консенсуса применительно уже не к взаимодействию групп и партий, развертывающихся в монокультурном пространстве, а к взаимодействию культур.

С этих позиций предстоит пересмотреть проблемы создания механизма государственной власти, отвечающего требованиям либерализма. Поскольку либеральное государство - радикальная альтернатива государственной тирании и тоталитаризму, либерализм предполагает наличие механизмов общественной саморегуляции. Поэтому очевидно, что существование либерального государства не может основываться на поддержании социальной стабильности исключительно за счет государственного насилия.

Механизм общественной саморегуляции может родиться и действовать только посредством активности «снизу», но не хаотической, а вырастающей из нравственности и традиций культуры. Опора на нравственные и культурные традиции, на духовные ценности, на то, что так или иначе способствует сохранению цивилизационных основ общества, предохраняет от скатывания к беспорядку и деструкции - есть императив либерального государства. По самой природе такое государство не может основываться на насаждении искусственного кодекса нравственности в виде обязательной государственной идеологии - это было бы возвратом к тоталитаризму.

Остается единственный путь - опора на нравственные ценности, присущие данному обществу, его истории и культуре, поддержание их там, где они не разрушены и воссоздание там, где они находятся в латентном состоянии.

Однако такой выбор порождает ряд вопросов, например, не подрвет ли исторически-традиционная культура сами основы либерализма? Не подвергнется ли государство, опирающееся на нравственно-культурные традиции, риску самому стать жертвой этих традиций, в результате чего в обществе восторжествуют порядки, присущие феодальной эпохе? Не обернется ли такая тактика жестким социокультурным протекционизмом и политикой сепаратизма?

Несомненно, не всякая культура может служить твердой опорой либерализму, а лишь та, которая отвечает определенным требованиям, главным из которых является требование универсализма.

Таким образом, очевидно, что в обществе должен существовать определенный механизм, посредством которого ценность индивидуального бытия человека утверждается, сохраняется и осознается. Этот механизм не сводится к функции органов государственного принуждения, которые сами нуждаются в моральной санкции. Будучи объективным, он не складывается из моральных назиданий, он не обусловлен непосредственными потребностями практики и утилитарными целями. Как утверждает Локк, стремление к выгоде разъединяет людей, поскольку «никто не может разбогатеть, не нанеся вред другому» [13]. Основанием общечеловеческого единства является «естественный закон», где польза выступает результатом нравственности. Следовательно, такой механизм производства и сохранения неутилитарных ценностей существует и находится в тесной связи со сферой культуры.

Таким образом, более соответствующим духу плюрализма и ценностям культурного многообразия нам представляется следующее предположение: каждая культура содержит общечеловеческую ценность терпимости, но выражает и защищает ее своими средствами, на своем языке. Например, для народов Центральной Азии высока значимость духовных ценностей межличностных отношений, выражающихся в устойчивых проявлениях родственных, этнических связей как стабилизирующего фактора.

Из числа категорий, выражающих ценности духовной культуры кыргызов и казахов, стоит отметить категорию «Ыйман» как возможную основу трансформации либеральной идеологии права, которую нельзя отождествить с понятием «совесть», поскольку это целый комплекс правил поведения, состояния души, проявляющийся в уважении к самоценности другого человека. "Ыйман" - скорее всего своеобразная трансформация правил повседневной жизни, что-то близкое категорическому императиву Канта.

По мнению всем нам известного филолога Х. Карасаева [14] этот термин (ыйман), отражающий определенный тип поведения и заключающий в себе определенные правила поведения, имеет арабские источники и в нем утверждается то же самое, что и у Канта - невозможность превращения человека в средство, а также у Достоевского, когда он говорит о слезинке ребенка, которой нельзя оплачивать «светлое будущее», выражая это на «языке благодати», характерной для русской культуры.

Все это позволяет считать, что либеральное государство может продуктивно опираться только на историческую культуру, в которой фиксируются ценностные отношения людей друг к другу - такие отношения, в которых мерилом является не чистая полезность, а духовная значимость личности, потому что последняя естественна и понятна людям, населяющим страну, даже если в своем сознательном бытии они оторвались от истоков или забыли их. Заимствованная и подражательная культура никогда не проникает на ту глубину, где формируются ценности, органически соответствующие условиям жизни народа, не говоря уже о том, что подражательность ведет к воспроизводству суррогатов, а не подлинных ценностей.

Адекватное усвоение иной культуры и воспроизводство ее на новой почве представляет собой сложнейшую задачу, поскольку культура теснейшим образом связана с историей народа, его традициями, психологией, природно-географическими особенностями мест проживания.

Попытки прямого переноса западных идей, как видно из советского и постперестроечного опыта, приводят к обратному ожидаемому результату.

Именно поэтому нам кажется, что универсализм как утверждение достоинства личности может быть освоен в той форме, в которой он развит в отечественной культуре. Поскольку обмен мыслями только на взаимной основе и поэтому предполагает умение дорожить собственным достоянием, наличие потребности знать и ценить, обращение к национальной культуре и ее истокам открывает путь для интенсификации обмена достижениями во всех сферах, препятствует культурному изоляционизму.

Таким образом, вступая в активные межкультурные контакты в условиях неэквивалентного обмена информацией (терминология А.С. Панарина), необходимо использовать получаемую извне информацию в качестве социально-прикладных и технологических средств (например, в данном случае - идея либерального государства) для развития собственных вариантов цивилизованных структур, подобных феномену западной модели общественного развития (напр., традиционные культурные ценности). Иными словами, преобразовывая экономические, политические и социальные структуры, необходимо остаться «консерваторами» по отношению к национальным культурным образцам.



Отсюда можно сделать заключение, подводя тем самым итог всему вышесказанному: основной проблемой трансформации общества является превращение социокультурной (дескриптивной) информации, получаемой от культуры-донора в прескриптивную информацию (производственные и организационно - управленческие технологии, социально-прикладное применение), что обеспечивает возможность перевода ресурсов из культурной потенции в деятельность. А решение этой проблемы в современных условиях возможно прежде всего при наличии собственных современных средств производства информации.

Таким образом, исходя из способности культуры-реципиента воспринимать и осваивать социокультурную информацию (общие цели, ценности, притязания) можно прогнозировать как возможность выхода из нынешнего кризиса, так и альтернативные пути развития общества.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Соловьев Э.Ю. Личность и право //Вопросы философии. -1989. -№6. -С. 80.
2. См., напр.: Масанов Н. Амрекулов Н. Казахстан между прошлым и будущим. Алматы, 1994. -С. 100.
3. Локк Дж. Сочинение в 3-х т. -М., 1988. –Т.3. –С. 51.
4. Соловьев Э.Ю. Личность и право // Вопросы философии.–1989. -№6. -С. 88.
5. Масанов Н., Амрекулов Н. Казахстан между прошлым и будущим. –Алматы, 1994. -С. 94.
6. Елеманова А. Бюрократия и демократическая система //Мысль. -1994. -№ 7.
7. См.: Панарин А.С. Стиль «Ретро» в идеологии политике. -М.: Мысль, 1989.
8. Шафф. А. Куда ведет дорога? // Философия истории. -А.: Пресс; -М., 1995. -С.319-321.
9. См.: Панарин А.С. Роль России в изменяющемся мире // Вестник РАН. -1996. -№9. -С. 768-795., Панарин А.С. Джентльмены удачи в океане невзгод //Свободная мысль. -1995. -№4. -С. 16-28., Шаповалов В.Ф. Либерализм государство и универсализм культуры //Социс. -1995. -№ 8. -С. 17-16.
10. В поисках «субъекта развития» //Независимая газета. -М.,09.10.97. -С.3-5.
11. Современная западная философия. -М.: Политиздат, 1991. -С. 104.
12. Ханнингтон С. Неуправляемость демократии? (Демократия 1990-х.) ИВ1А R.P.O. Vienna. С.22.
13. Локк Дж. Сочинения в 3-х томах. -М., 1988. -Т.3. -С.53.
14. Карасаев К. Камус-Нааме. –Бишкек: Шам, 1997. -С.860.