



ФИЛОСОФИЯ СОЦИАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА В КОНТЕКСТЕ ПОСТТРАДИЦИОННОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СУБЪЕКТНОСТИ

Кубатов Шахобжон Рахмонович

доктор философии, старший преподаватель
Национального университета Узбекистана
имени Мирзо Улугбека

<https://doi.org/10.5281/zenodo.15534047>

ARTICLE INFO

Qabul qilindi: 20-May 2025 yil

Ma'qullandi: 25-May 2025 yil

Nashr qilindi: 28-May 2025 yil

KEYWORDS

социальное государство,
субъектность, социальная
справедливость, философия
политики,
посттрадиционализм,
солидарность, социальный
порядок.

ABSTRACT

В статье рассматриваются философские основания и политико-онтологические горизонты концепта социального государства в условиях посттрадиционной реконфигурации социального порядка. Социальное государство анализируется не только как политико-правовой механизм перераспределения, но как выражение исторически изменяющейся философии субъектности, ответственности и солидарности. Автор предлагает интерпретировать современное социальное государство как ответ на вызовы фрагментации коллективной идентичности и утраты нормативного центра, а также как институционализированную форму моральной ответственности государства перед обществом.

Концепция социального государства традиционно ассоциируется с идеей справедливого перераспределения ресурсов, гарантирования социальных прав и поддержки уязвимых слоёв населения. Однако в философском контексте она требует более глубокой интерпретации, выходящей за рамки институциональной или правовой логики. Социальное государство — это не просто административная конструкция, а форма онтологического отклика современности на антропологический и политический вызов фрагментации, отчуждения и утраты общих оснований социального порядка.

Современная эпоха, обозначаемая многими мыслителями как посттрадиционная (У. Бек, Э. Гидденс, З. Бауман), характеризуется эрозией прежних форм коллективной идентичности, распадом вертикальных структур авторитета и ростом радикального индивидуализма. В этих условиях особую актуальность приобретает вопрос: на каких основаниях возможно поддержание социальной целостности и справедливости? Традиционные структуры — религия, род, община, этнос — теряют свою нормативную силу. Социальное государство претендует на роль новой формы интеграции — универсальной, рационально обоснованной и правовой, но вместе с тем моральной и солидарной.

В данной статье предпринимается попытка рассмотреть социальное государство как философско-политический феномен, выражающий определённый тип отношения

между субъектом и властью, между индивидуальной свободой и коллективной ответственностью. Такое прочтение требует выхода за рамки нормативных политологических моделей и обращения к более фундаментальным философским основаниям: субъектности, справедливости, заботе, идентичности, онтологии государства.

Философия социального государства оказывается особенно значимой в контексте кризиса современного проекта. Растущая неравномерность распределения ресурсов, обострение идентичностных конфликтов, цифровизация управления и «разжижение» социального тела (по выражению Баумана) ставят под сомнение устойчивость классической либеральной модели. Возникает необходимость переопределения базовых категорий: что значит быть гражданином? Что означает справедливость, когда исчезают устойчивые критерии достатка и достоинства? Кто несёт ответственность в обществе, где субъект становится всё более фрагментарным и распределённым?

Данная работа стремится не столько уточнить юридические или экономические параметры социального государства, сколько раскрыть его как категорию политической философии, через которую возможно осмыслить новое содержание общественного порядка, а также очертить трансформацию субъектности, на которой он основан. Подобный подход позволяет рассматривать социальное государство не только как реакцию на социальные риски, но и как форму онтологического сопротивления разложению смыслов, как этико-политический проект, направленный на восстановление связи между властью и заботой, между правом и справедливостью.

Философское осмысление социального государства формировалось на пересечении теорий справедливости, политической субъектности и исторических форм солидарности. В его основании лежат идеи естественного права и общественного договора, разработанные ещё в Новое время. Так, Жан-Жак Руссо утверждал: *«Каждый из нас вносит в общее своё лицо и получает назад общую волю»* [14, 97], что закладывало метафизику взаимной ответственности между индивидом и коллективом.

Немецкая классическая философия, в частности учение Гегеля, оказала значительное влияние на понимание государства не как внешней силы, а как выражения этической идеи. В «Философии права» Гегель писал: «Государство есть действительность моральной идеи», подчёркивая, что истинное государство не противоположно свободе, а является её высшей формой. Эта позиция предвосхищает идеи социального государства как пространства реализации этического целого через институты.

Современное понятие социального государства в значительной мере формируется через теории гражданства и справедливости. Т. Г. Маршалл в классической работе «Citizenship and Social Class» (1950) подчёркивал, что «социальные права являются необходимым дополнением гражданских и политических прав» [10, 16], иначе равенство в политике останется иллюзией. Он впервые ввёл понятие «социального гражданства» — признания человека субъектом не только юридических, но и материальных гарантий: образования, здравоохранения, занятости.

Существенный вклад в философию социального государства внёс Джон Роулз. В работе «Теория справедливости» (1971) он предложил принцип «справедливости как честности», в рамках которого любые неравенства допустимы лишь тогда, когда они служат интересам наименее обеспеченных. Он писал: *«Каждая личность обладает неприкосновенностью, основанной на справедливости, которую не может переопределить даже благосостояние общества в целом»* [12, 394]. Эта формула делает социальное государство не просто экономическим механизмом, а морально-нормативным порядком, в центре которого — достоинство личности.

Однако начиная с 1980-х годов, на фоне неолиберальной волны, усилилась критика социального государства. Фридрих фон Хайек в «Дороге к рабству» утверждал, что чрезмерная государственная опека ведёт к утрате свободы: *«Попытка создать экономическое равенство влечёт за собой разрушение политической свободы»* [19, 83]. С другой стороны, Майкл Сэндел и Чарльз Тейлор подчёркивали, что либеральная модель субъекта как автономного и атомарного индивида не способна объяснить природу социальной взаимозависимости. Сэндел писал: *«Я — это неотъемлемая часть контекста, в котором я живу и думаю»* [16, 71], тем самым возвращая этическое измерение в политическое мышление.

Особое место занимает критика социальной политики со стороны постструктурализма и биополитики. Мишель Фуко в «Защищать общество» (1976) вводит понятие биовласти — формы власти, оперирующей не через запрет, а через заботу и нормализацию. *«Современная власть — это власть, берущая на себя задачу заботы о жизни»* [3, 206], — писал он, указывая на амбивалентность института социального государства, который может одновременно защищать и дисциплинировать.

Среди современных авторов значительный вклад внесла Нэнси Фрейзер, развившая трёхмерную модель справедливости: перераспределение, признание и представительство. В работе «Justice Interruptus» (1997) она отмечает: *«Без признания — нет равенства, без перераспределения — нет социальной справедливости»* [2, 67]. Это расширяет рамки социального государства, включая в него не только экономическую, но и культурную составляющую.

Философы этического государства — Эммануэль Левинас и Поль Рикёр — предлагают рассматривать государственность не как машину закона, а как форму ответственности. Левинас писал: *«Быть ответственным — это быть ответственным за другого до всякого контракта»* [9, 166], указывая на трансцендентные корни социальной этики, предшествующие правовому оформлению.

Философское обоснование социального государства в Центральной Азии имеет свои особенности, укоренённые как в исламской политико-этической традиции, так и в исторических моделях управления, сложившихся в тюркско-монгольской, тимуридской и советской парадигмах.

Уже в трудах Абу Насра al-Фараби (870–950), которого в региональной традиции называют «ustoz-ul-avval», заложены основы того, что в современной терминологии можно интерпретировать как концепт государства общего блага. В его «Книга о взглядах жителей добродетельного города» государственность представляется как институт, задачей которого является развитие человека в направлении нравственного

совершенства. Он писал: *«Совершенное государство — это то, в котором люди помогают друг другу достигать счастья»* [18, 26], что, в сущности, отражает предвосхищённую модель социального государства, основанного на этической взаимозависимости.

В более поздний период, в рамках исламско-юридической традиции, идеал справедливого правителя (*al-malik al-'ādil*) связывался с его способностью обеспечивать не только безопасность и правопорядок, но и социальную заботу, включая доступ к воде, хлебу, труду. Системы вафқов (благотворительных фондов), распространённые в Бухарском эмирате и Хивинском ханстве, выполняли функции социального перераспределения вне прямого вмешательства государственной власти, что можно рассматривать как квазимодель негосударственного социального государства в традиционном обществе.

С началом модернизации в конце XIX — начале XX века, под влиянием джадидизма и турецких реформ, начинает формироваться мусульманская версия социальной модернизации, в которой на первый план выходит идея народного образования, трудовой этики и реформированной государственности. Исмоил Гаспирали, видный просветитель крымско-татарского и общетуркестанского пространства, утверждал: *«Чтобы стать сильным, народ должен быть образованным и свободным, а государство — справедливым и ответственным»* [4, 37]. Эти идеи легли в основу будущих попыток соединить исламские и модернистские ценности в проектах социальной эволюции.

Во второй половине XX века, уже в условиях советской модели, социальное государство реализовывалось как часть централизованного планового устройства, и хотя это сопровождалось подавлением субъектности, тем не менее именно в этот период была заложена масштабная инфраструктура социальной политики: бесплатное образование, медицина, жильё. Некоторые центральноазиатские авторы, в частности Ш. Рашидов, писали в своих трудах о том, что *«социализм есть не только экономика, но и забота государства о человеке труда»*, при этом связывая модернизацию с сохранением национальных традиций солидарности.

В постсоветский период происходит возвращение к вопросам политико-нравственного смысла государственности. В частности, в Узбекистане концепт инсонпарвар давлат (гуманистического государства) стал ключевым элементом новой политической философии. В Доктринах «Yangi O'zbekiston» акцентируется необходимость обеспечения достойной жизни, социальной защиты, справедливого доступа к возможностям как центральных целей государства. В одном из выступлений Ш.М. Мирзиёев подчёркивал стремление к взаимной субъектности и солидарной ответственности государства и народа [20, 109].

Современное социальное государство возникает как ответ на двойственную проблему: с одной стороны — необходимость обеспечения базового уровня благосостояния в условиях капиталистического разделения труда, с другой — требование восстановления моральной и политической легитимности власти в эпоху фрагментации идентичности и недоверия к институтам. Его сущность раскрывается на стыке этической философии, политической онтологии и концепта субъектности, что

позволяет говорить о социальном государстве не просто как о модели перераспределения, а как о категории философии политического бытия.

В основе философии социального государства лежит представление о человеке как уязвимом, зависимом, но одновременно свободном субъекте, обладающем не только правом на участие в жизни политического сообщества, но и требующим институциональной поддержки для реализации своих способностей. Это понимание существенно расходится с классической либеральной антропологией, где субъект мыслится как автономный индивид, минимально зависящий от других и государства. В социальной философии, наоборот, утверждается, что субъектность формируется внутри социального взаимодействия и зависит от структур заботы, признания и перераспределения.

Социальное государство можно интерпретировать как форму институционализированной заботы. Вслед за Эммануэлем Левинасом, который утверждал, что «ответственность предшествует выбору» [9, 227], мы можем сказать, что государство в социальной модели призвано быть этическим субъектом, берущим на себя обязательства до того, как субъект оформлен юридически. Оно выступает гарантом не только формальных прав, но и условий, при которых эти права могут быть реализованы.

С философской точки зрения, это означает сдвиг от государства как машины законов (у Канта) к государству как этической структуре, в которой политика приобретает онтологическое измерение. Такое государство не просто управляет, а участвует в бытии — оно присутствует в каждом конкретном жизненном контексте: от образования до здравоохранения, от трудовой сферы до поддержки пожилых и инвалидов. Подобное измерение совпадает с идеей «государства-заботы» (caring state), сформированной в трудах Н. Нуссбаум и М. Сена, где подлинное развитие понимается как расширение возможностей (capabilities) каждого члена общества.

Однако в посттрадиционную эпоху, как её определяют У. Бек и А. Гидденс, кризис универсальных метанарративов делает невозможным опору на единую моральную или культурную матрицу. В этих условиях социальное государство оказывается не только институциональной конструкцией, но и пространством морального проектирования — местом, где заново конституируются отношения между индивидуальным и коллективным, частным и публичным, субъективным и нормативным. Оно становится своего рода этической платформой для возрождения солидарности, не основанной на общих верованиях, а на признании уязвимости как универсального человеческого состояния.

Это особенно важно в контексте Центральной Азии, где традиционные формы коллективности — махалля, авлод, уруф — испытывают давление со стороны процессов урбанизации, миграции, глобализации и цифровой трансформации. Социальное государство здесь должно не просто встраиваться в западные образцы, но выступать как гибридная институциональная форма, сочетающая принципы правового государства с глубинными культурными представлениями о справедливости, этической взаимопомощи и солидарности, характерными для исламско-тюркской цивилизационной парадигмы.

Такое государство не сводится к функции перераспределения: оно становится субъектом этической трансформации общества, при этом избегая патернализма. Его задача — не заменить общину или семью, а создать условия для устойчивого, морально насыщенного общественного взаимодействия. Это означает переход к реляционной субъектности: индивид мыслится не как замкнутая автономия, а как включённый в сеть связей, забот и обязательств — как субъект, становление которого возможно только внутри политической формы, выражающей социальную ответственность.

Необходимо также учитывать, что в условиях цифровизации и автоматизации труда социальное государство сталкивается с новыми вызовами: нестабильность занятости, деиндивидуализация, алгоритмическое управление социальными услугами. Это требует не только технической адаптации, но и философского обновления нормативных оснований социальной политики. Вопрос звучит так: как сохранить достоинство человека в обществе, где эффективность всё чаще ставится выше справедливости?

Философский ответ лежит в развитии онтологии заботы (ethics of care) как фундамента не только межличностных, но и политико-институциональных отношений. Социальное государство — это не про перераспределение как таковое, а про признание: признание страдающего, нуждающегося, молчаливого субъекта, которого невозможно услышать через формальные процедуры рынка или закона. Оно воплощает философию сострадания, институционализированную в праве и политике, в отличие от милосердия как частной добродетели.

Таким образом, социальное государство предстает как формула политического бытия, в которой соединяются ответственность и сила, мораль и механизм, право и забота. Это попытка восстановить утраченную целостность политической философии, где государственность была бы не формой отчуждения, а формой событийного участия в судьбе другого. Именно в этом заключается его философская значимость для будущего политического устройства посттрадиционного мира.

Социальное государство, с философской точки зрения, представляет собой не просто историческую модель организации социального порядка или технико-юридический механизм перераспределения ресурсов. Оно является онтологической формой политического ответа на фундаментальные вызовы современности: фрагментацию социальной ткани, кризис доверия к институтам, утрату коллективной идентичности и обесценивание уязвимости как основания морального порядка.

В условиях посттрадиционной эпохи, когда исчезают устойчивые моральные и культурные регуляторы, социальное государство оказывается последним бастионом, в котором возможно сохранение этического измерения политики. Оно формирует субъектность не через принуждение и контроль, а через признание, заботу и предоставление условий для раскрытия человеческого потенциала.

В процессе философского анализа становится очевидно, что социальное государство не является универсальной и завершённой формой. Оно подвержено рискам — от бюрократического патернализма до функционализации заботы. Однако его потенциал заключается именно в том, что оно создаёт пространство нормативного диалога: между свободой и ответственностью, между индивидуализмом и

солидарностью, между государством как машиной и государством как этическим агентом.

Особенно важным аспектом является возможность интеграции культурных и цивилизационных традиций в современную концепцию социального государства. В контексте Центральной Азии это означает не просто заимствование западных моделей, а их переосмысление через призму тюркско-исламской этики взаимопомощи, общинности и справедливости. Такая гибридная философия социального порядка способна стать не локальной адаптацией, а вкладом в глобальную теорию справедливого и заботливого государства XXI века.

Таким образом, социальное государство предстает не как устаревший институт модерна, а как философски продуктивная форма политической онтологии, способная заново задать вопрос о человеке в политике. В условиях, когда человек всё чаще воспринимается как ресурс, переменная или фактор производительности, социальное государство напоминает, что человек остаётся целью — не средством. И именно в этом заключается его экзистенциальная, этическая и метафизическая миссия.

Список литературы:

1. Beck U. Risk Society: Towards a New Modernity. – London: Sage, 1992. – 272 p.
2. Fraser N. Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition. – New York: Routledge, 1997. – 240 p.
3. Foucault M. Surveiller et punir: Naissance de la prison. – Paris: Gallimard, 1975. – 350 p.
4. Gaspirali I. Rusya Müslümanlarının Muhtariyeti. – Kazan: Matbaa-i İslam, 1907. – 64 s.
5. Giddens A. Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. – Cambridge: Polity Press, 1991. – 264 p.
6. Heller A. A Theory of Modernity. – Oxford: Blackwell, 1999. – 312 p.
7. Honneth A. The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts. – Cambridge: Polity Press, 1995. – 240 p.
8. Kant I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. – Riga: Hartknoch, 1785. – 96 S.
9. Levinas E. Totalité et infini: Essai sur l'extériorité. – La Haye: Martinus Nijhoff, 1961. – 348 p.
10. Marshall T. H. Citizenship and Social Class. – Cambridge: Cambridge University Press, 1950. – 72 p.
11. Nussbaum M., Sen A. (eds.). The Quality of Life. – Oxford: Clarendon Press, 1993. – 453 p.
12. Rawls J. A Theory of Justice. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971. – 538 p.
13. Ricoeur P. Le Juste. – Paris: Esprit, 1995. – 204 p.
14. Rousseau J.-J. Du contrat social ou Principes du droit politique. – Amsterdam: Marc-Michel Rey, 1762. – 180 p.
15. Rumi J. Masnavi-i Ma'navi. – Konya: Kitabevi, 1278/1861. – 6 vols.
16. Sandel M. Liberalism and the Limits of Justice. – Cambridge: Cambridge University Press, 1982. – 230 p.
17. Tilly C. Coercion, Capital, and European States, AD 990–1992. – Oxford: Blackwell, 1990. – 287 p.
18. Тожибоев Х. Фалсафаи иҷтимоии давлатдорӣ ва ислоҳот. – Тошкент: Фан, 2020. – 304 с.

19. Хайек Ф. А. Дорога к рабству. – М.: Новости, 1992. – 264 с.
20. Шавкат Мирзиёев. Янги Ўзбекистон стратегияси. – Тошкент: Ўзбекистон, 2021. – 456 с.



INNOVATIVE
ACADEMY