

ISSN 2072-8530



Вестник

МОСКОВСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО
ОБЛАСТНОГО
УНИВЕРСИТЕТА

Серия

Философские
науки

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ
РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

К ВОПРОСУ О МЕТАФИЗИЧЕСКИХ
АБСТРАКЦИЯХ В ИСТОРИИ

САМООПИСАНИЕ КАК СПОСОБ
СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ

УЧЕНИЕ О МАТЕРИИ ПЛАТОНА.
ЕСТЬ ЛИ ОНО ОСНОВА ХРИСТИАНСКОГО УМОЗРЕНИЯ?

АУТОПОЭТИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ



2014 / № 2

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I.

ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

<i>Бондарева Я.В.</i> ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ	6
<i>Удальцов В.Г.</i> К ВОПРОСУ О МЕТАФИЗИЧЕСКИХ АБСТРАКЦИЯХ В ИСТОРИИ	13
<i>Удальцов В.Г.</i> НЕОБХОДИМОЕ И СЛУЧАЙНОЕ В ИСТОРИЧЕСКИХ ЯВЛЕНИЯХ	21

РАЗДЕЛ II.

ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

<i>Вититнев С.Ф., Абрамов А.В., Козьякова Н.С.</i> ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИДЕОЛОГИИ «ЗЕЛЁНЫХ» В ФРГ	29
<i>Киселёв В.И.</i> ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КАК ОСНОВА СОЕДИНЕНИЯ УСИЛИЙ ОРГАНИЗАТОРА И ИСПОЛНИТЕЛЯ	40
<i>Кондратенко Г.Г.</i> АНТИКОРРУПЦИОННЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ИНСТИТУТОВ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА	48
<i>Марокко О.О.</i> САМООПИСАНИЕ КАК СПОСОБ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ	57
<i>Митякина М.Г.</i> ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О СЕМЬЕ В РАМКАХ ПОСТМОДЕРНИСТСКОГО ОБЩЕСТВА: СТРУКТУРНО-ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ СДВИГ	65
<i>Петров А.В.</i> НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИНТЕГРАЦИИ И АДАПТАЦИИ ИММИГРАНТОВ В СОЦИОКУЛЬТУРНУЮ СРЕДУ СТОЛИЧНОГО МЕГАПОЛИСА	73

РАЗДЕЛ III.

ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

<i>Алёхина Е.В.</i> БИОЭТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ СОВРЕМЕННЫХ ФИЛОСОФСКИХ ОСНОВАНИЙ ПСИХОЛОГИИ КАК «НАУКИ О ДУШЕ»	83
<i>Иером. Кирилл (Зинковский)</i> УЧЕНИЕ О МАТЕРИИ ПЛАТОНА. ЕСТЬ ЛИ ОНО ОСНОВА ХРИСТИАНСКОГО УМОЗРЕНИЯ?	94
<i>Иером. Мефодий (Зинковский)</i> ПОНЯТИЕ ЛИЧНОСТИ КАК РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ И ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ КОНЦЕПТ	103
<i>Наши авторы</i>	111

CONTENTS

SECTION I.

QUESTIONS OF ONTOLOGY AND KNOWLEDGE THEORIES

<i>Y. Bondareva.</i> THE EPISTEMOLOGICAL PRINCIPLES OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY	6
<i>V. Udaltsov.</i> TO THE ISSUE OF METAPHYSICAL ABSTRACTIONS IN HISTORY	13
<i>V. Udaltsov.</i> ESSENTIAL AND OCCASIONAL IN HISTORY	21

SECTION II.

QUESTIONS OF SOCIAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHICAL PROBLEMATICS SOCIALLY-HUMANITIES

<i>S. Vititnev, A. Abramov, N. Kozyakova.</i> PHILOSOPHICAL ASPECTS OF THE GREENS' POLITICAL IDEOLOGY IN GERMANY	29
<i>V. Kiselev.</i> INTERACTION AS A BASIS FOR UNIFICATION OF ORGANIZER'S AND EXECUTOR'S EFFORTS	40
<i>G. Kondratenko.</i> ANTI-CORRUPTION POTENTIAL OF CIVIL SOCIETY INSTITUTES.....	48
<i>O. Marokko.</i> AUTOPOIETIC SYSTEMS OF SOCIAL BEING	57
<i>M. Mityakina.</i> POST-MODERN VISION OF A FAMILY: STRUCTURAL AND FUNCTIONAL SHIFT	65
<i>A. Petrov.</i> SOME ASPECTS OF IMMIGRANTS' INTEGRATION AND ADAPTATION TO SOCIAL AND CULTURAL ENVIRONMENT OF THE CAPITAL CITY	73

SECTION III.

QUESTIONS OF HISTORY OF PHILOSOPHY AND HISTORY OF OTHER PHILOSOFICAL DISCIPLINES

<i>Ye. Alekhina.</i> BIOETHICAL ANALYSIS OF CONTEMPORARY PHILOSOPHICAL BASES OF PSYCHOLOGY AS A "SCIENCE OF THE SOUL"	83
<i>Cyril (Zinkovskiy), hieromonk.</i> PLATO'S TEACHING ON MATTER. IS IT THE BASIS OF CHRISTIAN SPECULATION?.....	94
<i>Methody (Zinkovskiy), hieromonk.</i> THE NOTION OF PERSON AS A RELIGIOUS, PHILOSOPHIC AND LINGUISTIC CONCEPT	103
<i>Our authors</i>	111

РАЗДЕЛ I. ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

УДК 1(09)

Бондарева Я.В.

Московский государственный областной университет

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Аннотация. Базовые гносеологические принципы отечественной религиозно-философской мысли – принцип единства веры и знания и принцип символического реализма как единства апофатического и катафатического богопознания – способствовали обогащению философии элементами созерцания, становясь при этом теми методологическими основами, которые способствовали решению вопросов о возможности мистического опыта, о реальности сознательного общения с абсолютным началом, о конечном предназначении человека, о возможности его обожения. Преодолевая антиномическую разобщённость веры и знания, символа и реальности, отечественные философы шли к оптимальному их соотношению.
Ключевые слова: вера, знание, разум, реальность, символ, познание.

Y. Bondareva

Moscow State Regional University

THE EPISTEMOLOGICAL PRINCIPLES OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY

Abstract. The basic epistemological principles of the Russian religious and philosophical thought – the principle of the unity of faith and knowledge, and the principle of symbolic realism as the unity of apophatic and the cataphatic knowledge of God – contributed to the enrichment of philosophy by the elements of contemplation becoming a methodological framework that assisted in the solution of the problems concerning the possibility of mystical experience, the reality of conscious communication with the absolute, human final destiny, and the possibility of theosis. Overcoming the antinomial dissociation of faith and knowledge, symbol and reality Russian philosophers moved towards their optimal combination.
Key words: faith, knowledge, mind, reality, character, knowledge.

К середине XIX в. в отечественной религиозно-философской мысли на основе как внешних, так и внутренних философско-богословских традиций наиболее рельефно проявились два гносеологических принципа: принцип единства веры и знания и принцип символического реализма как единства апофатического и катафатического богопознания.

Первый принцип сформировался в процессе неприятия европейской рационалистической и эмпирической философии, которая возводила непреодолимую гносеологическую преграду между верой и знанием, богословием и философией, откровением и умозрением. Русская религиозная философия, напротив, видела в объединении этих сфер единственно возможный путь к истинному знанию. Этот путь был унаследован из святоотеческой восточно-христианской традиции, он основывался на понятии «гносиса», обозначавшего «введение» и представлявшего собой единство откровения и умозрения в познании, и перекликался с задачей «донести до Запада сокровища созерцательного христианского Востока через раскрытие своих принципов философствования» [1, с. 51].

В противоположность субъективному мистицизму начала XIX в., отвергавшему разум и переносившему акцент на веру, кантовский рационализм поставил перед отечественными философами задачу не только оправдать веру и вернуть её руководящий статус, но и органично сочетать её с рациональным мышлением. Задача эта была переформулирована И.В. Киреевским, призвавшим устранить болезненный антагонизм между умом и верой, со-

гласовать их между собой в целостном знании. Целостность познания для И.В. Киреевского означала признать в качестве источника такового не только логическое знание, но в поиске истины синтезировать возможности «чувств» с другими возможностями человеческого духа с целью достижения единого живого и цельного знания.

Впрочем, гносеологическая целостность означала для И.В. Киреевского не одни лишь веру и разум, пусть даже органично согласованные друг с другом, но предполагала более богатый спектр форм духовно-познавательной деятельности человека: под цельностью подразумевалось сочетание всех так называемых духовных сил – чувства, мышления, любви, эстетического созерцания, воли к истине и совести – всё то, что в совокупности впоследствии было названо А.С. Хомяковым «живознанием».

Славянофилам, правда, не удалось до конца раскрыть механизм такого единения, они не углубились в основания и сущность как веры, так и разума и остановились, по существу, лишь на провозглашении необходимости их синтеза. Далее русская философия, опираясь на гносеологические интуиции славянофилов и предшествующей им русской философско-богословской мысли, следуя святоотеческой традиции, предлагала различные формы философского обоснования идеи единства веры и разума. Обоснование это было представлено в двух вариантах: один из них основывался на стремлении полностью устранить противоречия между верой и рациональным мышлением, что заканчивалось их неоправданным сближением и даже отождествлением, либо растворением

одного понятия в другом. Этим путём шли Вл. Соловьёв, С.Л. Франк, братья Трубецкие и В.И. Несмелов. Другой вариант заострял внимание на несовместимости этих гносеологических понятий, доказывал принципиальное отличие веры от обычного знания и несводимость её к разуму (С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский). Но в результате антиномичность лишь обостряла момент противоречия в этом единстве, но не разрушала самого единства.

В первом направлении, стремившемся к слиянию веры и разума под эгидой второго, чётко просматривалось (за исключением В.И. Несмелова) влияние философии всеединства и, как следствие, включение элемента рационализма в вопросах познания. Здесь мыслилась такая понятийная система разума, которая может быть вполне параллельной откровению и вере, но создаётся при этом собственными усилиями самого разума.

Некоторые представители этого направления обогатили философию всеединства идеями православного энергетизма и мистицизма. Они стремились не просто к единству, но, скорее, к отождествлению веры и разума. Так, С.Н. Трубецкой, споря как с отвлечённым рационализмом, так и с мистическим идеализмом, абсолютизовавшим веру, сделал вывод о том, что критерием истинного знания является нераздельное единство чувств, мысли и веры, что составляет всеобщую трансцендентальную форму познания. Как и Вл. Соловьёв, С.Н. Трубецкой видел три источника знаний – эмпирический опыт, разум и веру, где опыт и разум выявляют закономерности связей явлений, а вера – реальность воспринимаемых и мыслимых нами существ.

Вера становится здесь непосредственным усвоением реальности и даже условием человеческого самосознания, что невероятно расширяет содержание веры из стремления интегрировать веру и знание. При этом, однако, нивелируется сама специфика религиозной веры, что неизбежно ведёт к рационализму, лишь незначительно обогащённому верой. Таким образом, противоречия между верой и разумом устранялись, и, как результат примирительного синтеза, мы видим их практическое отождествление.

Слияние веры и разума, при котором нивелируется их специфика и несводимость друг к другу, характерно и для творчества С.Л. Франка. Он убеждён, что вера может органично дополнять логическое мышление, заполнять не охваченные им лакуны, но напрямую вступать в противоречие со знанием она не может. Кроме того, можно отыскать разум, не убивающий веру, а также веру, не противоречащую разуму, что он и пытался развивать в так называемой «научной метафизике», где вера обосновывается и проверяется знанием.

Впрочем, сама вера здесь не просто суждение о потустороннем предмете, которое не может быть сфальсифицировано непосредственным опытом. С.Л. Франк как последователь всеединства чрезмерно имманентизирует как понятие Абсолюта, так и духовный опыт вообще. Однако такая позиция приводит к полному поглощению веры знанием, когда гносеологические и онтологические основы веры исчезают вообще. Как и Абельяр (*intelligo ut credam*), С.Л. Франк хочет не слепо верить, но прежде всего знать, что Бог существует; потом же можно и по-

верить. Вера и разум предстают здесь не как две разные противоположные доктрины, философские онтологические и мировоззренческие теории, но взаимно дополняющие друг друга.

Второе направление акцентирует внимание на дуализме веры и разума, на их антиномичности. Ещё Ф.М. Достоевский призывал полюбить жизнь больше, чем её смысл, причём любовь эта должна быть вне и до её логического осмысления. Вера здесь освобождается от каких-либо доказательств: «... Корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных. Вот почему и говорят философы, что сущность вещей нельзя постичь на земле» [2, с. 290], в противном случае создаётся угроза уничтожения свободы разумом, так как доводами разума невозможно доказать божественное бытие.

Философское обоснование антиномических отношений веры и разума в дальнейшем осуществлялось С.Н. Булгаковым и П.А. Флоренским. Антиномизм вообще присущ восточно-христианскому мышлению, а его отсутствие порождало догматические споры и различные ереси. Выстраивая свои гносеологические конструкции на основе византийской антиномической традиции, религиозные мыслители XIX – первой половины XX века утверждали, что целостная истина возможна только в горнем мире, у нас же – лишь её осколки, трудно сопоставимые друг с другом. Эта несовместимость порождает, в свою очередь, антиномии, которые включены в содержание многих догматических положений: триипостасность и единосущие, неслиянное, но и нераздельное единство человеческой и божественной природ в личности Христа и т.д. В книге «Столп и утверждение истины»

П.А. Флоренский приводит таблицу подобных библейских «парадоксов», утверждая, что только «в момент благодатного озарения эти противоречия в уме устраняются, но не рассудочно, а сверхрассудочным способом» [4, с. 159]. Да и само определение веры, которое философ даёт, опираясь на Библию, оказывается неудобоваримым для разума: «вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» [4, с. 69].

В противоположность Вл. Соловьёву и С.Л. Франку, философы-«антиномисты» глубже понимали специфику веры, так как были ближе к религиозному опыту, а не философским спекуляциям. Однако они умаляли значение логики и интеллекта в духовном познании. П.А. Флоренский был убеждён, что истина и состоит в антиномиях, а они, в свою очередь, являются гибельными для рассудка, от которого необходимо непременно отречься на путях к истине. В конечном итоге философ выступает против «разумной веры», за которую ратовал С.Л. Франк, видя в ней «крамолу против Бога», «чудовищное порождение человеческого эгоизма». Для П.А. Флоренского разумная вера видится результатом отсутствия антиномий, следовательно, необходимо «укротить» рассудочную деятельность, «пленить» рассудок послушанием вере.

Становится очевидным, что направление, основывавшееся на идее «мистического алогизма», тяготеет к противоположной крайности – к нивелированию значения разума, что может привести к искажениям в самом содержании веры: она, отсечённая от знания, теряет свой мистический смысл и превращается в суеверие.

Приблизительно так же рассуждал и С.Н. Булгаков, который, как П.А. Флоренский, не подчинял веру категориям дискурсивного, логического познания. При этом он не низводил веру на уровень прихоти, вкуса или субъективного верования, но придавал ей объективный характер и определял как откровение божественного человеку. И всё же для философа вера, как вид познания без доказательств, не является чуждой разуму, но выражает «высшую разумность». Разум же, принадлежа другому измерению познания, не воспринимает веру, игнорирует её, неизбежно противопоставляет её себе, так как то, во что мы верим, нам нельзя знать как выходящее за пределы знания, а в то, что мы можем знать, нам нельзя верить. Здесь важен вывод С. Булгакова о том, что вера не враждебна знанию, но в итоге, сливаясь с ним, переходит в него. Как видим, неприятие П.А. Флоренским «разумной веры» плавно переходит у С.Н. Булгакова в утверждение «верующего разума», традиционного для восточно-христианского гносиса.

Таким образом, антиномизм веры и знания, в противоположность западной схоластики, не рассекает единую целостность познавательного процесса и не утверждает самодостаточность как веры, так и «естественного разума», но напротив, стремится к преображению и восполнению разума, к восстановлению разорванного единства веры и знания, следуя по пути выявления противоречий этого единства.

Второй принцип – принцип символического реализма, основанный на апофатическом познании божественной реальности как главного объекта любой метафизической системы, рас-

крывает сущность такого познания в устранении всего эмпирического и умопостигаемого, а также в исключении самого понятия бытия в его рассудочном понимании, что само по себе невозможно без принятия во внимание рассмотренного выше первого гносеологического принципа.

Некоторое знание о божественной реальности становится возможным благодаря сочетанию апофатического, отрицательного, познания с катафатическим – положительным, утверждающим, что трансцендентное начало, пребывающее за пределами всего природного, есть также Бог, сам себя открывающий. Но это открытие происходит потому, что его сущность в своей глубине непознаваема; апофатический принцип не позволяет замыкаться на ограниченных понятиях о божественном.

В отечественной религиозной культуре, унаследовавшей от богословия как апофатическую, так и катафатическую методологию богопознания, их парадоксальное единство представлено принципом символического реализма, утверждающим, что божественное присутствие в природном и социальном мире представлено не в сущностном выражении, а в энергичных символах, образах и знаках, что продолжает святоотеческую методологическую традицию символического реализма.

Именно в таком ключе символ понимался в философии П.А. Флоренского, который развивал своё творчество в русле символического реализма и определял свою философию как «конкретную метафизику», вкладывая в это понятие необходимость согласования чувственного и духовного мо-

дусов бытия. Для П.А. Флоренского «конкретность» и есть то конкретное выражение духовного в чувственном, которое наблюдается при выражении ноумена в феномене, а именно – символичность. В русле гносеологического онтологизма философ развивал учение о целостной символической реальности, в которой не обнаруживается ни чистое бытие, ни чистое мышление, но всё представляет собой единый символ, который чувственно выражается в космосе и охватывает все символы природно-эмпирического бытия.

Символическая выраженность в понимании П.А. Флоренского – это «уподоблённость» физического мира миру духовному, при которой духовное обретается в некоем особом пространстве, где всё «вывернуто» и «мнимо», где законы, которым подчиняются процессы и предметы, в точности противоположны законам физического мира. В то же время эти миры объединены в целостный двусторонний мир, явления которого познаются под разными углами зрения: в физическом мире предмет становится видимым с помощью физического зрения как явление, в духовном – он же созерцается зрением духовным, зеркально противоположным первому. Подобная модель объединённых и при этом взаимно обратных миров полностью соответствует символической реальности, но выражает её незамысловато и прямолинейно, так как явление и сущность противоплагаются друг другу «выворачиванием наизнанку».

Состояние «вывернутости» символов физического мира является, по мысли философа, результатом его грехопадения. В таком мире явления

не могут выражать смысл в точности, так как это – прерогатива безгрешного, райского, совершенного бытия. Результатом грехопадения становится разрушение символической структуры реальности, т.е. адекватного отношения чувственного и духовного миров, где смысл получает ущербное, искажённое отражение в явлениях, где само человеческое восприятие утрачивает способность восприятия символов. Восстановление истинного символического устройства мира – вот главная задача человеческого бытия, и это восстановление необходимо осуществлять посредством преобразования, а точнее – преображения человеческой природы, возвращения к совершенному состоянию Эдема.

И всё же, несмотря на повреждённость грехом, реальность по-прежнему остаётся в своей основе реальностью символической, так как состоит из обобщённых символов, являющихся предметом изучения «конкретной метафизики» П.А. Флоренского, «конкретного обследования» им явлений падшего мира с целью обнаружения из них духовного смысла. И так как реальность построена из символов, то и сама она познаётся в символах, которые обозначаются философом, с одной стороны, как «органы нашего общения с реальностью», а с другой – как критерий объективности познания, как «отверстия, пробитые в нашей субъективности» [3, с. 344].

С позиций символического реализма П.А. Флоренский пытался решать даже проблему истины: она, вернее наше о ней представление, только тогда наполнено содержанием, когда она хотя бы символически содержит в себе элемент Истины, и когда она

является «эмблемой какого-то основного свойства Истины», иными словами – «символом Вечности» [4, с. 145]. Результатом такого познания истины, и это отличает учение Флоренского от С.Л. Франка, должно быть не «учёное неведение», а «полное ведение», достигаемое на почве парадоксализма и антиномизма, своеобразных вариантов символично-реалистического познания.

Таким образом, рассмотренные два гносеологических принципа отечественной религиозно-философской мысли способствовали обогащению философии элементами созерцания, становясь при этом теми методологическими основами, которые спо-

собствовали решению вопросов о возможности мистического опыта, о реальности сознательного общения с абсолютным началом, о конечном предназначении человека, о возможности его обожения.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бузук Г.Л., Семаева И.И. Русская философия: истоки своеобразия // Вестник Московского государственного университета. Серия «Философские науки». 2012. №4. – С. 50–60.
2. Достоевский Ф.М. ПСС в 30-ти т. Т. 14. – Л.: Наука, 1980. – 560 с.
3. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. – М.: Эксмо, 2006. – 322 с.
4. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – М.: Правда, 1990. – 490 с.

УДК 930.1

Удальцов В.Г.*Счётная палата Российской Федерации (г. Москва)*

К ВОПРОСУ О МЕТАФИЗИЧЕСКИХ АБСТРАКЦИЯХ В ИСТОРИИ

Аннотация. В статье предпринята попытка исследовать, опираясь на методологические приёмы философского анализа, метафизические абстракции в истории. С этой целью выделены содержательно-сущностные признаки метафизики и абстракции, обобщение которых позволило через ряд позиций раскрыть суть метафизических абстракций истории. Рассмотрены некоторые концепции исторического процесса, носящие метафизически абстрактный характер, что при их применении порождает неточности в подходах к историческим явлениям. В заключение отмечается, что общим для концепций, основанных на метафизике и абстракции, является вольное или невольное формирование искажённой картины истории, представление её неполной, односторонней, однозначной, неразвивающейся.

Ключевые слова: метафизические абстракции, философский анализ, содержательно-сущностные признаки, сущность, концепции.

V. Udaltsov*The Accounts Chamber of the Russian Federation (Moscow)*

TO THE ISSUE OF METAPHYSICAL ABSTRACTIONS IN HISTORY

Abstract. The article attempts at researching the metaphysical abstractions in history by means of methodologies of philosophical analysis. The content- essential features of metaphysics and abstraction were identified and through them the essence of the metaphysical abstractions in history was disclosed. Some metaphysically abstract concepts of historical development and their malfunction in approaching historical events are revealed. In conclusion the author notes that the general feature of metaphysical and abstract concepts is willing or unwilling formation of a distorted picture of history, presenting it as incomplete, one-sided, uniform and non-developing.

Key words: metaphysical abstractions, philosophical analysis, content- essential features, essence, concepts.

Решение вопроса об истинности исторического знания, который стоит в центре философских проблем научного познания прошлого, связано с преодолением метафизически абстрактных взглядов на исторические процессы, нередко порождающих неточности в подходах к их пониманию.

Однако, предваряя разговор о метафизических абстракциях в истории, было бы логично определиться с тем понятием, которое выражает их суть – с **метафизикой**.

© Удальцов В.Г., 2014.

Как известно, это понятие вошло в научный оборот с лёгкой руки александрийского библиотекаря Андроника Родосского ещё в I веке до н. э. С тех пор данный феномен, став философской традицией, прошёл длинный и непростой путь своего существования, вехами которого стали учения, закладывавшие и сегодня в него разный смысл.

В ходе исторических метаморфоз своего содержания понятие метафизики последовательно фиксировало в них: учение, идущее за физикой; совпадение метафизики с философией или позиционирование её как части последней; включение в состав метафизики онтологии, космологии, теории познания или в целом её отождествление с онтологией; изначальную направленность мысли на трансцендентное; науку, ищущую во всей смене явлений нечто постоянное и т.д. [7, т. II, с. 545–546; 8, с. 417–419; 14, с. 277; 15, с. 363; 16, с. 265; 17, с. 9–0].

Несмотря на имеющиеся различия между исторически сложившимися вариациями понятия рассматриваемого явления, всем им в той или иной мере присущи основные содержательно-сущностные признаки метафизики. Их можно, опираясь на ряд существующих в литературе точек зрения на этот феномен, свести, на наш взгляд, к следующему:

- во-первых, это идеалистическое по своему характеру философское учение о мире невещественном;

- во-вторых, это учение о неизменных и недоступных познанию первоначалах и высших причинах всего сущего, о предельных сверхчувственных основаниях бытия;

- в-третьих, это специфический, противоположный диалектике фило-

софский метод и способ мышления, обязанный своим появлением и существованием односторонности в познании;

- в-четвёртых, это учение, рассматривающее явления действительности в состоянии покоя и устойчивости, повторяемости, вне движения и изменения;

- в-пятых, это учение, отрицающее всеобщую связь явлений, рассматривающее их разрозненно, как независимые, находящиеся в отрыве друг от друга феномены, вне их взаимных связей;

- в-шестых, это учение, отрицающее внутренние противоречия как источник развития явлений и обосновывающее нахождение последнего вне этих феноменов;

- в-седьмых, это учение, которому свойственно преувеличение каких-либо отдельных сторон в явлениях;

- в-восьмых, это что-либо отвлечённое, умозрительное и поэтому малоопытное, ведущее в сторону от истины [1, т. 2, с. 272; 2; 4, с. 183; 9, с. 299–300; 13, с. 796; 14, с. 277; 17, с. 10].

К метафизике нередко приводит абсолютизация такой стороны познавательного процесса, как способность человека к абстракции. Поэтому приведённые выше точки зрения на суть метафизики необходимо, если мы хотим оставаться последовательными, дополнить содержательно-сущностными признаками абстракции, сформулировав их в свете имеющихся в научной литературе трактовок сути этого понятия в качестве следующих выводов об этом феномене:

- вывод 1: это мысленное отвлечение от ряда свойств явлений и связей между ними с целью выделения существенных и закономерных признаков;

– вывод 2: это произвольное, отвлечённое от реалий конструирование знаний об объекте;

– вывод 3: это теоретическое обобщение, взятое вне связи с конкретными явлениями и выражающее какие-либо общие их признаки;

– вывод 4: это понятие, противоположное конкретному и, в отличие от него, выступающее как нечто одностороннее, неразвитое;

– вывод 5: это понятие, обозначающее одно из действенных средств процесса познания, играющее важную гносеологическую роль, как необходимое условие образования самых различных понятий, без чего невозможно раскрытие сущности, проникновение в глубь явлений;

– вывод 6: это понятие, взятое для обозначения вполне определённого направления мыслительного процесса, ведущего к расчленению явления, выделению в нём существенных сторон, их всестороннему анализу в «чистом» виде [1, т. 1, с. 48; 4, с. 11; 6, с. 15; 7, т. I, с. 16–19; 8, с. 2–3; 9, с. 17–18; 10, с. 8; 13, с. 10; 14, с. 5].

Если попытаться обобщить некоторые из этих выводов, то нельзя не согласиться с профессором А.А. Кокориным, что абстрагирование является средством решения различных задач, в том числе и в сфере научного поиска. Однако в последнем случае, если данное средство формируется на базе метафизики, то оно не может выполнить эту роль. Она под силу лишь диалектической абстракции, которая способна решить проблему выделения сущностных признаков явлений и процессов [3, с. 170]. Добавим к этому тезису то, что метафизика, являясь идеалистическим философским учением, нередко

спекулирует на трудностях, присущих абстрагирующей деятельности мышления, и пытается трансформировать её продукцию (идеи, понятия) в первоначала и высшие причины всего сущего.

Подытоживая всё вышесказанное о метафизике и абстракции, можно суть метафизических абстракций, экстраполируя её при этом на историю, представить следующими позициями:

– первая позиция: метафизические абстракции оторваны от реальных явлений и процессов исторической действительности, не имеют с ней ничего общего;

– позиция вторая: они не отражают суть происходивших в прошлом событий;

– позиция третья: они в силу первого и второго являются средством производства необъективных представлений об исторических явлениях, об историческом процессе в целом;

– позиция четвёртая: они в своей совокупности создают некорректную картину хода исторического развития, искажают её;

– позиция пятая: метафизические абстракции, создавая эту иллюзорную картину, негативно воздействуют на процесс познания истории, затрудняют поиск оптимальных вариантов решения сложных задач изучения прошлого.

Опираясь на обозначенные позиции, рассмотрим несколько концепций истории (учитывая ограниченность текстового пространства данной статьи), которые представляются нам как **метафизические абстракции**, и попытаемся это обосновать.

Так, согласно одной из этих концепций субъектом истории, выступающим одновременно и объектом позна-

ния для исторической науки, является *каждый отдельный человек*. При этом сторонники этой точки зрения исходят из верной в целом посылки, что историю делают люди. Они считают, как отмечает профессор Ю.И. Семенов, что только тогда, когда историческая наука познает всё о каждом из живших в прошлом на земле людей, т.е. всю совокупность его мыслей и чувств, его взаимовоздействия с другими людьми, только тогда и можно будет рассчитывать на всю полноту исторического познания [11, с. 10–11].

Однако существует ряд обстоятельств, вызывающих обоснованные сомнения в правомерности такой позиции.

Во-первых, наука не способна знать каждого из тех миллиардов людей, когда-то прошедших свой жизненный путь, тем более знать о нём всё. Предположить, что учёный разыщет в прошлом именно того человека «X», который изобрёл колесо, и нарисует его полный портрет, наверное, слишком смело даже для самой безудержной фантазии.

Во-вторых, отдельное не может быть без общего, без содержащихся в нём условий, причин и оснований для его существования, иначе теряется сам смысл отдельного. Применительно к истории попытки выделить отдельного человека и познать его вне исторического времени, вне исторического пространства, вне конкретных исторических явлений, есть не что иное, как абстракция.

В-третьих, такой же абстракцией, уходом от конкретного выглядят попытки познать отдельного индивида вне общества, отвлекаясь от той исторической реальности, в которой он находился в прошлом.

В-четвёртых, исторической науке для понимания исторического процесса и не нужно познавать именно отдельного человека. Индивид, искусственно выделенный из его социума, «вырванный» из системы взаимодействий с другими людьми и оказавшийся в «безлюдном пространстве», не способен в одиночку «производить» исторические события, менять ход истории, становиться гением или злодеем для общества, даже продлевать существование рода человеческого. Не случайно говорят, что один в поле не воин. Всё то значительное, что делал человек в своей жизни, было обусловлено его отношениями с другими людьми. Попытка познать жизнедеятельность отдельного человека в прошлом вне его тесных взаимосвязей и взаимодействий с другими людьми имеет под собой метафизическую платформу.

В-пятых, историческую науку интересует отдельный человек как совокупность всех общественных отношений, как индивид, реализующий свои функции не в одиночку, а будучи включённым в определённое социальное объединение, которое и является совокупным субъектом истории и соответственно объектом исторической науки. Кстати, и сами сторонники рассматриваемой точки зрения, испытывая трудности в её последовательном проведении, оговариваются порой, что речь у них идёт не о человеке как таковом, а о связанных между собой людях, образующих реальные коллективы.

Таким образом, опираясь на приведённые выше обстоятельства, можно сделать вывод о том, что попытки выделить отдельного человека из его земного социального окружения и

познать его вне тесных взаимосвязей с другими людьми погружают нас в мир метафизических абстракций.

Следующая концепция связана с пониманием исторического процесса, его содержанием и направленностью. Суть её заключается в следующем: *историческое пространство «заселено» самобытными автономными образованиями, каждое из которых имеет абсолютно самостоятельную историю и проходит в своём развитии, обусловленном органическим принципом, этапы возникновения, расцвета и гибели.* Ушедших в «небытие» сменяют новые, которые проходят в своём развитии точно такой же цикл (отсюда и концепции, основанные на этой идее, получили наименование «циклических», одной из интерпретаций которых выступает в настоящее время «цивилизационный» подход к истории). Данные взгляды обосновывали в своих трудах, каждый по своему, Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Дж. Тойнби, П.А. Сорокин, Л.Н. Гумилёв, С.Ф. Хантингтон и др.

Несмотря на целый ряд выдвинутых ими положений, значительно обогативших науку, согласиться с этими учёными можно далеко не во всём. В этой связи, в частности, попытаемся показать метафизичность и абстрактность изложенных выше посылов.

Во-первых, уже само утверждение о существовании в истории самобытных, неповторимых, замкнутых, оторванных друг от друга образований (цивилизаций), говорит о признании отсутствия между ними всяких связей и взаимовлияний. Но на деле взаимовлияние и связи между отдельными обществами (цивилизациями) всегда существовали. Как по горизонтали (между одновременно существовав-

шими) – в виде торгового и культурного обмена, соперничества и т.д., так и по вертикали – влияние, например, древнеегипетской культуры на древнегреческую, древнеримской на европейскую и т.д. Со временем связи становились всё более тесными и, наверное, было бы абсурдно говорить о наличии в наше время полностью независимых друг от друга цивилизаций. Скорее пристало бы говорить об их постепенном слиянии и о становлении на наших глазах единой мировой цивилизации.

Во-вторых, раз общество в целом представляет собой простую арифметическую сумму цивилизаций как полностью самостоятельных исторических единиц, а не целостное образование, то и всемирная история представляет собой сумму их совершенно самостоятельных историй, несоединимых в единый поток процессов их развития. Если согласиться с этой точкой зрения, то при её последовательном проведении рассмотрение всемирной истории как единого процесса исторического развития человечества в целом становится невозможным.

В-третьих, возникающая возможность полного отрицания единства человеческой истории, представления её как простой суммы параллельно протекающих самостоятельных процессов развития отдельных обществ, отменяет вопрос о существовании стадий всемирной истории, их последовательной смены в масштабе человечества. Всё это подменяется чередованием исторических единиц, которые совершают свой цикл развития, после чего сходят с исторической сцены. Это, в конечном счёте, приводит к абсолютизации прерывности всемирной истории.

В-четвёртых, абсолютизация прерывности в развитии человечества в целом может означать, что каждому вновь появившемуся на исторической арене автономному образованию приходится всё начинать как бы с нуля. Тем самым, по сути дела, отвергается преемственность в историческом развитии общества в целом, которое выливается в бесконечную повторяемость, в круговорот, в движение всемирной истории по кругу.

В-пятых, идеи о бесконечной повторяемости историй уникальных, самостоятельно развивающихся образований, на которые история человечества раздроблена в пространстве и времени, о движении по кругу сводят развитие общества в целом к плоской эволюции, лишённой внутренних противоречий и революционных скачков. Всё это неизбежно приводит к выводу о невозможности поступательного прогрессивного развития человечества в целом. К выводу, оторванному от анализа реалий исторической действительности.

Обобщая сказанное, следует подчеркнуть, что отмеченные выше посылы в силу их метафизичности и абстрактности могут в своей совокупности исказить картину всемирной истории, что негативно отразится на процессе её познания. Как справедливо заметил по этому поводу профессор Н.И. Смоленский, изучение истории с цивилизационной точки зрения не даёт возможности рассматривать её как процесс, а не как простую арифметическую сумму цивилизаций. Отсюда все попытки формировать общее теоретическое понимание истории, игнорируя динамику её развития как процесса качественно неповторимых и

поэтому необратимых перемен, будут в любом случае неадекватной формой понимания логики исторического развития [12, с. 69–70].

С поиском движущих сил истории связана концепция демографического детерминизма. В разные времена в той или иной степени дань своего внимания этому направлению отдали Дж. Вико, Э.-Г. Морелли, К.А. Гельвеций, Л. Гумплович, Д.И. Менделеев, А.А. Богданов, Р. Карнейро, Дж. Саймон и др. Суть концепции сводится к тому, что *главной движущей силой, определяющей ход истории, объявляется такой естественный фактор, как динамика народонаселения.*

Но так ли это? Думается, что, не смотря на то рациональное зерно, которое содержится в этой концепции, абсолютизация роли фактора населения в истории является метафизической абстракцией, искажающей картину развития общества. Попробуем обосновать это положение.

Во-первых, рост народонаселения сам по себе не даёт ответа на вопрос, каким образом он может сыграть определяющую роль в процессе смены одного общественного строя другим общественным строем. Во всяком случае, явно не увеличение населения стало главным фактором перехода Англии от феодализма к капитализму или свершения Великой французской буржуазной революции. Да и распропагандированная в Германии накануне Второй мировой войны необходимость в обеспечении для растущей немецкой нации нового жизненного пространства имела мало общего с истинными причинами этого исторического события.

Во-вторых, если бы рост народонаселения являлся определяющей силой

общественного развития, то более высокая плотность населения, как отмечалось в одном из трудов по историческому материализму, обязательно должна была вызвать к жизни соответственно более высокий тип общественного строя [5]. Иначе говоря, страны с большей плотностью населения стояли бы на более высокой ступени своего экономического, политического и социального развития, чем страны с меньшей плотностью населения. Однако на деле это предположение не подтверждается. Так, плотность населения в Непале более чем в шесть раз выше, чем в США. Но последние, будучи мировой капиталистической державой, занимают значительно более высокую строчку в рейтинге общественного развития, чем Непал (который характеризуется слаборазвитой экономикой), где господствует полуфеодальный строй. Словом, ни плотность населения, ни его динамика не способствуют выяснению вопроса, почему в одном обществе существует один строй, одни порядки, а в другом – иной строй, иные порядки.

В-третьих, не сама динамика населения определяет характер общества, а наоборот. Численность населения во многом зависит от обеспеченности общества средствами существования, то есть от экономики. Во взаимоотношениях последней с численностью населения экономика играет ведущую роль.

В-четвёртых, в настоящее время динамика народонаселения всё более регулируется демографической политикой, проводимой в том или ином государстве и обусловленной уровнем его развития, прежде всего экономического.

Таким образом, рост народонаселения не может быть главной силой развития общества, влияние первого на последнее не является определяющим. Этот вывод даёт основание для того, чтобы позицию абсолютизации роли фактора населения в истории квалифицировать как метафизическую и достаточно абстрактную, оторванную от реалий исторической действительности.

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что в статье были представлены лишь некоторые из многочисленных метафизических абстракций в истории. Их список значительно шире и, кроме того, он постоянно может пополняться новыми концепциями, произрастающими на почве метафизики и абстракции. Вместе с тем, следует обратить внимание, что общим для авторов всех этих концепций является вольное или невольное формирование искажённой картины истории, представление её неполной, односторонней, однозначной, неразвивающейся.

Это мало способствует постижению истины при исследовании исторического процесса. Поэтому очень важно знать о существовании таких абстракций, уметь их выявлять, чтобы в результате исследования исторических явлений избежать искажения последних.

Здесь свою помощь может оказать общенаучный, философский анализ истории. Как совокупность приёмов, сформированных на базе содержания научных философских категорий, он способен, в частности, расчленив ту или иную концепцию исторического процесса на составляющие элементы, комплексно и системно представить их содержательно-сущностные

признаки. Сравнение последних с отмеченной выше сущностью метафизических абстракций позволит разобратся с их природой и сделать вывод как о целесообразности применения данной концепции в историческом исследовании, так и степени корректности основанной на ней интерпретации какого-либо исторического события, процесса.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. Т. 1, 2. – М.: Олма-Пресс, 2003.
2. Ефремова Т.Ф. Новый толково-словообразовательный словарь русского языка. – М.: Дрофа, Русский язык, 2000. – 1233 с.
3. Кокорин А.А. Экономика: философский анализ. – М.: Изд-во МГОУ, 2010. – 264 с.
4. Краткий словарь иностранных слов / Сост. С.М. Локшина. – Изд. 2-е, стереотип. – М.: Советская энциклопедия, 1968. – 384 с.
5. Кропотков Д. Марксизм и проблема движущих сил истории [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.left.ru> (дата обращения: 14.10.2013).
6. Куликов Л.М. Экономическая теория: учебник. – М.: ТК Велби, Изд-во Проспект, 2008. – 432 с.
7. Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. I, II / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. – М.: Мысль, 2010. – 744 с. / 634 [2] с.
8. Новейший философский словарь / Сост. А.А. Грицанов. – Мн.: Изд. В.М. Скакун, 1998. – 896 с.
9. Ожегов С.И. Словарь русского языка: Ок. 57000 слов / Под ред. чл.- корр. АН СССР Н.Ю. Шведовой. – 18-е изд., стереотип. – М.: Рус. яз., 1987. – 797 с.
10. Райзберг Б.А., Лозовский Л.Ш., Стародубцева Е.Б. Современный экономический словарь. – 6-е изд., перераб. и доп. – М.: ИНФА-М, 2008. – 512 с.
11. Семенов Ю.И. Философия истории. – М.: Современные тетради, 2003. – 776 с.
12. Смоленский Н.И. Историческое образование и историческая теория // Новая и новейшая история. – 2000. – № 5. – С. 69–70.
13. Советский энциклопедический словарь / ред. А.М. Прохоров – Изд. 4-е. – М.: Сов. энциклопедия, 1987. – 1600 с.
14. Философский словарь / под ред. И.Т. Фролова. – 5-е изд. – М.: Политиздат, 1986. – 590 с.
15. Философский энциклопедический словарь / Ланда Н.М. и др. (ред.) – М.: Советская энциклопедия, 1983. – 840 с.
16. Философский энциклопедический словарь / ред.-сост.: Е.Ф. Губский [и др.]. – М.: ИНФРА-М, 2011. – 576 с.
17. Халапсис А.В. Постнеклассическая метафизика истории: монография. – Днепропетровск: Изд-во «Инновация», 2008. – 278 с.

УДК 930.1

Удальцов В.Г.*Счётная палата Российской Федерации (г. Москва)***НЕОБХОДИМОЕ И СЛУЧАЙНОЕ В ИСТОРИЧЕСКИХ ЯВЛЕНИЯХ**

Аннотация. В статье предпринята попытка, выявив методологическую сущность категорий «необходимость» и «случайность» и экстраполировав их на историю, раскрыть особенности генезиса исторической необходимости и исторической случайности, показать их роль в историческом процессе. Показаны различие этих феноменов, их неотделимость как двух диалектических противоположностей, их взаимозависимости и взаимопроникновения. Рассмотрено использование возможностей приёмов, формирующихся на их базе, в процессе познания исторических явлений.

Ключевые слова: историческая необходимость, историческая случайность, их роль в истории, диалектика взаимодействия, взаимопроникновение.

V. Udaltsov*The Accounts Chamber of Russian Federation (Moscow)***ESSENTIAL AND OCCASIONAL IN HISTORY**

Abstract. The article is aimed at revealing the methodological essence of the categories “necessity” and “occasionality” and applying them to historical analysis. The peculiarities of the genesis of necessity and occasionality are described and their role is shown in historical perspective. The author discloses the difference between these two phenomena, their dialectic unity, interconnection and interpenetration. The opportunities of techniques formed on the basis of these phenomena are considered in the process of historical cognition.

Key words: historical necessity, historical occasionality, their role in history, dialectics of interaction, interpenetration.

Жизнь, практика показывают, что очень большое воздействие на ход исторического процесса оказывают необходимость и случайность. Эти феномены, отражая определённые объективные связи окружающего мира, играют заметную роль в истории, что делает вполне понятным то пристальное внимание, которое оказывают многие исследователи-историки проблеме необходимого и случайного в развитии исторических явлений [1; 3; 4; 5].

Всё это в определённой степени предопределило наше обращение к вопросам о методологической сущности категорий «необходимость» и «случайность», об особенностях их возникновения, их взаимосвязи и использовании в процессе познания исторических явлений.

Итак, что такое «необходимость»? Учитывая, что существует немало различных трактовок данного феномена, за рабочее определение примем следующее:

© Удальцов В.Г., 2014.

необходимость есть всеобщая категория, отражающая специфические способы связи условий, причин и оснований, без которых явления не могут возникать, существовать и развиваться [2, с. 252].

К этому определению подводит анализ процессов реальной жизни, который показывает, что появление необходимости происходит тогда, когда условия, причины и основания, детерминирующие существование того или иного явления, соединяются между собой определённым способом. При этом имеется в виду, что «условием» считается всеобщая категория, отражающая явления среды, взаимодействующие с анализируемым феноменом, не способствующие изменению его содержания, сущности, качества, но влияющие на внешние их проявления. «Причиной» – всеобщая категория, отражающая явления среды, которые наиболее активно, непосредственно воздействуют на конкретные феномены, вызывая изменения в их содержании, сущности, качестве. «Основанием» – всеобщая категория, отражающая совокупность явлений среды, вошедших или имеющих возможность войти в качестве элементов в «новое», возникающее явление. Способ же здесь определяет последовательность соединения явлений между собой.

Когда условия, причины и основания соединяются специфическим способом, обязательно появляется то, что на нём должно базироваться, то есть происходит возникновение «нового» явления или качественное изменение в явлении существующем. Словом, «необходимость» – это соединение условий, причин и оснований определённым способом, детерминирующим

существование, возникновение, развитие и функционирование тех или иных явлений. Данное соединение и делает то или иное явление именно этим явлением. Так появляется то, что должно, по мысли Гегеля, обязательно произойти, произойти именно так, а не иначе.

Согласившись с тем, что необходимость есть порождение способов связи условий, причин и оснований, детерминирующих существование явлений, можно, опираясь на данный вывод, сделать следующий шаг в направлении раскрытия сути необходимостей. В нашем случае этот шаг требуется сделать относительно истории. Экстраполяция понятия «необходимость» на историю позволяет отметить, что *необходимость того или иного исторического явления детерминируется специфическим способом (способами) связи условий, причин и оснований, воздействующих на исторический процесс.*

Необходимость является отражением всеобщих, закономерных, преимущественно устойчивых отношений исторической действительности. При определённых условиях она непременно должна произойти. Так, в конце первого тысячелетия н. э., когда в повестку дня встала задача объединения восточнославянских племён, в ряду прочих факторов, которые могли бы способствовать этому процессу, был и идеологический. Нужна была общая идея, восприятие которой всеми племенами, поклонявшимися тогда разным божествам, позволило бы преодолеть их духовное разобщение и тем самым позитивно отразиться на политической централизации страны, повышении её самостоятельности и независимости. Таким объединяющим

фактором и стало принятие христианства на Руси. Это было явной необходимостью, как отражение объективных, устойчивых, закономерных, всеобщих отношений исторической действительности. Здесь очевидно особое сплетение условий (наличие более развитого и оказывающего своё идейное влияние на славян Византийского государства), причин (потребность в духовном объединении племён путём перехода от политеизма к монотеизму), оснований (существование православной веры и деятельность христианских миссионеров среди язычников), подготовленное всем ходом предшествующего развития указанных племён.

Говоря о роли необходимостей в историческом процессе, следует подчеркнуть, что именно они решающим образом влияют в конкретном историческом пространстве и времени на состояние всех без исключения исторических явлений, предопределяя конечный результат их развития. Если, к примеру, в этом плане проследить всю цепь событий, приведших к образованию в XIX в. на месте мелких, раздробленных немецких государств единой Германской империи, то нельзя не заметить обусловленность этого процесса экономическими, политическими, социальными, духовными, военными и другими необходимостями становления и дальнейшего исторического развития немецкой нации. Видимо, поэтому можно иногда слышать утверждение, что события в истории совершаются с неумолимой силой.

Подводя краткий итог вышеприведённым рассуждениям, нельзя не отметить следующее. Чтобы понять необходимости, работающие на раз-

витие исторических явлений, нужно понять способы связи условий, причин и оснований, работающих в направлении изучаемого исторического явления. Конечно, это непросто. Ведь существование исторического, как и любого другого явления, детерминировано не одной, а многими необходимостями, поскольку условия, причины и основания могут соединяться между собой самыми разными способами. Этот факт предопределяет в ходе исследования выбор из массы необходимостей той, которая действительно играет главную роль в процессе жизнедеятельности того или иного исторического феномена.

В ходе выполнения этой довольно сложной задачи исследователь нередко сталкивается с дополнительными проблемами, обнаруживая случайности в развитии исторических явлений.

Откуда же в общественной жизни берётся «случайность»?

Попытаемся объяснить это следующим образом. Поскольку в мире существует бесконечное множество взаимодействующих объектов, то было бы некорректно говорить о действии на явление какой-либо одной необходимости. Поэтому жизнедеятельность исторического, как и любого другого феномена, о чём уже говорилось, подчинена одновременному воздействию множества различных взаимодействующих друг с другом необходимостей. В ходе этого взаимодействия между ними, образно говоря, идёт «борьба» за право преимущественного влияния на познаваемое явление. Так как борются необходимости разной интенсивности и разных возможностей, то более «сильная» в данный момент и более жизнеспособная из них, явля-

ясь совокупностью связанных между собой условий, причин и оснований, разрывает цепь связи условий, причин и оснований, формирующую другую, оказавшуюся более «слабой» необходимость. На месте последней может оказаться главная, основная, определяющая необходимость. Вследствие этой борьбы и в результате «проигрыша» в ней указанной необходимости и появляется случайность. Опираясь на логику этого подхода и экстраполируя на историю одно из определений «случайности» как всеобщей категории [2, с. 181], можно предложить следующее понимание исторической случайности. *Случайность в историческом процессе есть результат взаимодействия противоречащих друг другу необходимостей, действию которых подчинён процесс существования конкретного исторического явления.*

В целом такой подход к раскрытию генезиса случайности и её определению, как мы надеемся, не противоречит гениальной догадке Гегеля, считавшего случайность развитием и продолжением необходимости.

Из этого практикой подтверждённого мнения великого философа следует, что случайность, во-первых, самым тесным, органичным образом связана с необходимостью. Она тоже необходимость, но не классическая, а специфическая, имеющая свои особенности. Если необходимость обязательна и устойчива, то случайность этими атрибутами не обладает. Если необходимость как явление детерминировано определённой областью деятельности, предсказуемо на основе знания о ней, то случайность как явление привнесено в неё извне, не детерминировано ею, не предсказуемо на

основе знания о ней. И хотя случайность, так же, как и необходимость, отражает определённые объективные связи окружающего мира, она отражает в основном внешние, несущественные, неустойчивые, единичные связи. В историческом процессе такие связи нередко возникают, когда между событиями отсутствуют непосредственные, прямые, постоянные, друг друга определяющие зависимости.

Отражаемые случайностью связи, действуя наряду с основными, постоянными, глубокими внутренними связями, вызывают отклонения от необходимых следствий, во многом детерминируют многовариантность исторического процесса, оказывают влияние на ход развития истории, ускоряя или тормозя его. В связи с этим можно сказать, что роль случайности в истории заключается в том, что она может порой очень круто изменить траекторию движения исторических явлений в рамках возможного веера альтернатив. Особенно отчётливо это проявляется в периоды неустойчивого развития, когда решающий вес приобретают историческая Личность и господин Случай. Тогда в истории может случиться всё, что угодно, за исключением физически невозможного. Ни одному, даже самому прогрессивному государственному деятелю, какими бы благими намерениями он ни руководствовался, не гарантирован успех в его начинаниях и реформах. Ни одно государство не обречено на военную победу, которая в самый последний момент может выскользнуть из рук его политического и военного руководства. Нечто подобное произошло в ходе Семилетней войны, когда смерть императрицы Елизаветы I возвела на

российский престол Петра III. Будучи поклонником короля Фридриха II, он резко изменил весь ход кампании, отказавшись от завоеваний России и подписав мир с Пруссией. Тем самым она, по сути, была спасена от неминуемой катастрофы.

Подобные примеры подтверждают тот факт, что случайность как феномен не вытекает с необходимостью из данной связи исторических явлений, из данных исторических условий. Поэтому случайность в истории может иметь место, а может и не иметь, может проявляться, а может и не проявляться, может произойти, а может и не произойти или произойти иначе.

Во-вторых, из вышесказанного следует, что случайность может рассматриваться только по отношению к необходимости. Она является формой проявления и дополнением необходимости, в том числе и исторической. В рамках первой позиции примером может послужить открытие Америки. Само по себе это открытие было необходимым следствием исторического развития средневековой Европы, экономика которой нуждалась в получении новых рынков сбыта и источников сырья. Отсюда вытекала глубокая заинтересованность деловых кругов в поиске более короткого и удобного пути в Индию, представлявшуюся европейцам сказочно богатой страной. Однако тот факт, что «Санта-Мария» Колумба вместо Индии первоначально приплыла именно к Багамским островам, по отношению к этой исторической необходимости было уже случайностью. Из экономической закономерности не следовало, что открытие Америки начнётся именно с этих островов. Сложилась картина розы

ветров и океанских течений иначе, то первые колонии в Новом свете могли бы быть основаны на Бермудах или в Канаде. В рамках второй позиции можно привести пример из истории развития овцеводства в Англии. Тамошним фермерам необходимо было удерживать овец на «заданной» территории. Ничего не помогало: ни заборы, ни собаки. Овцы продолжали активно нарушать «пограничный режим». Помог случай. На свет появилась овечка с уродливыми задними конечностями, которые не позволяли ей перепрыгивать заборы. Это был именно случай, так как это уродство не вытекало с необходимостью ни из внутреннего биологического процесса, ни из приспособления организма к окружающей среде. Но случай был благоприятный, и им овцеводы не замедлили воспользоваться. Они закрепили эту мутацию, перевели в наследственную и вывели новую породу. Так случай дополнил необходимость.

Историческая случайность неразрывно связана с субъективным фактором. То обстоятельство, что в истории общества всегда действуют люди, побуждаемые идеями и обуреваемые страстями, как раз и предопределяет в значительно большей мере, чем в природе, появление исторической случайности. Возможность её возникновения никогда нельзя исключать из цепи событий, что, наверное, и побуждает нас рассуждать порой об истории в сослагательном наклонении. Но главное, к чему такая возможность побуждает человека, – не делая ставку на случай, всё же иметь его в виду и, рассчитывая свои поступки и действия, что-то оставлять на его долю. Именно так поступают, когда создают, к примеру, «за-

садные полки» и резервы Верховного Главнокомандования, когда устанавливают пожарные щиты и лестницы у зданий, когда усиливают дежурства в праздничные дни и т.д.

Подытоживая всё вышесказанное о необходимости и случайности, следует особо отметить их неотделимость. Это две не существующие друг без друга диалектические противоположности. Поэтому отрывать необходимость от случайности, а тем более противопоставлять их друг другу было бы ошибочно. Между ними существует глубокая внутренняя связь, которая прослеживается в том, что необходимость может по-разному полагать себя через случайность, а она – с различной степенью активности влиять на необходимость, ускоряя или замедляя необходимые процессы.

В этом объективном процессе их **взаимозависимости**, необходимость может превращаться в случайность, и наоборот, то есть они могут переходить друг в друга, как бы меняясь местами. При этом переход случайного явления в необходимое – не такая уж и большая редкость в историческом процессе, скорее даже правило. При этом по отношению к необходимости случайность может выступать как первоначальная форма её возникновения. Так, первоначально случайный обмен товарами закономерно прошёл исторический путь развития, превращаясь в ходе этого процесса из случайного в необходимое. Реализуемая в обмене товаров в пунктах соприкосновения первобытных общин потребность в чужих предметах потребления постепенно упрочнялась. Всё чаще повторяясь, этот обмен сделался регулярным, общим и необходимым процессом. Наряду с этим

процессом случайным поначалу было и количественное меновое отношение товаров. Всеобщая форма эквивалента появлялась и исчезала вместе с тем мимолётным контактом, который вызывал её к жизни. Попеременно она выпадала на долю то одного, то другого товара. Но по мере того, как росло число и многообразие товаров, вступающих в процесс обмена, необходимость такой формы укреплялась. В конечном счёте, она прочно закрепляется за определёнными видами товаров или кристаллизуется в форму денег.

Подобные примеры подтверждают, что в истории действует закономерная тенденция эволюции от внешней иррегулярной, то есть случайной, формы действительности к типичному, устойчивому, массовому, к необходимому моменту. Иначе говоря, случайное, как момент возникновения необходимого, в ходе развития соответствующих условий постепенно «снимает» себя в необходимом. Случайно возникнув, историческое явление, совершенствуясь, закономерно переходит в область необходимого, приобретает устойчивость и неизбежность (одна из стадий развития необходимости).

В дальнейшем, по мере изменения условий необходимость может потерять свою неизбежность и возвратиться к случайности, перейти к ней на высшей основе, а затем и исчезнуть. Так, античное рабство, возникнув в форме случайного, переросло, «сняв» эту форму, в необходимое и массовое. Затем, исчерпав себя экономически и став помехой дальнейшему росту производительности труда, оно вновь перешло в случайное, чтобы впоследствии исчезнуть в том виде, в котором мы его знаем.

Таким образом, путь взаимопревращения необходимости и случайности заключается в том, что несущее, случайное, развиваясь, превращается в необходимость, и наоборот, необходимость, развиваясь, превращается в случайность. Кроме того, исторический опыт на каждом шагу убеждает, что общественной жизни присуще диалектическое взаимопроникновение необходимости и случайности: они слиты в каждом историческом феномене, в каждом историческом процессе. То, что на одном уровне развития, в одной системе отношений представляется случайным, вместе с тем на другом уровне исторического процесса, в другой системе отношений является необходимым. События, случайные в одном отношении, содержат необходимость в другом отношении. Колониальные захваты XVI–XVII для Европы были закономерным результатом её предшествующего развития по капиталистическому пути, а для аборигенов военно-экономическая экспансия Старого света не вытекала с необходимостью из их предыдущего внутреннего развития. Словом, необходимость и случайность – это два полюса взаимозависимости. При этом они никогда не существуют в чистом виде, отдельно друг от друга. Поэтому необходимость прокладывает себе дорогу и обнаруживает себя через случайность, а каждая случайность содержит в себе определённый момент необходимости.

Правильное философское понимание взаимозависимости необходимости и случайности, их значимости в историческом процессе является одним из важнейших условий его по-

знания. Это понимание можно представить через следующие позиции.

Первая позиция. Именно необходимостями, то есть взаимосвязью условий, причин и оснований, детерминировано развитие всех без исключения исторических явлений.

Вторая позиция. На развитие каждого исторического явления одновременно воздействует множество различных взаимодействующих друг с другом необходимостей.

Третья позиция. В этой «армаде» взаимодействующих необходимостей в конкретном пространстве и времени обязательно имеется наиболее «сильная» необходимость, которая решающим образом влияет на состояние и развитие конкретного исторического явления.

Четвёртая позиция. В результате взаимодействия названной необходимости с другими, более «слабыми» необходимостями, также влияющими на развитие исторических явлений, и «победы» над ними рождаются случайности. Последние возникают тогда, когда главная, основная, определяющая необходимость «проигрывает» в ходе «борьбы» другой или другим, более «сильным» историческим необходимостям.

Пятая позиция. В результате такой «борьбы» необходимости превращаются в случайности, а случайности становятся необходимостями, как бы меняясь местами.

Из такого понимания необходимого и случайного в историческом процессе закономерно вытекает задача внимательного изучения каждого случайного явления в истории с целью обнаружения за скоплением случайностей глубоких, устойчивых, необхо-

димых связей, вскрытия в случайных связях исторических феноменов их необходимой основы.

Решению этой задачи могут способствовать приёмы философского анализа, формирующиеся на базе категорий «случайность» и «необходимость». Так, методологические возможности приёма, формирующегося на основе первой из названных категорий, заключаются в следующем. Во-первых, приём ориентирует субъекта познания на выделение противоречий, существующих между необходимостями, которые оказывают влияние на изучаемое историческое явление. Во-вторых, он предполагает определение среди них наиболее острых противоречий. В-третьих, приём нацеливает на изучение прочности связей между условиями, причинами и основаниями в рамках необходимостей, находящихся в особо острых противоречиях. В-четвёртых, он позволяет на основе определения наиболее острых противоречий и слабых звеньев в цепи необходимостей, выявления результатов их взаимодействия раскрыть механизм возникновения случайностей в отношении анализируемого исторического явления.

Методологические возможности приёма, формирующегося на базе категории «необходимость», заключаются в том, что он, во-первых, «призывает» субъекта познания исходить из понимания того, что любой исторический процесс продуктивно развивается только при существовании необходимых условий, причин и оснований. Отсутствие одного из названных факторов либо тормозит развитие, либо делает его невозможным. Во-вторых, этот приём ориентирует субъекта познания на вы-

явление возможных способов связи условий, причин и оснований. В-третьих, приём нацеливает субъекта познания на осуществление субординации и координации понятий им способов связи условий, причин и оснований, обращая при этом его особое внимание на наиболее активные и продуктивные связи. В-четвёртых, он позволяет субъекту познания, опираясь на эти связи, выявить некую ведущую, главную необходимость, оказывающую решающее воздействие на то или иное конкретное анализируемое историческое явление.

Таким образом, философский анализ создаёт свои ориентиры в плане познания, понимания и использования необходимого и случайного в исторических явлениях, способствуя решению познавательных проблем исторического процесса.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бочаров А.В. Историографические и методологические аспекты использования понятия «случайность» в изучении исторических альтернатив // Вестник Томского государственного университета. – 2007. – № 297. – С. 111–121.
2. Кокорин А.А. Анализ: теория, методология, методика. – Изд. 2-е (перераб. и дополн.). – М.: Изд-во МГОУ, 2009. – 292 с.
3. Яценко М.П. Глобализация как форма организации исторического процесса [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.dibase.ru> (дата обращения: 10.03.2014).
4. McCloske D. History differential equations and narrative problems // History & Theory. – 1991. – № 1. – P. 21–36.
5. Schermer M. Exorcising Laplace's Demon: Chaos And Antichaos, History And Metahistory // History and Theory. – 1995. – № 1. – P. 59–83.

РАЗДЕЛ II. ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

УДК 502/504:001.8 (430)

Вититнев С.Ф., Абрамов А.В., Козьякова Н.С.
Московский государственный областной университет

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИДЕОЛОГИИ «ЗЕЛЁНЫХ» В ФРГ

Аннотация. Статья посвящена анализу содержания экофилософского учения партии «зелёных» в Германии. Авторы рассматривают представленные в нём положения относительно возможностей и перспектив перехода к модели социального развития, позволяющей преодолеть существующий конфликт между человеком и природой. Будущее человечества находится в прямой зависимости от его способности изменить характер духовно-практического отношения к природе. Однако призывая заключить мир с природой, экофилософы подчас не учитывают специфику социальной адаптации применительно к окружающей среде. Особое внимание уделяется пониманию «зелёными» теоретиками сущности человека и его взаимоотношений с природой.

Ключевые слова: «зелёные», экофилософия, защита и сохранение окружающей среды, общество постиндустриального типа.

S. Vititnev, A. Abramov, N. Kozyakova
Moscow State Regional University

PHILOSOPHICAL ASPECTS OF THE GREENS' POLITICAL IDEOLOGY IN GERMANY

Abstract. The article is devoted to the analysis of the eco-philosophical teaching of the German Green Party. The authors consider these provisions regarding the opportunities and prospects for transition to the model of social development, allowing of overcoming the existing conflict between man and nature. The future of humanity is in a direct dependence on its ability to change the nature of spiritual and practical attitude to nature. However, calling to making peace with nature, eco-philosophers sometimes do not take into account the specificity of social adaptation

© Вититнев С.Ф., Абрамов А.В., Козьякова Н.С., 2014.

in relation to the environment. The article focuses on the Green theorists' understanding of the essence of human and its relationship with nature.

Key words: the Greens, eco-philosophy, protection and preservation of environment, postindustrial society.

Вопрос о том, какими мировоззренческими установками должно руководствоваться человечество, преобразуя окружающий его мир, обретает в настоящие дни всё большую остроту. Динамичное развитие индустриального производства, основой которого служат возникшие на волне научно-технической революции технологии, своим следствием имеет не только производство материальных благ, способных удовлетворять самые взыскательные потребности, но и катастрофическое разрушение окружающей среды, приобретающее очертания планетарного экологического кризиса.

Осознание происходящего заставляет миллионы людей во всём мире выступить с требованиями осуществления радикальных изменений во взаимоотношениях общества и природы.

Тенденцию изменения мировоззренческих установок современных граждан одним из первых отметил американский исследователь Р. Инглхарт. В своей теории «бесшумной революции» Инглхарт констатировал постепенное утверждение в общественном сознании постматериальных ценностей: «Становление передового индустриального общества ведёт ещё к одному совершенно особому сдвигу в базовых ценностях – когда уменьшается значение характерной для индустриального общества инструментальной рациональности. Преобладающими становятся ценности постмодерна, неся с собой ряд разнообразных социетальных перемен, от

равноправия женщин до демократических политических институтов и упадка государственно-социалистических режимов» [2].

К числу ценностей постмодерна, без сомнения, относится и озабоченность экологической проблемой. Несмотря на то, что негативное влияние человека на природу наблюдалось начиная с эпохи промышленной революции, в центр внимания экологические вопросы попали только во второй половине XX века. Именно в этот период возникают массовые экологические движения, ставящие своей целью защитить природу от разрушительного для неё воздействия современной цивилизации, условием чего должен стать переход к качественно иной модели общественного развития, во многом сопряжённый с изменением мировоззренческих установок, представленных в массовом сознании.

Одними из первых вопрос о роли духовного фактора в преодолении конфликта между человеком и природой подняли участники экологического движения в ФРГ, стране, где «зелёные» (так они сами себя называют) смогли не только заявить о себе как о последовательных и решительных защитниках окружающей среды, но и серьёзных мыслителях, предпринявших попытку разработать философское учение, лежащее в основе их мировоззрения, составляющее ядро их политической идеологии.

При этом экофилософы отнюдь не склонны постоянно пребывать в мире

высоких абстракций. Не забывая о необходимости таковых, они делают предмет своего анализа вполне конкретные, чаще – наиболее болезненные, вопросы жизни общества, в первую очередь касающиеся защиты и сохранения окружающей среды, требуют положить конец формам социального бытия, несущим непосредственную угрозу не только для природы, но и для человека, обосновывают необходимость утверждения новых, более совершенных моделей общественно-политического развития.

И хотя философское учение «зелёных» нельзя рассматривать как полностью сложившуюся систему теоретического знания или качественно новую ступень в развитии человеческого духа, оно содержит ряд достаточно оригинальных, логически аргументированных, имеющих актуальное звучание положений, в смысловом и проблемном отношении связанных с теми, что традиционно были предметом философского анализа.

Как пишет известный теоретик «зелёного» движения В.-Д. Хазенклевер, назначение экофилософии – осмыслить противоречия человеческого бытия сквозь призму взаимоотношений общества и природы, взяв за основу идеи экологизма, гуманизма и материализма [12, с. 46]. Исходя из этого, он и его единомышленники выдвинули концепцию экологического гуманизма, одну из центральных в экофилософии, согласно которой защита и сохранение окружающей среды – важнейшая задача, стоящая перед человечеством, поскольку от её решения зависит его судьба не только как социального существа, но и биологического вида. Именно поэтому «зелёные» утвержда-

ют, что экологию следует рассматривать в качестве одного из наиболее значимых факторов, определяющих состояние всех системообразующих элементов общества.

Что же касается экологического гуманизма, то он призван выявить и обосновать «истинные» принципы познания и отношения человека к окружающему его миру, тем самым преодолевая слабые стороны и пороки имеющих место философских систем. Главным из этих пороков является теоретическое оправдание идеи антропоцентризма, присутствующей в содержании большинства философских учений и непосредственно связанной с природоразрушительной деятельностью человека, самонадеянно считающего себя «мерой всех вещей».

Это определение человека, в представлении «зелёных» авторов, преимущественно консервативной ориентации, – всего лишь ложная «европейская сентенция». В противовес следует руководствоваться мыслью, представленной в учении даосов, согласно которой «мир принадлежит не одному виду, а всему сущему» [3, с. 16]. Так, по утверждению К. Амери, человек не занимает особого места в системе природных отношений и не имеет права ставить себя в центр мироздания, но при этом проявляет себя как беспощадный хищник, стремящийся покорить природу, безжалостно потребляющий всё живое [4, с. 14].

Устремлённость человека к тотальному господству, заявляет К. Амери, во многом определяется присутствием в общественном сознании ценностных ориентаций и поведенческих установок, предполагающих присвоение и обладание всё новыми материальными

благами, что подкрепляется формированием с помощью рекламы искусственных потребностей [5, с. 53].

Эту точку зрения разделяет К.-М. Майер-Абих, по мнению которого стремление человечества обрести максимум материальных благ, опираясь на достижения научно-технического прогресса, обернулось бесконтрольным потреблением природных ресурсов, что губительно не только для природы, но и для здоровья людей, а также создаёт серьёзные проблемы в экономической сфере [14, с. 62–63]. Функционирование же последней подчинено идее прогресса ради прогресса, практическим воплощением чего выступают атомная энергетика, генная инженерия, отравление отходами химического производства окружающей среды.

Безостановочный экономический рост, индустриальный гигантизм, подчёркивает В. Хайдт, создают условия для возникновения и дальнейшего углубления экологического кризиса [11, с. 83]. Развивая эту тему, М. Марен-Гризенбах пишет, что с позиций экофилософии мир можно рассматривать в качестве глобальной кибернетической системы, изначально находившейся в состоянии динамического равновесия, а экологический кризис – как следствие его нарушения, связанного с различными формами деятельности людей, характерными для индустриального общества [14, с. 62–63].

Следует отметить, что поднимая вопрос о причинах экологического кризиса, разработчики концепции экогуманизма в своих размышлениях подчас обнаруживают отсутствие строгой логики в сочетании с пере-

ходом, вопреки изначальным декларациям, на позицию объективного или субъективного идеализма. Так, выдвинув тезис о пагубности последствий хозяйственной деятельности, осуществляемой в условиях индустриальной цивилизации, некоторые из них сбиваются на критику идеологии индустриализма, давая неоправданно завышенную оценку значимости мировоззренческих, идеальных причин экологического кризиса, вторичных по своему происхождению и производных от условий социального бытия в его материальном измерении. Анализ же этих условий на проверку оказывается недостаточно глубоким, поскольку ограничивается установлением зависимости между ростом индустриального производства (производительных сил) и глубиной экологического кризиса, оставляя в стороне вопрос о характере производственных отношений.

Подобный подход приводит экогуманистов к выводу, что противодействие наступлению экологического кризиса, решение острых проблем во взаимоотношениях человеческого общества и природы наряду с изменением ценностных ориентаций, представленных в массовом сознании, предполагает, в первую очередь, изменение отраслевой структуры экономики, снижение темпов её роста (вплоть до полной остановки), а также активное развёртывание природоохранительной деятельности. Однако при всей значимости вышеназванных мероприятий, за скобками остаётся вопрос о роли социальных факторов, определяющих сложившуюся практику природопользования, а посему начинает представлять в отрыве от

системы общественных отношений в качестве внеположенного феномена, обладающего способностью как бы самостоятельно определять судьбу человечества, независимо от организации жизни социума.

Соответствующая установка вписывается в дискурс некогда популярной теории географического детерминизма, одним из наиболее ярких сторонников которой был Ш. Монтескье, считавший, что именно природно-географические условия существования общества задают ему ключевые характеристики. Но если применительно к XVIII в. такой теоретико-методологический посыл знаменовал собой тенденцию к отходу от постулатов философии идеализма, то применительно к современной эпохе речь идёт о движении в противоположном направлении.

На непонимание экогуманистами принципов философского материализма обращают внимание многие исследователи «зелёного» движения. Так, касаясь других аспектов экогуманистического учения, по замечанию Э. Беккера, присутствующее в нём представление о природе как о некоем гигантском механизме, знание законов функционирования которого должно лечь в основу социального управления, следует рассматривать как дань картезианству и социальному биологизму [5, с. 116].

Влияние последнего обнаруживается в воззрениях экогуманистов по вопросу относительно сущности взаимоотношений человека с природой. Призывая к их радикальному изменению, они упускают из вида, что, в отличие от животных, приспособляющихся к окружающей среде путём

биологической эволюции на основе механизмов естественного отбора, человек посредством орудийной деятельности стремится преобразовать природу, придать ей новое качество, приспособить для удовлетворения своих потребностей. Поэтому развитие человеческого общества своим следствием всегда имеет рост антропогенного воздействия на окружающую среду, опредмечивание последней в процессе труда. Другой вопрос: согласуются ли формы этого воздействия с законами бытия живой и неживой природы, обязательно ли его следствием должен быть экологический кризис? Решение этого вопроса требует конкретного анализа системы социально-экономических отношений, задающих цели человеческой деятельности, заставляющих людей выбирать те или иные средства своего воздействия на природу. Кроме того, отказ ряда «зелёных авторов» из числа экогуманистов рассматривать человека в качестве высшей ценности, определяющей смысл и значение всего сущего, фактическое отрицание того факта, что человек стоит на высшей ступени эволюционной лестницы, и, как следствие, уравнивание его с другими биологическими видами, наглядно демонстрирует односторонность понимания сущности гуманизма как типа мировоззрения.

Более последовательны в своих выводах «зелёные» авторы левой ориентации. Так, говоря об идейных установках, определяющих отношение человека к природе в современном обществе, как факторе ухудшения экологической ситуации, они связывают их формирование с «индустриально-буржуазным» способом производства.

Это значит, что капитализм, с присущей ему частной собственностью на средства производства и жадной обогащения, выступает как главный виновник экологического кризиса. Однако, господство частной собственности ведёт не только к разрушению окружающей среды, но и к социальному и духовному порабощению человека, его тотальному отчуждению от других людей, природы, духовных ценностей, торжеству идеологии технического прогресса [15, с. 263]. Отмечая естественное происхождение человеческих потребностей, Т. Эберман и Р. Трамперт указывают, что капитализм в погоне за прибылью деформирует их, заставляя, таким образом, людей приобретать массу ненужных или вредных вещей [6, с. 264].

Во взглядах левых экологов очевидно влияние Франкфуртской школы неомарксизма. Прежде всего работы («Диалектика просвещения») Т. Адорно и М. Хоркхаймера, трактующих историю человечества как процесс углубляющегося безумия, выражающегося в отчуждении разума, стремящегося подчинить себе природу [1].

Следует отметить, что, несмотря на заметную разницу теоретико-методологических подходов, экологи-софы всех оттенков и направлений едины в убеждении о необходимости изменения духовно-практического отношения человека к природе. Так, по убеждению К. Амери, речь необходимо вести о развитии у человека духовно-эстетического начала, что позволит ему стать творцом нового мира, окружить себя красивыми, полезными и долговечными вещами [4, с. 14]. Помимо этого, источником подлинной духовности должна стать

религия, призванная воспитать в человеке способность восхищаться и бережно относиться к природе как воплощению божественной креации [3, с. 16]. Эту мысль разделяет Д. Флиннер, писавший, что христианство рассматривает человека как одно из прочих божьих творений, тем самым способствуя формированию у верующих ощущения единства и связи всего сущего [8, с. 79].

Такого рода оценки христианства свойственны далеко не всем экофилософам. Многие из них связывают отвергаемый антропологизм с «иудео-христианской традицией» противопоставления духа телу, породившей убеждённости в наличии божественного предопределения относительно господства человека над землёй и животным миром.

В результате упомянутые выше экологи-софы, размышляя о способности религии стать действенным инструментом в формировании экологически ориентированной человеческой личности, отдают свои симпатии различным восточным культам, либо приходят к выводу о необходимости соединения религии и науки. По их мнению, подобный синтез положит конец имеющему место делению на субъект и объект познания, рациональное и чувственное, вследствие чего человек обретёт возможность духовно и практически преодолеть отчуждение от природы, достигнуть подлинного единства с ней. В этом плане весьма показательным является заявление М. Марен-Гризенбах о том, что экофилософия должна стать монистической религией природы, вследствие чего будут размыты границы между естественными и гуманитарными науками [13, с. 7].

Между тем такого рода пассажи не дают основания считать теологию базисом философских воззрений «зелёных», среди которых большинство составляют представители интеллигенции, склонные уже в силу своей профессиональной деятельности полагаться не столько на веру, сколько на знание, а потому отдавать предпочтение теоретическим конструкциям, выдержанным в духе сциентизма. При этом для консервативно ориентированных экофилософов наряду с признанием значения науки в решении многих задач, стоящих перед человечеством, характерно достаточно настороженное отношение к ней. Так, по их мнению, определённые научные открытия потенциально несут большую угрозу для всего живого, а неспособные понять это широкие слои населения ждут от науки «новых чудес», открывающих возможность неограниченного материального обладания и потребления [9, с. 23].

В целом же «зелёные» теоретики (если характеризовать умонастроения всего экофилософского сообщества), признавая наличие такого рода угроз, придерживаются позиции, согласно которой распространение и повсеместное применение научных знаний позволит преодолеть конфликт между человеком и природой. При этом из всех научных дисциплин особая роль отводится экофилософии, которая призвана помочь человеку осознать его истинное место в мире, вооружая знанием относительно возможности и перспектив осуществляемой им природопреобразующей деятельности [6, с. 222].

Исходя из этого, «зелёные» мыслители стремятся вовлечь в сферу своих исследований проблемы, составляю-

щие содержание, в первую очередь, предмета социально-политической философии, этики, эстетики, футурологии и т.д., связанные с экологической тематикой не только прямо, но и опосредованно, что указывает на достаточно большие познавательные возможности экофилософского учения, а также на его способность теоретически обосновывать необходимость отказа от всех форм социальной практики, предполагающих утверждение во взаимоотношениях не только людей, но и государств, первенства и эксплуатации, торжество индивидуального и группового эгоизма.

Так, выступая с критикой безудержного потребительства, экофилософы приходят к выводу о необходимости установления более справедливых отношений со странами «третьего мира», поскольку отсутствие таковых во многом определяет материальное благополучие стран Запада и задаёт неоправданно высокие потребительские притязания проживающего там населения. При этом они допускают возможность возникновения ситуации, когда придётся пойти на определённое снижение уровня жизни в странах так называемого «золотого миллиарда», отказываясь от идеи экономической рациональности в пользу «культурного» возвращения к природе [1, с. 60].

Выдвигая идею относительно утверждения и научного обоснования новых принципов взаимоотношений человека и природы, «зелёные» авторы всех направлений исходят из того, что это является необходимым условием становления новой модели общественного развития. Согласно прогнозу В.-Д. Хазенклевер, в обществе будущего утвердятся традиционные женские

ценности: мягкость, терпение, жертвенность, трепетное отношение к жизни, это станет залогом гармонизации не только отношений людей с природой, но и друг с другом в социальном и межличностном плане [10, с. 46]. Одновременно утратят своё значение такие сугубо «мужские» понятия, как «превосходство» и «господство», определявшие содержание ценностных ориентаций прошлого [10, с. 47].

Какаясь вопроса о специфике грядущего социально-экономического устройства, все экофилософы исходят из того, что она будет определяться переходом от индустриального к постиндустриальному способу производства, характеризующемуся изменением структуры и характера функционирования производительных сил. При этом представители правого течения в экологическом движении склонны признавать целесообразность сохранения рыночных отношений и частной собственности на средства производства. Фактически проблема преодоления индустриального способа производства ими рассматривается только в технико-технологическом аспекте, что определяется осознанным или неосознанным игнорированием (что отмечается выше) диалектической связи между уровнем развития производительных сил и характером производственных отношений, экономическим базисом и духовно-политической надстройкой.

Что же касается левых экофилософов, то они, указывая на современные кризисные тенденции, присущие западному обществу в различных сферах его жизнедеятельности, делают вывод о завершении эпохи индустриализма, на смену которой идут иные

времена, связанные со становлением новой общественной формации, определяемой ими понятием *экологический социализм*.

По выражению О. Флетхайма, экологический социализм – это гуманистическое, постиндустриальное общество, радикально отличающееся от всех предшествующих форм социальной организации [7, с. 154]. Его утверждение, в конечном счёте, произойдёт в континентальном или общепланетарном масштабе в форме ненасильственной революции, отвергающей авторитарный коллективизм, оппортунистический реформизм и экстремизм, но опирающийся на лучшие традиции либерализма, радикализма и анархизма [7, с. 118].

Экосоциалистическое общество будет основываться на общественной собственности на средства производства, а его основными хозяйственными единицами станут децентрализованные самоуправляемые предприятия, свободные от внутренней иерархии. Неотъемлемой чертой повседневной жизни станет высокая степень солидарности между людьми, откроются возможности для их всесторонней творческой самореализации. Труд приобретёт ненаёмный характер и, находясь вне отношений экономической конкуренции, выступит неременным условием гармоничного развития личности. Осуществляя трудовую деятельность, человек перестанет руководствоваться стремлением удовлетворить только свои материальные потребности. На первое место выйдут эстетическая и моральная стороны, что явится следствием формирования у большинства граждан так называемых радикальных потребностей, ориентированных на

творчество, коллективизм, наслаждение природой [6, с. 153].

Отличительными чертами постиндустриального способа производства будут ориентация экономики на создание потребительных, а не покупательных стоимостей, замещение рыночных механизмов плановыми, применение экологические безвредных технологий. В политической же сфере система общественного самоуправления со временем заменит государство в отправлении распорядительно-управленческих функций.

Беря на вооружение диалектический метод исследования, левые эколо-философы поднимают вопрос о наличии в системе индустриального общества глубинных противоречий, разрешение которых своим следствием будет иметь становление постиндустриальной экосоциалистической формации.

Однако, по их убеждению, выявленное К. Марксом возникающее в ходе поступательного развития общества противоречие между уровнем развития производительных сил и характером производственных отношений в новых исторических условиях утратило былое значение, и его разрешение не сопряжено с «крахом капиталистического производства и подъёмом пролетарской борьбы». Как отмечает О. Ульрих, на первый план выступают, во-первых, противоречие между изжившей себя индустриальной системой и необходимостью утверждения нового способа производства, целью которого будет сохранение основ жизни, а во-вторых, противоречие между потребностями индустриальной системы и целями свободно ассоциированных индивидов [16, с. 97–99].

Обращаясь к вопросу, какая социальная группа выступает носителем нового способа производства (значит, может рассматриваться в качестве потенциального субъекта грядущих радикальных изменений общественного устройства), левые эколо-философы уходят от постулатов классического марксизма, и в духе неомарксизма Франкфуртской школы отказываются рассматривать современный пролетариат как революционный класс в силу его инкорпорированности в современное потребительское общество. Для этой роли, с учётом современного характера общественных противоречий, с их точки зрения, больше подходят участники новых социальных движений, в первую очередь, молодёжь, способная раздвинуть границы традиционного мышления, создав новые «радикальные» потребности.

Так, по утверждению А. Фольмер, рабочие организации не отреагировали на то, что наиболее значимые проблемы современности определяются масштабами экологического кризиса и нарастанием дефицита демократии, а потому обрести политическое влияние смогут, только найдя союзников в лице новых социальных движений, в первую очередь – женского и экологического [17, с. 14].

Присутствующее в этих суждениях смешение вопросов о классовой и организационной принадлежности определяется фактическим отказом левых эколо-философов от идеи, согласно которой политические установки, разделяемые представителями той или иной социальной группы, детерминируются базовыми для неё социально-экономическими интересами. В результате среди этой части «зелёных» теоретиков

получает распространение во многом иллюзорная установка, что сторонников и противников провозглашаемых ими «радикальных» преобразований чуть ли не в равной пропорции можно обнаружить на всех ступенях социальной лестницы, поскольку принадлежность к тому или другому лагерю определяется способностью человека осознать пагубность индустриализма для жизни общества.

Таких достаточно спорных положений в экофилософском учении «зелёных» немало. В самом деле, намерения его создателей преодолеть «слабости» всех прочих философских систем и направлений, выливающиеся в метания между идеализмом и материализмом, абсолютизация детерминирующей роли природного фактора в жизни общества, преувеличение значения духовной составляющей во взаимоотношениях человека и природы, отсутствие внятных ответов относительно того, какой социальный субъект в состоянии выступить в качестве носителя постиндустриального способа производства, обеспечив практическое создание принципиально новых форм социально-экономической и политической организации, не позволяют рассматривать экофилософское учение «зелёных» как целостную, законченную, логически безупречную, теоретическую конструкцию. Во многом это объясняется тем, что экофилософия в настоящий момент находится в состоянии становления. Нельзя забывать и того, что она выступает не как академическая дисциплина, излагаемая в университетских аудиториях.

Экофилософия является ядром, идеологическим стержнем мировоззрения политической партии, при-

держивающейся принципов идеологического плюрализма, борющейся за власть и стремящейся привлечь в свои ряды новых членов, заручиться поддержкой максимально большого числа сторонников. Всё это налагает на теоретические конструкции «зелёных» некоторый отпечаток эклектики и даже популизм в сочетании с так называемыми добросовестными заблуждениями. Но самое главное заключается в том, что «зелёное» движение вобрало в себя представителей различных социальных слоёв и групп, в первую очередь интеллигенции, со всеми присущими им социально-психологическими комплексами, мировоззренческими установками, ценностными ориентациями, спецификой восприятия политической реальности, что не могло не оказать влияния на идеологию «зелёных» и, в частности, на её важнейшую составляющую – экофилософию.

Такого рода эклектизм представляется вполне типичным для постмодернистской идеологии, ибо существование постматериальных ценностей, к каковым относится забота об экологической безопасности, не вытесняет и не исключает материалистические.

Однако, отмеченные выше слабости философского учения «зелёных» не должны заслонять его сильные стороны. Поднимая вопросы экологии и пытаясь осмыслить их в философских категориях, «зелёные» авторы смогли удержаться от того, чтобы превратить развиваемое ими учение в разновидность натурфилософии. От их внимания не ускользнули проблемы человеческого бытия, места человека в окружающем мире, сущего и должного в духовно-практическом

отношении человека к этому миру, ответственности человека перед всем живым на Земле. Решая их на теоретическом уровне, экофилософы в большинстве своём твёрдо стоят на гуманистических позициях, подчёркивая неразрывную связь человека и природы, аргументированно доказывая, что любые виды природоразрушительной деятельности пагубны и для самого человека. Не ограничиваясь констатацией этого факта, многие из них смогли увидеть зависимость между отношением человека к природе и теми отношениями, что определяют характер общественного устройства, указав на необходимость изменения тех и других, призывая к установлению более справедливого и разумного миропорядка.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика просвещения. – М.; СПб.: Медиум, Ювента, 1997.
2. Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // Полис. – 1997. – № 4. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.polisportal.ru/files/File/publication/Starie_publicacii_Polisa/I/1997-4-2-Ingleheart_Postmodern.pdf (дата обращения: 12.03.2014).
3. Amery C. Die Philosophischen Grundlagen und Konsequenzen der Alternativbewegung // Die Grunen: Personen, Projekte, Programme. – Stuttgart, Degerloch, 1980.
4. Amery C. Natur als Politik: Die ökologische Chance des Menschen. – Reinbeck bei Hamburg, 1979.
5. Becker E. Natur als Politik? // Grune Politik: Eine Standartbestimmung. – Frankfurt a.M., 1984.
6. Ebermann T., Trampert R. Die Zukunft der Grunen: Ein realistische Konzept fur eine radikale Partei. – Hamburg, 1984.
7. Flechtheim O.-K. Ist die Zukunft noch zu retten? – Hamburg, 1987.
8. Flinner D. Die Erde ist des Herrn // Die Grunen und die Religion. – Frankfurt a.M., 1988.
9. Grul H. Der materielle Fortschritt und die Reduzierung der Menschlichkeit // Die Grunen: Personen, Projekte, Programme. – Stuttgart, Degerloch, 1980.
10. Hasenklewer W.-D. Ökologischer Humanismus// Die Grunen: Personen, Projekte, Programme. – Stuttgart, Degerloch, 1980.
11. Heidt W. Die ökologische Kriese als soziale Herausforderung // Die Grunen: Personen, Projekte, Programme. – Stuttgart, Degerloch, 1980.
12. Jager M. Partiensystem und Machtstruktur // Die Grunen: Personen, Projekte, Programme. – Stuttgart, Degerloch, 1980.
13. Maren-Grisienbach N. Philosophie des Grunen. – Munchen, Wien, 1982.
14. Meyer-Abich K.-M. Bedingungen des Friedens mit der Natur fur die wirtschaftliche Entwicklung// Weltwirtschaftsprobleme Mitte der 80-er Jahre: Energie/Technologie/ Umwelt. – Bonn, 1985.
15. Schwan M. Politische Spielraume. Oder: Feministinnen wird grune Politik zum Gerangel um Prozente // Grune Perspektiven. – Koln. – 1986.
16. Ulrich O. Weltniveau. – B., 1979.
17. Vollmer A. Die Karten der Macht werden überall neu gemischt. Ehrfurcht vor der Kritischen Theorie ist dahin // Grunes und alternatives Jahrbuch 1986/87. Strategien der Grunen und ökologische Krise B., 1986.

УДК 101.1:316

Киселев В.И.*Кузбасская государственная педагогическая академия (г. Новокузнецк)*

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КАК ОСНОВА СОЕДИНЕНИЯ УСИЛИЙ ОРГАНИЗАТОРА И ИСПОЛНИТЕЛЯ

Аннотация. В статье утверждается, что формирование специфически человеческих взаимодействий предполагало и требовало формирования общественных, прежде всего – производственных, отношений, которые, вслед за совершенствованием орудий производства и повышением производительности труда (что только и позволяло удовлетворять всё возрастающие потребности), должны были постоянно совершенствоваться. Однако независимо от уровня производственных отношений (социальных формаций), процесс их формирования на основе взаимодействия, всегда связан с наличием противоположных субъектов: организатора и исполнителя.

Ключевые слова: взаимодействие, социальное напряжение, интересы, потребности, справедливость, производство.

V. Kiselev*Kuzbass State Pedagogical Academy (Novokuznetsk)*

INTERACTION AS A BASIS FOR UNIFICATION OF ORGANIZER'S AND EXECUTOR'S EFFORTS

Abstract. The article argues that the emergence of specifically human interactions involved and required the formation of public, first of all industrial relations. The latter following the development of tools and raising productivity (which only allows to satisfy all growing needs) had to be continuously improved. However, regardless of the level of industrial relations (social formations), the process of their building through interaction is always associated with the opposite actors: Organizer and Executor.

Key words: interaction, social tension, interests, needs, justice, production.

Производство, каким оно было на протяжении всего периода своего формирования и на первых этапах периода своего развития, т.е. возрастающей эффективности усилий организатора (работодателя) и исполнителя (работника) при их взаимодействии, требовало для своего существования и совершенствования наличия сравнительно крупного объединения, каким не могла быть человеческая семья. Производство предполагало и требовало такого объединения, в котором поведение каждого из его членов определялось бы потребностями производственного объединения – нормами и правилами, одинаково обязательными для всех без исключения членов объединения, в котором все члены, независимо от физической силы и других индивидуальных качеств, обладали бы одинаковыми правами и обязанностями [6]. Другими словами, производство требовало

как сплочённых в материальном плане, так и согласованных в духовном плане отношений между производящими существами, в рамках согласованности их интересов.

Исходя из истории развития взаимодействия в совместной производственной деятельности, мы видим постоянное стремление организаторов деятельности привести социально-производственные отношения к согласию. Но социальные отношения содержат наряду с согласием и столкновение интересов – конфликт.

Противоречивые оценки социальной действительности, как с позиции согласия, так и с позиции столкновения – конфликта, мы обнаруживаем и в мировой социологической традиции, в русле которой широко обсуждаются различные проекты преобразований социальных отношений, или социальной связи в процессе взаимодействия.

Социальная связь, независимо от позиции субъекта взаимодействия, обуславливает зависимость человека (как социально-экономического субъекта) от других в удовлетворении первоочередных жизненно важных потребностей: питание, продолжение рода, признания. Человек подчинён социальным институтам, которые предоставляют ему возможность удовлетворять потребности. Тем не менее, каждый человек в той или иной мере испытывает противоречивое чувство к обществу.

С одной стороны, человек не хочет быть зависимым и постоянно, на протяжении всей своей жизни стремится к свободе, то есть к необременённости социальными связями. С другой стороны, только в обществе человек может удовлетворить свои жизненно

важные потребности. В феноменологическом аспекте этот противоречивый процесс, если позволительна такая аналогия, можно определить как «прокрустово ложе». Здесь, каждый индивид, уникальный по своей природе, обязан подчинить «свою» свободу «общей» необходимости и тем самым стать в определённом смысле «типичным», оставаясь, в то же самое время, самим собой; то есть, чем менее наша деятельность связана с деятельностью других людей, тем она [социально] свободнее, и наоборот, чем больше деятельность наша связана с другими людьми, тем она несвободнее. Иными словами, уникальность индивида отталкивает социум, в котором он (индивид) представляет себя не иначе как типичным и зависимым; с другой стороны, социум притягивает индивида, так как только здесь, в социуме, он может удовлетворить свои основные фундаментальные потребности.

В условиях рыночных отношений интересы работников и работодателей порождают время от времени социальные противоречия. Как правило, социальные противоречия исследователи объясняют тем, что все трактовки экономической эффективности не содержат возможностей для формулирования условий повышения социальной справедливости в рыночных отношениях, что приводит к столкновению интересов. Однако, как считает Д.С. Петросян, основательно и продолжительное время исследующий проблему соотношения принципов «социальной справедливости» и «экономической эффективности», без гуманистического начала социально-экономические отношения лишены развития [10].

Одним из постоянных стремлений людей является желание получить справедливую оценку своим действиям. Люди, хотя и не в одинаковой степени, но желают, чтобы к ним относились справедливо [11, с. 89].

Русский мыслитель П.А. Кропоткин определял альтруизм (великодушие, готовность к самопожертвованию) как третью составную часть нравственности, в которую входят также инстинкт, т.е. унаследованная привычка общительности, и понятие разума – справедливость. Справедливость он отождествлял с равенством. «Равенство во всём, – писал он, – синоним справедливости» [8, с. 39].

Основная идея основателя теории равенства С. Адамса состояла в том, что в процессе совместной деятельности человек сравнивает то, как были оценены его действия, с тем, как были оценены действия *других*. И на основе этого сравнения в зависимости от того, удовлетворён ли он своей сравнительной оценкой или нет, человек модифицирует своё поведение.

Сложнее объяснить причину политического и социального неравенства и на этой основе показать возможности *согласия* в социальной деятельности. По Руссо, переход от естественного состояния к гражданскому обществу означает деградацию. Человек у Руссо становится злым, вступая в общение с себе подобными. Выйдя из естественного состояния, человек постепенно создаёт орудия труда, начинает пользоваться разумом и языком, техническими средствами, осваивает ткачество и металлургию и начинает создавать политические институты. В результате усиливается неравенство и зарождается «несправедливость по-

литических обществ», в которых «горстка людей утопает в излишествах, тогда как голодная масса лишена необходимого» [12, с. 98].

Справедливость нередко рассматривается как неразделимое со свободой явление. Справедливость, по Канту, несовместима только с субъективным взглядом на мир, с мнением, произволом и т.п., она предполагает её понимание как объективного разума и состоит «в том, чтобы свобода обрела своё наличное бытие» [5, с. 413].

Марксизм связал проблему справедливости с общественными отношениями, их особенностями в различных социально-исторических условиях. При этом сами общественные отношения представлялись как справедливые в том случае, когда они находятся в соответствии с исторической необходимостью и практической возможностью создания таких условий человеческой жизни, которые отвечают данной исторической эпохе. И наоборот, эти отношения, тот или иной способ производства становятся несправедливыми тогда, когда они, как говорил Ф. Энгельс, проходят «уже немалую часть своей нисходящей линии», наполовину изживают себя, когда условия их существования «в значительной мере исчезли» и их преемник «уже стучится в дверь». Именно в этот период «всё более возрастающее неравенство распределения начинает представляться несправедливым, лишь тогда начинают апеллировать от изживших себя фактов к так называемой вечной справедливости» [9, с. 153].

Иную, обратную марксизму позицию занимал М. Вебер. В книге «История хозяйства» М. Вебер, анализируя развитие собственности, пишет, что

«внутреннее развитие господской собственности, особенно крупного помещичьего землевладения на Западе, обусловлено, прежде всего, политическими и сословными отношениями» [1, с. 78]. «Различию между свободными и несвободными людьми соответствовало различие между *свободными и несвободными отношениями при съёме земли*» [1, с. 80].

В основе становления и развития новейшего капитализма, прежде всего как метода ведения хозяйства лежит «... рациональный расчёт капитала, как норма для всех крупных промышленных предприятий, работающих на удовлетворение повседневных потребностей» [1, с. 255].

К создателям капитализма, наряду с рациональным постоянным предприятием, рациональной бухгалтерией, рациональной техникой и рациональным правом, Вебер относит и «рациональный образ мысли, рационализирование образа жизни, рациональную хозяйственную этику» [1, с. 255].

Этика хозяйственных отношений основывается – по Веберу – на «*традиционности* – святости предания», сохранении способов ведения торговли и хозяйства в том виде, в каком они перешли к нам от предков. Неспособность и нежелание отказаться от рутины, по словам Вебера, – основа всякой традиции. Присущая человеку склонность к рутине может быть усилена, как пишет Вебер в своих трудах «Социология религии» и «Протестантская этика и дух капитализма», двумя обстоятельствами: *материальными интересами* и «*суеверным стремлением сохранить все привычные способы деятельности из глубокого опасения, что малейшее изменение в обычном ходе*

жизни вызовет враждебные действия со стороны руководящих нами таинственных сил» [1, с. 320].

В работе «Протестантская этика и дух капитализма» Вебер не задаётся вопросом о происхождении капиталистических форм хозяйственной организации, его интересует процесс возникновения той хозяйственной идеологии, которую он называет «капиталистическим духом» и которая была опосредована религиозными мотивами, а именно – протестантской этикой [2, с. 172].

В работе «Хозяйственная этика мировых религий» Вебер подошёл к изучению религиозных идей с точки зрения их отношения к коллективным действиям и, в особенности, с позиции социальных процессов, в ходе которых вдохновляющие идеи немногих становятся убеждениями массы людей. Вебер рассматривал общество как арену соревнующихся социальных групп, где каждая имеет свои экономические интересы, чувство достоинства, соответствующее своему статусу, и обладает определённым взглядом на окружающий мир и на людей. Каждая из ведущих социальных групп сталкивалась с противодействием одной или нескольких групп, которые подобным же образом стремятся к удовлетворению материальных и духовных интересов, для того чтобы утвердить или усилить исключительность и материальные привилегии своего «образа жизни». Вебер рассматривает каждую социальную группу как склонную к определённым идеям в силу своего образа жизни. Так, крестьяне склонны обоготворять природу и заниматься магией; христианское благочестие – это типично городской и буржуаз-

ный феномен; военная аристократия или иные доминирующие группы обладают чувством собственного достоинства, которое заставляет их отвергать религиозную идеализацию покорности и смирения. Частичное расхождение во взглядах и интересах требует исследования имевших место в прошлом конфликтов и причин их возможного разрешения, ведущего к формированию политической модели «господства и согласия» [3].

Субъект в определённом поле совместной деятельности – это носитель социальной энергии – напряжённости, в которой он выступает как отдельный частный индивид, наделённый единичной волей, представленной частным интересом в системе социальных отношений и, одновременно, как представитель определённой группы, выразитель «общей воли» (нравственности), или общего социального интереса. При этом противопоставление внутреннего и внешнего в субъекте в момент (деятельности) непосредственного контакта (с контрсубъектом) снимается, так как они являются разными полюсами *единого пространства*, поля *взаимодействия*.

В социальное взаимодействие включены субъекты с различными, порой противоположными и, нередко, с (внутренне) противоречивыми интенциями. В реальном обществе субъект (в обоих случаях отношений) взаимодействует не с одним, а с несколькими субъектами. Социально только то действие, как считал М. Вебер, которое по своему смыслу ориентировано на поведение других [4].

В стремлении к взаимодействию с другими субъектами с целью удовлетворения определённых потребностей

интерес отдельного субъекта является *субъективным* побудителем. Однако в процессе непосредственной деятельности личностные интересы субъектов в силу *взаимодействия* закономерно преобразуются в *объективный* общий интерес, так как без данного осознанного или неосознанного преобразования интересов, в принципе невозможна социальная деятельность. Непосредственное «живое» взаимодействие субъектов, таким образом, «объективирует» субъективные интересы, превращая их в интересы социальные. Социальный интерес, в свою очередь, фиксируется во взаимодействии не иначе как через отдельного субъекта. В этой антиномии и заключается трудность в понимании «трансцендентности» интереса.

Взаимодействие играет роль известного «чёрного ящика» (аналитической модели), у которого вещь «на выходе» совсем иная, чем «на входе». Вещь на выходе, или *результат взаимодействия* субъектов, будет тем эффективнее, чем выше справедливость во взаимодействии, т.е. беспристрастная согласованность их интересов, а значит и более устойчивы социальные связи и возникающие в определённом контексте социальные отношения. Таков механизм перехода интересов с личностного уровня на социально-общностный. Беспристрастная согласованность интересов здесь скорее цель, чем средство.

Бессознательно живущий в нас метафизик постоянно стремится к статической оценке соотношений усилий организатора и исполнителя при взаимодействии, впадая тем самым в парадокс: желая выразить справедливость, опорожняет понятие от ощуще-

ния. Понятие «социальная справедливость» применимо только к *множеству* реальных соотношений, то есть характеризует *динамику* соотношений «вклад-отдача», причём в реальном, а не в абстрактном времени. Справедливость, таким образом, не столько состояние, сколько тенденция.

Справедливость с позиции рационального взаимодействия определяется как тенденция в реальной практике, а не умозрительная данность в утилитаризме Бентама («благо») и в деонтологическом либерализме Ролза («учение о должном»); справедливость – как тенденция приближения к равенству обмена усилий организатора и исполнителя: от физического минимума к максимуму социальному (именно приближения, как отказа от полного равенства в пользу *развития*). Причём, процесс бесконечного «приближения» определяется в контексте рационального взаимодействия и генетически связан с противоположным процессом в поле совместной деятельности – эффективности (экономической). Социальная справедливость – прямой критерий нравственности (осознанности) поля социума и – косвенный – эффективности. (Экономическая эффективность, в свою очередь, является прямым критерием развития поля социума и косвенным – социальной справедливости). По справедливому утверждению Аристотеля, *законодатель должен стремиться не к равенству, а к выравниванию собственности. Важно не у кого собственность, а как её используют.*

Сущность взаимодействия, таким образом, является *организацией* совместной или социальной деятельности индивидов – организации их уси-

лий – энергий, а сущность человека, стало быть, есть совокупность социальных отношений. Человек и общество диалектически взаимосвязаны. Они не могут рассматриваться изолированно друг от друга: нет общества без человека, но и человек существует только в обществе, или, как утверждал Гёте, «человек немислим без людей».

Таким образом, проведённое исследование позволяет сделать следующие выводы.

Любое объединение людей определённым образом организовано – структурировано. Даже самая примитивная организация немислива без разнополюсных субъектов: организатора и исполнителя – работодателя (господствующего) и работника (подчиняющегося).

Обмен, сближение, уподобление (конвергенция) усилий (энергий) организатора и исполнителя сплачивает их при производстве и разобщает при распределении результата их взаимодействия.

Организация взаимодействия осуществляется посредством *интеграции* и *дифференциации*. Интеграция необходима для преобразования природной (живой) энергии субъектов в социальную. Дифференциация, или распределение, овеществлённой (преобразованной) социальной энергии по признаку значимости «вклада» необходима для стимулирования развития самого взаимодействия в общем, и каждого субъекта – в отдельности.

Повторим, что каждый субъект взаимодействия, в той или иной мере стремится к свободе – к необременённости социальными связями. Однако каждый живой человек, в силу постоянно возникающей потребности в пи-

тании, продолжении рода и признания, *социально «связан»* обществом, так как только здесь, в обществе – в совместной деятельности, он может удовлетворить потребности в продолжении рода и признании. Без удовлетворения фундаментальной потребности «признания» нет и не может быть развития. Человек вне социума деградирует.

Производственная деятельность, как специфически человеческая, постоянно развивающаяся деятельность, изменяет природу человека – переводит из животного природного состояния, в *осмысленное* человеческое состояние. Процесс осмысления окружающего природного и человеческого мира и себя в этом мире, где, наряду с развитием материальной среды – совершенствованием орудий производства, совершенствуются социальные отношения и, тем самым, совершенствуется и сам человек. Развитие человека обусловлено развитием социальных отношений; в свою очередь, развитие социальных отношений обусловлено развитием производственных. Однако разница отношений к условиям совместной производственной деятельности создаёт напряжение. Разница отношений, таким образом, есть источник, природа *социального* напряжения [7].

Социальное напряжение и его источник – разность отношений организатора и исполнителя к условиям совместной деятельности, как и сама совместная деятельность и её субъекты – организатор и исполнитель, имеют место быть до тех пор, пока существует высшая на Земле форма организации живой природы – общество, какого бы уровня развития (формации) оно ни достигло. Нет, и не

может быть в принципе совместной деятельности без наличия основных её субъектов – организатора и исполнителя. Совместная деятельность без организатора – такая же бессмыслица, как и совместная деятельность без непосредственных исполнителей.

Наиболее эффективное соединение усилий организатора и исполнителя в процессе их взаимодействия невозможно без согласованности интересов того и другого. При определённых условиях совместной деятельности, индивиды организуются таким образом, что их взаимозависимость становится возможно более полной. Коллектив превращается, таким образом, в организованный коллектив или целое, где интегрирующим фактором или единством цели всегда (в силу постоянного роста потребностей) и при любых обстоятельствах (способах производства) выступало стремление улучшить условия своего существования (жизненное пространство и энергоресурс), которое, в свою очередь, может быть реализовано только посредством повышения эффективности взаимодействия.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Вебер М. История хозяйства. Город / пер. с нем.; под ред. И. Гревса и др. – М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2001. – 576 с.
2. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма: Избранное. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
3. Вебер. М. Избранное. Образ общества / пер. с нем. – М.: Юрист, 1994. – 704 с.
4. Вебер М. Основные социологические понятия // Западно-европейская социология XIX-начала XX веков. – М., 1996. – С. 455-491.
5. Гегель Г. Философия права. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.

6. Киселев В.И. Производство как интегрирующий фактор антропосоциогенеза // Вестник Московского государственного областного университета. Серия «Экономика». – 2013. – № 3. – С. 28–33.
7. Киселев В. И. Социальная напряжённость как социально-философская категория (постановка проблемы) // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. – СПб., 2013. – № 160. – С. 166–174.
8. Кропоткин П.А. Этика: избранные труды. – М.: Политиздат, 1991. – 496 с.
9. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения / Пер. с нем. – Изд. 2-е. – М.: Изд-во политической литературы, 1961. – Т. 20. – 827 с.
10. Петросян Д.С. Гуманистическая экономика и управление: новая парадигма хозяйствования и экономическая политика в России. – М.: Прометей, 2001. – 217 с.
11. Роббинз Стивен П. Основы организационного поведения. – 8-е изд.: пер. с англ. – М.: Вильямс, 2006. – 448 с.
12. Руссо Ж.-Ж. Трактаты. – М.: Наука, 1969. – 287 с.

УДК 23.00.02

Кондратенко Г.Г.*Московский городской университет управления Правительства Москвы*

АНТИКОРРУПЦИОННЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ИНСТИТУТОВ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Аннотация. В статье обосновывается необходимость перехода от патерналистской системы государственного управления к практике социального контракта между гражданами и властью. Предлагаются варианты (модели) перехода к государству социального контроля. Аргументируется точка зрения, что в условиях демократии и развитой рыночной системы попытки построить эффективное и устойчивое государство на патерналистской основе имеют мало шансов на успех и что коррупция несовместима с соблюдением принципов гражданского общества и всегда сопровождается нарушением его принципов. Альтернативой патерналистской конструкции является государство социального контракта граждан и власти с тотальной прозрачностью работы государства во всех сферах жизни общества, с созданием институтов, помогающих использованию экспертного потенциала гражданского общества. Сам социальный контракт может быть всё более совершенным, всё более выгодным для всех и всё более стимулирующим процесс построения общества всеобщего благосостояния.

Ключевые слова: коррупция, патерналистское государство, государство социального контракта, сфера социального контракта граждан и власти.

G. Kondratenko*Moscow City Government University of Management*

ANTI-CORRUPTION POTENTIAL OF CIVIL SOCIETY INSTITUTES

Abstract. The article states the need of transferring from the paternalistic system of state management to the practice of social contract between citizens and authorities. The variants (models) of transition to the state of social control are provided. It is reasonably substantiated that under the conditions of democracy and developed market system attempts to build effective and sustainable state of the paternalistic basis have little chance of success and that corruption is incompatible with the observance of the principles of civil society and is always accompanied by a violation of its principles. An alternative to paternalistic design is a state of social contract between citizens and authorities, with total transparency of the work of the state in all spheres of life and with the institutions that help to use the expert potential of the civil society. The social contract itself can be more and more developed, more beneficial for all and more stimulating the process of building a welfare state.

Key words: paternalistic state, the state of social contract, the sphere of social contract between citizens and authorities.

Коррупция в России – это общеизвестный социально-политический феномен, сопровождавший историческое развитие нашей страны в течение многих веков и, к

© Кондратенко Г.Г., 2014.

сожалению, в особо обострённой форме существующий и сейчас [1, с. 82]. Даже те, кто не осознают негативного воздействия коррупции на благосостояние и судьбы страны, как говорится, в историческом разрезе, сталкиваясь с ней на чисто бытовом уровне, воочию убеждаются, что она напрямую чрезвычайно вредит качеству их жизни. Но особое беспокойство вызывает коррупция у людей, хоть в какой-то степени знакомых с проблемами управления социально-экономическим развитием стран и регионов именно в историческом разрезе. Их приговор однозначен: если не преодолеть коррупцию, то Россия, до тех пор, пока не кончатся её природные ресурсы, останется сырьевым придатком развитых стран, а опасная тенденция самовоспроизводящейся и относительно возрастающей бедности не изменится и даже будет усиливаться. По исчерпанию природных ресурсов Россия прекратит своё существование как государство, а обширные российские территории станут местом для расселения более дееспособных народов.

Усиление ответственности за коррупционные действия, создание специальных органов по выявлению коррупционеров и их наказанию, даже самому жестокому, как не искоренили полностью коррупцию при Петре I, так не спасут от неё сейчас. На смену удалённым коррупционерам будут приходить другие, как патроны в пулёмётной ленте. Для того чтобы победить коррупцию или хотя бы довести её до европейского уровня, необходимо лечить не симптомы, а болезнь. Нужно понять, в чём причины особой стойкости этого явления именно в России, и предлагать антикоррупционные меры с учётом этого диагноза.

Коренная причина неизменно-го самовоспроизведения коррупции в России – прочно укоренившаяся в сознании и накрепко институционализированная **модель патерналистского государства** [2]. В таком государстве, если говорить чисто теоретически, власть отечески заботится о своих **подданных** (именно подданных, не граждан), а подданные отвечают на эту отеческую заботу добросовестным служением государству и, в случае особых обстоятельств, обращаются к его функционерам с «покорнейшими» просьбами о дополнительной помощи.

Как с житейской, так и с моральной точки зрения, особых претензий к модели патерналистского государства, исправно работающего по указанной, чисто теоретической схеме, нет. Более того, человек, как генетически сугубо общественное существо, в этой ситуации может даже чувствовать определённый комфорт. Известно, что сейчас в Германии, например, популярность и в восточных, и в западных землях идеи возврата к «социализму с человеческим лицом» удивляет социологов и многих граждан. Это напоминает другой феномен. До сих пор иногда возрождаются проекты построения *regretium mobile*, хотя невозможность этого научно доказана. Очень уж идея привлекательная. Точно так же доказано, что патерналистское государство в наше время не может быть стабильным, не может существовать сколько-нибудь долго. Но уж очень хочется положиться на какую-то высшую, добрую и надёжную силу.

Теоретически патерналистское государство всё же может существовать, но только если:

– во главе его стоит несменяемый и полновластный хозяин всего государства в целом;

– этот хозяин государства действительно приоритетно заинтересован в благосостоянии народа, а о себе заботится только во вторую очередь; этот хозяин государства достаточно талантлив и способен выбрать успешную стратегию развития, подобрать себе адекватных помощников и проследить за тем, чтобы они не использовали свои должности в своекорыстных целях;

– в стране товарно-денежные отношения отсутствуют или охватывают лишь небольшую часть социально-экономической жизни.

Однако хозяин даже самого успешного патерналистского государства смертен, и совсем не обязательно, что на этом посту всегда будет «правильный» хозяин. Но корысть, к сожалению, «бессмертна», и если «правильного» хозяина вдруг сменит «неправильный», патерналистское государство обязательно будет разъедено коррупцией, особенно если товарно-денежные отношения станут доминирующими, а смена «хозяев» императивно будет происходить каждые несколько лет. Следствием станут деградация государства, обнищание граждан и естественные социальные катаклизмы. Явно проявлявшиеся циклы возрастания и падения геополитического веса России, история её катаклизмов подтверждают этот тезис. Достаточно сравнить, например, периоды властвования Петра I и Николая II или Сталина и Черненко. Такая цикличность развития патерналистского государства – не случайность, а закономерное явление той же природы, что

и экономические циклы в рыночной экономике.

Сказанное ни в коем случае не следует воспринимать как возражение против регулярной демократической смены руководителей органов власти или против развития товарно-денежных, либеральных, отношений. Но необходимо подчеркнуть, что в условиях демократии и развитой рыночной системы попытки построить эффективное и устойчивое государство на патерналистской основе имеют не больше шансов на успех, чем построение вечного двигателя.

Так что же делать в демократической стране, особенно в условиях экономических свобод и глобализации? Ответ, на наш взгляд, абсолютно ясен: нужно по-другому устроить само государство. Альтернативой патерналистской конструкции является государство социального контракта **граждан** и власти. Подчеркнём, что здесь уже идёт речь не о подданных, а о гражданах. В этом – главная трудность. Сначала подданные должны стать **гражданами**, и лишь граждане могут добиться государства социального контракта.

Конструкция государства, защищённого от генетических флуктуаций главного руководителя и от корыстных соблазнов, адекватная экономическому либерализму и демократическим сменам руководителей, давно известна. В Европе, например, она начала отрабатываться ещё в XII в. (Магдебургское право). Договор между городской общиной и сеньором не только давал право последнему собирать налоги, но и возлагал на него конкретные обязанности. Речь шла, как минимум, об обеспечении соблюдения городских законов и защите от

внешней угрозы. Предусматривались даже санкции: если сеньор не выполнял своих обязанностей, горожане в каких-то случаях освобождались от обязанности платить налоги. В отдельных случаях граждане имели право даже заменить «плохого» сеньора на более «добросовестного». Это, на наш взгляд, заложило в отношения граждан и власти “вирус” (если не сказать – мину) философии социального контракта. И постепенно граждане почти победили. Сейчас модель государства социального контракта уже более или менее начала приближаться к относительному совершенству. Существенно то, что сначала переустроилось сознание народа, а потом конструкция государства была тем или иным способом приведена в соответствие с представлениями людей.

Здесь надо отметить, что, живя в патерналистском государстве, мы, естественно, пристально рассматриваем коррупционную составляющую именно в государстве такого типа. Именно для патерналистского государства мы ищем адекватные антикоррупционные меры. Это не означает, что мы не знаем о других типах государств или идеализируем государство социального контракта и не видим возможности появления и в нём коррупционной составляющей (череда скандалов, развившихся на фоне кризиса, убеждает нас в обратном), просто эта составляющая там другая, соответственно, иные и меры борьбы.

В государстве социального контракта государственная служба является не каким-то сакральным действием, а обычной договорной услугой, оказываемой гражданам (не подданным!) за деньги, а право оказывать

такую услугу возникает в результате конкуренции. Такое государство немислимо, если не выполнены, по крайней мере, следующие три условия.

Во-первых, в контракте должны быть точно указаны содержание и объём обязательств, которые государство должно исполнить за те деньги, которые ему разрешено собрать в виде налогов и платежей за пользование общественной инфраструктурой.

Во-вторых, должны функционировать институты, гарантирующие, что платежи за эти услуги не завышены и что обеспечена конкуренция государства и частного сектора, т.е. граждане могут с выгодой для себя перестать пользоваться этими услугами государства, переложив их на частный сектор, соответственно, сократив налоговые платежи.

Наконец, *в-третьих*, заказчик государственных услуг (граждане) должен иметь возможности тотально проконтролировать, куда делись его деньги и что на них сделано.

Не станем детализировать все другие особенности государства социального контракта. На эту тему есть довольно много публикаций. Однако необходимо особо подчеркнуть, что в условиях либеральной экономики и при временном нахождении людей на высших государственных должностях придерживаться парадигмы слабо подконтрольного патерналистского государства **фатально опасно**. Мы полностью согласны с теми, кто говорит об императивной необходимости тотальной прозрачности работы государства, возможной только в государстве социального контракта.

Если мы не обеспечим тотальной прозрачности общественных расхо-

дов, нас ждут большие беды. Вспомним, например, что в качестве аргумента против перехода на прогрессивное налогообложение личных доходов выдвигается тезис о том, что проконтролировать «серые» и «чёрные» зарплаты государство не может. Но почему-то потратить через эту структуру несколько триллионов бюджетных рублей на антикризисные меры оно планирует и надеется проконтролировать. Неужели контролировать эти антикризисные денежные потоки легче, чем частные доходы? Мы однозначно убеждены, что если не обеспечить тотальную прозрачность для граждан движения этих средств, то выделяемые на антикризисные меры бюджетные средства будут традиционными способами «распилены», превратившись в «конвертные» доходы коррупционеров. Даже страшно подумать, что ждёт нашу страну, если мы не ошибаемся и это произойдёт. Нужно как можно быстрее отходить от патерналистской модели. Ситуация, при которой мы лучше знаем, как тратятся антикризисные деньги в США, чем у нас в России, просто не укладывается в голове честного человека. Прозрачность – совершенно необходимый этап построения государства социального контракта. Как говорится в старинной китайской пословице, если ты не хочешь, чтобы о чём-то знали люди, то не нужно этого делать. К сожалению, в России нет традиций чётких договорных отношений ни у народа, ни у власти.

В смысле формирования государства социального контракта мы отстаем от европейских стран. И дело здесь отнюдь не в слишком долгом существовании в России крепостного права. В Европе оно было отменено лишь

немногим раньше. Всё дело в том, что «вирус» десакрализации власти, типа Магдебургского права, в Россию был занесён лишь в конце XIX и в самом начале XX в., да и то лишь в самые западные области.

Как нам сейчас «заразить» Россию этой философией? Плохо представляем себе, как это может быть декретировано сверху вниз. Верхи ещё кое-как могут «заразиться», а низы не очень хотят и продолжают требовать невозможного: улучшения работы патерналистского государства. Это, конечно, не получится, но ждать, когда кто-нибудь затащит «Аврору» в Москву-реку, тоже неправильно и опасно. А говоря образно, затащат обязательно, если не сумеем перейти к государству социального контракта, так как коррупция имеет динамику раковой опухоли и рано или поздно убьёт любой государственный организм. Нежелательность такого сценария усугубляется тем, что в итоге опять возникнет патерналистское государство, подобно тому, как в том анекдоте: что бы мы ни производили, обязательно получается автомат Калашникова.

С учётом всех перечисленных факторов единственно реальным представляется насаждение «вируса» социального контракта не сверху вниз, а наоборот, снизу вверх. И здесь роль общественных организаций, роль гражданского общества трудно переоценить. Если удастся в каких-то сферах добиться тотального общественного контроля бюджетных (общественных) расходов со стороны тех граждан и структур, в интересах которых они осуществляются, то это уже начало охваченного положительной обратной связью процесса перехода от патерна-

листского государства к государству социального контракта. В каких сферах жизни граждан такое возможно? На наш взгляд, есть, по крайней мере, четыре направления.

Наиболее естественно это делать в сфере ЖКХ. Не нужно забывать, что жилищный сектор – это 25% валового регионального продукта, так что игра стоит свеч. В качестве многообещающего и поучительного примера расскажем об эксперименте в одном московском ЖСК по управлению бюджетными средствами, выделяемыми на ремонт общего имущества в кооперативном доме. Удалось добиться, чтобы эти средства поступали не на счёт управляющей домом организации, а на счёт ЖСК. Оплата за фактически проведённый ремонт производилась перечислением бюджетных средств со счёта ЖСК на счёт управляющей организации на основании акта об исполнении соответствующего договора. При этом обязательным условием предоставления правлению ЖСК такого уникального для нашей страны права распоряжения этими бюджетными средствами были: запрет нецелевого использования этих средств и тотальная прозрачность всех расходов ЖСК. Каждый член кооператива мог получить любую нужную информацию для того, чтобы оценить целесообразность и достоверность каждого договора, каждого платёжного поручения. В такой схеме управляющая организация не могла получить эти деньги, не выполнив ремонта. При этом ЖСК имел возможность выбрать на конкурентной основе другого поставщика этой услуги.

Не будем вдаваться глубоко в детали, но через несколько недель после начала эксперимента обнаружились

удивительные вещи. Оказалось, что управляющие компании и обслуживающие организации вообще не могут составить смету на ремонт, не могут грамотно заключить соответствующие договоры. Более того, выяснилось, что значительная часть бюджетных средств, выделяемых на ремонт общего имущества, каким-то образом рассасывается в дебрях жилищно-коммунального сектора, а качественного ремонта не производится, и жильё деградирует. Речь может идти о потерях по Москве в объёме порядка 1 млрд. долларов в год.

Ещё одним социально важным следствием стало появление у граждан зачатков философии социального контракта и привлекательность для жителей установления такого порядка взаимодействия с распорядителями и потребителями бюджетных средств. Можно надеяться, что по мере распространения информации об этом опыте и извлекаемой из него пользе масштабы применения контрактного подхода в сфере ЖКХ будут расширяться. Это более реальный путь, чем насаждение подобных методик сверху.

В ходе эксперимента обнаружилось и ещё одно поучительное обстоятельство. Жилищно-коммунальная система категорически против таких взаимоотношений. Вскоре после выявления всех свойств и последствий этих инноваций произошли события, более всего напоминавшие традиционную для нашей страны рейдерскую атаку. Правление кооператива, осуществлявшее этот эксперимент, прекратило своё существование. Всё вернулось на круги своя. Надеемся, что ненадолго. “Вирус” уже посеян, и люди рано или поздно добьются своего.

В качестве второй сферы, где сейчас мы отработываем механизмы прозрачных финансовых взаимоотношений граждан и распорядителей общественных средств, **выступает потребительская кооперация**. Непрозрачная потребкооперация ещё в советское время себя полностью дискредитировала. Но как только в эту систему удалось ввести полную транспарентность, прозрачность, доверие к руководству и самой кооперации в целом возросло. Успешно разворачивают свою деятельность созданные на новой основе потребительские общества. Наиболее активно ведётся работа в Ленинградской, Тверской, Московской областях и в Приморском крае. Создаваемые потребительские общества охватывают от 100 до 3000 человек, но есть и более крупные. Они работают в самых разных секторах, от приобретения продовольственных товаров до строительства и эксплуатации жилья. Наибольшее количество пайщиков (несколько десятков тысяч человек) имеет потребительское общество, работающее в сфере образования. Одно из потребительских обществ во Владимирской области является крупным поставщиком продовольствия в Москву. «Успешность» определяется тем, что удаётся заменить недобросовестное посредничество, возможное только при отсутствии прозрачности и приводящее к росту издержек обращения товаров и услуг, на добросовестное, снижающее эти издержки.

Существует ещё одна сфера, где может начаться непростой процесс формирования государства социального контракта «снизу». Речь идёт о самом процессе формирования социального контракта и контроле успеш-

ности его исполнения в смысле затрат и результатов.

Различные общественные организации могут формировать специализированные экспертные группы, принимающие участие и в формировании критериев успешности функционирования органов власти, и в организации закупок товаров и услуг для общественных нужд, и даже в формировании образа цели социально-экономического развития.

Эта сфера более сложная, и противодействие институционализации этих функций и реализации соответствующих процедур можно ожидать куда более мощное, чем в той борьбе, которая велась за контроль над расходованием ничтожной части средств, затрачиваемых на ЖКХ. Но ожидаемые результаты таковы, что стоит начать насаждение «вируса» и здесь.

Общественные организации многих российских городов обладают достаточно мощным потенциалом для решения перечисленных задач. Но здесь возникает одна серьёзная проблема: привлечение независимых экспертов, помимо очевидной пользы, таит в себе опасность недобросовестного лоббирования. Эта последняя возможность давно известна, но в нашей стране её наличие породило специфическое отношение к использованию науки и механизмов гражданского общества в управлении. Состязание идей заменяется состязанием людей. Учёных слушают только тогда, когда они занимают какой-нибудь государственный пост. При этом учёные, даже обладая ясным стратегическим видением, часто не умеют осуществлять административное управление, проваливают дело и дискредитируют собственные правильные предложения.

В создании институтов, помогающих использованию экспертного потенциала гражданского общества, мы делаем лишь первые шаги. Совсем недавно Министерство юстиции РФ объявило о формировании поля экспертов для экспертизы решений Правительства РФ на предмет коррупционности. Это очень прогрессивная норма, но в Положении отсутствует требование к экспертам объявлять заранее о ситуации конфликта интересов. Конечно, мы не можем пока говорить об уголовной ответственности за сокрытие ситуации конфликта интересов, но хотя бы исключение из списка экспертов за такое «прегрешение» представляется обязательным.

И, наконец, скажем несколько слов о **четвёртом**, самом непростом и трудно проникающем в сознание способе. Речь идёт о **придании местному самоуправлению нетрадиционной функции стороны в социальном контракте**. Если проанализировать критику современного состояния местного самоуправления, то становится очевидным: все более или менее единодушны, но находятся в плену философии патернализма. Большинству представляется, что главная цель состоит в том, чтобы передать местному самоуправлению некоторые расходные обязательства вышестоящих органов (на это легко соглашались) и предоставить соответствующие средства (об этом стараются забыть). Но даже если это и произойдёт, то при сохранении существующих методов контроля расходования бюджетных средств мы попросту увеличим количество коррумпированных чиновников.

Если, однако, возложить на местное самоуправление хотя бы полномочия

подписания всех платежей по оплате конкретных услуг общественного сектора и предоставить ему право тотального контроля соответствующих бюджетных расходов, ситуация сдвинется в желательном направлении. А если ещё и допустить, что местное самоуправление может, вместо оказания соответствующей услуги, потребовать перевести на свой счёт от вышестоящего бюджета некоторую часть (например, 90%) соответствующих бюджетных средств и само обеспечить оказание этой услуги, то «вирус» социального контракта получит почти идеальные условия для развития. При этом, как известно, необходима передача контроля поставки этой услуги на вышестоящий уровень. Трудности на этом пути уже проявились в эксперименте. Лет 10 назад предполагалось передать 90% бюджетных дотаций на оплату разницы в тарифах на тепловую энергию местному самоуправлению с разрешением использовать эти средства только на оплату тепла или на мероприятия по теплосбережению. Органы самоуправления были готовы осуществлять теплосбережение за счёт собственных средств, но теплоснабжающие организации, несмотря на десятипроцентную экономию бюджетных средств, встали насмерть, и всё застопорилось.

Фактически история и народов, и бизнес-структур в тех случаях, когда не происходит чрезвычайных событий, движется примерно по следующей траектории. Как только радикально меняется властная элита, сначала происходит захват, конфискация практически всего. Вспомним чингисхановские «три дня на разграбление города» или чубайсовскую приватизацию. По-

том захватчики начинают понимать, что возможности конфискации быстро исчерпываются и надо развивать, поддерживать экономическую деятельность. Фактически – возвращать новое общественное богатство. Начинается период культивации. Сложные процессы периода культивации начинают требовать развития всё более формализованных и взаимовыгодных взаимоотношений бывшего захватчика и тех, кто производит целевой продукт культивации. Возникает необходимость заключения контракта между ними. Так, естественным путём, из чисто прагматических соображений, наступает контрактация. Мы в современной России застыли на самом начале культивации так надолго потому, что у нас уникальные запасы нефти. Кстати, падение цен на это сырьё многих уже заставляет всерьёз стремиться ко второй стадии.

Поскольку честно заработать при контрактации можно много больше, чем даже просто узурпировав тем или иным способом на предыдущих стадиях, то из чисто прагматических соображений мы рано или поздно придём к фазе социального контракта. Напомним, что Магдебургское право возникло тогда, когда стало очевидным, что развитие торговли и ремёсел невозможно без чётких взаимных обязательств горожан и феодальных правителей. Мы в России тоже придём к единственно правильной системе: от конфискационной через культивационную к системе равноправного социального контракта. Разумеется, развитие на этом не остановится. Сам по себе социальный контракт может быть

всё более совершенным, всё более выгодным для всех и всё более стимулирующим процесс построения общества всеобщего благосостояния.

Однако было бы научной недобросовестностью не сказать о том, что в обозначенную оптимистическую бочку мёда скептики всё же добавляют ложку дёгтя. Даже соглашающиеся с тем, что предлагаемые меры поселяют «вирус» социального контракта в головах людей, сомневаются, что «плохие» лидеры патерналистского государства пойдут на социальный контракт, а при «хороших» лидерах стремление к изменениям угасает и перемены тоже маловероятны. По их мнению, всё равно придётся рано или поздно затаскивать «Аврору». В пользу подобной точки зрения приводится исторический опыт таких стран, как Англия, Франция, Германия и даже США, убеждающий, что изменить систему можно, только опираясь на силу, на диктатуру. Сходного взгляда придерживается и Макиавелли в своём сочинении «Государь», когда рассуждает о трудностях замены старых порядков новыми. Он тоже исключает замену без применения силы.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Годунов И.В. Азбука противодействия коррупции от А до Я. – М.: Академический Проект, 2012. – 296 с.
2. Олейникова Е.Г. Модели социальной политики государства: проблемы теории и практики // Общество: социология, психология, педагогика. – М., 2013. – № 3. [Электронный ресурс]. – URL: <http://dom-hors.ru/issue/pep/2013-3/oleynikova.pdf> (дата обращения: 25.03.2014).

УДК 740.14.

Марокко О.О.*Северо-Кавказский социальный институт (г. Ставрополь)***САМООПИСАНИЕ КАК СПОСОБ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ**

Аннотация. В статье анализируется возможность экспликации понятия бытия в контексте социально-философской интерпретации теории социальных самоописаний. Показываются трудности, возникающие в ходе данной экспликации, связанные с неопределённостью понятия бытия общества в новейших концепциях социальной философии. Приводятся примеры эволюции социальных самоописаний в ходе общественного развития и их анализ с точки зрения концептуализации бытийных элементов и измерений аутопоззиса. Определяется актуальность введения понятия бытия в теорию социальных самоописаний для развития современной онтологии общественных наук.

Ключевые слова: аутопоэтические системы, социальные самоописания, бытие, общество.

O. Marokko*North Caucasian Social Institute (Stavropol)***AUTOPOIETIC SYSTEMS OF SOCIAL BEING**

Abstract. The paper analyzes the possibility of explicating the idea of being in the context of socio- philosophical interpretation of the theory of social self-descriptions. The difficulties encountered in the course of this explication and connected with the uncertainty of the concept of social being in modern social philosophy are shown. The examples are given of the evolution of social self-descriptions in the course of social development and their analysis in terms of conceptualization of existential elements and autopoietic measurement. The relevance is stressed of introducing the concept of being in the theory of social self-descriptions for the development of modern social sciences ontology.

Key words: autopoietic systems, social self-description, being, society.

Социальное бытие относится к философским категориям, определение которых детерминировано целым рядом обстоятельств, отсылающих нас к истории философской мысли. Первоначально категория бытия предназначалась для того, чтобы выразить опыт индивида в его постижении единства мира и наличия в нём определённой сущности, обладающей такими качествами как вечность, совершенство и неизменность. Но уже в XIX в. появляются философские инициативы, противопоставляющие бытие мира и бытие человека (экзистенциализм), а также бытие природы и бытие общества (исторический материализм). Позднее к ним добавляется различие наук о природе и наук о духе (неокантианство), хотя сама категоризация бытия отступает на второй план или даже объявляется ненужной (неопозитивизм). Между тем бытие человека в обществе и, как осо-

бый случай, бытие человека в истории напрямую связано с его социальным и историческим самосознанием, а следовательно, и со способностью общества к самоописанию. Это самописание происходит на трёх уровнях: на обыденном, научно-теоретическом и философском.

Впервые соединение тавтологии и парадокса в единую познавательную систему было сделано Платоном и применено в его учении об идеях. Познавание-вспоминание идей возможно, согласно Платону, путём нахождения их подобия в прекрасных вещах и путём различения контраста с идеями в вещах безобразных. «Самореферентные системы, – писал Н. Луман, – могут себя наблюдать. Они способны настраивать свои собственные операции на свою собственную тождественность, на основании различия, с помощью которого можно отличить свою идентичность от иного. Это может совершаться и по тем или иным поводам с использованием самых разных различий» [4, с. 194]. Таким образом, в процессе социального самоописания выявляются два направления семантического поиска: идентификация и дифференциация. Они выступают как некие задания, то есть вопросы, ответы на которые должен найти описывающий. Описанию предшествует наблюдение, которое переводится наблюдателем из спонтанного, случайного или ситуационного в обоснованное, систематическое и повторяющееся.

В ходе описания получают своё закрепление социальные структуры, распределяющие и институционально закрепляющие роли и статусы. Всё это не противоречит классической теории общества, но при её переформулиро-

вании в терминах аутопоэзиса появляется набор возможностей и границ такой институционализации, связанной с законами смыслообразования, смыслопередачи и смыслоусвоения. Социальная феноменология конституировала значимость интерпретативной активности участников социальных взаимодействий, но не смогла сформулировать чёткие правила данного процесса. Теория социальных самоописаний показывает, как из множества наблюдений и описаний рассматриваются вариации и создаются ресурсы для отбора таких описаний, которым позднее будет придаваться привилегированный статус. Из прошедших отбор описаний формируется традиция, они седиментируются (оседают) или превращаются в нормативные образцы, уходят в бессознательное или становятся повседневностью и привычкой. Одни традиции перестают выполнять функцию самоописания, и они автоматически заменяются другими: так действует фильтр, отсеивающий неэффективные и дисфункциональные описания.

Н. Луман предлагает различать два способа установления отношения к окружающему миру: через структуру и через семантику. Эти способы должны находиться в соответствии, но такое соответствие не возникает автоматически, что порождает проблему их синхронизации. Примером может служить расхождение между институциональной необходимостью подчиняться вышестоящему и непризнанием справедливым этого отношения. Особую остроту таким отношениям придаёт отсутствие легитимности власти или института, когда семантическое отношение к явлению или про-

цессу коренным образом отличается от структурного, обеспеченного социальным контролем и даже формальными заместителями легитимности. Здесь нужна новая теория, способная изменить условия легитимации таким образом, чтобы сгладить расхождение между порядками самоописаний.

Исходя из описанного выше механизма можно предположить, что он мог бы стать универсальной схемой, объясняющей любые изменения в обществе. Но и постоянный порядок также не может описываться одинаковым образом с самого начала своего появления и по прошествии длительного периода времени. Почему-то такие элементы социального порядка, как неравенство, права и обязанности, солидарность и индивидуальная свобода, находятся в состоянии постоянного обсуждения и критического переосмысления.

Противоречие как источник развития приобретает в социальной теории самоописания вполне зримые очертания – несоответствие системных и смысловых элементов оказывается препятствием для функционирования общественных структур и институтов, оно не позволяет индивидам осуществлять скоординированные действия, разрушает условия для индивидуального и коллективного целеполагания. Доверие социальных индивидов друг к другу и к социальным институтам, без которого невозможно общественное развитие, достигается лишь в случае соответствия смысла и структуры. Точно так же, как в социально-экономической картине К. Маркса, где производственные отношения могут как содействовать развитию производительных сил, так и препятствовать это-

му процессу. И в случае марксизма, и в случае теории социальных самоописаний эти процессы протекают невидимо для членов общества, но их последствия ощущаются ими как ухудшение жизни в обществе, возрастание числа трудностей для принятия решений, для исполнения своих обязанностей и т.п. Индикаторы несоответствия в случае К. Маркса – усиление эксплуатации, в случае Н. Лумана – несостоятельность описаний, их несоответствие действительности.

Что такое несоответствие между производительными силами и производственными отношениями с точки зрения марксизма? Примеров здесь приведено было множество. Так, например, рабовладельческие производственные отношения не соответствуют существенно развившимся в Римской империи к концу её существования производительным силам. Коллективные хозяйства, основанные на рабовладении, не могли развиваться, а становились всё более затратными и всё менее эффективными. Времена, когда римские рабы обеспечивали всё население империи продуктами питания и другими товарами потребления, прошли, империю охватил кризис. Необходимость смены отношений между крестьянами и знатью привела к её уничтожению варварами, то есть к её падению. И на место несоответствующих действительности (производительным силам) производственных отношений, основанных на рабовладении, ставятся более соответствующие ей отношения – феодальные. Так К. Маркс основывает своё учение о смене формаций путём революционного слома производственных отношений каждой предыдущей формации

в процессе смены одной формации другой. Индикаторами несоответствия могут выступать данные политической истории, беспристрастно фиксирующие рост кризисных явлений в государстве, хозяйстве и общественной жизни.

Столь же очевидным является набор свидетельств, позволяющих реконструировать повседневность, социальное самочувствие, настроения людей того времени. Философы и юристы позднеримского периода размышляли о причинах «падения нравов» и «расстройства» государственных дел. О причинах гибели Римской империи рассуждали как христианские авторы, наиболее известным среди которых является Августин Аврелий, так и авторы антихристианской ориентации. Понятно, что первые полагали причиной бедствий наказание Богом людей за их грехи. А приверженцы языческой старины обвиняли во всех бедствиях христиан и видели связь между падением Рима и отказом от богов, которым молились их значительно более преуспевшие предки [1, с. 647–663].

Самоописание обществ той поры всецело основано на этике: действия и поступки людей оцениваются в категориях добра и зла, справедливости, достоинства и чести. Индивидуальные самоописания также не допускают уклонения от этики, что, по сути, и становится причиной возникновения философов сократического типа – людей, рассуждающих об индивидуальном благе не в терминах выгоды и пользы, а в категориях общественного блага. Их умозрительные построения существенно обогатили не только общественную мораль, но и расширили возможности социальных

самоописаний. Усилиями Сократа и его последователей в самоописания был включён дискурсивный элемент, позволяющий оценивать многообразие возникающих ситуаций как проблему не только для моральной, но и для рациональной оценки. Добро и зло в социальных самоописаниях впервые соединились с истиной, и хотя такое соединение оказалось недолгим, сосуществование длится и поныне. Многие аспекты современных самоописаний по-прежнему оказываются посередине между эффективностью и правильностью.

Демифологизация античных самоописаний сменилась, как это видно уже у Августина, их ремифологизацией, то есть возвращением к фантастическим и мифологическим образам. Если философы классического периода ставили под сомнение справедливость освящённой традицией социальной иерархии, то средневековые теологи делают иерархию обществ прообразом для понимания мироустройства и даже устройства Божественного порядка на Небе. Ангелы и архангелы ранжированы не менее чётко, нежели титульные дворяне, горожане или крестьяне. Социальное самоописание отчётливо ориентировано на воспроизводство социального неравенства феодального типа, что можно наблюдать и сегодня в архаичных обществах, которые сохранили в общем виде набор норм и стандартов средневековья. Тезис христиан о том, что все они братья во Христе, не имеет отношения ни к семантике социальных самоописаний, ни к складывающейся одновременно с ними социальной действительности.

В трактате Макиавелли уже отстаивается право руководителя жить в ре-

альном обществе и описывать его в соответствии с той действительностью, которая складывается в результате взаимодействия индивидов, не рассуждающих о добродетели, а преследующих свои собственные интересы. Этот сдвиг в мышлении весьма показателен, и он имеет самое непосредственное отношение к социальным самоописаниям. Люди этой эпохи не просто признают наличие интересов, которые заставляют участников взаимодействия отказаться от избыточного морализаторства при обсуждении политики или повседневности. Они фиксируют новое понимание общества, в котором всё описываемое происходит не в сфере должного, а в сфере сущего. Другими словами, происходит обращение к действительности общественного бытия, существования и сущности.

Реальные и не всегда безупречные поступки людей существовали и прежде, они воспринимались окружающими и оценивались в соответствии с господствующими на данный момент моралью и нравами. Но они не становились социальным самописанием, тогда как в Новое время ситуация изменилась кардинальным образом. Вот почему Н. Луман отмечает, что «современное общество не сознаётся самому себе, что его самописание наталкивается на проблему тавтологии или парадокса. Оно зашифровывает своё тождество и лишь таким образом оказывается в состоянии образовывать теории общества... В одном случае приходят к самоописаниям скорее консервативным, в другом – скорее прогрессивным, если не революционным» [4, с. 198].

Представляется оправданным связать понятие бытия в его понимании

М. Хайдеггером с теорией социальных самоописаний таким образом, что тавтология и парадокс – есть средства размыкания общественного бытия. Например, представления о справедливости, возникающие и развивающиеся в рамках феодальной общины, не могут не сталкиваться друг с другом, точно так же, как не могут не вступать в противоречие ценности свободы и равенства. Для их разведения требуются особые семантические затраты, показывающие связь с разделением жизни на земную и небесную, чтобы преодолеть парадокс в описании. Но и в современном капиталистическом обществе этот парадокс присутствует, хотя для его разрешения общество мобилизует совсем иные средства – теперь уже равенство трактуется как равенство возможностей или формальное равенство, а свобода ограничивается путём введения современного понимания права – как чистой возможности сделать что-то.

Ещё более любопытен парадокс равенства и свободы при так называемом реальном коммунизме, то есть при социализме в советском понимании этого слова. Если капиталистическое общество апеллировало к статическим моделям, создающим возможности для формализации, то социалистическое общество опиралось в своих самоописаниях на время, отдаляя наступление принципов на неопределённое время, то есть на время построения коммунизма.

При самоописании советского общества пропаганда играла столь значительную роль, что количество парадоксов изначально было чрезвычайно высоким – нужна была абстрактная теория, которая бы могла все эти па-

радокси разрешить. Роль этой теории и выполнял научный коммунизм, творчески развивавшийся усилиями лучших обществоведов. Аналогичное состояние – у обществ позднего модерна, нуждающихся в постоянной модернизации понятий правового государства, гражданского общества в целом или отдельных его институтов. Целые схемы взаимодействия морали и права, права и закона, права и экономики выступают и как описания, и как предписания. Описания подразделяются на описания успехов и описания недостатков, что позволяет говорить о функциональном разнообразии этих двух видов описаний. Первые делаются для копирования, вторые для преодоления – успешный опыт необходимо распространять, а с недостатками необходимо последовательно бороться.

Моральность и разумность напрямую связаны со способностью общества к самоописанию. Оба эти феномена возникают в ходе поисков, осуществляемых социумом для выживания. Это проявляется как в процессе социальной рационализации, так и в эволюции морали. Первоначально распределение ролей в человеческом коллективе определялось теми же способами, которые обеспечивают распределение ролей в животных сообществах (стаях, прайдах, стаде). Но затем всё большую роль начинает играть рациональное распределение ролей, что становится возможным благодаря отделению силы от эффективности. Важную роль здесь играет отделение нравов от нравственности и формирование морали и права как особых форм общественного сознания.

К числу форм общественного сознания относятся, как известно, не

только моральное и правовое сознание, но и искусство, религия, наука. И это также различные типы самоописания, соответствующие разным видам человеческой деятельности и представляющие разные формы жизни. Каждая из форм общественного сознания показывает одну из форм общественного бытия. Так, искусство как форма деятельности и как результат этой деятельности отражает художественно-эстетический аспект социального бытия. Поэтому искусство в процессе социального самоописания оперирует эстетическими кодами. То же самое можно сказать про религию, апеллирующую к мистической кодификации. Наука как вид деятельности не направлена на особый аспект бытия, её функция – организация знания, что делает её зависимой в социальных самоописаниях от такой формы общественного сознания, как философия. Последняя располагает возможностями для умозрительных и рефлексивных способов кодификации. Но это лишь подтверждает тезис о единстве философии и науки, сливающихся в единую рационально-познавательную форму общественного сознания.

Теория социальных самоописаний снимает традиционную дихотомию между бытием и сознанием вместе со спором о первичности какого-либо из упомянутых её членов. Социальное бытие, будучи объединением всех коммуникаций или всех самоописаний, становится не только источником, но и результатом социального сознания. «Под объективным содержанием здесь понимается прежде всего всё, что можно было бы отнести к категории со-бытия: поступки людей, совершаемые с учётом мотивов и реакций других

людей, их общение, взаимодействие, обмен и т.п. Главная отличительная особенность таких событий – очевидность. Для того чтобы их наблюдать, не нужно никакой научной теории, ничего кроме простейших навыков социальной жизни, приобретаемых в процессе социализации» [5, с. 101].

Процесс самоописания общества можно назвать особым типом бытия общения или коммуникации, несмотря на отказ от данного термина в современной социальной философии, но для этого необходимо определить само общественное бытие. Как отмечает Д. Лукач, существует три основных рода бытия – бытие неживой природы (неорганическое бытие), бытие живой природы (органическое бытие) и бытие общества. «Сосуществование трёх великих родов бытия, – пишет он, – включая их взаимодействие и их существенное различие, – является, следовательно, неизменной основой всякого общественного бытия, и без признания этого столь многогранного базиса как основного факта невозможно никакое познание мира, никакое самопознание человека» [3, с. 33]. Лукач последовательно критикует тех, кто отрицает актуальность марксистского подхода с его выделением общественного бытия и применением к его познанию диалектико-материалистического подхода. При этом он ссылается на свою знаменитую работу «История и классовое сознание», отстаивая позицию, согласно которой диалектико-материалистический метод описывает не только общественное бытие, но и все остальные его типы.

Бытие – философская категория, фиксирующая вечное, неизменное и совершенное во всём том, что мы от-

носим к разряду сущего. Но в сфере социального всё представляется столь зыбким и неустойчивым, что лишь К. Маркс мог говорить всерьёз о социальной материи. И хотя ряд социологов, начиная с П. Сорокина, различали социальную статику и социальную динамику, все они, подобно И. Ньютону, объявляли любое рассуждение о бытии метафизикой. Но само понятие описания и самоописания позволяет вернуться к категории бытия в соответствии с центральной мыслью философской герменевтики.

Способ обращения к категории самоописания в терминах М. Хайдеггера должен содержать в себе не только понятие времени, но и со-бытие, имя и др. В его «Бытии и времени» вопрос о бытии связывается с временем, и в социальной онтологии аутопоэзиса время становится одной из центральных категорий философствования. «Осмысление, – пишет С.Д. Домников, – это потребность в выражении. Выход в Миф уже подразумевает выход в план выражения и в дискурс, топографирующий Событие Имени, закрепляющий его за определённым локусом (ячейкой, образующей общество и мир распределительно-топической сети). Совокупность Имён создаёт сетевую топологию Смысла» [2, с. 15]. Но и без мифа самоописания составляют значение и формируют смысл социального бытия. В концепции, рассматривающей общество как наивысший уровень движения материи социальное бытие предстаёт в качестве бытия, наделённого мышлением и языком, бытия, выраженного в словах.

Отличительная особенность бытия общества – его зависимость от разумности. Только разумные существа спо-

способны создавать общество, а не стаю и не стадо, механизмы появления и существования которых принципиально иные. Только существа, объединяющиеся в коллективы на основе морали и общего целеполагания, выступают в качестве общества. И только индивиды, соединённые общей историей, неважно, научной или фантастической, то есть существующей в качестве мифа, способны создавать общество и быть его частью. Но и разумность, и моральность, и способность к целеполаганию, и способность иметь общую историю напрямую связаны с мышлением и языком – они реализуются посредством рассказа, говорения, письма. Все эти процедуры относятся к феномену социального самоописания, и все они составляют его части. Таким образом, можно говорить о том, что

разумность, моральность, целеполагание, историчность – это модусы социального бытия, реализуемого в форме социального самоописания.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Августин А. О граде Божьем. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. – 1296 с.
2. Домников С.Д. Хозяйство и культура: Введение в феноменологию традиционного текста. – М.: ИФ РАН, 2008. – 151 с.
3. Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены. – М.: Прогресс, 1994. – 412 с.
4. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-Логос. – Вып. 1. – М.: Прогресс, 1991. – С. 194–218.
5. Пржиленский В.И. «Реальность»: социально-эпистемологическое исследование // Вопросы философии. – 2013. – № 9. – С. 91–106.

УДК 316.352.2:330.33.01

Митякина М.Г.*Российский университет дружбы народов (г. Москва)***ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О СЕМЬЕ В РАМКАХ ПОСТМОДЕРНИСТСКОГО
ОБЩЕСТВА: СТРУКТУРНО-ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ СДВИГ**

Аннотация. В центре внимания автора статьи – проблемы современного состояния института семьи в контексте постмодернистского общества. Трансформация семьи рассмотрена сквозь призму философских концепций современности, которые описывают общество постмодерн с одной стороны как мультивариативное, «кризисное», «шоковое», а с другой – как общество «свободы», «потребления», «массовой культуры», «мобильности», «индивидуализма». Автор обращает внимание на то, что в условиях постмодерна такие ценности, как семья и дети, отходят на второй план, уступая место самореализации и безопасности. Большие, многодетные семьи при этом становятся не просто редкостью в современных обществах западного типа, но и начинают расцениваться как проявление девиантного поведения.

Ключевые слова: семья, кризис семьи, многодетная семья, детность, постмодернизм, ценностные ориентации.

M. Mityakina*People's Friendship University of Russia***POST-MODERN VISION OF A FAMILY:
STRUCTURAL AND FUNCTIONAL SHIFT**

Abstract. This article focuses on the problems of modern families within the frameworks of post-modern society. The author of the article considers the transformation of a family in the light of philosophical concepts of modernity that describe the postmodern society as multi-variant, «crisis», «shock» on the one hand and as a society of «freedom», «consumption», «mass culture», «mobility», «individualism» – on the other. The author points out that in postmodern societies such values as family and children are losing their significance thus giving way to the feelings of self-actualization and safety. Large families with many children are going to be regarded as unusual and even deviant.

Key words: family, family crisis, family with many children (large family), parenthood status, postmodernism, value attitudes.

Основной тенденцией общества XXI в. стала нарастающая и непрерывная трансформация всех сфер жизни и деятельности людей. Процессы глобализации, унифицирующие культурные, национальные и социальные особенности стран и этносов, сопровождаются процессами глокализации, нарастанием роли отдельных регионов и малых общностей в общемировых процессах. Основными характеристиками современности стали непрерывные, стремитель-

ные масштабные изменения, которые не только сделали социальную среду мультивариантной, но и увеличили «пространство поиска решений», «горизонты понимания»; при этом сами механизмы как устоявшиеся, закреплённые социальным опытом способы реагирования и адаптации к условиям среды устаревают, становятся недостаточно эффективными. Неопределённость, фрагментарность настоящего и туманность будущего в условиях «растекающейся модернити» порождают в человеке чувство фрустрации, боязнь непредсказуемости, возрастает индивидуализация, стираются границы социальных групп, растёт обособленность и разобщённость индивидов. По мнению одного из ведущих философов современности Э. Гидденса, «главным сражением XXI в. станет конфликт между фундаментализмом и космополитизмом», а семья выступит как «поле боя между традициями и современностью» [5, с. 20].

Мыслители современности (Ж. Бодрийяр, У. Бэк, З. Баум, Э. Тоффлер, Э. Гидденс) описывают общество «свободы», «потребления», «массовой культуры», «мобильности», «индивидуализма», в котором семья и семейные ценности отходят на второй план.

Растущее число разводов, увеличение возраста вступления в брак, снижение уровня рождаемости и депопуляция – лишь некоторые процессы, захватившие большую часть стран мира, являются свидетельством трансформации роли и функций семьи.

Наряду с другими специфическими чертами семьи новое значение и воплощение приобретает такая её ха-

рактеристика, как детность, т.е. количество детей в семье¹.

Необходимость в рождении большого количества детей в семье в доиндустриальную эпоху была обусловлена социальными, экономическими, демографическими факторами. Высокая рождаемость компенсировала высокую смертность. Дети принимали активное участие в семейном производстве, являлись восприимчивыми делами родителей, их опорой в старости. Большое количество детей являлось залогом успешной, стабильной жизни семьи, её жизнеспособности в обществе.

Для современного человека многодетная семья скорее является «отягощающим фактором», нежели благом и уж тем более необходимостью. Современность требует от человека постоянного движения, развития, мобильности (и не только перемещения в пространстве), смены статусов, ролей, «масок». Человек общества модерна становится всё более эгоистичен, нацелен на развитие и реализацию собственного «социального капитала», менее способен к самопожертвованию, соотносению собственных желаний и целей с жизненными траекториями ближайшего социального окружения.

Современный индивид стремится «сбросить лишнее», чтобы стать более

¹ С точки зрения демографии по данному критерию принято деление семей на бездетные (отсутствие детей в семье), малодетные (1–2 ребёнка), среднететные (3–4 ребёнка) и многодетные (5 детей и более). Данная типология составлена демографами на основе успешности реализации семьёй её главной функции – воспроизводства населения. «Речь идёт о выделении демографических типов семей по детности как социологической характеристике определённого типа репродуктивного поведения» [10, с. 160].

лёгким, мобильным. В таких условиях семья и дети выступают как препятствие на пути совершенствования собственных качеств, «тормоз в развитии» и т.п.

Происходит постепенный, но неуклонный разрыв с традиционным, ритуальным, семейным образом жизни. Городские стереотипы и идеалы, укрепляющиеся в сознании людей, привели к тому, что человек начал всё больше утрачивать чувство принадлежности к малой группе, духовную и эмоциональную близость с узким кругом своих единомышленников, с тем, что Ф. Теннис назвал *Gemeinschaft* или «общностью». В городском обществе формальных законов, «избирательной воли» и мирских идеалов нет места искренности, интимности, заинтересованности в ближнем; «совместное проживание становится всё более независимым от совместной сущности» [12]. Межличностные отношения людей, согласно Г. Зиммелю, всё больше характеризуются такими чертами, как «отвращение, взаимная отчуждённость и отдалённость» [8]. Человек становится хозяином своей судьбы, но остаётся один. Он постоянно ищет социальных контактов, прежде всего как показателя успешности и общественного признания, при этом сам продолжает оставаться одиноким, сохраняя определённую долю отчуждения от каждого, с кем вступает во взаимодействие. Сформировавшийся к середине XX в. феномен «Одиночества в толпе», описанный Д. Рисманом, является в том числе результатом воздействия таких процессов, как «увеличивающаяся раздробленность общества вместе с растущей социализацией, высокая степень мобильности, неопределён-

ность традиционных социальных границ, распад традиционных групп и короткая жизнь групп, претендующих на своё место, высокий уровень ожидания, связанного с социальной позицией» [14].

Семья как малая группа в целом, и многодетная семья в частности, оказалась под угрозой сначала редуцирования, а затем и исчезновения. Многодетная семья стала редкостью, а репродуктивные установки на рождение большого количества детей расцениваются как сингулярность, «странность» и даже девиантное поведение.

В современную эпоху в полной мере проявляются тенденции по снижению брачности и рождаемости, росту разводимости и появление новых, нетрадиционных форм семейной организации. Предостережение Дж. Хоманса о том, что «цивилизация, которая ради прогресса и роста разрушает малые жизненные группы, сделает людей одинокими и несчастными» [14], актуально и по сей день [1].

Постиндустриальное общество конструирует новый тип человека. Основными категориями анализа ценностного пространства становятся «богатая личность» и «многомерный человек» [14]. Развивается новый сектор экономики – «производство человека» [9]. В конце XX в. отмечается рост значения и роли «человеческого капитала». Основной формой жизнедеятельности становится развитие человеческих способностей. Это выражается в росте доли государственных, коллективных и частных расходов на обеспечение социальной защиты, здравоохранения, образования, культуры; в увеличении доли затрат времени на воспитание и развитие лич-

ности, освоение знаний и ценностей культуры, ведение здорового образа жизни.

В таких условиях вопрос рождения ребёнка получает новое осмысление. Ребёнок начинает рассматриваться как «долгосрочный проект», требующий от родителей значительных материальных и духовных затрат [7]. При этом ценность самореализации и независимости остаётся одной из главных ценностей постиндустриального общества.

Анализируя западное общество 1970-х годов, Ж. Бодрийяр называет его «обществом потребления», в котором свобода выбора и индивидуализация приобретают специфические черты. «Общество потребления (вещей, товаров, рекламы) впервые в истории предоставляет индивиду возможность вполне раскрепоститься и осуществить себя» [3, с. 201], культивируя «самоосуществление личности», «обязательную подвижность» и право выбора как основную «благодать и как знак формальной свободы» [3, с. 153].

Развитая экономика, рост производства и технологические новшества в производстве товаров и услуг создают в обществе миф изобилия, разнообразия, «постоянно обновляющегося прейскуранта возможностей и вещей», обладание которыми выводит индивида на соответствующие высокие позиции в обществе.

Вечно ускользающий идеал общества многообразия заставляет людей постоянно создавать и потреблять всё новые и новые товары, дабы сконструировать свою подчеркнутую индивидуальность. Обладание новым, непохожим есть способ достижения социального отличия, на котором держится современная цивилизация.

Массовая культура основана на принципе новизны, перемен, недолговечности, быстрого устаревания вещей. Погоня за количеством неизбежно ведёт к «потере качества» всех процессов и явлений. Все эти противоречия отразились и на статусе семьи, как социальной группы и социального института. «Индивидуальная конкуренция и мобильность, требуемые в сфере производства, в семье наталкиваются на в корне противоположное требование: самопожертвование ради другого, растворение в проекте коллективной семейной общности» [2, с. 173]. Смысл семейного существования и «достижительная» политика современности плохо уживаются друг с другом. Их антагонистическое сочетание ставят человека перед выбором между малой группой и диктуемым обществом индивидуализмом. «Высвобождение из традиционных заданностей» мыслится как прогрессивное социальное явление, которое, по сути, приводит к страшному результату: базовая ячейка общества не находит места в современном его типе. «Оказавшись перед выбором из двух крайностей – семья или не семья, – всё большее число людей теперь «выбирает» третий путь: противоречивую, плюралистическую суммарную биографию на переломе» [2, с. 185]. Одна семья на всю жизнь, единство родительской, брачной и индивидуальной биографии становится всё большим исключением, «правилом же становится специфическое для каждой жизненной фазы метание между разными семьями «на время» или нефамилиальными формами совместной жизни» [2, с. 186]. В новых формах семьи и брака индивиды ищут тот идеал многооб-

разия и индивидуальности, который диктуется им обществом потребления.

Одним из вариантов такого поиска стало возникновение нового социально обусловленного элемента в цепочке «многодетность – среднедетность – малодетность», а именно такой тип детности, как массовая добровольная бездетность, не получающая осуждения со стороны общественного мнения. В семьях подобного типа отсутствие детей связано не с объективными, внешними причинами, как то: финансовые трудности, болезнь супругов и т.д., а в силу отсутствия у пары самого желания иметь ребёнка, отсутствия потребности в детях. Отказ от рождения детей означает для страны резкое снижение численности населения, демографическую яму, которая в конечном итоге может привести к вымиранию населения.

«К счастью, – пишет А.Б. Синельников, – в мире нет ещё ни одной страны, в которой добровольная бездетность была бы характерна для большинства семей. Однако в США и некоторых других европейских странах с высоким уровнем жизни и экономического развития и сильной иммиграционной притягательностью масштабы бездетности, в том числе добровольной, уже очень велики» [11, с. 43].

Главным аргументом в пользу добровольной бездетности сторонники этого демографического феномена выдвигают либерализм и демократичность общества, поскольку оно предоставляет людям свободу выбора (в частности – демографического поведения). В таком обществе могут выбрать бездетный брак как один из социально приемлемых вариантов поведения.

Постмодернистское общество характеризуют как информационное.

«Информационное общество» – это прежде всего «общество знания», в котором информация и её производство являются приоритетными направлениями, основными «двигателями» динамики социальной организации.

Образование в современном обществе является показателем качества жизни семьи и уровня развития индивида (ребёнка). Усложнение знаний, необходимых для социализации и последующей трудовой деятельности, приводит к продлению сроков обучения. Вместе с этим возрастает период материальной зависимости ребёнка от родителей. Воспитание «полноценной», развитой личности требует от семьи значительных материальных вложений, что становится одной из причин отказа от рождения ребёнка.

Общество конца XX в. столкнуло человечество с переменами, к которым оно не было готово, для которых не оказалось выработанных механизмов и средств решения. Согласно Э. Тоффлеру, такая ситуация сложилась в силу влияния трёх основных факторов – «быстротечность, новации и многообразие», которые «формируют период исторического кризиса приспособленности к жизни» [13, с. 284].

Наступление эпохи знаний и формирование мирового информационного пространства совпало с протекающими в экономике, науке, культуре процессами глобализации. Как справедливо отмечает З. Бауман, «глобализация – это прежде всего глобальные последствия, а не глобальные инициативы и действия» [1, с. 86].

Общество конца XX – начала XXI в. продолжает испытывать на себе последствия сильнейшего культурного сдвига, который произошёл вслед за

индустриальными преобразованиями ещё в середине XX в. и в научном сообществе получил название «постмодерн». Теория постмодерна глубже, чем иные теории трансформирующегося общества, проникла в суть явлений и процессов, происходящих на уровне индивидуального и группового сознания. Иначе раскрываются феномены социетального уровня общества.

Основными ценностями XXI в. стали движение, скорость, мобильность, потребление. Основным «критерием, в соответствии с которым общество потребителей делится на «верхи» и «низы», является степень мобильности – свобода выбора местонахождения» [2, с. 123]. Низкая мобильность просто невозможна в постоянно меняющемся мире. Индивиды всё время перемещаются, меняют место работы, жительства, привычки, вкусы, интересы, статусы и т.п. «Глобальная свобода передвижения – это знак повышения социального статуса, взлёта и успеха, а неподвижность источает отвратительный запах поражения, неудавшейся жизни, заброшенности» [2, с. 170]. Свидетельством этого являются выявленные в ходе многочисленных исследований последних лет настроения респондентов, в которых они в качестве одной из основных причин отказа от семьи и рождения детей называют: «Я не хочу рожать детей, потому что дети – это навсегда» [7]. В мире многообразия рождение ребёнка воспринимается как конец «своей жизни», «социальная смерть». Семья и рождение ребёнка продолжают сохранять ценность лишь в качестве одной из возможных альтернатив действия, а не смысла и цели жизни.

Однако З. Бауман указывает и на другую причину отказа современного человека от создания большой, много-

детной семьи. В современную эпоху, вследствие отсутствия чётких императивов действия и недостатка уверенности в успешной реализации жизненных планов, индивиды осознанно отказываются от принятия долгосрочных целей и задач. Очевидно, что семья, предполагающая стабильность, размеренность, привязанность к одному месту и ответственность, проигрывает новым идеалам современности. Потрясения техногенного, экономического, политического, культурного и др. характера не позволяют индивиду (даже при большом желании) обзаводиться долгосрочными связями и обязательствами. Современный человек не может поручиться даже за собственное будущее, не говоря уже о том, чтобы взять ответственность ещё за кого-то. И здесь уже проблема не в индивидуалистических наклонностях и превозношении личных интересов над интересами семьи, а в страхе и опасении за тех, с кем ты теперь связан одной судьбой, в разделении ответственности. Неуверенность заставляет человека отказаться от тесных межличностных связей.

Неопределённость в настоящем и неуверенность в завтрашнем дне заставляют людей постоянно просчитывать свои действия, пытаться предугадать возможные опасности и предупредить катастрофы.

«Риск» как социальный феномен стал одной из фундаментальных черт современного общества. Теоретики «общества риска» отмечают, что «в условиях современности, как для обывателей, так и для экспертов-специалистов в какой-либо области мыслить в понятиях риска и оценки риска стало более или менее постоянным заня-

тием, отчасти даже незаметным» [4, с. 107–134]. Необходимость постоянной рефлексии по поводу настоящего и будущего, перманентная «калькуляция рисков» приводит к тому, что в эпоху поздней современности «чувствовать себя свободно становится весьма проблематично». В мире «рисков со значительными последствиями» (high-consequence risk) выбор человека в пользу абстрагирования от глобальных систем означает обращение к более устойчивым и проверенным паттернам поведения, что возвращает его вновь к идее традиционных ценностей. В отличие от З. Баумана, который утверждал, что индивиды не готовы вступать в долгосрочные связи и принимать на себя ответственность за других, Э. Гидденс видит в таких связях один из немногих способов преодоления современной разобщённости и опасений. Последний рассматривает роль религиозного фундаментализма как возможного ответа на страхи и неуверенность современного мира, способного дать людям реальные ориентиры и поддержку в принятии «роковых решений». Основываясь на идее значимости внутригрупповых и межличностных связей индивидов в современном обществе, мы считаем возможным развить мысль учёного и предположить, что семья, как непреходящий атрибут традиционного сознания, также может стать для современного человека зоной защиты и доверия, позволяющей не только обрести самоопределение, но и осознать, какие жизненные ориентиры и ценности наиболее важны. Ещё в конце XIX в. Э. Дюркгейм, исследуя причины трагические следствия и способы предотвращения социальной разобщё-

ности людей, отмечал, что «семейный союз точно так же, как и религиозный, является могучим предохраняющим средством от самоубийства» [6]. Стоит отметить, что имеется в виду не брак, а семья, «сплочённая группа, образуемая родителями и детьми». Защита от самоубийства тем сильнее, чем больше семья, количество входящих в неё членов. Такая семья сплочивает, объединяет, вызывает чувство принадлежности, ассоциации с группой, оказывает поддержку и понимание своим членам.

Таким образом, поступательное уменьшение доли больших, многодетных семей, происходящее на протяжении XX – начале XXI вв. под влиянием социокультурных, научно-технических, урбанистических сдвигов в обществе, должно расцениваться как свидетельство аномальных, дестабилизирующих социальных процессов, влекущих за собой ряд проблем, как для индивида, так и для общества.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества. – М.: Весь Мир, 2004. – 188 с.
2. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / Пер. с нем. В. Седелника и Н. Федоровой; Послел. А. Филиппова. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
3. Бодрийяр Ж. Система вещей. – М.: РУДОМИНО, 2001. – 218 с.
4. Гидденс Э. Судьба, риск и безопасность // THESIS. – 1994. – № 5. – С. 107–134.
5. Гидденс Э. Ускользающий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь / Пер. с англ. – М.: Весь мир, 2004. – 120 с.
6. Дюркгейм Э. Самоубийство: Социологический этюд / Пер. с фр. с сокр.; Под ред. В.А. Базарова. – М.: Мысль, 1994. [Электронный ресурс]. – URL:

- http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Durkgeim/07.php (дата обращения 20.03.2014).
7. Забаев И. «Своя жизнь», образование, деторождение: Мотивация репродуктивного поведения в современной России // Вестник общественного мнения. – 2010. – № 3. – С. 87–97.
 8. Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь // Логос. – 2002. – №3-4. [Электронный ресурс]. – URL: <http://magazines.russ.ru/logos/2002/3/zim.html> (дата обращения: 15.03.2014).
 9. Красавина Т.В. Содержание, формы, особенности постиндустриального общества // Вестник Челябинского государственного университета. – 2010. – № 5. – С. 30–39.
 10. Медков В.М. Демография: учебник. – 2-е изд. – М.: ИНФРА-М, 2011. – 683 с.
 11. Синельников А.Б. Трансформация семьи и развитие общества: учеб. пособие / А.Б. Синельников. – М.: КДУ, 2008. – 320 с.
 12. Теннис Ф. Общность и общество // Социологический журнал. – 1998. – № 3–4. – С. 206–229.
 13. Тоффлер Э. Шок будущего: Пер. с англ. / Э. Тоффлер. – М.: ООО «Изд-во АСТ», 2002. – 557 с.
 14. Уильям А. Садлер и Томас Б. Джонсон. Лабиринты одиночества / Пер. с англ. / Сост., общ. ред. и предисл. Н.Е. Покровского. – М.: Прогресс, 1989. – 624 с. [Электронный ресурс]. – URL: <http://psyberlink.flogiston.ru/internet/bits/loneano4.htm> (дата обращения: 10.03.2014).

УДК 740

Петров А.В.*Московский городской университет управления Правительства Москвы*

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИНТЕГРАЦИИ И АДАПТАЦИИ ИММИГРАНТОВ В СОЦИОКУЛЬТУРНУЮ СРЕДУ СТОЛИЧНОГО МЕГАПОЛИСА

Аннотация. Анализ мирового опыта социально-культурной интеграции мигрантов в принимающее сообщество – одна из актуальных проблем сегодняшнего дня. В статье рассматриваются различные модели такой адаптации, принятые в мировой практике, позитивные и негативные стороны этих моделей, а также скрытые в них противоречия. Особое внимание уделяется мерам, предпринимаемым Правительством Москвы по созданию благоприятных условий для социально-культурной адаптации мигрантов в столичном мегаполисе. Показан положительный опыт снижения социальной напряжённости адаптационных процессов.

Ключевые слова: адаптация, социальная адаптация, интеграция, социокультурная интеграция, миграция, миграционная политика, этнокультурная ситуация, миграционная политика Москвы.

A. Petrov*Moscow City Government University of Management*

SOME ASPECTS OF IMMIGRANTS' INTEGRATION AND ADAPTATION TO SOCIAL AND CULTURAL ENVIRONMENT OF THE CAPITAL CITY

Abstract. The analysis of world experience of social and cultural integration of migrants into the receiving society is one of the pressing problems of today. The article describes various models of such adaptation accepted in the world practice, the positive and negative aspects of these models, as well as the hidden contradictions. Special attention is paid to the measures undertaken by the Government of Moscow on the creation of favorable conditions for socio-cultural adaptation of immigrants in the megacity. The positive experience is shown of decreasing social intensity of the processes of adaptation.

Key words: adaptation, social adaptation, integration, socio-cultural integration, migration, migration policy, ethno-cultural situation, migration policy of Moscow.

По данным Международной организации труда (МОТ), в период с 2007 года по 2013 год численность безработных увеличилась на 28 млн. чел., а 39 млн. чел., по оценкам, покинули рынок труда. Таким образом, в результате мирового финансово-экономического кризиса число недостающих рабочих мест увеличилось на 67 миллионов [9].

В настоящее время процессы миграции являются важнейшим фактором изменений в экономической, социальной и культурной сферах.

Сегодня миграция – это не просто переселение людей из развивающихся регионов с большей численностью населения в регионы с меньшим количеством

населения. Миграционные потоки сегодня имеют и обратное направленное движение, при котором характерно массовое переселение из густонаселённых слаборазвитых стран в густонаселённые развитые страны. Это приводит к «транснационализму». Иначе говоря, внутри принимающего сообщества образуются иммигрантские общины, которые стремятся сохранить привычный для них уклад жизни. Нередко современные иммигранты не только не понимают и не принимают ценностей общества, их принимающего, но и не проявляют никакого стремления воспринимать эти ценности. Закономерно, что при таком потребительском отношении иммигрантов к принимающей стороне нередко возникает противопоставление культурных и социальных особенностей мигрантов и принимающего сообщества.

Современные миграционные потоки могут выступать как индикатор политического, социального, экономического уровня развития государства. Взаимосвязь миграционных потоков с изменениями, происходящими в возможном принимающем государстве, обусловлена выбором наиболее оптимальных условий пребывания. Миграционные потоки неоднородны по своей сущности, а значит, могут быть классифицированы по качественным и количественным показателям. Они могут различаться по разнообразным признакам: количественным характеристикам (индивидуальная миграция или массовые потоки), половозрастным показателям, региону-донору, времени нахождения в стране пребывания (временная или поселенческая миграция), причине, инициировавшей миграцию (добровольные или вынуж-

денные мигранты) и другим показателям. Выделенные группы мигрантов будут иметь различные социальные и культурные характеристики, присущие этой группе адаптационные особенности и особенности социализации. Для каждой группы мигрантов, обладающей определенными классификационными характеристиками, возникают как общие, так и специфические трудности интеграции и адаптации в принимающем сообществе.

Проблема интеграции мигрантов в Российской Федерации, и, особенно, в её столице, – один из самых острых и приоритетных вопросов миграционной политики. Для Москвы характерна сезонная трудовая миграция, а значит, именно она оказывает наибольшее влияние на социокультурную среду города. В основном это мигранты из стран СНГ, из Кавказского региона, а также регионов России с неблагоприятными экономическими характеристиками.

Адаптировать, а затем и интегрировать, разные по своим этническим, культурным и образовательным показателям миграционные группы, сформировать и донести до прибывающих в доступной форме представление о «российской идентичности» и на основе общепринятых ценностей объединить этнически разнообразное население – очень сложная задача.

Интеграция не должна сводиться к исключительно вопросам экономического характера. Это процесс взаимодействия принимающего сообщества и мигрантов на основе взаимодействия и взаимопроникновения их культур, предотвращения сепаратизма и обособленности, несмотря на имеющиеся противоречия.

При всём многообразии определений, акцент делается на том, что:

а) интеграция – процесс, при котором иностранных граждан принимают в обществе в индивидуальном порядке и как группу;

б) ответственность за интеграцию лежит на самих иммигрантах, правительстве, организациях и населении принимающей страны [1, с. 48];

в) принимающее общество несёт ответственность за то, чтобы формальные права иммигрантов были установлены таким образом, что индивидум (мигрант) имеет возможность участвовать в экономической, социальной, культурной и гражданской жизни;

г) иммигранты, в свою очередь, участвуют в адаптационных процессах на основе безусловного принятия фундаментальных норм и ценностей принимающего сообщества с сохранением своей собственной идентичности.

Политика интеграции включает как собственно интеграцию, так и предшествующую ей адаптацию, под которой понимается понимание и принятие мигрантами традиций, норм поведения и культурных особенностей принимающей стороны, не предполагающих встречное постижение принимающим населением культур мигрантов.

По определению из Социологического энциклопедического словаря под редакцией Г.В. Осипова, социальная адаптация – это «процесс активного приспособления индивида или группы к определённым материальным условиям, нормам, ценностям социальной среды» [8, с. 6].

Активное приспособление мигранта к новой социальной среде есть процесс постоянный. Периодическая

характеристика этого процесса обусловлена кардинальной сменой деятельности индивида и его социального окружения. «Основные типы адаптационного процесса – тип, характеризующийся преобладанием активного воздействия на социальную среду, и тип, определяющийся пассивным, конформным принятием целей и ценностных ориентаций группы, – формируются в зависимости от структуры потребностей и мотивов индивида» [2, с. 7]. При этом определяющим аспектом успешности социальной адаптации будет адекватное ассоциирование индивидом себя и своих социальных связей в процессе социализации.

Адаптация – необходимое, но недостаточное условие интеграции. Создание условий для интеграции, но не навязывание выбора, – вероятно, наилучшая стратегия политики интеграции. Альтернативы политики интеграции – ассимиляция, т.е. отказ от собственной культуры, и сегрегация. Как показывает опыт других стран, ассимиляция мигрантов, их сепарация не только не приносят желаемого результата, но и не приемлемы по гуманитарным соображениям.

Сегодня наиболее приемлемой в мировой практике считается политика мультикультурализма. Адаптация прибывающего, особенно иноэтнического, населения через такие формы взаимоотношений с принимающим сообществом, которые позволили бы транспонировать прибывающим стандарты поведения, эффективно интегрировать трудовые ресурсы, создать в обществе толерантное отношение к мигрантам – основные черты мультикультурализма. При этом важно, чтобы ни одна из сторон не чувствовала

себя ущемлённой: иммигранты должны уважать существующие в принимающем сообществе законы, традиции и обычаи, а принимающая сторона – обеспечить возможность сохранения прибывшим элементов их национальной идентичности.

Целью социокультурной интеграции иммигрантов является установление таких отношений иммигрантов с коренным населением, при которых возникает безусловное принятие социокультурных норм принимающего населения, отсутствие морально-психологических раздражителей на основе принадлежности к местному сообществу, осознание и принятие стандартов и норм принимающего социума. В Концепции миграционной политики РФ до 2025 года [4] обозначено следующее: «Важными элементами миграционной политики являются создание условий для адаптации и интеграции мигрантов, защита их прав и свобод, обеспечение социальной защищённости». Основной задачей содействию адаптации и интеграции мигрантов определено построение мультикультурной интеграционной модели государства, открытого для иноэтнических мигрантов и создающего условия для их интеграции.

Мировой опыт доказывает, что мигранты, в основном, стремятся в крупнейшие города развитых стран. А значит, проблема всесторонней интеграции мигрантов актуальна именно здесь.

Московский регион – самый крупный принимающий регион в России. Москва, являясь столицей и крупнейшим мегаполисом нашей страны, занимает особое административно-политическое и экономико-географическое положение не только в России,

но и на всём постсоветском пространстве. Здесь аккумулируются капиталы, наиболее развиты информационно-коммуникационные системы, диверсифицированы источники дохода и большой рынок труда. Кроме того, Москва – центр сосредоточения многочисленных учебных заведений и культурных учреждений. Учитывая всё это, Москва является притягательной для притока разнообразных категорий мигрантов, и не только из российских регионов, но и, благодаря безвизовому режиму въезда, из республик СНГ. Не секрет, что за последние десятилетия уровень культуры и образования между столицей и регионами стал заметно отличаться, в Москве сложилась специфическая сложная социокультурная среда мегаполиса. Прибывающие же мигранты обладают несколькими представлениями о ценностях, нормах поведения, что делает их носителями иных, по отношению к мегаполису, представлений, стереотипов поведения и т.д. Между тем, разнообразные в качественном и количественном отношении миграционные потоки оказывают существенное влияние на социокультурную среду мегаполиса и, безусловно, усложняют ее структуру, что, в свою очередь, может являться источником напряжения. Зачастую массовые миграционные потоки приводят к обособлению отдельных этносов, к тому, что этнические общества замыкаются в своей этнической субкультуре. Как же решать проблему интеграции в таких условиях?

Вопрос о выборе модели интеграции мигрантов в условиях многонационального поликонфессионального мегаполиса очевиден – мультикультурализм.

Мультикультурализм предполагает готовность большинства принять культурные различия и изменять в соответствии с этим социальное поведение в обществе. Основное противоречие политики мультикультурализма – это вопрос о возможности интеграции мигрантов, которая не сопровождалась бы их ассимиляцией, поскольку принимающее сообщество «более не может ассимилировать мигрантов, а мигранты более не хотят ассимилироваться» [5]. Необходима поступательная целенаправленная работа по построению такого культурного пространства, в котором бы органично переплеталось и взаимодополнялось субкультурное разнообразие этносов, в том числе и на обыденном уровне.

Выстраивать такое пространство возможно, лишь в полной мере используя ресурсы культуры и образования. Ведь именно они являются главными инструментами полноценной социокультурной адаптации мигрантов в современной Москве и содействуют формированию их идентичности, не разрушающей, но созидающей мультикультурной модели столичного сообщества.

Сегодня для развития России недостаточно простого копирования, механического переноса даже самых удачных моделей социокультурной политики из мирового опыта. Нужна взвешенная рациональная и последовательная работа по выстраиванию социально ориентированной культурной политики, как на федеральном, так и региональном уровне с учётом необходимости сохранения национальных культурных форм и институтов, и вместе с тем ориентированной на общероссийскую идентичность.

Социально ориентированная культурная политика должна быть нацелена на разработку таких форм социального участия различных групп общества, которые позволили бы обеспечить повышение качества жизни всего общества. Необходимо обновление образовательных программ, приобретение практических навыков взаимодействия, позволяющих нивелировать возможные социальные риски. Решающая роль здесь принадлежит государственной культурной политике. Приоритетное направление государственной культурной политики – безболезненная адаптация общества в целом и отдельных индивидов в частности к меняющимся условиям общественной жизни средствами культуры, и прежде всего массовой. Для этого нужно, чтобы в сфере культуры были запущены инновационные проекты, позволяющие выйти на новый технологический, организационный уровень в этой сфере. Иначе говоря, необходимо сформировать современную индустрию культуры, которая в полной мере обеспечит массового потребителя качественной культурной информацией и поможет каждому члену общества и обществу в целом использовать полученную информацию в интересах всеобщего благосостояния.

Основой необходимого сосуществования культур должна стать толерантность, а также принятие и осознание демократических ценностей и практическая реализация социального взаимодействия. Эти вопросы должны стать приоритетными направлениями в сфере образования и просвещения.

Необходимы усилия культурологов, социологов, психологов и других

специалистов по определению комплекса конкретных мер нацеленных на формирование долгосрочной и последовательной политики государства в сфере образования и культуры. Многие в этом направлении уже делается.

В Постановлении Правительства Москвы от 2 марта 2011 г. № 55-ПП “О Плате комплексных мероприятий по реализации в городе Москве государственной миграционной политики на 2011 год” [6] были определены основные направления реализации государственной миграционной политики на территории города – в том числе усиление информационной и организационно-методической работы с иностранными гражданами и работодателями, содействие адаптации и интеграции иностранных граждан в городское общество. Утверждён и приводится План комплексных мероприятий по реализации в городе Москве государственной миграционной политики.

Среди мероприятий: взаимодействие с общественными объединениями и религиозными организациями по вопросам содействия адаптации и интеграции мигрантов (ответственные за исполнение – Департамент труда и занятости, УФМС по г. Москве, Комитет общественных связей г. Москвы, Департамент межрегионального сотрудничества, национальной политики и связей с религиозными организациями г. Москвы, Торгово-промышленная палата); сохранение здоровья, предупреждение инфекционных, паразитарных и профессиональных заболеваний у мигрантов (в том числе проведение первичных и периодических освидетельствований, предоставление услуг неотложной медпомощи, надзор за

местами организованного проживания мигрантов, мониторинг производственного травматизма); создание постоянно действующей телефонной службы «Столица – мигрант» и «Соотечественники»; экономическая, социокультурная и языковая адаптация и интеграция мигрантов (в том числе предоставление мигрантам мер социальной защиты, предусмотренных законодательством, адаптация и интеграция детей мигрантов в школах; мониторинг, клубы интернациональной дружбы, работа волонтеров с семьями мигрантов, информирование мигрантов и работодателей, создание в Москве московского городского центра адаптации и интеграции иностранных работников).

Концепция реализации государственной политики в сфере межнациональных отношений в городе Москве, утверждённая постановлением Правительства Москвы от 22 июня 2010 г. № 522-ПП [7] определяет основные принципы, цели, задачи и механизмы реализации государственной политики в сфере межнациональных отношений в городе Москве.

Среди основных задач Концепции предполагалось определение мер раннего предупреждения этнополитической и межрелигиозной напряжённости и связанных с ней проявлений экстремизма; интеграция в московскую систему образования и московский социум молодёжи всех национальностей, детей мигрантов, не владеющих или плохо владеющих русским языком, путём обучения их русскому языку, передачи знаний о российской культуре, основах государственного устройства, российской истории и принятым в городе Москве

нормам поведения; формирование нетерпимого отношения к проявлениям ксенофобии, экстремизма и бытового национализма во всех их формах и проявлениях, повышение политико-правовой культуры жителей города Москвы в области межэтнических отношений.

Среди предложенных механизмов реализации: Проект «Стратегии социально-экономического развития Москвы до 2025 года» (размещён на сайте столичного департамента экономической политики и развития). Планируется: создать центры содействия мигрантам (распределить их по территории города в местах концентрации приезжих – вокзалах, аэропортах и офисах миграционных служб) и открыть специальный портал со всей необходимой для них информацией; разработать подпрограмму «Социальная поддержка мигрантов», в ходе реализации которой будет создан портал для привлечения высококвалифицированных специалистов, где будет размещаться информация о возможности получения образования, вакансии для специалистов; разработать и реализовать политику, направленную на предотвращение создания в городе анклавов компактного проживания лиц одной национальности (распределение арендного жилья разных форм по территории города, введение квот на проживание в принадлежащих городу общежитиях лиц одной национальности).

Практическая деятельность, осуществляемая в г. Москве:

- ярмарки вакансий;
- обучение русскому языку, главным образом через «Школы русского языка для детей мигрантов».

В Москве активно работает Центр межнационального образования «Этносфера» (учебно-методические пособия по русскому языку для детей-инофонов и их социально-культурной адаптации («Уроки русской речи», «Русский язык: от ступени к ступени», «Учимся в русской школе», «Учимся жить в России» и др.)); Кафедра ЮНЕСКО «Международное (поликультурное) образование и интеграция детей мигрантов в школе» (Московский институт открытого образования) – педагоги учреждений Москвы и других регионов РФ проходят повышение квалификации и переподготовку по таким темам, как «Методика преподавания русского языка как иностранного в школе», «Русский язык как средство социокультурной адаптации учащихся».

Горячая линия при Социальном приюте для детей и подростков «Алтуфьево», Департамент социальной защиты населения города Москвы оказывают социально-психологическую помощь детям и семьям мигрантов, находящимся в трудной жизненной ситуации (в рамках программы «Дети улиц»).

Кроме того, социализацией и инкультурацией мигрантов в Москве достаточно успешно занимаются некоторые общественные некоммерческие организации, программой которых предусмотрены консультации и тренинги, направленные на знакомство с культурой российского общества, повышение самооценки мигрантов и уровня их ориентации в новой для них культурной среде, развитие толерантности. Эти программы направлены, прежде всего, на повышение уровня адаптивности самих мигрантов и их детей.

Как уже было отмечено, социокультурная адаптация – это процесс, требующий усилий двух сторон, поэтому для принимающего сообщества существует необходимость принять изменения социокультурного окружения в связи с увеличением мигрантских потоков. А следовательно, и принимающее сообщество должно быть также готово к взаимодействию с представителями других культур. Безусловно, этот процесс взаимопроникновения должен происходить на основе взаимного уважения и толерантности. Это подразумевает просветительскую работу по освоению элементарных знаний о других народах, их культуре и самобытности, осознание ценности каждого этноса в мире разнообразия.

Помочь нивелировать противоречия во взаимодействии принимающей стороны и мигрантов должен комплекс мер по взаимной социокультурной адаптации, предпринимаемых в сфере культуры и образования, адекватная работа средств массовой информации по формированию межкультурного уважения.

Необходимо, чтобы в рамках модели мультикультурализма происходило не столкновение этнокультур, а их взаимопроникновение и дополнение, что, в свою очередь, позволит снизить определённый конфликтный потенциал. Крупнейший специалист в области миграции Ж.А. Зайончковская характеризует ситуацию следующим образом: «Нормальная миграция идёт под воздействием привлекающих факторов: переезжают в то место, которое человек, по каким-либо причинам, считает для себя лучшим. Миграция ненормальная, которую мы наблюдали после распада СССР, – это в основном

вынужденная миграция, она происходит под воздействием факторов выталкивания, когда человек уезжает не потому, что он хочет перебраться в лучшее место, а потому что он не может и не хочет жить на старом месте. Поэтому он часто переезжает даже в том случае, когда не имеет надёжной информации об условиях жизни на новом месте и не очень хорошо знает, что его ждёт» [3]. Человек, вынужденный мигрировать, не готов, в силу именно «вынужденности», адекватно воспринимать и решать возникающие проблемы адаптации. Это связано с недостатком информации о месте миграции, сложившихся социальных и культурных условиях, в которые он попадёт. Отсюда возникают противоречия между идеализированным представлением об ожидаемом и реальностью, зачастую не так привлекательной. Возникает сильнейший «аккультурационный стресс», чувство ненужности, потеря идентичности, либо её гипертрофированные формы, культурная дезориентация, депрессия и отсутствие стремления к адаптации. Миграционный приток в Москву и Россию в целом разнороден по своему культурному, социальному и этническому составу. В Москву прибывают как вынужденные переселенцы, так и сезонные трудовые мигранты из регионов России и стран СНГ. Проблемы адаптации возникают прежде всего именно у приезжих из стран «ближнего зарубежья», а также из регионов Кавказа. Это обусловлено не только уровнем образования и культуры, но и отсутствием каких-либо социальных связей, болезненным чувством потери собственной идентичности, высоким уровнем ксенофобии и, в конечном

счёте, приводит к территориальной сегрегации этнических групп. Не секрет, что в Москве есть районы компактного проживания некоторых этносов, что является свидетельством неэффективной социокультурной адаптации массовых миграционных потоков.

Сведение к минимуму внешних контактов и консервация внутри собственной субкультуры значительно затрудняют адаптацию мигрантов, вызывая взаимное неприятие с принимающей стороной. Получается замкнутый круг: при отсутствии личных контактов, минимизации личного взаимодействия с окружающей социокультурной средой образ «чужого» наделяется обобщёнными и зачастую негативными характеристиками, что влечёт за собой развитие ксенофобии.

Отсутствие согласованности в государственной и региональной миграционной политике, коррупция и нарушение прав человека, несоответствие ожидаемого и действительного, причём как для мигрантов, так и для принимающей стороны, ксенофобия – это то, что препятствует эффективной социокультурной адаптации массовых миграционных потоков в рамках Москвы.

Сведение на нет национальных, конфессиональных и других потенциальных конфликтов возможно лишь при условии открытого и повседневного взаимодействия культур, построении «глобальной» культурной модели столичного мегаполиса, где каждая из культур займёт достойное место потоков. В то же время нельзя забывать и о правовом регулировании миграционных потоков: превышение возможностей региона по принятию мигрантов неизбежно обостряет проблемы их адаптации и вызывает социальное

напряжение. Необходимо чётко понимать потребности рынка труда, возможности региона по решению социально-бытовых проблем прибывающих, а также экономическую целесообразность привлечения иностранной рабочей силы. Необходимо самым тщательным образом анализировать интеграционный потенциал принимающего сообщества, адаптивные риски и возможности прибывающих мигрантов, уровень готовности к взаимодействию местного населения и властей.

Рассматривая адаптацию и потенциальную интеграцию иммигрантов в социально-культурную сферу, важно не только оценить потенциал интеграции, но и обозначить риски, сопряжённые с неадекватной оценкой ситуации и неверными решениями, социальные и институциональные вызовы, без преодоления которых политика интеграции обречена на провал.

Безусловно, проблемы адаптации и интеграции мигрантов имеют не только социальное значение. Чёткая и понятная для всех миграционная политика государства будет способствовать повышению привлекательности России не только для сезонных мигрантов, но и для высококлассных специалистов, решению демографических проблем, а в конечном итоге – экономическому благополучию и процветанию России в будущем.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Глоссарий терминов в области миграции. – Женева: МОМ, 2005. – 160 с.
2. Головин С.Ю., Словарь практического психолога. – М.: Харвест, 1998. – 800 с.
3. Зайончковская Ж.А. Миграционная ситуация современной России // Полит. ру (лекции) [Электронный ресурс]. – URL: <http://polit.ru/article/2005/01/26/migration/> (дата обращения: 15.03.2014).

4. Концепция государственной миграционной политики Российской Федерации на период до 2025 года (утв. Президентом РФ от 13 июня 2012 г.) // Информационно-правовой портал «Гарант» [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/70088244/> (дата обращения: 15.02.2014).
5. Малахов В.С. Осуществим ли в России русский проект? // Отечественные записки. – 2002. – № 3. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.intellectuals.ru/malakhov/izbran/9aproekt.htm> (дата обращения: 15.03.2014).
6. Постановление Правительства Москвы № 55-ПП от 2 марта 2011 года «О Плане комплексных мероприятий по реализации в городе Москве государственной миграционной политики на 2011 год» [Электронный ресурс] // MosOpen.ru [Сайт]. – URL: http://mosopen.ru/document/55_pp_2011-03-02 (дата обращения: 17.02.2014).
7. Постановление Правительства Москвы № 522-ПП от 26 сентября 2012 года «О внесении изменений в постановление Правительства Москвы от 29 июля 2008 г. N 681-ПП» [Электронный ресурс] // MosOpen.ru [Сайт]. – URL: http://mosopen.ru/document/522_pp (дата обращения: 17.02.2014).
8. Социологический энциклопедический словарь / Под общ. ред. Г.В. Осипова. – М.: НОРМА, 2000. – 488 с.
9. Цели развития тысячелетия: доклад за 2013 год [Электронный ресурс] // Информационный ресурс Организации Объединенных Наций [Сайт]. – URL: <http://www.un.org/ru/millenniumgoals/pdf/Russian2013.pdf> (дата обращения: 20.02.2014).

РАЗДЕЛ III.

ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

УДК 10(09)4

Алёхина Е.В.

Московский государственный областной университет

БИОЭТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ СОВРЕМЕННЫХ ФИЛОСОФСКИХ ОСНОВАНИЙ ПСИХОЛОГИИ КАК «НАУКИ О ДУШЕ» *

Аннотация. Для современной психологии характерно противоречивое сочетание попыток стать эмпирической наукой и практикой применения разнообразных псевдонаучных «методик». В результате знания о человеке, добываемые на такой основе, оборачиваются против человека. Это актуализирует необходимость биоэтического подхода как формы гуманитарной экспертизы «практик» современной психологии. Необходимо распространить основной принцип врача «не навреди» и на профессиональную деятельность психолога. В подготовке специалистов педагогической психологии целесообразна поддержка направления, базирующегося на синтезе с православно-христианской этикой и антропологией.

Ключевые слова: биоэтика, душа, философская антропология, имморализм, научно-позитивистская психология, новая онтология, бихевиоризм, теория деятельности, психоанализ, аналитическая психология, гуманистическая психология.

Ye. Alekhina

Moscow State Regional University

BIOETHICAL ANALYSIS OF CONTEMPORARY PHILOSOPHICAL BASES OF PSYCHOLOGY AS A “SCIENCE OF THE SOUL” *

Abstract. Modern psychology is characterized by a contradictory combination of attempts to become an empirical science and practices of applying various pseudoscientific “methods”. As a result the knowledge about humans received that way turns against them. This makes a bioethical approach an essential form of humane expertise of contemporary psychological “practices”. It is necessary to spread the main “do no harm” principle of medical ethic to psychological practices and it is rational to base the course of pedagogical psychologists’ training on the synthesis of Orthodox Christian ethics and anthropology.

Key words: bioethics, soul, philosophical anthropology, immorality, scientific and positivist psychology, new ontology, behaviourism, activity theory, psychoanalysis, analytical psychology, humanistic psychology.

* Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ №140300581.

© Алёхина Е.В., 2014.

На протяжении более двух тысячелетий комплекс антропологических идей и концепций создавался преимущественно философами и богословами, а с конца XIX в. – и психологами. При этом в познании человека сложилась противоречивая ситуация. С одной стороны, науки (биология, медицина, психология и другие) расширяют массив данных о человеке, однако часто и сами пишут о кризисном состоянии «человекознания», что особенно относится к бурно развивающейся психологии. При всём обилии эмпирических данных её обобщениям не хватает целостности, соответствующей представлению о человеке как цельном существе. В течение последних лет в отечественной культуре явно прослеживается настороженное отношение к современным психологическим объяснениям поведения, которые часто приводят к моральному релятивизму, искажению понятия «свобода», вытеснению понятия «ответственность», «греховность», которые не могут преодолеть массовые формы асоциального поведения – наркомании и алкоголизма, жестокого обращения с детьми, суицид. «Не навреди» – правило, которому врачи учат с самых первых их шагов. Психологи же, разделяя принцип *иммoralизма* психологии, оперируя самыми разнообразными психологическими практиками, чаще всего манипулируют с душой человека без каких-либо правил и ограничений и не несут за причинение ими вреда никакой ответственности. Тем временем число фактов негативных последствий от вмешательства психологов в душевно-духовный мир личности продолжает возрастать. Растёт и число пу-

бликаций, посвящённых этическим проблемам психологии [2; 3; 4; 10].

К ним относятся не только журнальные статьи, доклады на конференциях и «круглых столах», но и монографии. Например, Н.С. Пряжников так пишет о деятельности психологов: «Чем лучше мы познаём субъекта деятельности, тем в большей степени лишаем его этой субъектности, т.е. делаем его поведение более предсказуемым, а он тем самым лишается внутренних стимулов к самопознанию (ведь рядом такой всё понимающий и всё знающий о нём психолог) <...> ибо нет ничего страшнее, чем превращать человека (наделённого сознанием и самосознанием) в послушную и довольную жизнью скотину... Получается, что психология становится одной из самых «страшных» на свете наук» [11, с. 12].

Почему же знания о человеке, добываемые психологией, оборачиваются против него? Какова причина этого «этического парадокса» психологии? Для ответа на этот вопрос обратимся к истории формирования психологии как самостоятельной эмпирической науки.

Исторически сложилось так, что учения о душе развивались в контексте философской антропологии в размышлениях о сущности и природе человека. Удивление перед феноменом человека, вопрошание о нашем собственном происхождении – начало всякого философствования. Точка соприкосновения философии, религии и психологии – в вопросе Паскаля: «Откуда я пришёл и куда иду?». Русский философ Б. Вышеславцев называет этот вопрос метафизическим: вопрошая таким образом, человек трансцендирует пространственно-временное

бытие и выходит в вечность [5, с. 121]. Здесь человек неизбежно оказывается перед лицом необходимости выбора веры, самоопределения: стремится ли он к бессмертной красоте духовного совершенства и вечной жизни, или же предпочитает окончательный и абсолютный закон смерти, перед которым одинаково бессмысленны не только идеалы и всё противоборство между добром и злом, истиной и ложью, красотой и безобразием, но и сама жизнь.

Определение своей сущности предполагает обнаружение главного качества человека, т.е. того, что делает его цельным, приводит в единство всё содержание жизни; того, что сохраняется во всех изменениях, определяет закон, логику, смысл становления человека – другими словами, связано с вечными началами бытия, его «идеями».

Основные теоретические модели такого понимания сущности человека были заложены в античной философии, которая в лице Сократа, Платона, Аристотеля, стоиков, Плотина в той или иной степени приближалась к христианскому пониманию человека.

Типологически сущность человека понималась или как проявление духа, или инстинкта выживания. Особая значимость в развитии антропологии принадлежит русской религиозной философии. Именно она смогла критически оценить опасность упрощённого гуманизма, показав, что дальнейшее движение человечества в этом направлении приводит к антигуманизму, наметила пути преодоления кризисного бытия человека. Это нашло отражение в учении о человеке как свободном духовном существе, имеющем неограниченные возможности для совершенствования (И. Ильин), творчества

(Н. Бердяев, С. Булгаков), в учении о соборной сущности человека (А. Хомяков, В. Соловьёв, Л. Франк, П. Флоренский).

Современные теоретики постструктурализма (М. Фуко, Ж. Делёз) рассуждают о «смерти субъекта», потерявшего целостность, свой традиционный образ, о принципиальной фрагментированности, «сделанности» современного человека. Полтора века назад, считает Делёз, [7, с. 163] началось формирование нового человека, что нашло своё выражение в концепциях экономизма и дарвинизма, а в наше время – психоанализа и этнологии. Эти концепции обходятся без таких понятий, как *сущность*, *природа*, *душа человека*, и даже смерть перестаёт быть духовно-нравственной проблемой. В них человек растворяется во внешнем мире, делается конечным, частичным. Именно на этой основе, предвидит Делёз, возможно появление нового варианта антропологии (идея «тансгуманизма»).

Таким образом, для XIX–XX вв. (время появления и бурного развития психологии) характерны три подхода к пониманию сущности человека: 1) христианская соборность личности, 2) субъективизм («философия Я», идеализм), 3) объективизм (натуралистический и социоцентристский).

Подчеркнём, что исходным для психологии является не только определение сущности и происхождения человека, но и его сложной телесно-душевной *природы*, то или иное отношение к идее *души* как источнику, первопричине человеческой *жизни*. Удачным представляется взгляд Н.И. Пирогова на проблему существования души, представленной в виде дилеммы: или

жизнь первична, её источник трансцендентен, а душа – субстанция жизни тела, или жизнь вторична, она – следствие работы тела-механизма, «поломка» которого (прежде всего, сердца и мозга) приводит к смерти всего организма (души как разумной силы и самостоятельной духовной реальности, следовательно, нет). Н.И. Пирогов, как и другой великий хирург и мыслитель – святитель Лука (Войно-Ясенецкий) развивали учение о душе, духовно-нравственном смысле жизни, целостно-иерархической природе человека, находя на этой основе эффективные способы лечения и исцеления.

Как точно подметил С.Л. Франк, религия учит «опытно переживать душу». По этой причине он отождествил религиозное сознание с подлинным самосознанием, рассматривая его как основу философии в целом и, в частности, философии души как собственно психологии [13, с. 643].

Остановимся на историческом развитии представлений о душе человека. В антично-христианской традиции сложность, составность его природы – душевно-телесной – соответствовала особому предназначению. Как цель творения человек должен объединить духовный и вещественный миры, он – микрокосм и микротеос. В древнегреческих религиозно-философских учениях исследуется природа души и её свойства. Сократ понимал под термином «душа» те качества человека, которые свойственны ему как разумному и нравственному существу – стремление к добродетели, идеалу, смыслу жизни. Душа, по Сократу, и есть главное, благодаря чему он способен к собственно-му отношению к миру, к оценке всего (прежде всего себя самого) с точки

зрения вечных истин нравственного закона. Человек нестабилен, он постоянно ищет самого себя, испытывает, осмысливает себя, в стихии его души борются разум с чувственными вожделениями. При этом древний философ высоко ценил господство разума, самообладание.

Призыв Сократа к самопознанию Б. Вышеславцев трактует как задание освобождения от бессознательности, повседневной суеты, греховных заблуждений и ослеплённости собственной гордыней. Человек не знает себя, своей бессмертной души, своего сердца, смысла жизни, но должен духовно родиться [5, с. 272]. Платон определяет душу как сущность божественную, бестелесную, простую, постоянную, бессмертную и умопостигаемую, подчёркивает нравственную сторону личного бессмертия человека, побуждает к очищению души от телесных страстей. Жизнь человеческой души в мире он уподобляет свету, заключённому в пещере, исследует три начала души – разумное, яростное и волеющее (локализованными соответственно в голове, груди и животе). Живописуя волевой порыв человеческой души, её любовь к непреходящей красоте, стремление к творческому воплощению, Платон видит в этом подтверждение её бессмертия. Аристотель определяет душу как форму, энтелехию естественного тела, возможность жизни. Для Плотина душа – это субстанция, которая творит, оформляет материальный мир, одушевляет, придает ему жизнь и порядок, красоту и истину, она не только одинакова у всех людей, но личностна. Душа с её чувствами, ощущениями бестелесна, и, следовательно, категории нравственности

вообще неприменимы к законам, по которым существуют материальные тела. В христианстве душа понимается как Богом творимая одновременно с телом нематериальная часть человеческого существа, как жизненный принцип индивидуального существования, которому свойственно мыслить, чувствовать, свободно действовать. Средоточием душевной жизни человека является самосознание.

Таким образом, традиционное понимание связывало сущность человеческого существования с душой как жизненной силой – простой, бестелесной и бессмертной. Эту идею чётко выразил выдающийся русский богослов XIX в. Феофан Затворник: «Душа <...> есть самостоятельная, особая личность, свободно-разумная, нормальное состояние которой есть жизнь в общении с Богом, почтившим её в сотворении образом Своим» [11, с. 160]. Для христианского учения характерны принципы целостности (душевно-телесной), иерархизма (господство души над телом) и, следовательно, необходимости управления телом со стороны разума как условия свободы (независимости) человека и совершенствования в добре. Душа в теле, в душе – ум, в уме – слово Бога – так представлялась устойчивая пирамида человеческого существования. Здесь душа уподоблялась искре божественного огня, птице или колеснице, а телесные наслаждения, чувственные пристрастия, влечение к корысти и преходящей славе становились тем, что, соответственно, гасит огонь, обескрыливает, делает жизнь неуправляемой.

«Если бы в тебе не было души, – пишет византийский богослов прп. Ефрем Сирин, – то глаз не видел бы,

ухо не слышало, гортань не ощущала бы вкуса, руки не действовали... Всё делает душа, но содействует тело» [12, с. 297]. Другой выдающийся византийский богослов свт. Григорий Нисский, авторитетный своими исследованиями человеческой природы, писал: «Истинная и совершенная душа по естеству одна, умная и невещественная, посредством чувств соединённая с естеством вещественным» [12, с. 317]. При этом «... ни душа не существует прежде тела, ни тело готовится прежде души, напротив же того, одновременно появляются в жизни» [12, с. 317]. Таким образом, душа и тело нуждаются друг в друге, и в то же время они противостоят и даже враждуют. В этой связи важнейшая тема – состояние души, которое оценивается в категориях здоровья, жизни, болезни и умирания. «Иной не даёт пылинке упасть на одежду его, а душа у него то же, что свинья, едва вышедшая из зловонной ямы», – восклицает Ефрем Сирин. И вообще, «человек подлинно погибший... не знает, что есть у него душа» [12, с. 303].

В античной и христианской философии развивалось учение о трёх частях души, точнее, её проявлениях в трёх силах: умной, раздражительной (волевой) и воделеющей (чувственной). Для каждой – свои добродетели: для ума – осмыслительность (рассудительность), сметливость (целеустремлённость), мудрость; для воделеющей – любовь, целомудрие и воздержание; для раздражительной – мужество и терпение. Здоровая – праведная – душа держит все силы в согласии, гармонии. Напротив, «что болезнь в теле, то грех в душе», – пишет Симеон Новый Богослов (XI в.).

Византийский философ показывает, что душа как умная сила страдает и заболевает, поскольку направляется помыслами и стремлениями к животным пожеланиям и неразумному гневу. В состоянии «умопомрачения» фантазии принимаются за истину, желания прельщаются призрачными благами. Самоизлечение души от «мрака страстей» и «мысленных зверей», с этой точки зрения, невозможно, ибо обусловлено, как и болезнь, религиозными основаниями. Поэтому «воскресение души есть соединение её с Жизнью, которая есть Христос» [12, с. 363]. Предельно лаконичен свт. Иоанн Златоуст: «смерть души – нечестие и беззаконная жизнь», красота душевная «приобретается добродетелью и благочестием». И далее перечисляются добродетели: «целомудрие, скромность, милосердие, любовь, дружелюбие, доброжелательство, повиновение Богу, исполнение закона, правда, сокрушение сердца. Это – красоты души. Они – не от природы, а от воли» [12, с. 325].

В философии Нового и Новейшего времени обсуждение традиционной темы души человека имело вид: где начало, сила жизни – в биологической энергии тела, питающего наш разум и волю, чувства и эмоции или в особой субстанции – душе, для которой тело – орудие, связывающее её с миром? Из этого следовал вопрос: что является самым достоверным бытием, основой человеческого Я? Ответы были разные. Рационалист Р. Декарт достоверность связывал с фактами сознания, утверждая, что душу легче познать, чем тело. Действительно, мы слабо представляем, как функционирует наше тело, и только благодаря науке открывается

его буквально космическая, бесконечная сложность и слаженность. Будучи классическим выразителем психофизического дуализма, он подошёл к познанию человеческой природы таким же образом, как и к познанию мира, разделив всё на две независимые субстанции, из чего следовало, что тело человека не связано с духом и управляется причинно-следственными связями. Это принципиально противоречило христианской позиции, выраженной в максиме: «... тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа». У Декарта не только тело животного уподоблялось бездушному механизму, управляемому инстинктами (что имело важные следствия для развития науки – не случайно И.П. Павлов считал его основоположником физиологии и предтечей своего учения о рефлексах), но создавались предпосылки и человека в целом уподобить бездушной машине, сведя его к телу (что попытался сделать Ламетри в книге «Человек-машина»).

В неклассической философии разум ещё больше утрачивает свои позиции. Так, для Ф. Ницше тело имеет неизмеримо большее значение, чем вся сознательная жизнь (дух вместе с душой, сердцем, добродетелью), значение которой состоит в том, чтобы служить телу, усилению жизненной силы. «Человеческое *тело*, – писал он, – есть идея более поразительная, чем старая «душа» [9, с. 306]. Безусловно, здесь в целом искажается существование человека, обусловленное биологией. Ведь здоровье, болезнь и т.д. во многом зависят от смысла и образа жизни человека. Эту взаимозависимость подчёркивал французский феноменолог Мерло-Понти (1908–1961): «Тело – естественный образ духа. В

психологии дух наполняет тело, как и, наоборот, тело проникает в душу»¹ (цит. по: [6]). Таким образом, новейшая философия обнаруживает тенденцию к возвращению идеи целостности природы человека и принципа иерархизма как сущностной его особенности.

Важен способ употребления человеком своего тела. Мерло-Понти считал, что в человеке невозможно разделить первичный слой поведения, который можно было бы назвать естественным, и сформированный культурой, или духовный, мир. Так, человеческая сексуальность не сводима к простой физиологии, но регулируется духовно-нравственной нормой любви. Отметим противоречивую двусмысленность в понимании «естественности»: как «естественной морали» – нравственного закона, обуславливающего сексуальную жизнь только браком, и «естественных прав» – притязания человека на удовольствие в либеральных условиях предельного самоопределения. В последнем случае диалектика естественности приводит к противоестественности – к «победе над природой», к «освобождению» человека от его собственных природных свойств (яркий пример тому – крушение института семьи в современном либеральном обществе с его принципом прав человека). В силу способности человека к свободному самоуправлению, возможно «хотеть не только сообразно его естественным склонностям, но также вопреки своей природе, которую он может извратить, сделать «противоестественной» [8, с. 101].

¹ Мерло-Понти М. Человек и противостоящее ему // Человек и общество: проблемы человека на XVIII Всемирном философском конгрессе. Вып. 4. – М., 1992. – С. 31.

Обращаясь к научно-позитивистской психологии, мы обнаруживаем феномен сущностной имморальности как следствие отказа от метафизических (онтологических) позиций. Это, надо сказать, весьма парадоксально для науки, претендующей изучать не вещество или физические поля, а поведение человека. Попытаемся обосновать сказанное, рассмотрев *историю и логику развития психологии как самостоятельной эмпирической науки*.

Из многочисленных определений понятия «психология» мы будем опираться преимущественно на позицию Джона Б. Уотсона (1878-1958), полагавшего, что психология представляет собой чисто объективную экспериментальную отрасль естественных наук, теоретической задачей которой является прогнозирование и управление поведением человека. При этом родоначальник научной психологии особо обращал внимание на то, что ни душа, ни разум, ни сознание не рассматриваются им как факторы, определяющие поведение человека. Манифест бихевиоризма 1913 г. чётко фиксирует: «Психология должна полностью изгнать из употребления термин “сознание”» [14, с. 481]. Таким образом, уже в исходных основаниях новой психологической науки был заложен её органический разрыв с морально-этической сферой.

В конце XIX – начале XX вв. Дж. Милль, Г. Мюллер, В. Вундт, Э. Вебер, И. Тэн и их последователи создали так называемую «физиологию души», которая представляла сознание пучком ощущений, а каждое ощущение определялось нервным процессом. Многие историки психологии считают, что логическое и историческое нача-

ло психологии было положено двумя книгами – работой Г.Т. Фехнера «Элементы психофизики» (1860) и трудом В. Вундта «Основы физиологической психологии» (1873–1874). Именно эти публикации оцениваются как фундамент новой самостоятельной экспериментальной науки с собственным кругом проблем и методами исследования. С этим трудно не согласиться. Само название этих работ раскрывает цели и задачи психологии, которые сводились к исследованию физиологических оснований психических способностей и поведения человека.

С точки зрения натуралистической психологии душевная жизнь представлялась механической мозаикой из элементарных душевных «камешков», которые назывались ощущениями, представлениями и т.п. Сознание отождествлялось со своего рода машиной, не имеющей никаких врождённых структур и содержаний. При описании действий сознания применялись механические и математические образы, напоминающие явления внешнего мира.

В общем, сторонники объяснительной психологии полагают, что существует полная обусловленность психических состояний физиологическими [6]. «Новизна» научной психологии заключалась в том, что она приступала к исследованию поведения человека со стороны, прямо противоположной пониманию человека в традиционной для европейской культуры христианской антропологии. А именно: не со стороны духовности и разума – основных движущих сил человеческого поведения, ведущих к совершенствованию и спасению, а со стороны физиологии, т.е. неосознаваемых, инстинктивных,

неразумных и бессознательных процессов.

Такая методологическая установка была встречена научным миром Европы и США второй половины XIX века с естественной настороженностью. Например, в 1877 г/ в Кембридже отвергли все предложения о преподавании экспериментальной психологии, потому что это «оскорбление религии – класть душу человека на чашу весов» [14, с. 73], т.е. научно-экспериментальными методами пытаться постичь и разложить духовно-душевный мир человека. В Оксфорде вопрос о ней вообще не обсуждался до 1936 г. В Германии вплоть до 1941 г. психология не обладала самостоятельным статусом и изучалась лишь в пределах философии. Известно, что эволюционистские идеи Ч. Дарвина имели огромное значение для современной психологии. Приложение этих идей – работа Дарвина «Биографический очерк о развитии ребёнка», до сих пор остается фундаментом детской психологии. Суть «психологического дарвинизма» – методологический принцип понимания поведения человека на основе изучения повадок животных. Несмотря на многочисленные и разнообразные попытки смягчения исходного методологического принципа, все они имели своим следствием лишь очередную дискредитацию традиционного христианского понимания сознания, разумной и свободной воли человека как доминантных оснований его поведения. Не удивительно поэтому, что до 1968 г. в США существовал закон, запрещавший преподавание теории эволюции в школах, а опросы населения США 1985 г. показали, что половина взрослого населения страны решительно против её преподавания.

Однако шёл процесс «перемены ума», который Ф. Ницше определил как «смерть Бога». Имелся в виду факт отказа не только от самой религиозной веры, но от веры в сверхчувственный метафизический мир и во всё то, что является порождением этого мира, т.е. в абсолютные ценности, такие, как добро, свобода, истина, справедливость, общее благо, в то, что называется духом, душой, сердцем, добродетелью, законом, порядком. Указанная ситуация не могла не сказаться и на переориентации психологии. Радикально пересматривая сущность человека, Ницше, по мнению М. Фуко, тем самым связал смерть Бога (убитого человеком) с неизбежной смертью секулярно-гуманистической веры в человека и грядущим пришествием сверхчеловека. Создаётся культура, которая устраивает человеку убежище на земле, где больше нет богов. Культура как синоним целеполагающей деятельности человека перестаёт быть богочеловеческим делом (в терминологии В. Соловьева), следовательно, обесмысливается и разрушается. Вопреки Ницше, русский религиозный философ не видел перспектив совершенствования личности, достижения личной свободы в обществе вне и вопреки христианской морали. Правоту этого утверждения опытно подтвердила новейшая история европейской цивилизации: отказываясь от послушания Высшему, человек не обретает свободу, но неизбежно попадает в зависимость от низменных инстинктов, утрачивает способность к плодотворному творчеству, любви, счастью и деградирует как личность, общество теряет историческую перспективу, угрожая природе глобальной катастрофой.

Столкнувшись с открывшейся возможностью конечности человеческой цивилизации, новейшая философия XX в. повернулась к «*новой онтологии*», в центре которой – сознание как целостная душевная связь. Произошло то, что можно назвать *открытие души*. Понятие жизни как духовного явления, «жизненного мира» становится центральным в философских системах В. Дильтея, А. Бергсона, Э. Гуссерля. Свободная личность, находящаяся в поиске смысла жизни, время и бытие человека – главная тема в экзистенциальной философии М. Хайдеггера, К. Ясперса, в философских построениях Ж. Делёза и М. Фуко, которые разоблачают просветительский утопизм. Главная идея: наше сознание не является непосредственным фотографическим отражением действительности, как полагает натуралистическая психология. Психология должна исходить из развитой душевной жизни, а не выводить её из элементарных процессов.

Мы видим мир через смысл, а не через свою физиологию – к этому выводу пришла неклассическая философия XX в., обратившая внимание на то, что отдельные факты ощущений *переживаются в связи*, другими словами, ощущает живая, простая, неразложимая, целостная *душа* во множестве своих способностей. Переживать что-то – означает, по Дильтею, включать то или иное впечатление в общий контекст, в общую связь жизни души. Таким образом, психические процессы рассматривались в их связи с духовной жизнью, а не с физиологией, как это делала «научная» эмпирическая, объяснительная психология, основанная на философии позитивизма и

пользующаяся методами естественных наук.

С точки зрения В. Дильтея, понимание восприятия как поставщика единичных содержаний носит упрощённый и искажённый характер. Восприятие, или пассивная чувственность, представляет собой сложную деятельность, структурирующее восприятие, включающее общее представление (то есть мы видим «идею»). Идея – не продукт отражения, а продукт воображения, игры душевных сил. Душа как субстанция жизни есть сразу изменчивость и единство, бесконечно открытое целое, к которому неприменимы аналитические методы, расчленяющие целое на отдельные составляющие. Напротив, именно переживание делает возможной предварительную осмысленность мира. Здесь речь идёт о взаимодействии *бессознательного и сознательного*: первичные «модели изображения» мира, психические инварианты нашего восприятия служат основанием для работы предметного сознания и теоретического мышления, позволяют нам ориентироваться в мире.

А. Бергсон отмечал, что душа как поток переживаний имеет сложную структурно-временную организацию, воспроизводя прошлое памятью и предвосхищая в воображении будущее. Переживание времени есть условие всех остальных сознательных актов, каждое восприятие настоящего является длящимся и входит в континуум переживаний. Образ, получаемый в воображении, предопределяет видение, поскольку созерцает саму сущность, идею. В свою очередь, всякое восприятие связано с памятью о прошлом. В противном случае оно было бы патоло-

гично, поскольку зависело бы только от случайности нашей психики. Жить исключительно в настоящем, сразу отвечать на возбуждение продолжающей его непосредственной реакцией – это, согласно А. Бергсону, свойство низшего животного (с которым сравнивают импульсивного человека). Но человек свободен постольку, поскольку посредством памяти имеет отношение к бытию, а не привязан наподобие марионетки к изменчивому характеру своей психики. Погружаясь в воспоминания, он погружается в стихию духовной реальности [1, с. 198]. Следовательно, восприятие имеет духовно-творческий, а не пассивный характер, ибо зависит от уровня развитости нашей душевно-духовной жизни. Память, писал Бергсон, это не регрессивное движение от настоящего к прошлому, а, наоборот, прогрессивное движение от прошлого к настоящему. Человеческая память – это связь с паки-бытием. Может быть, не мы помним, но дух, который в нас, напоминает о должном, что и есть наша совесть.

Итак, неклассическая философская мысль возвращается к исходному тезису христианской антропологии: человек есть целостно-иерархическое телесно-душевно-духовное существо, *Я*, личность, душа как познающее начало, а тело – инструмент души. Поэтому мы видим больше того, что нам непосредственно дано благодаря зрению. Видение – это одновременно и осмысление, оценка, память, воображение – в общем, осознание увиденного. Душа переживает, ибо она есть жизнь, животворящее начало.

Остаётся только подчеркнуть, что душа ощущает мир опосредованно через тело, но непосредственно о жизни

души свидетельствуют чувства, которые могут быть приятны или мучительны, прекрасны или безобразны. Полнота жизни души есть любовь – великая познавательная и созидательная сила. Когда душа мертва? Когда мы перестаём любить, унижая других и возвышая себя, когда грубы, осуждаем или унываем, теряем надежду, ленимся, печалимся, не получая желаемого, отчаиваемся, трусим, лжём, предпочитаем любви к людям приятные ощущения, комфорт.

Несмотря на солидное наследие отечественной религиозно-философской мысли XIX–XX вв., во многом предвосхитившей искания неклассической западной философии, в нашей стране западническая линия развития современной психологии переживает наибольший подъём.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. – М.: Московский клуб, 1992. – 336 с.
2. Братусь Б.С. Двойное бытие души и возможность христианской психологии // Вопросы психологии. – 1998. – № 4. [Электронный ресурс]. – URL: http://voppsy.ru/journals_all/issues/1998/984/984071.htm (дата обращения: 10.04.2014).
3. Братусь Б.С. Психология и этика. Возможно ли нравственная психология? // Человек. – 1998. – № 1. – С. 50–59.
4. Братусь Б.С. Психология – наука о психике или учение о душе? // Человек. – 2000. – № 4. – С. 30–41.
5. Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б.П. Этика преображённого эроса. – М.: Республика, 1994. – С. 154–202.
6. Губин В.Д. Философия: актуальные проблемы. Гл. 7. – М.: Омега-Л, 2006. – 370 с.
7. Делёз Ж. Фуко М. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. – 172 с.
8. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. – М.: Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.
9. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей // Ницше Ф. Избранные произведения в 3 т. (сост. А.А. Жаровский). Т. III. – М.: REFL-book, 1994. – 352 с.
10. Пряжников Н.С. Этические проблемы психологии. – Москва; Воронеж: Московский психолого-социальный институт, 2002. – 488 с.
11. Собрание писем святителя Феофана: в 8 вып. Вып. I. – М.: Типо-литография И. Ефимова, 1898.
12. Сокровищница духовной мудрости. Антология святоотеческой мысли в 12 т. Т. IV. – М.: Изд-во Московской Духовной Академии и Введенской Оптиной Пустыни, 2004. – 574 с.
13. Франк С. Душа человека / Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. – М.: АСТ, 2000. – 992 с.
14. Шульц Д.П., Шульц С.Э. История современной психологии. – СПб.: Евразия, 1998. – 528 с.: ил. – ISBN 5-8071-0007-7.

УДК 14

УДК 23

Иером. Кирилл (Зинковский)*Общецерковная аспирантура и докторантура
имени святых Кирилла и Мефодия (г. Санкт-Петербург)*

УЧЕНИЕ О МАТЕРИИ ПЛАТОНА. ЕСТЬ ЛИ ОНО ОСНОВА ХРИСТИАНСКОГО УМОЗРЕНИЯ?

Аннотация. В статье утверждается качественная новизна философско-богословского умозрения церковных богословов о материи по сравнению с традиционными взглядами эллинской философии. Если в учении Платона присутствует негативное отношение к материи, когда телесность рассматривается как источник зла, то в христианской традиции происходит кардинальное переосмысление понимания материи, которая призвана к обновлению и преображению в будущем и уже в нынешнем веке в соответствии с замыслом Бога-Творца. Таинственное обновление материи и человеческой телесности происходит в восприятии плоти Богом Словом в воплощении, в чуде воскресения человеческих тел, в церковных таинствах и в Евхаристическом преложении.

Ключевые слова: материя, телесность, зло, воплощение, обновление, преображение, воскресение.

Cyril (Zinkovskiy), hieromonk*SS Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate Studies (St. Petersburg)*

PLATO'S TEACHING ON MATTER. IS IT THE BASIS OF CHRISTIAN SPECULATION?

Abstract. The article states the qualitative philosophical and theological novelty articulated by Christian theologians in respect of matter in comparison with the traditional views of Hellenic philosophy. If in Plato there is a negative attitude towards matter, when physicality is regarded as a source of evil, in the Christian tradition we find a radical change of the understanding of matter, which is destined for transformation in the future and in this century in accordance with the plan of God the creator. Mysterious transformation of matter and the human body occurs first of all in the Incarnation, in the miracle of the resurrection of human bodies, in the Church sacraments and in the Eucharist.

Key words: matter, physicality, evil, incarnation, transfiguration, resurrection.

По оценке прот. К. Ружицкого, в учении о материи Платон оказал огромное влияние на христианских церковных мыслителей. Его основной взгляд на материю как на «не-сущее» (τὸ μὴ ὄν) был принят «практически всеми отцами Церкви» [23, с. 22]. Однако, вместо упрощённого убеждения, что у христианских мыслителей поздней античности и раннего средневековья «учение о материи сводится к доказательству того, что материи нет» [18, с. 481], мы утверждаем, что нужно говорить о качественной новизне философско-богословского умозрения

© Иером. Кирилл (Зинковский), 2014.

церковных богословов о материи по сравнению с традиционными взглядами эллинской философии.

Эйдосы как содержание и сущность вещей материального мира

Существующий мир чувственных вещей, по Платону, не имеет бытия сам по себе. Объективным его содержанием, сущностью вещей являются идеи¹. Для каждого класса вещей материального мира существует своя идея, которая называется «эйдос» (εἶδος), или «монада» (μονάς, μονάδος)². Платон отождествляет идеи с сущностью и истинным бытием — «οὐσία» (сущность), или же «ὄντως ὄν» (подлинное бытие) [14, 240 b. 3; 10, 894 a. 6], «ὅ ἔστιν ὄν» (сущее, подлинное бытие) [8, 421 a. 8; 11, 247 e. 2]. Идеи суть одновременно принципы бытия и познания, и потому также именно им, а не какому-то материальному началу (в отличие от позиции ранних натурфилософов-досократиков), присваивается наименование «первоначала» (ἀρχή)³.

Ещё один термин для выражения тех же идеальных объектов, как прообразов вещей материального мира, — это термин «парадигма» (τὸ παράδειγμα)⁴. Платон усматривал в идеях реально существующие прообразы чувственных вещей, их идеальные образцы, обладающие подлинным существованием: демиург создаёт всё существующее, взирая на неизменно сущее как на образец или первообраз [15, 28 a, 37 c d].

¹ «τὸ εἶδος» — ед. ч., «τὰ εἶδη» — мн. ч.

² Так, например, в «Филебе» Платон говорит о существовании «единого человека, единого быка, единого прекрасного блага» [12, 15 a].

³ «Из начала необходимо возникает всё возникающее, а само оно ни из чего не возникает» [11, 245 d; 10, 10. 894 a.] — «первоначало».

⁴ «παράδειγμα πάντα αἰῶνά ἔστιν ὄν»: первообраз есть то, что пребывает целую вечность [15, 38 c. 1–2].

По мысли Платона, именно то, «что постигается с помощью размышления и рассуждения, очевидно», и есть «вечно тождественное бытие»⁵, а то, что «подвластно мнению и неразумному ощущению» (αἰσθήσεως ἄλόγου), «возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле» (ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν).

Понятие «платоновской материи»

То, что от Аристотеля и до наших дней принято называть «платоновской материей», описывается Платоном один только раз в его позднем диалоге «*Timaeus*» (48 e – 49 a), где философ рассуждает о некотором «третьем виде». В качестве первого вида существующих вещей у него представлены вечно сущие и неизменные идеи, в качестве второго – всё зримое и осязаемое, телесное, а третьим признаётся здесь «χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος» (49 a) – вид, который «тёмен и труден для понимания» [17, с. 451]. Этот третий вид – пространство, или материя, – служит местом и средой, в которой возникают и гибнут эмпирические вещи, их «матерью» (μητέρα, 51 a), «кормилицей» (τιθήνη, 49 b) и «восприемницей», тем «воском», на котором запечатлеваются отиски вечно сущего [18, с. 477].

Ставший, начиная с Аристотеля, общераспространённым, термин «материя» (ὕλη) не употребляется Платоном в собственно философском смысле. Весьма возможно, что Платон при рассуждении о материи намеренно избегал слова «ὕλη», использовавшегося в его время как в прямом смысле – «лес» и «древесина», так и в пере-

⁵ «τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, αἰ κατὰ ταῦτά ὄν» [15, 28 a].

носом – «материал» и «вещество». Для Платона важно было подчеркнуть, что «его вечный, неизменный и неуловимый “третий вид” не имеет ничего общего с распространёнными представлениями о первовеществе, из которого изготовлены, вылеплены или смешаны все вещи, будь этим первовеществом огонь, вода, воздух или все четыре элемента» [20, с. 62].

Главное и чаще всего применяемое Платоном к этому «тёмному виду» имя – «восприемница» (ὑποδοχή) [15, 49 a, 50 b, 52 d, 53 a] или «воспринимающее» (δεχόμενον) [15, 50 a, 50 d]. Главное свойство вещей второго рода (всего материального) – «постоянная изменчивость: они возникают и гибнут, переходят друг в друга и ни на мгновение не остаются сами собой. К ним относятся, прежде всего, четыре элемента, или «рода», как называет их Платон: огонь, воздух, вода и земля, – а из них составлены все остальные чувственно воспринимаемые вещи» [20, с. 53].

Платон так определяет отличие своего «третьего вида» от всех стихий: «Мы не скажем, будто мать и восприемница всего, что рождено видимым и вообще чувственным, – это земля, воздух, огонь, вода или какой-либо другой [вид], который родился из этих четырёх [стихий], либо из которого сами они родились. Напротив, обозначив его как незримый, бесформенный и всевосприемлющий вид (ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές)... мы не очень ошибёмся» [15, 51 a b].

Если мира идей можно касаться умом, а мира материальных вещей – чувством при помощи разума, то в отношении материи можно сказать, что она непознаваема ни умом, ни

чувством. О ней лишь можно сказать, что это какой-то пассивный, всецело бескачественный и в этом отношении всегда себе «тождественный принцип» [23, с. 25].

Противоречивое понимание мироздания у Платона.

Негативная оценка материи

Ясно выраженная Платоном в предыдущих диалогах и в первой части «Тимея» двучленная схема мироздания, согласно которой умопостигаемая идея (образец), наделённая силой ума или блага (демиург), создаёт космос как своё чувственное отражение, «не позволяла объяснить, почему отражение так сильно отличается от своего образца. Между утверждением Платона, что идея была единственной причиной возникновения чувственных вещей, и другим его положением, что чувственный мир во всем противоположен идеальному [15, 28 a – 30 b] – было явное противоречие» [20, с. 54]. Если вещь является отражением идеи, она не может представлять её противоположность. Уже в середине «Тимея» противоположностью идее называется «необходимость», она же – «восприемница», то, что на современном языке можно было бы назвать «принципом телесности» [20, с. 54]. Необходимость – это то «беспорядочное (πλανωμένης) начало»¹ («πλανωμένης» – от «πλάνω» – вводить в заблуждение, уводить в сторону, сбивать с пути или с толку), которое

¹ «Путём победы разумного убеждения над необходимостью была вначале построена эта Вселенная; и если мы намерены представить её рождение так, как оно совершалось на деле, нам следует привести также и вид беспорядочной причины (τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας)» [15, 48 a].

мешает чувственным телам быть такими же упорядоченными и совершенными, как идеи, по образцу которых они возникли. Это понятие отражает закон, противоположный разуму и благу идеального мира. «Из сочетания ума и необходимости (ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ) произошло смешанное рождение нашего космоса. Правда, ум одержал победу над необходимостью» [15, 48 а], поэтому и в нашем мире существует гармония, порядок и целесообразность.

Здесь уже виден несомненный негативный оттенок в оценке Платоном значения материи и её свойств. Материя пассивно, но всё-таки препятствует вещам уподобляться целиком идее, которой они соответствуют. Как минимум, «третий вид» становится своего рода разделяющей средой, «совокупностью всего, чем вещь отличается от идеи» [19, с. 114] (конечно же, все отличия здесь не в положительную сторону).

Платоновский «третий вид» (или, пользуясь более поздним термином, *материя*) называется «необходимостью», когда рассматривается как одна из двух «причин» возникновения космоса и как оппозиция «уму». Из трёх принципов бытия – материи принадлежит наименьшее реальное значение. Истинное бытие принадлежит идеям. Это – вечные сущности. Мир чувственный, как копия умопостигаемого мира, занимает средину между бытием и небытием, и его бытие, хотя нельзя отрицать, но оно кажущееся, а не истинно-действительное [23, с. 25]¹.

¹ Такое определение материи, как «подлежащего», даст Аристотель, ученик и критик Платона (см., например: [2, 1028 b. 36; 3, 187 a–b]). Аристотель употреблял термин по отношению

Кроме того, Платон даёт своему «третьему виду» развёрнутое определение единственной вещи, о которой мы с полным правом можем сказать – «это», «то» или «нечто» в противоположность всем остальным материальным вещам, о которых можно сказать только – «такое». Отношение между ними есть не что иное, как отношение подлежащего и его атрибутов. Платон не употребляет слова «подлежащее» (ὑποκείμενον) непосредственно для наименования материи, но «нет ни малейшего сомнения в том, что он имеет в виду именно эту логически-грамматическую категорию. Поэтому, если бы мы сказали, что Платон называет свою «восприимницу» «подлежащим», мы не погрешили бы против истины, хотя и допустили бы словесную неточность» [20, с. 56].

По способу же нашего субъективного восприятия [20, с. 58] платоновский третий вид назван философом «пространством» (χώρα), или «местом» (τόπος)². Аристотель, говоря о материи в «Тимее» Платона, прямо заявлял, что материя и пространство у его учителя – одно и то же [3, 209 b. 1–12; 1, 329 a].

Однако вопрос о природе так называемой «платоновской» материи при попытках дать более развёрнутые оценки остаётся до сих пор «наиболее за-

как к материи, так и к единичному неделимому предмету – сущности. На латинский язык аристотелевское «подлежащее» было переведено трояко: «субъект», «субстрат» и «субстанция», причём все три слова могли первоначально обозначать одинаково как единичный предмет, так и материю.

² «В-третьих, есть ещё один род, а именно пространство: оно вечно» (τὸ τῆς χώρας αἰεὶ) [15, 52 а]; «Всякому бытию непременно должно быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то пространство» (ἐν τινὶ τόπῳ καὶ κατέχον χώραν) [15, 52 b].

путанным и наиболее бурно обсуждаемым пунктом» платоновской физики [24, р. 10]. Это не случайно, но связано, прежде всего, с тем фактом, что Платон впервые пытался сформулировать понятие «материи», и поэтому он «как бы примеряет к новому понятию разные названия, испытывая, какое окажется наиболее подходящим, но не делает ещё окончательного выбора» [20, с. 61]. Кроме того, толкование Платона – дело чрезвычайной трудности не только для современных исследователей. Еще в античности было практически общепризнано, что Платон подбирал выражения так, чтобы «его учение не было легкоуяснимым» [19, с. 117].

Это уже Аристотель соединяет рассматриваемое нами понятие раз и навсегда с одним определённым термином, во многом принимая платоновские понятия «восприимницы» и «подлежащего», но отказываясь отождествить материю с пространством.

Две традиции толкования платоновского учения о материи. Соотнесение с понятием зла

В XX в. в научном мире шли споры по оценке того, каким именно образом представлял Платон появление из материи чувственных предметов под воздействием идеи [26, р. 300; 27, s. 216; 28, s. 8–10], но самого Платона проблема перехода от чисто математических конструкций к телам, обладающим массой и упругостью, по-видимому, практически не занимала. Не менее трудным, если не сказать нецелесообразным, будет, по мнению Т.Ю. Бородай, искать в текстах Платона «однозначного решения вопроса о материи и зле», ибо это «задача неблагоприятная, если не безнадежная» [19, с. 117].

Ещё в античной философии существовало две традиции толкования платоновского учения о материи в плане её соотнесённости с категорией зла. В изображении Аристотеля, пытавшегося преодолеть дуализм платоников, учение Платона о началах мира – это предельный дуализм, где первое начало есть – Благо, Единое – умопостигаемый мир, а второе – Зло, двоица – материя [19, с. 121]. Этой же традиции толкования учения Платона примыкает основатель неоплатонизма Плотин, предельно ярко раскрывший «концепцию материи как сущности и источника зла, совечного и едва ли не равного благу» [19, с. 132], и называвший материю «прямо злом» [21, с. 525]. Аристотель старался преодолеть платоновский дуализм отвержением учения о приоритете идей над реально существующими вещами.

Другая традиция выражена в текстах эклектика и платоника Плутарха, который, защищая Платона, трактует его материю как абсолютно бескачественное начало, а в качестве самостоятельного носителя зла выделяет в системе Платона мировую душу. Однако такое толкование трудно не признать натянутым. Платон, характеризуя материю, неоднократно подчёркивает «темноту», «трудность», «странность» этого вида сущего [22, с. 2].

Различия в понимании телесности у Платона и в христианском мировоззрении

Однако если вопрос о степени негативности в онтологическом статусе более абстрактного понятия «материи» у Платона является спорным, то ярко отрицательное отношение философа к телесности не вызывает никакого со-

мнения. Вслед за пифагорейцем Филолаем он повторяет формулу о том, что тело есть гроб души (σῶμα ἔστιν ἡμῖν σῆμα) [9, 493 а. 3], или же «могильная плита», скрывающая «погребённую под ней в этой жизни душу», которая, находясь в теле, как в застенке, терпит наказание, «пока не расплатится сполна» [8, 400 с] за свои преступления.

«Природа», противостоящая душе и разуму из «Законов» или «Горгия», «древняя природа», мыслимая как изначально злая и беспорядочная, тождественна у Платона «телесности» (τὸ σωματικὸν) из «Политика» [19, с. 117–118]. Здесь космос представлен теряющим «упорядоченный бег» и власть «над всем тем, что в нём есть, и над самим собою» именно из-за «телесного смешения» (τὸ σωματικὸν τῆς συκράσεως) [13, 273 b], которое есть причина изначального великого беспорядка (ἄταξία) в космосе.

Безусловно, Платон наделял телесную природу человека моральным воспитательным статусом, проповедуя теорию перевоплощений и задавая своего рода «обратную эволюцию» [29, р. 125] от людей к животным для тех душ, которые не преследовали путь добродетели в своей земной жизни. Но при этом именно материальный мир как таковой (а не промысл Бога, изменившего свойства человеческих тел и материи в целом) является источником как «неразумной необходимости» [29, р. 126], так и болезней и смерти человека.

Как же отличается создание человека в изображении *Тимея* от библейской *Книги Бытия*! Платоновский Бог специально перепоручает низшим богам сотворение всего живого на земле с одной только целью – «чтобы они были

смертными» [15, 41 с, 42 d]. Наградой жизни человека является не воскресение, а оставление земного тела и переход в звёздные обитатели [15, 42 b]. Да и само начало земной жизни человека, по Платону, есть не что иное, как результат падения души из вышних сфер бытия. Человек, каким мы его знаем у Платона, призван к «обожению», но это «обожение» означает полное отрицание земного мира и телесной составляющей человеческой природы. Кроме того, платоновское «обожение» даёт человеку подняться до уровня звёзд, но не до уровня Бога Отца. Вряд ли можно было и ожидать большего призвания для того, кто есть, по мнению Платона, «какая-то выдуманная игрушка бога» (θεοῦ τι παίγνιον)¹.

Представление о появлении космоса «из ничего», как абсолютного небытия, было совершенно чуждо эллинской мысли. Начиная со свт. Афанасия Александрийского, понятие «небытия» материи, кроме наполнения его логически связанными концепциями происхождения из абсолютного небытия и утверждённой в благой воле Творца «устойчивости» тварного бытия, дополняется у отцов Церкви положением об антропоцентричности замысла и промысла о материальном мире, где человек является своеобразным двуединым «фокусом». На фоне всеобщего для древнегреческих философов представления о вечности и нетленности космоса как целого, но отнюдь не тела и плоти человека, Евангельское благовестие принесло великую надежду и веру в Бога как заботливого попечителя о Своем творении, а также в человека как возлюбленное творение

¹ «Человек же, как мы говорили раньше, это какая-то выдуманная игрушка бога» [10, 803].

Небесного Отца, в его предназначение к воскресению в обновлённой и обожженной плоти. Важнейшим этапом в попытках выразить христианское мировоззрение языком философии стало последовательное отрицание соотнесения категорий зла и беспорядка с принципом «телесности».

Новое понимание телесности в христианстве

Уже раннехристианский апологет Афинагор в яркой антитезе платонической школе, признававшей категории телесности и зла если не тождественными, то смежными, впервые подробно рассуждает о приобретении в воскресении нетления теми же самыми телами, которые люди имели в земной жизни. В учении Афинагора о материи, прежде всего, нужно отметить, что в «*Legatio sive Supplicatio pro Christianis*» качественное различие¹ материи от Бога признаётся апологетом как одно из главных отличительных свойств христианского мировоззрения. Материя признаётся сотворённой и по своим качествам противопоставляется Богу. «Инаковость» божественной и тварной материальной природы выражается в «великом расстоянии» (τὸ διὰ μέσου πολὺ) между ними. Если Бог безначален и вечен (ἀγέννητον εἶναι καὶ ἀίδιον), то материя сотворена (имеет начало своему бытию) и тленна (δὲ ὕλην γενητὴν καὶ φθαρτὴν) [5, 297 B]. Афинагор был, по-видимому, первым из грекоязычных философов, употребившим такое сочетание терминов по отношению к материи, которая ранее в языческом мировоззрении, наоборот, признавалась вечной и нетленной.

¹ От «διαίρεω» — *разделять* [25, p. 894], «ἡμῖν δὲ διαποῦσιν ἀπὸ τῆς ὕλης τὸν Θεόν, καὶ δεικνύουσιν ἕτερον μὲν τι εἶναι τὴν ὕλην ἄλλο δὲ τὸν Θεόν καὶ τὸ διὰ μέσου πολὺ» [5, 897 B].

Христианское учение о преобразении материи в воплощении, воскресении и Евхаристии

Неполнота раскрытия церковного учения о материи в период начала богословской письменности, а также ошибки Оригена в учении о природе воскресших тел и Евхаристического преложения поставили пред отцами Церкви задачу по возможности более глубоко осознать тайны обновления человеческой природы, чудо воскресения человеческих тел, а также преобразование материи в церковных таинствах. Преодоление стереотипов сознания, навязанных лучшими умами богатой эллинской культуры, происходило небыстро и довольно болезненно. Если Ориген может быть назван богословом обновления, понимаемого, скорее, именно как преодоление плоти и материи, то трудившиеся позже святые отцы стали на твёрдую почву богословия обновления (обожения), которое понималось как преобразование материи и плоти, в процессе которого само «преображаемое» не изменяется в нечто инородное, фантазмагорическое, но обретает полноту благостного бытия по изначальному замыслу Бога-Творца о Своем творении.

Уже в богословии свт. Афанасия Александрийского ярко раскрыто богословское значение восприятия плоти в воплощении Сына Божьего. Так, Святитель учил, что воспринятая Богом Словом «на Себя плоть в Нём и Им помазуется, чтобы освящение, совершённое над Господом как над человеком, совершилось Им над всеми людьми» [16, с. 238]. Именно через таинство Своего воплощения предвечный Логос

удалил от плоти «грехопадение, пленницей которого (она) была всегда». Заслуга Христа в том, что, доведя плоть «до удобоприемлемости слова (τοῦ λόγου)» [4, 60. 4. 2], Он сделал возможным для христиан жизнь в Духе Святом, когда «мы не по плоти уже ходим, но “по духу”, и нередко говорим о себе: “мы не во плоти, но в Дусе” (Рим 8. 9)» [16, с. 255].

Получив у отцов-каппадокийцев дальнейшее развитие, это учение приобретает литургическое выражение в словах свт. Василия Великого о «животворящей плоти» Христа¹. Раскрывая богословский смысл домостроительства спасения рода человеческого, свт. Григорий Богослов обличал тех, кто считал недостойным Бога соединение с грубой человеческой плотью. Святитель пояснял, что в таинственном соединении Божества и человечества «победило лучшее», т.е. сила Божия. Сын Божий «стал человеком, дабы и мне быть богом» [7, 19. 6–8]. Мы бы дерзнули добавить к этим словам великого Богослова следующее разъяснение: *дабы и мне быть богом, не потеряв своей человеческой природы, т.е. оставшись человеком.*

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА:

Источники:

1. Aristoteles. De generatione et corruptione // Thesaurus Linguae Graecae (TLG). University of California, Irvine – Irvine, CA. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 10.04.2014).
2. Aristoteles. Metaphysica // TLG. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 10.04.2014).
3. Aristoteles. Physica // TLG. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 10.04.2014).
4. S. Athanasius. Oratio I contra Arianos // TLG. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 10.04.2014).
5. Athenagoras Atheniensis. Legatio pro Christianis // Patrologia Graeca (PG). Accurante Migne J. P. Paris, 1857–85. Vol. 6. – 1820 col.
6. S. Basilus Caesariensis. Liturgia (recensio brevior vetusta) // TLG. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 10.04.2014).
7. S. Gregorius Nazianzenus. De Filio (Orat. 29) // TLG. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 10.04.2014).
8. Plato. Cratylus // TLG. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 10.04.2014).
9. Plato. Gorgias // TLG. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 10.04.2014).
10. Plato. Leges // TLG. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 10.04.2014).
11. Plato. Phaedrus // TLG. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 10.04.2014).
12. Plato. Philebus // TLG. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 10.04.2014).
13. Plato. Politicus // TLG. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 10.04.2014).
14. Plato. Sophista // TLG. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 10.04.2014).
15. Plato. Timaeus // TLG. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 10.04.2014).
16. Афанасий Великий, свт. Послание на ариан, слово первое // Афанасий Великий, свт. Творения: в 4-х т. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. – Т. 2, ч. 2. – 494 с.

¹«Πιστεύω, πιστεύω, πιστεύω, καὶ ὁμολογῶ ὥς ἐσχάτης ἀναπνοῆς, ὅτι αὐτὴ ἐστὶν ἡ σὰρξ ζωοποιὸς τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ, τοῦ Κυρίου δὲ καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ» [6, 31. 1652. 13–16].

17. Платон. Тимей // Платон. Собрание сочинений: в 4-х т. / Пер. С.С. Аверинцева. – М.: Мысль, 1994. – Т. 3. – 654 с.
- Литература:
18. Бородай Т.Ю. Материя // Античная философия. Энциклопедический словарь / Сост. П.П. Гайденоко. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – С. 475–481.
19. Бородай Т.Ю. О двух трактовках материи в античном платонизме // Античность как тип культуры / Отв. ред. А.Ф. Лосев. – М.: Наука, 1988. – С. 112–132.
20. Бородай Т.Ю. Понятие материи в «Тимее» Платона и способы его выражения // Актуальные проблемы классической филологии. – М.: МГУ, 1982. – С. 53–64.
21. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. – М.: Искусство, 1980. – 737 с.
22. Протопопова И. Метафизика зазеркалья, или О двух материях у Платона // Arbor Mundi. – М., 2006. – № 12. – С. 9–45.
23. Ружицкий К., прот. Учение св. отцов и церковных писателей о материи (магистерская диссертация, 1914). Машинопись. – МДА, 1958. – 268 с.
24. Bury R.G. Plato within an English translation. In 12 vols. – London: Heinemann, 1961. – Vol. 7. – 151 p.
25. Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. – Oxford: Clarendon press, 1996. – 2438 p.
26. Rivaud A. Le' problem du «devenir» et la notion de materie dans la philosophie grecque depuis les origines jusque a Theophraste. – Paris, 1906. – 488 p.
27. Sachs E. Die funt Platonlechen Korper. – Berlin: Weidmann, 1917. – 242 s.
28. Schulz D. Das Problem der materie in Platos «Timaios». – Bonn: H. Bouvier und Co. Verlag, 1966. – 131 s.
29. Steel C. The Moral Purpose of the Human Body A Reading of Timaeus 69–72 // Phronesis. – 2001. – № 46 (2). – P. 105–128.

УДК 81

УДК 23

Иером. Мефодий (Зинковский)*Общецерковная аспирантура и докторантура
имени святых Кирилла и Мефодия (г. Санкт-Петербург)*

ПОНЯТИЕ ЛИЧНОСТИ КАК РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ И ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ КОНЦЕПТ

Аннотация. В статье даётся философско-богословский обзор употребления концепта «личность» с античности до наших дней, рассматривается история этого понятия в русском языке. Опровергается мысль об отсутствии в древнерусском мышлении потребности в терминах, обозначающих индивидуальное начало. Отмечена близость понимания термина в современной лингвистике и богословии. Этимология слова «личность», восходящая к понятию «лик», а также близость терминов «личность», «лицо» и «образ» подтверждают возможность и необходимость богословского употребления термина «личность» наряду с традиционными греческими терминами «ὁπόστασις», «πρόσωπον» и латинским «persona».

Ключевые слова: личность, лик, апофатизм, гуманизм, триипостасный Бог, человек.

Methody (Zinkovskiy), hieromonk*SS Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate Studies (St. Petersburg)*

THE NOTION OF PERSON AS A RELIGIOUS, PHILOSOPHIC AND LINGUISTIC CONCEPT

Ключевые слова: личность, лик, апофатизм, гуманизм, триипостасный Бог, человек.

Abstract. The paper presents a concise philosophical and theological review of the concept of “person” from antiquity to the present day and the history of this concept in the Russian language. The author discards the idea of the absence of terms denoting an individual being in Old Russian thinking and highlights the similarity of understanding the concept “person” in modern linguistics and theology. The etymology of the word “person”, going back to the Slavic root “lic”, as well as the proximity of the Russian terms “person”, “face” and “image” confirm the need for theological use of the term “person” along with the traditional Greek terms “ὁπόστασις”, “πρόσωπον” and the Latin “persona”.

Key words: person, lic, apophatism, humanism, Three-Hypostatic God, human.

Понятие личности в современном мире

В современном мире существует ярко выраженная тенденция к вырождению представления о человеческой личности, когда «личность человека стандартизируется, обобщается, стирается». Человек «забывает собственное лицо, деперсонализирует себя» [8, с. 258] изнутри, находясь под прессингом деперсонализации снаружи [28, р. 3]. «Современность с её секулярным сознанием, секулярными

© Иером. Мефодий (Зинковский), 2014.

наукой и культурой исходит из идеи о дохристианской и вне-христианской основе личности. Это точнее всего выражено в понятии «автономия» [7, с. 334]. Протопресв. К. Коман отмечает: «Антропоцентризм европейской цивилизации вынудил человека встать на стезю саморазрушения, демонстрируя неопишное презрение к уникальной ценности человеческой личности» [11, с. 76]. Происходит суррогатная подмена представления о человеческой личности либо ложной броской «неповторимостью», представляющей собой лишь примитивную количественную комбинацию уже встречавшихся в опыте человека внешних поведенческих признаков, либо лжеподражанием другим, интуитивно ощущаемым характерным чертам личности: свободе, творчеству и др. «На место живой человеческой личности приходит нечто виртуальное, а жизнь превращается в игру, в перформанс» [16, с. 10]. Мы становимся свидетелями крайностей «индивидуалистической самодостаточности» и «коллективистского антиперсонализма» [5, с. 9] одновременно. Гуманизм обкрадывает человека, которого так хотел возвеличить, постепенно всё более лишая его фундаментальной основы его бытия – личностного начала. Гуманитарный индивидуализм и эгоизм, как корень греха, обернулись страшной деформацией человеческой личности.

При том, что вопрос о сущности человеческой личности может показаться для многих лишь теоретическим, философско-богословским и отвлечённым от повседневных потребностей нашей жизни, реальность подтверждает совсем другое. Непрерывно растущие проблемы биоэтики, педагогики, нравственности и даже

политические и экономические вопросы, в конце концов, сходятся, как к некоторому фокусу или мысленному эмбриону, из которого формируются впоследствии полноценные мировоззренческие системы, к вопросу о том, кто или что есть человек, каковы понятие и ценность его личности, законы её развития и нормы отношения к ней.

Спорность и неоднозначность понятия человеческой личности

Вторая половина XIX в. и весь XX в. ознаменовались активным ростом интереса к понятию *человеческой личности* как в богословии и различных направлениях философской мысли — от экзистенциализма и философской антропологии до марксизма, так и в различных ветвях психологии. Спорность понятия человеческой личности наглядно отражается в том, что донныне существуют такие направления богословской и философской мысли, которые либо настаивают на условности, ограниченности применения термина «личность» к человеку, либо вообще категорически отрицают возможность, адекватность и осмысленность использования этого термина в христианской антропологии [26]. Распространено мнение о неадекватности приложения термина «ипостась» в её смысловом понятии «личность» к человеку, ведутся споры в современном грекоязычном богословии о влиянии персонализма и экзистенциализма на понимание личности [30, р. 159–160], развиваются различные концепции об условном наличии личности в человеке¹.

¹ В частности, в учении Л.П. Карсавина о «софийной личности» нужно подчеркнуть противоречивость положения о том, что «одно лицо или ипостась» может содержать «в качестве частей другие лица», см.: [13].

«В наше время слово *личность* часто употребляется как синоним индивидуума, что создаёт немало недоразумений и путаницы», ибо «личность и индивидуум означают реальности, поистине диаметрально противоположные» [18, с. 156]. Более того, понятие *личности* просто отрицается рядом современных течений научной мысли, «вдохновляемых стремлением естественных наук уменьшить различие между человеком и животным» [18, с. 156]. Одновременно, представители персоналистического богословия настаивают на том, что современные достижения естественных наук «проливают даже ещё больше света на неизреченную тайну человеческого субъекта (личности), так же как и на личностные отношения, существующие между человеческими субъектами и между ними и Богом, Который превосходит всякий разум» [32, р. 214]. Действительно, «вопрос богословского понимания личности является “местом встречи” европейской мысли Нового времени и древнего церковного умозрения. Это весьма сложная проблема, над которой ещё предстоит серьёзно поработать современным богословам» [24, с. 54].

Историческая неоднозначность понятия «личность», очевидно, состоит, прежде всего, в отсутствии онтологического осмысления личности в мысли древних философов или, по крайней мере, лишь в некоторых намёках на вызревание такового осмысления¹. Эта неоднозначность коренится ещё и

¹ «Греческая классическая литература понимает свободного гражданина и раба в их личной целостности как живое тело. Однако личность только тогда получает исходную целостность, когда тело объединяется с душой (Исократ)» [12, с. 520].

в том, что откровение об онтологическом «принципе персоны»² лишь приготавливалось в рамках ветхозаветной библейской мысли, а осмысление в новозаветной истории этого откровения было достаточно длительным и порой противоречивым. Формирование современного философско-богословского понятия *личности*, относимого к человеку, несмотря на всё разнообразие мнений о его окончательном, точном определении, стало «революционным» прорывом в общечеловеческом интеллектуально-социальном поле именно благодаря новозаветному откровению о Троице-ипостасном Боге. Бурное развитие в XX в. персоналистической философии человека, различных течений в науке о психологии человеческой личности говорит, с одной стороны, об актуальности и востребованности осмысления концепции «личного бытия», а с другой – предлагает множество различных и порой противоречивых толкований смысловой нагрузки понятия *человеческой персоны*. Как отмечают исследователи, «немногие слова имеют столько смысловых уровней, как слово “персона”» [27, р. 18].

Многие богословы и философы до сих пор считают проблему определения понятия *человеческой личности* нерешённой. «Не случайно, – писал немецкий философ Д. Гильдебранд, – что античность так и не смогла ясно осознать природу человеческой личности. Но даже в христианской философии всё ещё не постигнута до конца природа человека и особенно те черты, что делают его личностью» [5, с. 22–23]. Исследователь отмечал: «Мы ещё не разработали с философской точки

² «Господь даровал нам свет откровения Персоны» [21, с. 240].

зрения поразительное богатство идей, заложенных в Откровении. Мы часто принимаем евангельские положения как самоочевидные, не понимая до конца их философского значения» [5, с. 22–23].

Апофатизм и онтологическая открытость понятия личности

Богословское определение, данное выдающимся богословом XX в. В.Н. Лосским понятию *персоны* в антропологии, являясь, по сути, глубоко апофатичным, признаётся рядом современных богословов «капитулянтским», поскольку не даёт определения понятию в строгом философско-логическом ключе, а, скорее, избегает подобной дефиниции. «Не-сводимость» *личности* к *природе*, сформулированная В.Н. Лосским, пользуется характерной для апофатизма отрицательной приставкой «не» и определяет личность не как нечто «несводимое», но именно как принципиальную «не-сводимость». Это не удовлетворяет многих мыслителей, поскольку получается, что «человеческая личность не может быть выражена понятиями. Она ускользает от всякого рационального определения и даже не поддаётся описанию» [17, с. 103]. Однако, апофатическое богословие, как известно, далеко не тождественно агностицизму, хотя и может кого-то подтолкнуть к подобной крайности. Понятие *личности* потому и представляет особый интерес для исследования, что, на наш взгляд, принадлежит качественно отличному от природного аспекту бытия, не подчиняющемуся привычным для человеческого ума описательным категориям. Более того, мы надеемся доказать в нашем исследовании, что именно личность Бога и человека, в силу

своей онтологической открытости к общению и вразрез со своим апофатическим определением, нивелирует принципиальную опасность агностицизма в познании Бога и человека, раскрывая бесконечные перспективы перед познающим человеческим субъектом, ибо ««персона» может быть постигаема экзистенциально» [31, р. 43] и, «будучи неопределяема в статическом аспекте», проявляет себя «в динамическом аспекте в экзистенциальном событии» [15, с. 103–104]. А поскольку познание Бога всегда связано в Св. Писании и Предании с опытом и проблемой обожения, то «сотериологическая необходимость обожения» оказывается связана напрямую с «тайной и глубиной» понятия человеческой личности [1, с. 140].

История бытования термина в русском языке

Мнение отдельных исследователей о том, что слово «личность» на Руси долгое время (до второй половины XVII в.) практически не использовалось «за отсутствием в реальности его денотата – того, что мы сегодня называем личностью», представляется ошибочным. Аргумент, что человек «ещё не мыслил себя в отдельности от своей семьи, рода, некой общности, частью которой он являлся, и абстрактное понятие, указывающее на конкретного человека как на самостоятельную духовную сущность, ему, собственно говоря, не очень и требовалось» [3, с. 271], и что исследуемое понятие появилось лишь в результате влияния европейских языков на русский, не является убедительным.

И, если собственно слово «личность» в русском языке и появляется достаточно поздно и действительно

испытывает влияние европейской культуры в своей смысловой нагрузке [4, с. 175], тем не менее, этим проблема этимологизации данного понятия не исчерпывается. Так, латинское слово «persona» вошло в варианте «парсуны» в древнерусский словарь уже в XIV в. в значении «лицо», «личность» [22, стлб. 882]. Одновременно, Ю.С. Степанов соотносит прилагательное «личный» с церковнославянским «ликом», одним из значений которого было также «лицо» [23, с. 714], являвшееся, в свою очередь, многозначным понятием, включающим, согласно *Словарю русского языка XI–XVII вв.*, и значение «отдельный человек, личность» [19, с. 254–257]. Вместе с тем известно, что однокоренное и «перекрывающееся» в смысловом плане со словом «лицо» слово «личина», в значении «маска», совпадающее с одним из значений термина «persona», употреблялось на Руси уже в XIII в. [22, стлб. 33].

Исторически далеко не вдруг и не просто происходит описываемый филологами процесс дифференциации понятий «лицо» и «личность». Чёткость чисто лексического разграничения *лицо* – *личность* «не могла реализоваться без столь же чёткого понятийного разграничения: *лицо* (человек вообще) и *личность* (человек-индивидуальность)» [2, с. 150–151]. Можно сказать, что и в современном русском языке эта дифференциация не стала абсолютной.

Языковая картина усложняется ещё и рядом других терминов, которые могли служить для описания и обобщения «свойств человеческой индивидуальности». Таковым является, например, древнерусское слово «самость», встречающееся в рукописной

Логике, дошедшей до нас в списках уже XV–XVI вв. (см.: [20]). Кроме того, в XVI–XVII вв. и далее в русской письменности получает распространение «для обозначения человеческой особи» слово «особа» [10, с. 306]. И хотя эти слова не остались в активном словаре современного языка, их употребление опровергает упомянутую выше идею об отсутствии необходимости в каких-либо терминах, обозначающих индивидуальное начало в древнерусском мышлении.

Очевидно, что у древнерусского человека, как и у древнего человека вообще, присутствовало гораздо более ясное понимание родового единства, нежели у современного человека – отпрыска индивидуалистической европейской цивилизации. Но этот факт вовсе не отрицает возможность совместимости «родового мышления» с интуитивным осознанием каждым человеком своей неповторимой индивидуальности.

Анализ лингвистической литературы, касающейся этимологии слова «личность», показал, что его корень восходит к славянскому «лик», близкому по смыслу к греческому термину «πρόσωπον», сыгравшему значительную роль в развитии богословия ипостаси как в тринитарном, христологическом, так и в антропологическом богословии. Если семантика слова «личность» возводится современными лингвистами к «лику», линии изгиба «щеки» [25, с. 480] (в том числе изгиба «вокруг» глаз), к «тому, что смотрит навстречу» [14, с. 225; 9, с. 289, 293], то по той же модели оказывается построенным и греческое приставочное существительное «πρόσωπον» – «часть лица, относящаяся к глазам» и / или

то, «что находится напротив глаз» [6, с. 78–79; 29, р. 769].

«Лицо человека – это то, что он показывает миру, представляет ему. Именно по лицу мы узнаём человека, в лице отражается его характер, настроение, намерения, его отличие от других людей. Не удивительно, что именно из этого круга понятий возникает слово, обозначающее человека как индивидуальную сущность, как человеческую личность» [4, с. 178]. Исследователи отмечают также близость лексем «личность», «лицо» и «образ»; ср. следующие выдержки: «Слова, выражающие исследуемое нами понятие (“маска”, “личина”, “лик”, “облычье”), из которого развилось современное русское слово “личность”, принадлежат к древнейшему слою общеиндоевропейской лексики и многочисленными связями соединяют личность с самыми разнообразными семантическими полями, внося в неё дополнительные оттенки значений и смыслов, актуализирующихся в том или ином контексте»; «Древнее понятие лика / личины очень близко тому, что мы сегодня называем личностью. Происхождение личности из лика / личины оказывается не только подтверждаемым данными языка, но и семантически оправданным» [4, с. 208, 197, 220].

Близость понимания термина в современной лингвистике и богословии

Интересно, что посредством лингвистического анализа новейшей поры оказывается возможным приблизиться к богословской интерпретации понятия «личность». Так, например, Н.Н. Вольский в своём курсе *Лингвистической антропологии* приходит

к утверждению о мета-природности человеческой личности и связывает её с «жизненной программой», «как-бытием», т.е. с модусом / тропосом существования. Так, он говорит, в частности, что «никакие свойства тела и особенности функционирования нервной системы не являются кардинальными чертами личности», что «личность не является синонимом индивидуальности», «не совпадает с “душой”» или «комплексом устойчивых характеристик души (психики)» и «ускользает от нашего анализа», поскольку «мы никак не можем обнаружить её, разбирая “человека” на составные части» [4, с. 224–226, 233]. Н.Н. Вольский подчёркивает ошибочную склонность человека к отождествлению личности с «индивидуальными отличиями», не являющимися существенными личностными чертами, которая выражается в наречении имени индивидуума согласно его природным особенностям [4, с. 230].

Личность человека в видении лингвиста-антрополога оказывается напрямую связанной со «способом взаимодействия с другими существами и предметами мира», она обладает «своим способом бытия», характеризующимся свободой целеполагания и «единством проекта и его осуществления» [4, с. 217–218, 235].

Однако, для взвешенного анализа результатов антропологических научных исследований, включая и лингвистические, оказывается очевидной потребность в богословском их осмыслении. Так, глубокие по своей сути наблюдения Вольского, тем не менее, приводят его к ошибочным выводам о «до-личностном» и «личностном» типах человека, преувеличению значе-

ния тропоса бытия над сущностью и к разбиению людей на «типы», различные по сущности¹.

И хотя Н.Н. Вольский считает, что люди «личностного» типа являются качественно «новыми» в истории человечества, он не выходит за рамки отождествления «личности» с тропосом бытия или «программой» существования, считая только программу личностного человека качественно отличной от программы человека «родового» [4, с. 233, 235]. Свобода, существующая лишь для человека «личностного» типа, оказывается связанной с категориями «случая» и «счастья» [4, с. 234]. Но это есть, несомненно, примитивизирование, поскольку обобщённая категория счастья актуальна для всякого человека, для всякой личности. Счастье – это ощущение включённости в гармонию бытия, осуществление логосов-замыслов Бога о себе, осуществляемая личным свободно-прозрети-ческим согласованием своего бытия с логосами-словами-мыслями Бога.

Проведённый анализ филологически обосновывает адекватность и актуальность рассмотрения богословского употребления русского понятия «личность» наряду с традиционными греческими терминами «ὁλόστασις», «πρόσωπον» и «χαρακτήρ», а также с латинским «persona».

¹ Ср. следующие выдержки: «родовой» человек «не является личностью, и мы должны отнести его к единственной известной нам разновидности доличностного типа человека»; «сущность создаваемой вещи зависит не только, и не столько от “материалов”, из которых она строится, сколько от структуры целого, от “формы” (в самом широком смысле слова), в которую организуется материал»; «выделяя людей, объединяемых категорией “мы”, т. е. “тех, кто имеет ту же сущность, что и я”...» [4, с. 217, 229].

ЛИТЕРАТУРА:

1. Антоний (Сурожский), митр. Образ и подобие. Беседа 28 марта 2002 года // Антоний (Сурожский), митр. Уверенность в вещах невидимых. – М.: Никея, 2012. – С. 139–150.
2. Будагов Р.А. История слов в истории общества. – М.: Просвещение, 1971. – 272 с.
3. Виноградов В. В. История слов. Около 1500 слов и выражений и более 5000 слов, с ними связанных. М.: Азбуковник, 1999. – 1138 с.
4. Вольский Н.Н. Лингвистическая антропология. Введение в науки о человеке. Курс лекций. – Новосибирск: Изд-во НГПУ, 2004. – 238 с.
5. Гильдебранд Д., фон. Новая Вавилонская башня. Избранные философские работы / Пер. А.И. Смирнова. – СПб.: Алетейя, Ступени, 1998. – С. 7–64.
6. Завершинский Г., прот. Богословие диалога. Бубер и христианство // Богословие личности / Под ред. А. Бодрова и М. Толстуженко. – М.: Изд-во ББИ, 2013. – С. 73–86.
7. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. – М.: Республика, 1997. – 368 с.
8. Иоанн (Шаховской), архиеп. Ценность и личность. – Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2011. – 544 с.
9. Камчатнов А.М. О символическом истолковании семантической эволюции слов лице и образ // Герменевтика древнерусской литературы XI–XIV вв. – М., 1992. – Сб. 5. – С. 285–299.
10. Кокорев А.В. Из истории русского литературного языка первых десятилетий XVIII в. // Виноградов В.В. История слов. Около 1500 слов и выражений и более 5000 слов, с ними связанных. – М.: Азбуковник, 1999. – С. 305–309.
11. Коман К., протопресв. Священник Думитру Станилоэ: переводчик, истолкователь и продолжатель святоотеческой традиции // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. Т. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. – С. 73–81.

12. Лосев А.Ф. История античной эстетики. В 8-ми т. Книга II. – М.: Искусство, 1994. – 848 с.
13. Лосский В.Н. Кафолическое сознание // Лосский В.Н. Богословие и Боговидение. Сборник статей. – М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. – С. 568–580.
14. Мурьянов М.Ф. Об одной пушкинской эпиграмме // Известия Академии наук СССР, Серия литературы и языка. – 1989. – Т. 48. – № 3. – С. 215–230.
15. Николай (Сахаров), иеродиакон. Понятие образа и подобия у архимандрита Софрония // Богословие. Философия. Культурология. Труды высшей религиозно-философской школы (4). – СПб., 1997. – С. 101–117.
16. Резник М.И. Смирение и послушание в контексте учений о личности XX в.: дис. ... канд. психол. наук. МПГУ. – М., 2005. – 160 с.
17. Сабиров В.Ш. Любовь как откровение Личности — Божественной и человеческой // Человек. – 2003. – № 6. – С. 100–110.
18. Симеон (Брюшвайлер), архим. Тайна и измерение личности // Альфа и Омега. – 2004. – № 1 (39). – С. 155–169.
19. Словарь русского языка XI–XVII вв. / Ред. Ф.П. Филин. В 29-ти вып. – М.: Наука, 1981. – Вып. 8. – 404 с.
20. Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XIV — XVII вв. // Сб. ОРЯС АН. – 1903. – С. 401–408.
21. Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога, как Он есть. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009. – 398 с.
22. Срезневский И.И. Материалы для Словаря древнерусского языка. В 3-х т. – М.: ГИС, 1958. – Т. 2. – 901 с.
23. Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. – М.: Академический проект, 2001. – 990 с.
24. Филарет (Вахромеев), митр. Владимир Лосский — богослов от Бога // Журнал Московской патриархии. – М., 2003. – № 12. – С. 51–57.
25. Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. В 2-х т. – М.: Русский язык, 1994. – Т. I. – 624 с.
26. Шичалин Ю.А. О понятии «Личности» применительно к Троице-единому Богу и Богочеловеку Иисусу Христу в православном догматическом богословии // Вестник ПСТГУ. Богословие. Философия. – 2009. – Вып. 1 (25). – С. 47–72.
27. Balthasar H. On the Concept of Person // *Platonica Minora*. – Munich: Fink, 1976. – P. 18–26.
28. Harrison N.V. God's Many-Splendored Image: Theological Anthropology for Christian Formation. – Baker Publishing Group, 2010. – 207 p.
29. Lohse E. Πρόσωπον // *Theological Dictionary of the New Testament*. 10 Vols. – Grand Rapids, 1964–1976. – Vol. VI. – P. 769–781.
30. Papanikolaou A. Being with God, Trinity, Apophaticism and Divine-Human Communion. – University of Notre Dame Press, Indiana, 2008. – X. – 238 p.
31. Sophrony (Sakharov), arch. His Life of Mine. – Oxford: Mowbrays, 1977. – 128 p.
32. Staniloae D. Theology and the Church, The Problems and Perspectives of Orthodox Theology. – N.Y. St.Vladimir's Seminary Press, 1980. – 240 p.

НАШИ АВТОРЫ

Абрамов Андрей Вячеславович – кандидат политических наук, доцент кафедры политологии и права Московского государственного областного университета; e-mail: abram-off@mail.ru

Алёхина Евгения Викторовна – доцент кафедры философии Московского государственного областного университета; e-mail: lekhinaevgenia@yandex.ru

Бондарева Яна Васильевна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии Московского государственного областного университета; e-mail: bondareva.iana@yandex.ru.

Вититнев Сергей Федорович – доктор исторических наук, профессор кафедры политологии и права Московского государственного областного университета; e-mail: svititnev@yandex.ru

Гончаренко Леонид Владимирович – заместитель заведующего отдела аттестации Государственного автономного учреждения Института переподготовки и повышения квалификации руководящих кадров и специалистов системы социальной защиты населения города Москвы; e-mail: soulsearcher@mail.ru

Иеромонах Кирилл (Зинковский) – кандидат технических наук, кандидат богословия, соискатель учёной степени доктора богословия кафедры богословия общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноапостольных Кирилла и Мефодия; e-mail: m.zink@yandex.ru

Иеромонах Мефодий (Зинковский) – кандидат технических наук, кандидат богословия, соискатель учёной степени доктора богословия кафедры богословия общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноапостольных Кирилла и Мефодия; e-mail: m.zink@yandex.ru

Киселёв Виктор Ильич – кандидат социологических наук, доцент кафедры экономики и социального управления Кузбасской государственной педагогической академии; e-mail: ilichsteel@mail.ru

Козьякова Наталия Сергеевна – доцент кафедры политологии и права Московского государственного областного университета; e-mail: nat5985@yandex.ru

Кондратенко Геннадий Геннадьевич – аспирант кафедры социальной философии и трудового права Московского городского университета управления Правительства Москвы; e-mail: corolla1965@pochta.ru

Марокко Оксана Олеговна – аспирант кафедры социально-гуманитарных дисциплин Северо-Кавказского социального института; e-mail: oom@bk.ru

Митякина Мария Геннадиевна – магистрант кафедры Социологии Российского университета дружбы народов; e-mail: maria.bulitova@mail.ru

Петров Александр Валерьевич – аспирант кафедры социальной философии Московского городского университета управления Правительства Москвы. e-mail: chundza2534@yandex.ru

Удальцов Валерий Георгиевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Московского государственного областного университета, главный советник отдела Счетной палаты Российской Федерации; e-mail: vdovin2007@yandex.ru