

ISSN 2072-8549



# Вестник

МОСКОВСКОГО  
ГОСУДАРСТВЕННОГО  
ОБЛАСТНОГО  
УНИВЕРСИТЕТА

*Серия*

**Ф**ИЛОСОФСКИЕ  
НАУКИ

**2013 / № 2**

## СОДЕРЖАНИЕ

### РАЗДЕЛ I.

#### ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

|                                                                                                                                                                               |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Бондарева Я.В.</i> РАЗВИТИЕ ПРИНЦИПА СИНЕРГИИ В УЧЕНИЯХ О ПРЕОБРАЗОВАНИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ (К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ) ..... | 5  |
| <i>Зима В.Н.</i> ВРЕМЯ КАК ОБЪЕКТ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ: ПРОБЛЕМЫ ОНТОЛОГИИ.....                                                                                     | 11 |

### РАЗДЕЛ II.

#### ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

|                                                                                                                                                |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Беркут В.П., Скандаков И.П.</i> ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ СИСТЕМЫ КАЧЕСТВА ЖИЗНИ ВОЕННОСЛУЖАЩИХ РОССИЙСКОЙ АРМИИ ..... | 18 |
| <i>Кравченко В.В.</i> ОТ ИДЕОЛОГИИ К ИДЕОПРАКТИКАМ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС В ЭПОХУ ПЛЮРАЛИЗМА .....                                     | 25 |
| <i>Куткин В.С.</i> ФУТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В ТРУДАХ Э. ТОФФЛЕРА И З. БЖЕЗИНСКОГО .....                                                  | 32 |
| <i>Огородников А. Ю.</i> ДИАЛЕКТИКА ВЗАИМОСВЯЗИ ЦЕННОСТНОЙ СИСТЕМЫ И СОЦИАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ ОБЩЕСТВА .....                                       | 38 |
| <i>Огородников Ю.А.</i> СПЕЦИФИКА СОЦИАЛЬНОГО ВОЗДЕЙСТВИЯ ИСКУССТВА НА ИНДИВИДА .....                                                          | 45 |

### РАЗДЕЛ III.

#### ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

|                                                                                                                                                      |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Неганов В.В.</i> АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ТВОРЕНИЯХ ФИЛОСОФОВ КАППАДОКИЙСКОЙ ШКОЛЫ .....                                                  | 52 |
| <i>Неганов В.В.</i> РАЗВИТИЕ ВЗГЛЯДОВ НА ПРИРОДУ И НАЗНАЧЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ КАППАДОКИЙСКОЙ ШКОЛЫ (ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ) ..... | 59 |

### РАЗДЕЛ IV.

#### ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ, НАУКИ И ТЕХНИКИ

|                                                                                                            |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Михайленко С.Б.</i> СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЕ ПРОЧТЕНИЕ ОБЫЧАЯ «ПОТЛАЧА» (НА ОСНОВЕ РАБОТ ГИ ДЕБОРА) .....  | 69 |
| <i>Хмелевская С.А., Яблокова Н.И.</i> СИСТЕМА ФОРМ ПОСТИЖЕНИЯ БЫТИЯ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ ..... | 74 |
| НАШИ АВТОРЫ .....                                                                                          | 79 |

## CONTENTS

### SECTION I.

#### QUESTIONS OF ONTOLOGY AND KNOWLEDGE THEORIES

|                                                                                                                                                                                             |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Y. Bondareva.</i> THE DEVELOPMENT OF THE SYNERGY PRINCIPLE IN DOCTRINES OF HUMAN EXISTENCE TRANSFORMATION (TO THE PROBLEM OF METHODOLOGICAL BASES OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY) ..... | 5  |
| <i>V. Zima.</i> TIME AS A SUBJECT OF INTERDISCIPLINARY STUDIES: PROBLEMS OF ONTOLOGY.....                                                                                                   | 11 |

### SECTION II.

#### QUESTIONS OF SOCIAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHICAL PROBLEMATICS SOCIALLY-HUMANITIES

|                                                                                                                                     |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>V. Berkut, I. Skandakov.</i> THEORETICAL AND METHODOLOGICAL BASES OF THE STUDY OF LIFE QUALITY IN THE RUSSIAN ARMED FORCES ..... | 18 |
| <i>V. Kravchenko.</i> FROM IDEOLOGY TO IDEOPRACTICES: SOCIO-PHILOSOPHICAL DISCOURSE IN THE ERA OF PLURALISM .....                   | 25 |
| <i>V. Kutkin.</i> FUTUROLOGICAL OBSERVATIONS IN THE WORKS OF A. TOFFLER AND Z. BRZEZINSKI .....                                     | 32 |
| <i>A. Ogorodnikov.</i> DIALECTICS OF INTERCONNECTION BETWEEN VALUE SYSTEM AND SOCIAL STRUCTURE.....                                 | 38 |
| <i>Y. Ogorodnikov.</i> THE SPECIFICITY OF SOCIAL IMPACT OF ART ON INDIVIDUALS .....                                                 | 45 |

### SECTION III.

#### QUESTIONS OF HISTORY OF PHILOSOPHY AND HISTORY OF OTHER PHILOSOPHICAL DISCIPLINES

|                                                                                                                                          |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>V. Neganov.</i> ANTHROPOLOGICAL PROBLEMS IN THE CAPPADOCIANS.....                                                                     | 52 |
| <i>V. Neganov.</i> THE DEVELOPMENT OF THE CAPPADOCIANS' VIEWS ON THE NATURE AND PURPOSE OF MAN (HISTORICAL PHILOSOPHICAL ANALYSIS) ..... | 59 |

### SECTION IV.

#### PHILOSOPHY OF CULTURE, SCIENCE AND TECHNOLOGY

|                                                                                                                             |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>S. Mikhaylenko</i> SOCIO-PHILOSOPHICAL INTERPRETATION OF CUSTOM «POTLATCH» (BASED ON THE WORKS OF GUY DEBORD).....       | 69 |
| <i>S. Khmelevskaya, N. Yablokova.</i> THE SYSTEM OF FORMS OF COGNIZING THE EXISTENCE IN THE CONTEXT OF MODERN CULTURE ..... | 74 |
| OUR AUTHORS .....                                                                                                           | 79 |

# РАЗДЕЛ I. ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

УДК 1(09)

**Бондарева Я.В.**

*Московский государственный областной университет*

## РАЗВИТИЕ ПРИНЦИПА СИНЕРГИИ В УЧЕНИЯХ О ПРЕОБРАЗОВАНИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ (К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ)

**Y. Bondareva**

*Moscow State Regional University*

### THE DEVELOPMENT OF THE SYNERGY PRINCIPLE IN DOCTRINES OF HUMAN EXISTENCE TRANSFORMATION (TO THE PROBLEM OF METHODOLOGICAL BASES OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY)

*Аннотация.* Важнейшим принципом отечественной религиозно-философской антропологии является синергия, представляющая собой «сотрудничество» человеческой свободы и божественной благодати, соединение объективных условий и средств обожения, данных Богом, и субъективных условий, созданных человеком. Содержание этого принципа часто раскрывалось через такие понятия и принципы, которые, так или иначе, отражали взаимосвязь божественного и человеческого: «соборность», «богочеловечество», «андрогинизм», «творчество», «свобода», «энергетизм», «символический реализм», «всеединство».

*Ключевые слова:* синергия, метод, вера, откровение, религиозный опыт.

*Abstract.* The most important principle of Russian Religious Philosophical anthropology was synergy that can be treated as a cooperation of man's freedom and God's grace. It is a combination of objective conditions (God's gift) and subjective conditions (created by man). The content of this principle was often opened through such categories and principles as "Catholicity", "Androgynous", "Creation", "Symbolical realism" and "All-Unity".

*Key words:* synergy, method, faith, revelation, religious experience.

Русская религиозная философия, решая антропологические задачи и задаваясь вопросами о смысле и конечной цели человеческой жизни, о возможности преобразования как человеческого, так и всего природного бытия, опиралась на те разделы систематического богословия, которые наиболее полно раскрывают эти вопросы с точки зрения христианского мировоззрения. В основании этих разделов лежат фундаментальные принципы – догматы, содержащие, с точки зрения христиан, непреложные истины. Важнейшим из

© Бондарева Я.В., 2013.

таких разделов является христология, ставшая методологической почвой для русской философии в её стремлении найти ответ на вопрос о конечной судьбе человека и космоса.

В качестве конечной перспективы человеческого бытия русская религиозная философия – вслед за богословием – рассматривала обожение (теозис) как преобразование, коренное, онтологическое изменение человеческой природы. Христология раскрывает смысл обожения через личность Христа, в которой Бог вочеловечился и тем самым открыл человеку возможность обожиться, не соединяя две природы, а изменяя, преображая свою *небожественную* природу и тем самым реализуя своё христианское назначение в жизни. В боговоплощении, восприятии Богом человеческого естества святоотеческая мысль усматривала источник непрерывной трансформации человека в «бога по благодати».

Именно кенозис – отречение от собственной воли, божественное уничтожение, отказ Бога от того, что ему свойственно по природе, принятие Иисусом смерти на кресте, но сохранение при этом полноты божества – является важнейшим принципом христианского миропонимания, отражающим реальные перспективы человека, а именно – становление богочеловечества, изменение природы всего тварного бытия через дарованную Богом благодать.

В то же время богословские тексты признают недостаточность одного лишь кенотического устремления божественной воли для человеческого обожения, так как для этого необходимо ответное стремление со стороны человека, которое есть результат личного свободного выбора, личностный поступок, волевое действие, за которое человек несёт ответственность. Суть подобных отношений между Богом и миром, сотрудничество человеческой свободы и божественной благодати выражает *принцип синергии* «как соединение объектив-

ных условий и средств обожения, данных Богом, и субъективных условий, созданных человеком» [1, с. 268].

Под основными субъективными условиями отцы церкви понимали направленность свободы воли к добру, творческое усилие, самоопределение человека в любви, в стремлении к соединению с Богом в познании. Те разделения, которые становятся свойственны природному миру в результате грехопадения, а именно: небесное и земное, духовное и материальное, мужское и женское, – должны преодолеваются синергическим соединением воли в обратном порядке, образуя иерархию синтезов, берущую начало в целостности пола. Прообразы будущих синтезов богословие усматривает в ключевых моментах жизни Христа – рождестве как разрешении противоположности полов, преображении как соединении чувственного и сверхчувственного в познании, воскресении как возможности преодоления природной необходимости смерти, вознесении как соединении небесного и земного.

Русская религиозная философия, изначально устремлённая к поиску оснований целостного и органичного мировоззрения, к созданию синтетичной формы философствования, свободной от всевозможных противоречий, не могла оставить без внимания христианские синтезы, восстанавливающие расколотое творение в иерархической последовательности: от физиологии и познания – до онтологического соединения тварного и божественного. Неслучайной, в связи с этим, оказалась ориентация русской философии, начиная со славянофилов и Вл. Соловьёва, на методологическую традицию всеединства как попытку такого синтеза, где «всё в Боге» и «всё имманентно всему».

Отечественная православная мысль выработывала своё понимание принципа синергии, кардинально отличное от представлений западного христианства о «заслугах»

перед Богом. Если на Западе обожение понималось как схождение благодати за заслуги человеческой воли, то в русском православии речь шла не о заслугах, а о соработничестве, синергии двух волей, да и сама благодать понималась не как единовременная награда за благое дело, но как процесс, как присутствие Бога в человеке, требующее от человека непрестанных усилий, заключающихся «в преодолении «феноменальной» стороны своего бытия» [2, с. 5].

Вне богословия, в рамках религиозной философии принцип синергии, как правило, не был терминологически выражен; само понятие «синергия» редко звучало в философских сочинениях, однако содержание этого принципа часто раскрывалось через такие понятия и принципы, которые, так или иначе, отражали взаимосвязь божественного и человеческого. «Соборность», «богочеловечество», «андрогинизм», «творчество», «свобода», «энергетизм», «символический реализм», «всеединство» – вот те понятия и принципы, посредством которых в русской религиозной философии раскрывались разные стороны принципа синергии.

Так, в I половине XIX в. в философских сочинениях славянофилов принципы синергии и соборности фактически отождествлялись. Такое же отождествление впоследствии стало характерным и для П.А. Флоренского, а у Н.О. Лосского и С.Н. Булгакова появились понятия «соборное творчество» и «соборное человечество». Впрочем, связь соборности и синергии вполне обоснованна, правда, не в рамках методологии всеединства, а на почве православного энергетизма: божественные энергии создают объективную основу духовного единства людей (соборности), но реальная приобщённость к ним возможна только при наличии субъективных усилий человека (синергии).

В философии Вл. Соловьёва принцип синергии выражен в идее богочеловечества,

субъективная сторона которой представлена социумом, общественностью. Идея богоподобия человека сменяется у Вл. Соловьёва идеей богоподобия человечества как некоего потенциального, заданного его содержания. При этом личность как носитель идеи всеединства не утрачивала своего значения, но, напротив, приобретала актуальность в решении главной задачи восстановления целостности. Очевидно, это и есть то новое понимание Соловьёвым персонализма, о котором говорил Е.Н. Трубецкой, и даже слова философа о личности как «подставке чего-то другого, высшего», свидетельствуют, скорее, не об имперсонализме, а о попытке выразить идею синергии в рамках всеединства.

Всечеловеческий характер синергии раскрывается и в учении Вл. Соловьёва о смысле любви как преображении не индивидуальном, а всеобщем, т. е. охватывающим всё человечество в его прошлом, настоящем и будущем. Любовь становится для философа той силой, энергией, с помощью которой можно достичь бессмертия и которая может быть раскрыта силами самого человека, в порядке естественных усилий [4, с. 24]. Правда, «единичный человек может достигнуть этого лишь сообщая и вместе со всеми» [4, с. 50], но это не отменяет синергического характера любви, производящей, по представлению Соловьёва, «духовно-телесные токи», одухотворяющие природу и воплощающие в ней образы всеединства.

Энергетический аспект синергии не остался вне поля зрения и тех философов, которые впоследствии также выстраивали свои системы на базе методологии всеединства. Так, Е.Н. Трубецкой, следуя за Вл. Соловьёвым в его рассуждениях о богочеловечестве, раскрывал именно энергийный аспект принципа синергии. Исходя из эсхатологического учения о конце мира и его преображении как конечной цели мирового процесса, философ доказывал необходи-

мость двусторонних – богочеловеческих – усилий в «космическом превращении», которое есть «не только величайшее чудо Божие, но вместе с тем и проявление высшей энергии человеческого естества» [5, с. 217]. Для преображения человечества необходима его зрелость, которая и означает у Е.Н. Трубецкого обнаружение «высшего подъёма энергии в искании Бога и в стремлении к Нему» [5, с. 217]. Привнесение в синергический процесс энергийного начала открыло для философа новое понимание эсхатологии – не фаталистическое, а динамическое. «Это не какой-либо внешний, посторонний миру акт божественной магии, – пишет Е.Н. Трубецкой о перспективах преображения мира, – а двустороннее и при этом окончательное самоопределение Бога к человеку и человека к Богу – высшее откровение творчества Божества и человеческой свободы» [5, с. 217].

В рамках всеединства, но уже исходя из индивидуалистических начал, раскрывал принцип синергии С.Л. Франк, используя при этом понятие «целестремительности» как основного свойства человеческой души [6, с. 113]. Именно целестремительная формирующая энергия способна сдерживать душевный хаос и активизировать силу той «центральной инстанции» в человеке, которая осознаётся как сверхиндивидуальная авторитетность и мощь, иными словами, сфера абсолютного, божественного. В свойственной ему манере иерархических построений С.Л. Франк обосновывал наличие в душевной жизни человека не только имманентного, эмпирического уровня, но и высшего, трансцендентного, духовного, сверхиндивидуального уровня, где осуществляется связь с Абсолютом. Таким образом, у С.Л. Франка субъективная сторона синергии оказалась уже изначально присутствующей, заложенной в человеке Богом и несущей Его печать. Это, в свою очередь, позволило философу выявить и обосновать конкретные проявления си-

нергии, важнейшим из которых С.Л. Франк считал творчество.

Философ отмечает важную черту, которая раскрывает содержание творчества как синергийного процесса, а именно – наличие в творчестве свободы воли. Человек здесь представлен не как «раб Божий», покорный исполнитель божественной воли, но как свободный соучастник божественного творчества, и «всякое слепое, рабское, механическое выполнение этой воли есть именно невыполнение её истинного существа» [6, с. 365]. И, несмотря на то, что представление философа о человеческом творчестве как «вольном выполнении целостной воли Божией» является своеобразной стилизацией богословского представления о синергии как о единении двух волей, эта стилизация проникнута святоотеческой мыслью о синергии как о соединении энергий. У С.Л. Франка есть слова о действии в человеке-творце «силы», «подчинённого божественного духа», которые, хотя и истекают от Бога и связаны с Ним, но занимают промежуточное положение между человеческим духом и Богом. Данный иерархизм соответствует одному из принципиальных положений православного энергетизма о наличии разных ступеней («модусов») приобщения мира к божественным энергиям, т. е. об иерархическом участии мира в деле обожения.

Основные положения принципа синергии, разработанные С.Л. Франком, несколько ранее развивались и в философии Н.О. Лосского. «Целестремительность», «творчество», «свобода воли», «динамизм» как характеристики антропологического аспекта синергии раскрывались философом с присущей ему основательностью. С позиций персонализма обосновывалась идея индивидуального характера творчества как выражения индивидуальной нормативной божественной идеи, присущей субстанциальным деятелям, с тех же позиций раскрывалось понятие целестре-

мительности для утверждения личности как открытой системы, способной осознавать бытие Бога, воспринимать жизнь других личностей и всей природы. Всё это, несомненно, важно для раскрытия принципа синергии, особенно в свете учения Н.О. Лосского о «конечной судьбе тварных существ» и преображении личности.

Однако наиболее оригинальным привнесением в трактовку синергийного процесса стало то, что Н.О. Лосский подходил к его обоснованию с аксиологических позиций. Именно способность осознавать абсолютные ценности, т. е. ценности, имеющие положительное значение для всех (истина, нравственное добро, красота, Бог), стала для философа определяющей в идентификации «действительной личности», т. е. личности, способной приобщиться к божественной жизни. Только сознание абсолютных ценностей вызывает в личности, по мысли Лосского, долженствование делать их целью своего поведения.

Чтобы сделать вывод о причастности «действительных личностей» к божественному совершенству, о возможности для них удостоиться обожения по благодати, Н.О. Лосский осуществил анализ личности с точки зрения её качественной определённости. Поскольку любое человеческое «я» определено философом как «субстанциональный деятель», то главными его характеристиками являются сверхвременность и сверхпространственность. И, несмотря на то, что своей творческой деятельностью личность создаёт свои качественно определённые проявления (радость, печаль и др.), сама творческая сила деятеля сверхкачественна, невыразима ни в каких определённых свойствах, а значит, не зависит от всех мировых процессов и качеств. Иначе говоря, личность свободно творит свою жизнь, что проявляется в её способности стать выше своих личных нужд и бескорыстно стремиться к неличным ценностям (истине, красоте, свободе).

Высшей степенью совершенства личности Лосский называет любовь к Богу, превышающую любовь к себе, что даёт личности возможность участвовать в полноте божественного бытия. Именно этот момент в развитии Н.О. Лосским принципа синергии оказался наиболее близким святоотеческому пониманию любви не только как имени божьего, но и как божественного дара человеку, посредством которого человек становится образом, отблеском любви божественной и приобретает эрос творчества как способность преодоления своей тварности в восхождении к божественному Эросу.

В своём развитии принципа синергии Н.О. Лосский использовал и такие идеи, принципы и понятия, которые стали уже традиционными для отечественной мысли, но которые он обогатил идеями интуитизма и учением о «конкретно-идеальном бытии». Одной из таких идей стала идея соборного творчества как активного сотрудничества с Богом. При этом антиномия «индивидуального» и «соборного» не является для философа неразрешимым противоречием, но представляет собой основу гармонически единого целого или «конкретного единосущия» [3, с. 327].

Следуя за Вл. Соловьёвым, у которого синергийный процесс представлен не только вертикальным вектором (человек-Бог), но и горизонтальным («всечеловечество»), Н.О. Лосский направляет горизонтальные векторы синергии от человека к человеку, согласовывая их деятельность в соборном творчестве, подобном хоровому исполнению музыкального произведения. При этом индивидуальная ценность каждой личности не только не устраняется, но приобретает статус абсолютной, всеобъемлющей ценности, т. е. обладающей абсолютной полнотой бытия и совершенства [3, с. 327]. Для обоснования этого суждения философ вводит понятие «частичного единосущия» всех личностей, что означает

лишь то, что они подчинены общему пространственно-временному принципу. Исходя из единосущия личностей, Н.О. Лосский делает вывод об их способности сознать и познавать в подлиннике, т. е. интуитивно, душевные состояния других личностей. Такое частичное единосущие философ называет «отвлечённым», поскольку только некоторая сторона бытия личностей остаётся единой, в остальном же между ними возможны разногласия.

«Отвлечённому единосущию» Н.О. Лосский противопоставляет «конкретное единосущие» как усвоение и творение абсолютного добра на основе свободного творчества и любви. «Восполняя своим творчеством жизнь друг друга, – пишет Н.О. Лосский, – личности достигают совершенной полноты жизни не в смысле пассивного только созерцания славы Божией, а в смысле также и активного сотрудничества с Богом и сотворённым Им миром» [3, с. 327]. Таким образом, «конкретное единосущие» личностей становится тем субъективным условием, которое необходимо для синергического взаимодействия человека и Бога.

Говоря о взаимодействии субъективной и объективной сторон синергии, Н.О. Лосский исходил из христоцентрического принципа, выраженного в форме учения о Богочеловеке Иисусе Христе. Правда, у Лосского христоцентризм приобретает оттенок платонизма, так как у него Христос-Логос творит не только мир, но и идею Небесного, совершенного человека, заслуживающего обожения и жизни в Царстве Божиим. Более того, Христос сам усваивает эту идею, воплощаясь в виде двуприродного Богочеловека. Основываясь на положе-

нии о двуприродности Христа как единосущии Богу и творению, Н.О. Лосский видит в Христе *посредника* между этими двумя онтологически столь различными областями, а потому синергический процесс понимается философом как интимное общение с Богочеловеком, через которое «вся тварь поднимается к Богу и члены Царства Божия обоживаются по благодати» [3, с. 328].

Таким образом, независимо от способа выражения синергической связи человека и Бога (через концепции всеединства, соборности, богочеловечества и т. д.), как Вл. Соловьёв, так и С.Л. Франк и Н.О. Лосский, сходятся в определении качественных характеристик этой связи, называя среди них динамизм, активность, целестремительность, творчество, совместное действие, предполагающее нравственную ответственность человека. Именно через принцип синергии содержание православного энергетизма проявляется наиболее отчётливо, несмотря на некоторую стилизацию богословского представления о синергии как о единении двух волей.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Бондарева Я.В. Методологические основы русской религиозной философии: историко-философский анализ. – М.: Изд-во МГОУ, 2011. – 320 с.
2. Бондарева Я.В. Мистический опыт как метод русской религиозной философии // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». – № 4. – М., 2012. – С. 5–11.
3. Лосский Н.О. Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1994. – 432 с.
4. Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем в 20 томах. Т. 7. – М.: Наука, 2000. – 554 с.
5. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – М.: Республика, 1994. – 432 с.
6. Франк С.Л. Реальность и человек. – М.: Республика, 1997. – 480 с.

УДК 115

**Зима В.Н.**

*Московский педагогический государственный университет*

## **ВРЕМЯ КАК ОБЪЕКТ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ: ПРОБЛЕМЫ ОНТОЛОГИИ**

**V. Zima**

*Moscow State Pedagogical University*

### **TIME AS A SUBJECT OF INTERDISCIPLINARY STUDIES: PROBLEMS OF ONTOLOGY**

**Аннотация.** В статье исследуются возможности междисциплинарного подхода к изучению времени. Проведена экспликация содержания данного подхода и предпринята попытка проанализировать его онтологические основания с учётом полемики между реализмом и антиреализмом и невозможности однозначного решения вопроса о соотношении реальности научной теории и объективной реальности. Сформулирован вывод о том, что данный подход сталкивается с рядом серьёзных трудностей, обусловленных амбивалентным содержанием понятия «реальность» в философии и науке.

**Ключевые слова:** время, междисциплинарные исследования, онтология научной теории, реальность.

**Abstract.** The present article deals with the examination of an interdisciplinary approach to the study of time. The explication of the maintenance of the given approach is carried out and an attempt is made to analyse its ontological foundation. The proposed conclusion is that the given approach faces a number of serious difficulties caused by the ambivalent maintenance of the concept "reality" in philosophy and science.

**Key words:** time, interdisciplinary studies, ontology of scientific theory, reality.

В последние несколько десятилетий в мировой философии и вообще в науке наблюдается феномен значительно возросшего интереса к исследованию времени. Темпоральная проблематика в равной степени оказалась в фокусе внимания и философской метафизики [12, с. 10], и философии науки [1; 6, р. v], и естествознания [2]. Вместе с тем изучение времени наталкивается на ряд объективных трудностей. Одна из основных обусловлена особым онтологическим статусом понятия времени в естественнонаучном и гуманитарном знании: время является такого рода объектом, который принадлежит к предметному полю не только какой-то одной науки, но изучается самыми разными науками. Это означает, что, с одной стороны, понятие времени может иметь различное содержание, а с другой – указывает на особый, наддисциплинарный, статус времени, который, очевидно, требует адекватных средств для своего выражения. Более того, время является не только объектом наук, но в качестве категории, при помощи которой выражаются предельные интуиции человека о мире, оказывается в числе фундаментальных понятий философии – настолько фундаментальных, что его анализ связан не только с вопросом о том, что есть *время*, но и с вопросом о том, существует ли само время, т. е. реально ли оно, принадлежит ли к числу категорий, которые характеризуют сущее как оно есть, или

© Зима В.Н., 2013.

же, напротив, свойства того, что принято называть временем, обусловлены природой познающего субъекта. Трудность изучения времени обусловлена и тем, что вопрос о степени и иерархии взаимовлияния философских и научных представлений о времени также нельзя считать решённым.

Проблема познания времени, таким образом, оказывается теснейшим образом связанной с проблемой выбора адекватных стратегий для этого, то есть преимущественно лежит в методологической плоскости. Одним из широко распространённых подходов к исследованию и пониманию времени (тем не менее, конечно, далеко не единственным) в настоящее время, как показывает анализ литературы и интернет-ресурсов, является *междисциплинарный подход*. Самыми известными примерами его реализации является многолетняя деятельность *Международного общества по изучению времени*, основанного Дж.Т. Фрейзером в 1966 г., и *Российского междисциплинарного семинара по темпорологии*, который с 1984 г. функционирует при МГУ им. Ломоносова. Кроме того, к работе в данном направлении в 2011 г. подключился *Центр исследований времени в университете Сиднея*, который возглавляет профессор Хью Прайс [8]. На первый взгляд, сама стратегия междисциплинарности в отношении исследования такого объекта, как время, может показаться вполне логически аргументированной. Действительно, наддисциплинарный характер времени представляется чем-то вполне объективным, поэтому трудно не согласиться с тем, что различные области естественнонаучного и гуманитарного знания способны внести свой собственный вклад в общее понимание времени, поскольку открывают и изучают те аспекты темпоральности, которые могут не выявляться в других дисциплинах. Тем не менее, как представляется, реализация данного подхода наталкивается на ряд препятствий

методологического характера. Ниже будет предпринята попытка выявить и проанализировать некоторые из них.

Начнём с того, что реализация междисциплинарного подхода к изучению времени наталкивается на одну фундаментальную трудность, хорошо известную сторонникам этого подхода. Время, как указывает А.П. Левич, в современном знании является исходным и неопределяемым понятием, т. е. принадлежит к числу таких, без которых наука не обходится, но и не изучает их, а использование представлений о времени опирается на интуицию исследователя, на элементы вненаучных представлений о мире [2, с. 17]. Кроме того, содержание понятия времени в различных областях знания изначально оказывается различным. Ни философия, ни вообще наука не имеют однозначного целостного определения времени, которое бы могло удовлетворить представителей различных дисциплин, поэтому даже те свойства объектов науки, которые принято соотносить со временем, помещаются в число таковых скорее потому, что исследователь изначально имеет некоторую интуицию времени, нежели потому, что для этого есть строгие критерии в самой науке. Поэтому свою основную задачу, с решением которой связываются надежды преодолеть указанную трудность, сторонники междисциплинарного подхода видят в том, «чтобы создать явную конструкцию времени, которая дала бы язык, достаточно богатый для обсуждения интуитивных представлений о времени у исследователей различных областей реальности (*курсив наш.* – В.З.)» [2, с. 11], хотя и отмечают, что темпорология, наука о времени, является наукой будущего, а «работа по созданию конструкции времени... ещё не завершена» [2, с. 11].

Поскольку задача создания указанной конструкции до сих пор не решена (хотя прошло уже несколько десятков лет), может возникнуть законное сомнение в том,

удастся ли её решить вообще. Сторонники междисциплинарного подхода уверены, что удастся [2, с. 11].

Тем не менее, несмотря на общий оптимистический настрой сторонников междисциплинарного подхода, его реализация именно в части создания универсальной конструкции времени, на наш взгляд, наталкивается на одну существенную трудность методологического характера, которая до сих пор не принимается в расчёт в должной мере. Дело в том, что понятие *реальности*, к которому, как видно, обращаются приверженцы междисциплинарного подхода, является такого рода предельным понятием, вопрос об онтологическом статусе которого однозначным образом решить не представляется возможным. Суть проблемы реальности вполне может быть представлена только с учётом двух основных моментов. Во-первых, проблема реальности по-разному решается в *реализме* и *антиреализме*. В основе первого, как известно, лежит уверенность в существовании объективного мира и его познаваемости, понимаемой как соответствие наших знаний о мире самому миру. В свою очередь, в антиреализме то, что мы называем реальностью, напротив, рассматривается лишь как конструкция, как результат познавательной деятельности субъекта. Словом, реальность может пониматься не только в субстанциональном (онтологическом) смысле как «объективная реальность», но и в эпистемологическом, как «категория, с помощью которой объект, задаваемый истинным знанием, отличаются от объекта, задаваемого знанием ложным» [4, с. 811]. Принципиально, что между реализмом и антиреализмом невозможно сделать окончательного выбора [5, с. 29; 12, с. 7-10, 293], не прибегая к использованию дополнительных онтологических допущений, а точнее – постулатов. Это приводит к очень важному следствию, суть которого в том, что на вопросы о том, каков объек-

тивный мир сам по себе, существует ли он вообще, а если и существует, то как соотносится с нашим знанием о нём, строго говоря, невозможно получить однозначных и безусловных ответов: любое утверждение относительно природы и строения объективной реальности, которое претендует быть философски корректным, требует предварительного уточнения тех эпистемологических предпосылок (реализм или антиреализм), которыми руководствуется исследователь. Во-вторых, поскольку вопрос об онтологическом статусе объекта научного знания (его соотношении с объективной реальностью) решить однозначно невозможно, то определение, согласно которому «некоторое положение вещей мы можем назвать «реальным», если и только если описывающее его высказывание истинно» [3, с. 320], допускает и такую интерпретацию, согласно которой реально существующим может быть назван и терминологический аппарат научных теорий. Таким образом, *понятие реальности в современной философии науки не тождественно понятию объективной реальности*. Это нашло своё выражение и в терминологическом плане (по крайней мере, в зарубежной философии науки [13]) в виде феномена использования понятий «метафизика» и «онтология» не только в традиционном общефилософском смысле, но и в более узком, когда речь может идти о *метафизике* и *онтологии науки*. Реальность в философии науки, даже в научном реализме, принято понимать как реальность, которая задаётся научными теориями, в связи с чем вводится понятие *онтологии научной теории*, которое используется для обозначения тех объектов, существование которых обусловлено аппаратом самой теории [14, с. 948; 16, с. 199], причём следует учитывать, что вопрос о том, каково соотношение реальности научных теорий (к числу которых, очевидно, относятся и различные дисциплинарные конструкции

времени в естествознании), с одной стороны, и объективной реальности, с другой, решить, в равной степени, однозначно невозможно; многолетний спор между научным реализмом и конструктивизмом является тому наглядным подтверждением.

Таким образом, понятие *реальности*, равно как и понятие *конструкции времени*, оказывается понятием амбивалентным. Это, в свою очередь, позволяет прийти к двум важным выводам. Во-первых, онтология времени в различных научных теориях, строго говоря, будет различной, что, очевидно, плохо согласуется с наддисциплинарным статусом времени, если подразумевать, что за этим статусом кроется некоторое объективное содержание. Во-вторых, понятие реальности, если оно используется в контексте междисциплинарного подхода, требует также и безусловного уточнения того значения, в котором оно используется, поскольку с методологической точки зрения, учитывая специфику понимания реальности в метафизике науки, от ответа на этот вопрос зависит и ответ на вопрос о теоретической возможности реализации междисциплинарного подхода в виде создания конструкции времени. Дело в том, что понимание реальности в философии науки вообще не подразумевает какой-либо необходимой корреляции между онтологическими элементами различных научных теорий, т. е. не содержит указания на возможность дедуктивного выведения междисциплинарной конструкции времени с какой-либо универсальной онтологией.

Этот аргумент представляется вполне очевидным с точки зрения современной философии науки, однако сторонниками междисциплинарного подхода к проблеме времени (по крайней мере, в отечественной традиции) до сих пор не был эксплицирован и не помещался в фокус внимания, так же, как и вопрос о возможности амбивалентного понимания реальности. Как представляется, это обусловлено при-

сущей данному подходу имплицитной мировоззренческой установкой на то, что императивом в поисках искомой конструкции времени является всё-таки её соответствие объективной реальности, а не просто реальности научной теории, поскольку темпорологию предлагается понимать как «междисциплинарный раздел общей теории систем, имеющий дело с причинами, формами и измерением динамической изменчивости *Мира* (*курсив наш.* – В.З.)» [2, с. 11]. Понятие «Мир», использованное с прописной буквы, здесь, видимо, указывает на то, что реальность понимается как единственная возможная, т. е. объективная реальность, поскольку понимание реальности как конструкции, напротив, предполагает принципиальную множественность возможных её видов. Если в понимании сторонников междисциплинарного подхода речь идёт о конструкциях времени как свойства объективной реальности, то в этом случае, конечно, справедливо будет прийти к выводу, что им в некоторой степени удаётся избежать указанной выше проблемы невозможности соотнесения различных реальностей в различных онтологических конструкциях времени. Тем не менее, даже в случае реалистического способа решения вопроса о характере реальности, остаются ещё две принципиальные трудности, тесно связанные между собой. Первая заключается в том, что понятие объективной реальности с точки зрения философии науки должно рассматриваться скорее как понятие чисто философско-метафизическое, поскольку признание её существования является некоторым произвольным аксиоматическим допущением по причине того, что оно не принадлежит к числу объектов, задающих реальность (онтологию) научной теории. Вторая связана с необходимостью принимать в расчёт то, что вплоть до настоящего времени никому не удалось предложить способ корреляции между реальностью научной теории и объ-

ективной реальностью. Это не означает, конечно, что метафизические по существу интуиции исследователя касательно природы объективной реальности и её темпоральных характеристик не могут эвристически использоваться в науке. Вопрос – в способах и критериях корреляции, что ставит под сомнение саму возможность считать метафизические допущения о природе объективной реальности достаточно обоснованными, для того чтобы полагать их единственно возможными, а междисциплинарную конструкцию времени – с необходимостью должной быть релевантной им. Между тем определение, которое даёт гипотетической науке темпорологии как науке междисциплинарной, имплицитно указывает на возможность такого метафизического допущения, поскольку «динамическая изменчивость Мира», которая рассматривается в качестве объекта темпорологии, очевидно, представляет собой лишь один из возможных интуитивных образов темпоральности как целого, который вводится сторонниками междисциплинарного подхода к пониманию времени в качестве исходной аксиомы без дополнительного обсуждения вопроса об альтернативных образах. На наш взгляд, эта искусственная аксиоматизация свидетельствует о недостаточном уровне методологического дискурса в рамках междисциплинарного подхода к исследованию времени. Среди его объективных недостатков в этом случае можно указать следующие. Во-первых, не принимается в расчёт то, что время, если оно рассматривается в качестве характеристики объективной реальности, является объектом теоретической метафизики, а не естествознания, и именно заслугой метафизики является то, что она указывает на принципиальную возможность представлять свойства времени и даже объяснять изменения в равной степени как в рамках динамических (А-теории времени), так и статических (В-теории времени) моделей

[7, с. 159-183; 12, с. 212-228]; динамическая модель, следовательно, не является единственно возможным способом представления времени. Во-вторых, ещё со времён античности существует проблема относительно того, является ли время и динамически понимаемая изменчивость свойством объективной реальности, или они субъективны. И хотя с философской точки зрения существует целый ряд косвенных аргументов в пользу того, что изменчивость не может быть обусловлена только природой субъекта, безусловного внимания в аспекте вопроса о конструкциях времени заслуживает тот факт, что в современной физике существует очень влиятельная тенденция, связанная с отрицанием реальности времени, и что аргументы в пользу объективации изменчивости направлены именно против этой тенденции [9, с. 293-316].

Таким образом, мы приходим к выводу, что реализация междисциплинарного подхода в настоящее время сталкивается с двумя серьёзными трудностями, обусловленными различным пониманием реальности в философской метафизике, с одной стороны, и философии науки, с другой. Первая трудность связана с отсутствием принципиальной возможности говорить об онтологической когерентности различных дисциплинарных конструкций времени в связи с отсутствием универсальной реальности научных теорий. Вторая – с тем, что понятие объективной реальности, которая могла бы претендовать на роль универсальной реальности, является понятием метафизическим и не обусловлено онтологией научной теории. Если характеризовать современное состояние междисциплинарных исследований времени, то, скорее, можно говорить о том, что их существенной чертой является своего рода натурфилософский (так сказать, «наивный») реализм, характерной чертой которого является отсутствие различения между указанными выше способами понимания

реальности и типами онтологий, используемых для её описания и, как следствие, в той или иной степени отождествление реальности научной теории и объективной реальности. На самом деле, как уже было сказано, вопрос об их соотношении однозначно решить невозможно, и, следовательно, с методологической точки зрения в любом случае неправомерно будет преувеличивать роль естественных наук в понимании времени (что и характерно для натурфилософского реализма) в ущерб роли метафизических исследований в данной области. Кроме того, сами принципы онтологии времени в метафизике и философии науки различны, поэтому исследования времени в метафизике (что называется, *a priori* [11, с. 17]), с одной стороны, и исследования времени в естественных науках, с другой, строго говоря, должны рассматриваться как самостоятельные области знания. Тем не менее, на наш взгляд, хотя подобное разграничение и встречается в публикациях [10, с. 149-167], экспликация его эпистемологических оснований вплоть до настоящего времени не всегда проводится в должной мере, что приводит к смешению метафизических и физических теорий времени. Самым известным примером тому является ставшее практически общепринятым использование выводов теории относительности в качестве аргумента в пользу В-теорий времени [7, с. 167-169; 12, с. 222; 15, с. 14]. Другой пример: одним из фундаментальных как для философской метафизики, так и для физики, является вопрос о том, «фундаментально ли время, или оно является проявлением более глубокой, вневременной реальности»; тем не менее в статье «время», размещённой в известном научном проекте – интернет-энциклопедии философии (*IEP*) [17], вопрос о вневременном бытии хотя и ставится в общей форме, примеры его решения приводятся только в контексте физических теорий времени.

Вместе с тем с учётом выявленных трудностей, с которыми сталкивается междисциплинарный подход к исследованию времени, можно высказать следующее предположение. Если наддисциплинарный статус времени имеет какое-либо объективное содержание, то перспективы реализации междисциплинарного подхода с методологической точки зрения могут быть связаны с поиском таких метафизических (по существу, метаонтологических) принципов, в отношении которых дисциплинарные конструкции времени, в том числе не только в естествознании, но и в философской метафизике, должны обладать онтологической когерентностью.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Малюкова О.В. Программа постижения времени. Методология эпистемологических программ // Вестник Московского государственного областного университета. Серия «Философские науки». – 2010. – № 5. – М., – С. 26–34.
2. На пути к пониманию феномена времени: конструкции времени в естествознании. Ч. 3. Методология. Физика. Биология. Математика. Теория систем / Под. ред. А.П. Левича. – М.: Прогресс-Традиция, 2009. – 480 с.
3. Поппер К. Предположения и утверждения. Рост научного знания // Поппер К. Логика и рост научного знания. Избранные работы. – М.: Прогресс, 1983. – 605 с.
4. Реальность // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2009. – С. 811.
5. Рокмор Т. Натурализм как антикантианство // Эпистемология & философия науки. – 2009. – № 4. – С. 14–29.
6. Callender C. Preface // Time, Reality & Experience / edited by Craig Callender. – N.Y., 2002. – P. v-vi.
7. Carrol J.W., Markosian N. An Introduction to Metaphysics. – N.Y., 2010. – 267 p.
8. Centre for Time / The University of Sydney. [Электронный ресурс]; [сайт]. – URL: [http://sydney.edu.au/centre\\_for\\_time](http://sydney.edu.au/centre_for_time) (дата обращения: 28.02.2013).
9. Healey R. Can Physics Coherently Deny the Reality of Time? // Time, Reality & Experience / edited by Craig Callender. – N.Y., 2002. – P. 293-316.
10. Le Poidevin R. Relationism and Temporal Topology: Physics or Metaphysics? // The Philosophy of Time. – Oxford University Press, 1993. – P. 149–167.

11. Le Poidevin R., MacBeath M. Introduction // The Philosophy of Time. – Oxford University Press, 1993. – P. 1–20.
12. Loux M.J. Metaphysics: a contemporary introduction. – 3rd ed. – N.Y.; L., 2009. – 309 p.
13. Oaklander L.N. The Ontology of Time. – N.Y., 2004. – 366 p.
14. Ontology// Encyclopedia of Time: Science, Philosophy, Theology and Culture. – Vol. 2., 2009. – P. 948–951.
15. Price H. Time's Arrow and Archimedes' Point. – N.Y., 1996. – xiii+306 p.
16. Rosenberg A. Philosophy of Science: A Contemporary Introduction. – 2nd ed. – N.Y., 2006. – 213 p.
17. Time. [Электронный ресурс] / ИЕР [сайт]. – URL: <http://ier.utm.edu/time> (дата обращения: 28.02.2013).

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

УДК 101,1:316

**Беркут В.П., Скандаков И.П.**

*Военно-технический университет Министерства обороны Российской Федерации*

### **ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ СИСТЕМЫ КАЧЕСТВА ЖИЗНИ ВОЕННОСЛУЖАЩИХ РОССИЙСКОЙ АРМИИ**

**V. Berkut, I. Skandakov**

*Military-Technical University of the Ministry of Defense of the Russian Federation*

### **THEORETICAL AND METHODOLOGICAL BASES OF THE STUDY OF LIFE QUALITY IN THE RUSSIAN ARMED FORCES**

**Аннотация.** Актуальность статьи обусловлена необходимостью формирования системы качества жизни военнослужащих в рамках перехода Вооружённых сил Российской Федерации к «новому облику». Авторы подробно рассматривают теоретические и методологические основы формирования системы качества жизни военнослужащих в современных условиях, анализируют структуру социальной военной среды, исследуют возможности применения познавательно-ценностного подхода в исследовании качества жизни военнослужащих как наиболее перспективного.

**Ключевые слова:** военнослужащие, качество жизни военнослужащих, социальная военная среда, познавательно-ценностный подход, объективные и субъективные показатели.

**Abstract.** The urgency of the problem raised in the article is caused by the necessity of forming servicemen's life quality system under the conditions of the Russian Federation Armed Forces modification. The authors consider the theoretical and methodological fundamentals of forming servicemen's life quality system, the structure of the social military environment and analyze the perspective of applying cognitive-value approach to the study of servicemen's life quality.

**Key words:** servicemen, life quality of servicemen, social military environment, cognitive-value approach, objective and subjective characteristics.

В 2008 г. политическое руководство страны заявило о необходимости перехода к «новому облику» Вооружённых сил России, которые должны состоять из грамотных, подготовленных людей, способных применять самые передовые системы вооружения;

© Беркут В.П., Скандаков И.П., 2013.

специалистов, обладающих глубокими знаниями и высоким уровнем общего образования и культуры. На современном этапе требования к каждому офицеру и солдату существенно возрастают. В свою очередь, «военнослужащие должны иметь полный пакет социальных гарантий, адекватный их огромной ответственности. Это услуги здравоохранения, система санаторно-курортного лечения, страховка, достойная пенсия и возможность трудоустройства после увольнения. И, конечно, денежное довольствие на уровне, а то и выше той зарплаты, которую получают квалифицированные специалисты и управленцы в ведущих отраслях экономики» [2].

Необходимость социально-экономических изменений, возникшая в связи с переходом к новому облику Вооружённых сил Российской Федерации, требует разработки и реализации мер по формированию системы качества жизни военнослужащих и членов их семей, подразумевающей удовлетворение потребностей, возникающих в процессе жизни и деятельности. Эти меры должны осуществляться на нескольких уровнях.

**Теоретический уровень** предполагает исследование условий жизни и деятельности российских военнослужащих как социальной группы; определение их ценностных установок, потребностей и интересов, возникающих на современном этапе; рассмотрение качества жизни как философской категории и формулировку понятия «качество жизни военнослужащих»; обоснование целесообразности создания целостной системы качества жизни российских военнослужащих и определение основных направлений её формирования; выявление показателей оценки (субъективных и объективных) качества жизни военнослужащих.

Теоретический уровень включает в себя следующие подуровни:

1) *нормативно-правовой* – обеспечивает легитимное функционирование вы-

шеназванной системы, определение прав и обязанностей объектов и субъектов взаимодействия между военнослужащими и органами управления, законодательное оформление показателей оценки качества жизни военнослужащих, а также необходимый и допустимый минимум условий жизни и деятельности;

2) *политический подуровень* предполагает выработку политических решений в отношении проблем формирования и управления системой качества жизни военнослужащих: определение приоритетов, принципов и подходов в развитии системы качества жизни военнослужащих на современном этапе; обоснование необходимости создания органа государственной власти, занимающегося вопросами обеспечения качества жизни «людей в погонах»; организация взаимодействия между органами управления и военнослужащими для разъяснения целей и задач данной системы.

**Практический уровень** подразумевает реализацию конкретных мероприятий по повышению качества жизни военнослужащих. При этом система качества жизни выступает и как механизм удовлетворения качества жизни военнослужащих, и как индикатор изменений социальной военной среды. Данный уровень предполагает участие общественных объединений в формировании и реализации политических решений в отношении управления и развития системы качества жизни военнослужащих. Данные объединения могут создаваться военнослужащими, членами их семей и ветеранами военной службы, как лицами, заинтересованными в реализации своих потребностей. Это позволит влиять на корректировку направлений реализации мероприятий по повышению качества жизни военнослужащих, осуществляемую представителями государства.

Рассмотрим подробнее теоретический уровень разработки мер по формированию

системы качества жизни военнослужащих российской армии.

Военнослужащие являются обособленной социальной группой. Чтобы рассмотреть основные отличия военнослужащих как социальной группы, необходимо определиться в исходном понятии «военная служба»<sup>1</sup>. Если рассматривать военнослужащих в совокупности исторических и культурных традиций, социального и правового статуса, общественно-политических и профессиональных отношений, то можно выделить ряд существенных признаков:

1) **правовой статус:** «Военнослужащие – граждане Российской Федерации, как правило, не моложе 18 лет, призванные или поступившие на военную службу в добровольном порядке, обладающие специфическими правами, свободами и обязанностями» [1, с. 7, 11; 3; 4]. Фактически военнослужащие представляют собой социальную группу, состоящую из индивидуальных субъектов права, осуществляющих социально значимые функции, основной

---

<sup>1</sup> «Военная служба – особый вид федеральной государственной службы, исполняемой гражданами, не имеющими гражданства (подданства) иностранного государства, в Вооружённых Силах Российской Федерации и во внутренних войсках Министерства внутренних дел Российской Федерации (далее – другие войска), в инженерно-технических, дорожно-строительных воинских формированиях при федеральных органах исполнительной власти и в спасательных воинских формированиях федерального органа исполнительной власти, уполномоченного на решение задач в области гражданской обороны (далее – воинские формирования), Службе внешней разведки Российской Федерации, органах федеральной службы безопасности, органах государственной охраны и федеральном органе обеспечения мобилизационной подготовки органов государственной власти Российской Федерации (далее – органы), воинских подразделениях федеральной противопожарной службы и создаваемых на военное время специальных формированиях, а гражданами, имеющими гражданство (подданство) иностранного государства, и иностранными гражданами – в Вооружённых Силах Российской Федерации, других войсках и воинских формированиях» [3].

из которых является защита Отечества, и исполняющих особый вид государственной службы;

2) **воинское звание** – определяет положение подчинённости, права, обязанности и присваивается каждому военнослужащему;

3) **военная присяга** – торжественная клятва гражданина на верность государству, даваемая поступающим на военную службу в первый раз. После принятия Военной присяги военнослужащий допускается к исполнению специфических обязанностей военной службы, например, несению караульной службы или боевого дежурства. После приведения к Военной присяге на военнослужащих в полной мере распространяется ответственность за совершённые дисциплинарные проступки и воинские преступления;

4) **невозможность заниматься другой профессиональной деятельностью**, кроме педагогической, научной или иной творческой, если она не препятствует исполнению обязанностей военной службы;

5) **социальная военная среда** – материальные и духовные условия жизнедеятельности и социальное окружение военнослужащих. Основными сферами социальной военной среды являются общественно-политическая, функциональная, социально-бытовая и духовная. Они оказывают непосредственное влияние на формирование и развитие системы качества жизни военнослужащих, и поэтому направления её формирования идентичны вышеназванным сферам.

Военнослужащие как социальная группа имеют групповые потребности, ценности и интересы, от удовлетворения которых зависит их качество жизни. Качество жизни военнослужащих представляет собой комплексную характеристику степени удовлетворённости материальных, духовных, социальных, этических, эстетических и иных потребностей с учётом интересов и ценностей представителей данной соци-

альной группы на основе анализа субъективных и объективных показателей, отражающих основные элементы содержания социальной военной среды.

Оценка качества жизни военнослужащих имеет отличия от остального населения. Во-первых, качество жизни военнослужащих можно устанавливать только для условий мирного времени, так как при наличии угрозы жизни это не имеет смысла. В такие моменты у военнослужащих прева-

циальной военной среде, субъект исследования (органы управления), прямые и обратные связи между объектом и субъектом управления<sup>1</sup>, а также социальные институты. Данная система предназначена для всестороннего удовлетворения потребностей с учётом интересов и групповых ценностей военнослужащих, возникающих в рамках социальной военной среды, и отражает сущностные особенности военной службы.

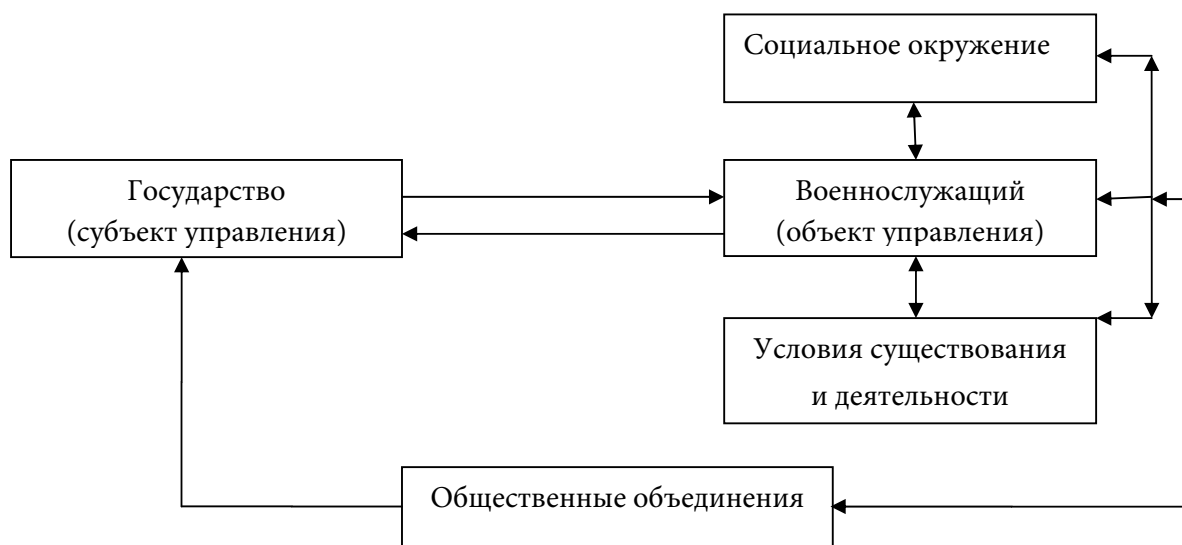


Рис. 1. Система качества жизни военнослужащих

лирует необходимость выполнения задач по предназначению, тогда как у гражданского человека “срабатывает” потребность в самосохранении. Поэтому повышение качества жизни военнослужащих нельзя рассматривать как непрерывный процесс.

Во-вторых, военнослужащие являются особой категорией населения страны, чьё служебное время и отдельные аспекты жизни (самостоятельный выезд за пределы гарнизона, трудовая деятельность, участие в политической жизни и т. д.) регламентированы нормативно-правовыми актами.

Иными словами, система качества жизни военнослужащих представляет собой совокупность элементов, включающих объект исследования (военнослужащих), являющийся носителем информации о со-

Система качества жизни военнослужащих строится в соответствии со сферами социальной военной среды:

– общественно-политическая – включает правовой и социальный статус военнослужащего и армии в целом. Здесь подразумеваются права и обязанности военнослужащих, отношение в обществе к

<sup>1</sup> Прямая связь подразумевает передачу сигналов от центрального органа к исполнительным органам системы, в то время как обратная связь есть передача в центральный блок информации о результатах управления. В сложных системах обратную связь рассматривают как передачу информации о протекании процесса, на основе которой вырабатывается то или иное управляющее воздействие, усиливающее, ослабляющее, останавливающее процесс. Обратная связь обеспечивает стабилизацию параметров управляемого объекта [ 7, с. 312].

армии и военнослужащим, социальный престиж профессии военнослужащего, роль армии как гаранта стабильности развития общества;

– *функциональная сфера* – рассматривает виды воинской деятельности и задачи по предназначению, выполнение которых обеспечивает профессионализм военнослужащего, предоставляющий возможности самореализации и карьерного роста, определяющий взаимоотношения в воинском коллективе и т. д.;

– *социально-бытовая* – включает жилищные условия, материальное положение военнослужащих и членов их семей, здоровье и медицинское обеспечение, возможности организации отдыха и досуга, удовлетворённость географическим расположением и экологическим состоянием места службы, жизни и т. д.;

– *духовная сфера* – подразумевает возможности дополнительного образования военнослужащих и членов их семей, религиозные и культурные предпочтения, возможность их удовлетворения, моральный облик военнослужащих, занятие научной, педагогической или иной творческой деятельностью и т. д.

Исследование качества жизни военнослужащих предполагает использование научных подходов, позволяющих всесторонне рассмотреть исследуемый объект, – познавательного и ценностного. При познавательном подходе действие направлено от действительности к формулированию мысли, заключающей её объективное описание, а при ценностном, напротив, ценности, являясь продуктом человеческого сознания, воздействуют на действительность с целью её изменения.

На наш взгляд, при исследовании качества жизни целесообразно использовать познавательный подход. Его сущность заключается в сочетании гносеологического и аксиологических подходов при исследовании объекта. Основани-

ем для его применения к качеству жизни выступает необходимость исследования условий и ценностных ориентаций военнослужащих, учёт и анализ полученных результатов с точки зрения реализации поставленных целей. Сочетание познавательного и ценностного подходов выступает более эффективным решением исследовательских задач в отношении качества жизни военнослужащих, позволяющим глубже изучить объект.

Между тем сущность познавательного-ценностного подхода в исследовании качества жизни военнослужащих имеет ряд особенностей, характеризующих эту сложную взаимосвязь. *Во-первых*, процесс формирования качества жизни военнослужащих включает в себя познавательные и оценочные действия. К первым относится анализ условий жизни и деятельности военнослужащих путём изучения сфер социальной военной среды, к другим – анализ ценностных ориентаций военнослужащих и членов их семей в динамике. Эти действия являются взаимодополняющими и позволяют получить целостное представление о военнослужащих как объекте исследования. *Во-вторых*, ценностный компонент сознания через взаимодействие военнослужащего с социальной военной средой предполагает внесение изменений субъективного характера, присущих самому военнослужащему. Поэтому «оценка отличается от познания с неизбежностью различных, дифференцированных точек зрения. Эта дифференцированность обусловлена состоянием потребностей субъекта, равно как и его способностью осознавать эти потребности в качестве собственного интереса. Поэтому оценка является не только отражением жизненной ситуации действующего объекта, но и выражением мировоззренческой ситуации субъекта оценивающего» [5, с. 84]. Таким образом, мы можем рассмотреть совокупность некоего множества дифферен-

цированных объектов исследования, что позволит выявить потенциальные тенденции развития качества жизни. В-третьих, субъективная оценка военнослужащего не меньше, чем реально существующий мир, детерминирует процесс взаимоотношений военнослужащего и социальной военной среды. Причём понятие «оценка» употребляется как некая норма и лежит в основе ценностного сознания участников взаимодействия, так как формирование ценностных ориентаций в процессе социального взаимодействия осуществляется через осознание и усвоение идеалов. Так рождается иерархия ценностных норм, признаваемая совершенной для одних, но неприемлемая для остальных носителей. Между тем представления об эталоне взаимодействия отдельного субъекта или группы людей получают признание большинства общества. Соответственно, военнослужащий воздействует на окружающий мир и сам является объектом воздействия. В-четвёртых, процесс взаимодействия военнослужащего с социальной военной средой рассмотрен с помощью комплексной характеристики (качество жизни), внешних (реальный социальный контекст) и внутренних регулятивов (составная часть духовного мира конкретного человека – правила поведения, ориентированные на ценности). Каждый военнослужащий обладает определённой системой ценностей, называемой ценностной ориентацией – субъективным отношением к окружающей действительности, зависящим от условий жизни, системы образования, мировоззренческих установок, и жизненными ценностями этического плана, диктующими целесообразность поступков. Таким образом, через исследование качества жизни мы получаем информацию о социальной военной среде, в которой существуют военнослужащие, и о том, как данные условия жизни формируют их отношение к окружающей действительности.

Приведённые особенности позволяют утверждать, что познавательно-ценностный подход даёт возможность: а) исследовать качество жизни путём анализа условий жизни и деятельности военнослужащих в рамках социальной военной среды; б) рассматривать тенденции изменения ценностей военнослужащих и их влияние на оценку результата исследования; в) учитывать субъективную оценку результата исследования качества жизни военнослужащими.

В соответствии с применяемым подходом к исследованию качества жизни мы имеем возможность определиться в выборе подхода оценки качества жизни военнослужащих, которым является комплексный подход. Он сочетает использование показателей объективного и субъективного характера<sup>1</sup>. К объективным показателям оценки относятся условия жизни и деятельности военнослужащих, виды материального обеспечения. К субъективным показателям отнесена удовлетворённость условиями жизни и деятельности, взаимоотношениями с коллегами и т. д.

Полученные результаты оценки качества жизни позволяют охарактеризовать происходящие изменения в сферах социальной военной среды, а значит, и в качестве жизни военнослужащих на конкретном этапе развития российского общества.

Таким образом, улучшение качества жизни является неотъемлемым условием военной реформы, перехода Вооружённых сил Российской Федерации к «новому облику», поскольку создание «новой армии» заклю-

---

<sup>1</sup> Показатель качества жизни – качественно-количественная характеристика свойства жизни. Объективные показатели – те показатели, которые можно измерить объективными методами, т. е. методами (инструментальными или расчётными), не зависящими от отношения человека, применяющего их, к измеряемому свойству жизни. Субъективные показатели – такие показатели, значение которых определяются на основе Я-суждений человека о свойствах жизни [6, с. 95].

чается не только в оснащении её новейшими образцами вооружения, военной техники и реструктуризации, но, в первую очередь, в формировании военнослужащего «нового типа», военного профессионала, положительно мотивированного на военную службу своим статусом и социально-экономическим положением, достойно обеспеченного всеми видами довольствия, получившего возможности всесторонне совершенствоваться, а значит, имеющего возможности удовлетворить необходимые потребности и интересы с учётом ценностных ориентаций.

В связи с этим существует необходимость создания системы качества жизни военнослужащих. Система качества жизни предназначена для удовлетворения потребностей с учётом интересов и групповых ценностей военнослужащих. Основами для формирования данной системы будут являться сферы социальной военной среды: *общественно-политическая, функциональная, социально-бытовая, духовная.*

При формировании системы качества жизни военнослужащих выделяются уровни теоретический и практический. Теоретический уровень включает в себя изучение социального пространства военнослужащих, определение понятия «качество жизни военнослужащих», основных направлений формирования системы качества жизни российских военнослужащих; выявление показателей (субъективного и объективного) оценки качества жизни военнослужащих. Практический подразумевает реализацию мероприятий по повышению качества жизни военнослужащих. При этом система качества жизни выступает и как механизм удовлетворения качества жизни военнослужащих, и как индикатор изменений социальной военной среды.

Качество жизни военнослужащих представляет собой комплексную характеристику степени удовлетворённости матери-

альных, духовных, социальных, этических, эстетических и иных потребностей с учётом интересов и ценностей представителей данной социальной группы на основе анализа субъективных и объективных показателей, отражающих основные элементы содержания социальной военной среды.

В свою очередь, применение познавательного-ценностного подхода позволяет создать объективное представление об условиях жизни и социальном окружении военнослужащих (двух компонентах социальной военной среды), обосновать необходимость применения комплексного подхода при оценке качества жизни с использованием субъективных и объективных показателей.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА:

##### Источники:

1. Конституция Российской Федерации. Конституция РФ. Государственный флаг РФ. Государственный герб РФ. Государственный гимн РФ. – М.: АСТ: Астрель; Владимир: ВТК, 2010. – 64 с.
2. Путин В.В. Быть сильными: гарантии национальной безопасности для России [Электронный ресурс] // Российская газета. – Федеральный выпуск. – № 5708(35) [сайт]. – URL: <http://www.rg.ru/2012/02/20/putin-armiya.html> (дата обращения: 10.11.2012).
3. Федеральный закон «О воинской обязанности и военной службе» от 28.03.1998 N 53-ФЗ [Электронный ресурс] // Консультант Плюс [сайт]. – URL: <http://www.consultant.ru/popular/military> (дата обращения: 05.10.2012).
4. Федеральный закон «О статусе военнослужащих» от 27.05.1998 N 76-ФЗ [Электронный ресурс] // Консультант Плюс [сайт]. – URL: <http://www.consultant.ru/popular/soldier> (дата обращения: 05.10.2012).

##### Литература:

5. Ивин А.А. Ценности в научном познании // Логика научного исследования. – М.: МГУ, 1987. – 250 с.
6. Качество жизни. Краткий словарь // под ред. Задесенец Е.Е. и др. – М.: Смысл, 2009. – 168 с.
7. Философский энциклопедический словарь // ред.-сост.: Е.Ф. Губский, Г.В. Кораблёва, В.А. Лутченко. – М.: Инфра-М, 2006. – 576 с.

УДК 304.44

**Кравченко В.В.**

*Московский государственный областной университет*

**ОТ ИДЕОЛОГИИ К ИДЕОПРАКТИКАМ:  
СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС В ЭПОХУ ПЛЮРАЛИЗМА**

**V. Kravchenko**

*Moscow State Regional University*

**FROM IDEOLOGY TO IDEOPRACTICES:  
SOCIO-PHILOSOPHICAL DISCOURSE IN THE ERA OF PLURALISM**

*Аннотация.* В статье исследуется идеология на основе концепции социокода, его развития, трансформации и трансмутации в одной из трёх основных моделей – новоевропейской. Рассматриваются основные характеристики идеологии. Вводится понятие «идеопрактика», необходимое при анализе принципов социального выживания и деятельности индивидов после краха тоталитарной идеологии, рассматриваемое как трансформация социокода, в сравнении с учением об идеоверзии. В рамках принятой методологии анализируется социальная деятельность Ги Дебора, который трансформировал социокод в аспекте сближения частной идеологии и обыденной жизни.

*Ключевые слова:* идеология, социокод, трансмутация социокода, идеопрактика, «общество спектакля» и «ситуация» Ги Дебора.

*Abstract.* This article examines the ideology of social code based on the concept, its development, transformation and transmutation in one of three basic models – the new European. The basic characteristics of ideology are considered. The concept «ideopractice», necessary to analyze the principles of social survival and activity of individuals following the collapse of the totalitarian ideology, is considered as a transformation of the social code, compared with the doctrine of “ideoverzia”. The adopted methodology is applied to the analysis of Guy Debord’s social activity. It was he who transformed social code in terms of private ideology and everyday life convergence.

*Key words:* ideology, social code, transmutation of a social code, ideopractice, Guy Debord’s “society of the spectacle” and “situation”.

Философ, рождённый в государстве с жёсткой партийно-идеологической системой, переживший его развал и оказавшийся среди неописуемого многообразия теорий, гипотез и мнений в эпоху демократии, невольно задаётся вопросами о существовании общества сегодня, по сути, в новой цивилизационной ситуации. Одной из наиболее сложных проблем является духовное состояние общества после краха единой идеологии.

Понятие идеологии сегодня трактуется с общефилософских позиций, не только в связи с политэкономическим мышлением, характерным для марксизма. В «Немецкой идеологии» сами классики будущей социалистической идеологии выступали с философских позиций – против идеалистических теорий, в которых конкретная человеческая деятельность рассматривается созерцательно [5].

Как известно, рождение самой идеи «идеологии» было связано с главной посылкой – сформулировать общие принципы идей и определить основы человеческого знания. Последователь Дж. Локка А. Дестют де Траси (вместе с Э. Кондильяком) исходил из сенсуализма, в котором предполагалось, что идеи порождаются ощущениями, а до них в

© Кравченко В.В., 2013.

человеческом разуме как бы ничего и не было. Как Локк в новорождённом человеке, так и де Траси во всём обществе видел «чистую доску» (*tabula rasa*), самонадеянно приписывая себе не только способность из собственных ощущений создать новую систему мышления, но и прямо навязать её всему обществу. Не прочувствовав перспективного тренда современной им естественной науки, соединявшей теорию и эксперимент, первые «идеологи» в нарождающейся области социального познания пытались само общество теоретически «разъять, как труп». Император Наполеон, как известно, резко выступал против «идеологии». Конкретный практик и самородный стратег, он сумел уловить главное – невозможность вместить в любую схему стихию исторического процесса.

Итак, создание любой идеологии – это обеднение философского мировоззрения, редуцирование его до ограниченной идеологической схемы, пригодной для распространения во всех слоях общества. Можно рассматривать идеологию как прикладную социальную философию, стремящуюся подчинить жизнь общества рациональному проекту.

XX в. продемонстрировал силу идеологий, использование их в построении тоталитарных государств и систем духовного насилия в обществе. Известный западный философ и социолог К. Манхейм в середине XX в. отмечал наличие двух уровней идеологий – универсальной и частной (индивидуальной). По его определению, индивидуальная идеология – это «совокупность представлений, более или менее осмысляющих реальную действительность, истинное познание которой вступает в противоречие с интересами того, кто предлагает саму идеологию» [4, с. 52].

Современные синергетики объяснили процесс формирования жёсткой социальной системы, накопление в ней обязательной энтропии (в том числе внутреннего

социального протеста) и неотвратимое разрушение любой, даже самой «заорганизованной» социальной общности [10]. Однако после некоторого периода хаоса, согласно той же синергетической теории, неизбежен новый этап самоорганизации общества, не обязательно подчинённого единой идеологии.

В качестве догматического политического конструкта идеология предполагает довольно ограниченный набор средств её социальной реализации. Люди, не допущенные и не стремящиеся в идеологическую «элиту», внешне выполняющие предписанные «ритуалы» и социальные требования, могут жить своей внутренней более или менее свободной жизнью, на опыте доказывая тезис Канта о том, что разумный индивид всегда может «дать закон самому себе» и существовать в любом обществе, исходя из «моральной автономии» собственной личности.

Недолговечность идеологии заложена в ней самой, поскольку она, как теоретический конструкт, не учитывает реальные возможности самоорганизации общества и отлаженные механизмы духовного взаимодействия людей, возможностей их индивидуального духовного существования.

Социально-философское исследование идеологии сегодня наиболее продуктивным представляется в деятельностном аспекте, на основе работ выдающегося теоретика М.К. Петрова, в частности его учения о социокоде. Под **социокодом** Петров понимал основную знаковую реалию культуры, удерживающую в целостности и различении фрагментированный массив знания, расчлнённый на интерьеры деятельности и обеспечивающие институты общения [9, с. 39]. Социокод имеет отношение, в первую очередь, к языку, символическим и семиотическим сторонам деятельности. Поэтому социокод – это «бессознательное» культуры, которое усваивается человеком в процессе первичной социализации. Его

сравнивают с генетическим кодом, неявной программой, которая независимо от воли людей проявляется в разнообразных формах общения и деятельности людей, социальных институтах. В истории человеческого общества Петров показал наличие трёх основных социокодов – архаического, традиционного и новоевропейского. Причём они сосуществуют, действуют одновременно; но на каждом этапе развития общества какой-то превалирует, а другие находят применение в разных социальных слоях, на разных социальных уровнях.

В работах М.К. Петрова, связанных с исследованием становления и развития новоевропейского социокода, высказывается предположение о том, что уже со времён античности европейская культура, в отличие от восточных культур, начала развиваться на основе рационализма, абстрактного мышления [7; 8; 9]. Поэтому в духовной жизни античности греческая философия эмансипировалась от религии, а затем, с развитием научно-рационального мышления в эпоху Просвещения, появляется идеология. Для идеологии характерен универсально-понятийный способ кодирования, а следовательно, абстрактно-понятийная деятельность и различные символические практики; при этом их существование не отменяло ни философии, ни религии. Идеологии, как властно-политическая редукция философий, явились трансмутациями европейского социокода, намеренным усечением его историко-культурного объёма, использованием его абстрактно-понятийной структуры в строгом соответствии с рационально выстроенной идеологической программой. При этом неизбежно игнорировался «низовой» пласт выработанных в ходе естественного развития общества форм деятельности, «технологий» и навыков социального выживания, разнообразных форм повседневного общения и т. п.

Петров писал о «нечеловекообразности» самой природы политической власти,

утверждая, что «власть всех видов и рангов всю жизнь говорила бесчеловечной прозой <...> Слишком велико наше уважение к порядку и к силам порядка, чтобы без сопротивления согласиться с идеей нечеловеческой, вещной природы власти» [8, с. 509-510].

Идеология не возникает из повседневного опыта людей, а создаётся теоретиками, решающими политические и государственные задачи. В обществе жизнь определяется социокодами, регулирующими разные социальные «этажи», и все они в принципе не могут быть полностью рационализированы. Поэтому каждая идеология, по возможности трансмутируя социокод, дополняет свой набор идей и идеалов определёнными поведенческими и «делательными» образцами, психологическими паттернами, формами «ритуального» общения в сфере управления. С другой стороны, на основе мутированного идеологией социокода вырабатывается особый образ жизни обычных людей, которые реально достраивают к идеологической схеме обыденные связи и взаимодействия, встраиваясь в рамки системы.

Если исходить из концепции М.К. Петрова о специфике европейской цивилизации уже со времён античности на основе ускоренного научно-технического развития [7], то идеологии и понадобились в новое и новейшее время для стабилизации жёстких социокультурных и государственных структур (империя Бонапарта, СССР, фашистские диктатуры и т. д.). Именно идеологии позволяли создавать и традировать мутированные социокоды, которые составляли реальную основу относительной устойчивости государственно-политических режимов.

Появление официальных идеологий, по сути, обусловлено тем, что в обществе существовали аналогичные частные идеологии. Этот факт уже давно проанализировал Гегель, сформулировав известные

положения: «Всё действительно разумно, и всё разумное действительно» и «Каждый народ имеет то правительство, которое заслуживает». Социокод является источником официальных идеологий, а также необходимым «цементом», который связывает абстрактную официальную идеологию государства и частную идеологию отдельных людей.

Выделим характерные черты идеологии: 1) они опираются на философские или религиозные теории, редуцируя их основные идеи, в первую очередь в политических целях; 2) они всегда утопичны, ориентированы на очередной проект «идеального государства» (К. Манхейм специально рассматривал эту проблему в работе «Идеология и утопия» [4]); 3) идеологические схемы оторваны от обыденной жизни (современный философ Славой Жижек называл «идеологическим фантазмом» отрыв от реальности самой деятельности, порожаемый идеологией [2, с. 19]); 4) идеологии основаны на абстрактном единстве людей, предполагая однозначность понимания теоретических постулатов; 5) они не предлагают практических путей достижения своих целей и, дополняясь конкретными программами социального действия, постоянно подвержены корректировкам; 6) носителем идеологии выступают руководители партий, государств, общественные деятели; их основная задача – агитация и пропаганда, призванные создать сеть связей, соединяющих абстрактную теорию с живой жизнью; 7) объект идеологии – человек, в силу социально-культурных и исторических обстоятельств вынужденный подчиняться определённым требованиям, вытекающим из некоей идеологической программы.

Что происходит тогда, когда рушится идеологическая система, с её мифами, традициями и авторитетом лидеров и социальный индивид остаётся наедине с самим собой и проблемой индивидуального вы-

живания? Самоопределяясь, он поначалу неизбежно приходит к проблеме социально необходимого и достаточного эгоизма [3, с. 553-554]. Но общество в целом по возможности восстанавливает редуцированные идеологией стороны «нормального» социокода, обращаясь к другим его версиям. Новые частные идеологии получают возможность развития.

Введём понятие «идеопрактики», чтобы исследовать способ существования отдельного человека, оказавшегося в ситуации индивидуального выживания в сложной социальной среде. **Идеопрактика** – это синдром постидеологического социального шока. Она характерна только для граждан с осмысленной частной идеологией, которые официальную идеологию воспринимали как агрессивную, в сравнении с их, частной, или, наоборот, как базисную социальную реальность. Идеопрактика отражает ту реальную ситуацию, что некоторые механизмы идеологического «кодирования», определённая система социальных «автоматизмов» остаются, но на смену «внешней» идеологической схеме, определявшей в целом общеобязательные принципы и модели социального поведения, общения, действия и т. д., приходит самомоделирование на основе ограниченного набора «идей» социального выживания.

Итак, идеопрактика – это индивидуальный путь социального выживания, позволяющий человеку ощущать себя личностью, основанный на минимальном комплексе индивидуально значимых идей (смыслжизненных ценностей): физическое и психическое здоровье, личностное и социальное самоутверждение, освоение определённого объёма социальных связей, обретение некоего социального статуса, навыков и т. д. Идеопрактика – это форма жизненного поиска, которая предполагает не открытия чего-то принципиально нового, а освоения данным человеком уже существовавшего в социуме, но ему ранее

неизвестного. В определённом смысле, это обращение личности к широкому спектру культурных накоплений человечества. В условиях глобализации таких возможностей множество. Главная особенность идеопрактики как поиска – в том, что это осознанная деятельность, признаваемая самим человеком необходимой; это его непосредственная жизненная практика «здесь и сейчас», а не «философия жизни», когда размышление является основной «духовной работой». Идеопрактика обоснована немногими прочувствованными идеями, определяющими реальный смысл и возможную цель существования. Часто они могут быть сведены к простым формулам, имеющим позитивную или негативную окраску. Например: «Ешь, молись, люби»; «Всё, что нужно – это любовь»; «Войди в поток и доверься судьбе»; или: «Так жить нельзя»; «Я ничего не хочу»; «Мне всё безразлично»... Эти комплексы идей можно развернуть в широкую философскую программу и при определённых условиях положить в основу новой идеологии.

Идеопрактика отличается от житнетворчества. Последнее – это род изобретения, создание чего-то небывалого, того, «как люди не жили». Великие религиозные учителя оставили миру не только великие философские системы, но и уникальные примеры житнетворчества. А верующие, воспринимая основные заповеди своей религии, могут сформировать собственные идеопрактики.

Идеопрактика может рассматриваться как социальный срез «идеоверзии». Это понятие было введено известным психологом, культурологом и антропологом Т. Шварцем. Он рассматривал каждого члена социокультурного сообщества как носителя фрагмента культуры, обладающего набором имплицитных конструктов (способов существования и действия), который Шварц назвал «идеоверзией». Это и индивидуальная «порция» культуры, и

результат социально-культурного опыта индивида в процессе его жизни. Социальная структура, по Шварцу, влияет на формирование и реализацию индивидуальных конструктов, в свою очередь, являясь результатом существования «культуры-в-процессе» [12, с. 329-330].

В ситуации отсутствия жёсткой официальной идеологии с её предсказанным набором индивидуальных конструктов, идеопрактика формируется как «оцеленная» индивидуальная деятельность в соответствии с неким набором идей о необходимости или возможности определённых форм поведения, общения и деятельности. Таким образом, идеоверзия – это культурно-антропологическое рассмотрение потенций социокультурного индивида, а идеопрактика – это социальная характеристика его активности, имеющая конкретный смысл для изменения социокода данной общности, причём не только в политической, но и в социальной, художественной, научной и других областях.

Для того чтобы показать универсальность появления идеопрактик не только в условиях крушения тоталитарной идеологии, но и при наличии идеологического плюрализма для творчески активных индивидов, обратимся к социально-творческой биографии неординарного мыслителя, общественного деятеля и представителя авангардной французской культуры середины XX в. Ги Дебора (1931–1994).

Ги Дебор в своей частной идеологии противостоял политической линии Ш. де Голля, которую воспринимал как идеологически агрессивную и неприемлемую для французской молодёжи и творческой интеллигенции. Как теоретик, он пытался создать новую революционную идеологию, и его идеи во многом определили события Красного мая в Париже 1968 г.

В аспекте нашего исследования можно подчеркнуть, что Дебор пытался трансформировать европейский социокод, вы-

страивая новую молодёжную идеологию. Действительно новаторским в круге идей Дебора был концепт «общества спектакля» [1], который, однако, он так и не оформил в более-менее стройную философскую теорию. Последователи Дебора были вынуждены «достраивать» теоретическое построение Дебора о капитализме как иллюзорном и насквозь потребительском «обществе спектакля» (см., напр., теорию «инфотеймента» Д. Келлнера [11]; о сопоставлении концепций Дебора и Келлнера см. [6]). Студенты и революционизированная молодёжь, увлечённые лозунгами «Скука контрреволюционна», «Под булыжниками мостовой – пляж!», «Поэзия на улицах!», должны были дополнять идеи Дебора социальными практиками – в области профсоюзной работы и студенческих выступлений.

Итак, предложенная Дебором трансмутация европейского социокода была подхвачена молодёжью. Но Дебор быстро отступился от пропаганды своего творческого детища – ситуационистского интернационала, остановившись на создании теоретического «Манифеста ситуационистов».

Идеоверзия Дебора способствовала формированию начал новой идеологии. Но он видел в ней форму социальной «игры», смысл которой – в отсутствии определённых правил и спонтанном «социальном творчестве», излечивающем от обыденной скуки. По существу, Дебор покушался на тысячелетний социокод, построенный на усвоении правил и автоматизмов. Хотя, исходя из концепции М.К. Петрова о сложном пути становления европейского социокода [7; 9], можно говорить о “пробуждении” в генной памяти Дебора жизненных принципов пиратов и искателей приключений, представлявших жизнь как вечную азартную игру без правил.

В то же время Дебор ввёл понятие «ситуации», которое определял как «момент

жизни, являющийся итогом осознанного коллективного провоцирования, обладающий уникальной атмосферой» [1, с. 175]. Это свидетельствует о повороте в создании современных идеологий, не отрывающихся от обыденности, а стремящихся её концептуализировать. Борясь с повседневной рутиной, Дебор отрицал унифицирующий характер повседневной стороны социокода, стремясь превратить обычную жизнь в бесконечный карнавал. Утопизм Дебора проникал в самые основы социального существования, привлекая изобретательную молодёжь, но обрекая все «идеи» на незавидный статус сиюминутной забавы; а бесконечная лёгкость социальной игры лишала общество реального существования.

После крушения надежд на создание личной идеологии Дебор обратился к разработке целой серии глубоких, тонких и разнообразных идеопрактик в художественно-эстетическом творчестве. Его новаторский киноязык совмещал создание «ситуаций» для зрителя, превращавших просмотр в род социально-художественной пропаганды, с оригинальными приёмами авангардного кино.

Таким образом, можно констатировать новый этап в развитии европейского социокода, который связан с формированием жёстких идеологий, трансмутацией социокода под их воздействием, а затем – после неизбежного краха тоталитарных идеологий – разнообразными трансформациями социокода в целом ряде идеопрактик.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Дебор Г. Общество спектакля. – М.: Логос, 2006. – 224 с.
2. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. – М.: Художественный журнал, 1999. – 236 с.
3. Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994. – 693 с.
4. Манхейм К. Идеология и утопия// Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994. – С. 52-95.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. – М.: Партиздат ЦК ВКП(б), 1935. – 619 с.

6. Михайленко С.Б. “Спектакль” и “медиаспектакль”: философские модели анализа современного общества / Вестник МГОУ. Серия “Философские науки”. – 2012. – № 4. – С. 85–87.
7. Петров М.К. Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. – М.: РОССПЭН, 1995. – 140 с.
8. Петров М.К. Историко-философские исследования. – М.: РОССПЭН, 1996. – 512 с.
9. Петров М.К. Язык, знак, культура. – М.: Наука, 1991. – 328 с.
10. Синергетическая парадигма. Социальная синергетика: сб. ст. // ред.-сост.: Буданов В.Г., Астафьева О.Н., Василькова В.В. – М.: Прогресс-Традиция, 2009. – 688 с.
11. Kellner D. Media spectacle. – NY: Routledge, 2003. – 208 p.
12. Schwartz T. Anthropology and Psychology // New direction in Psychological Anthropology. – Cambridge: Cambridge University Press, 1994. – P. 54–67.

УДК 00:008.2

**Куткин В.С.**

*Московский государственный технологический университет «СТАНКИН»*

**ФУТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В ТРУДАХ  
Э. ТОФФЛЕРА И З. БЖЕЗИНСКОГО**

**V. Kutkin**

*Moscow State Technological University «STANKIN»*

**FUTUROLOGICAL OBSERVATIONS IN THE WORKS  
OF A. TOFFLER AND Z. BRZEZINSKI**

**Аннотация.** В статье проанализированы представления известных футурологов Э. Тоффлера и З. Бжезинского, касающиеся развития личности, социальных групп, институтов публичной власти и социума в целом, а также выявления потенциальных угроз, вызовов, с которыми столкнётся человечество в ближайшем будущем. Резюмировано, что футурологические представления Тоффлера и Бжезинского нельзя однозначно трактовать как пессимистические или оптимистические. Вместе с тем данные представления базируются на тщательном анализе существующей ситуации в обществе, что позволяет футурологам обосновать базисные тенденции его дальнейшего развития.

**Ключевые слова:** футурология, геополитический концепт, «многополярный мир», постиндустриальное общество, технологическая революция, «человеческий капитал», шок будущего.

**Abstract.** The article analyzes the views of the well-known futurists A. Toffler and Z. Brzezinski on the development of personality, social groups, institutions, public authorities and society in general, as well as potential threats, challenges to be faced by humanity in the near future. The article summarized that futurological views of Toffler and Brzezinski cannot be unambiguously interpreted as pessimistic or optimistic. However, these views are based on careful analysis of the situation in contemporary society, which allows futurologists to substantiate the basic trends of its further development.

**Key words:** futurology, geopolitical concept, «multipolar world», post-industrial society, technological revolution, «human capital», future shock.

Мыслители разных эпох пытались осмыслить будущее, представить его основные черты. Постепенно в истории общественной мысли выкристаллизовалось направление, получившее название футурологии<sup>1</sup>. Среди наиболее видных её представителей XX-XXI вв. – североамериканские футурологи Элвин Тоффлер (Alvin Toffler) и Збигнев Бжезинский (Zbigniew Brzezinski). Первый – в основном теоретик, концентрирующий внимание на общественном развитии в целом, второй – в большей степени практик, предметом исследований которого являются статика и динамика системы международных отношений. При этом футурологические изыскания названных мыслителей гармонично дополняют друг друга, очерчивая в композицию будущее человечества (интересно,

---

© Куткин В.С., 2013.

<sup>1</sup> Футурология (от лат. «futurum» – будущее и греч. «Λόγος» – учение) – научное прогнозирование будущего, в частности путём экстраполяции существующих технологических, экономических, социальных и прочих трендов, и (или) предсказания, предвидения грядущего, в том числе с помощью ненаучных форм постижения бытия.

что они и родились в один и тот же год – 1928).

Э. Тоффлер – один из разработчиков концепции постиндустриального общества, которая последовательно изложена в его основных произведениях – «Шок будущего» («Future Shock», 1970) [8], «Третья волна» («The Third Wave», 1980) [7], «Метаморфозы власти: знание, богатство и сила на пороге XXI века» («Powershift: Knowledge, Wealth and Violence at the Edge of the 21<sup>st</sup> Century», 1990) [6], «Война и антивоина» («War and Anti-War», 1995 – совместно с Х. Тоффлер) [9], «Революционное богатство» («Revolutionary Wealth», 2006 – совместно с Х. Тоффлер) [10]. Кратко проанализируем некоторые из этих произведений.

В работе «Шок будущего» Тоффлер, в частности, обратил внимание на то, что современное человечество захватывает неведомое ранее психологическое состояние, которое по своему воздействию и последствиям аналогично эпидемии. Есть у этой специфической эпидемии и название – «футурошок», или «шок будущего». Человечество может исчезнуть, по Тоффлеру, не от того, что окажутся исчерпанными кладовые планеты, выйдет из-под контроля атомная энергия или погибнет истерзанная неразумной жизнедеятельностью людей природа. Люди деградируют и исчезнут как биологический вид «Homo sapiens» из-за того, что просто не выдержат психологических нагрузок от увиденного, услышанного, ощущаемого. И не удивительно: «Стремительно рушится привычный уклад жизни, уходит в прошлое то, что ещё недавно составляло смысл нашего бытия. Меняются ориентации. Специалист по атеизму носит православную бородку. Преподаватель научного коммунизма руководит кооперативом. Низвергаются святыни... Политические домашние распри оборачиваются кровавыми расправами. Человек остаётся одиноким перед надвигающейся неизвестностью» [8, с. 4].

Футурошок, по Тоффлеру, может быть охарактеризован внезапной, ошеломляющей утратой чувства реальности, навыка адекватно ориентироваться в окружающем мире, вызванной страхом людей перед непредсказуемым грядущим. Смогут ли индивиды, общество в целом адаптироваться к возрастанию «давления» фактов, событий общественной жизни, науки, техники, разнообразной информации? Не приведёт ли это к непоправимым последствиям для цивилизации? На эти ключевые вопросы попытался ответить автор увлекательной книги «Шок будущего».

В работе «Третья волна» Тоффлер аргументирует, что человечество переходит к новой технологической революции. В связи с этим он описывает вызовы, опасности, угрозы, глобальные проблемы, ожидающие цивилизацию в конце XX – начале XXI вв.

В становлении и развитии общества, по Тоффлеру, взаимодействуют техносфера, социосфера, инфосфера и психосфера, но ключевую роль играет именно техносфера. Следовательно, источником, основной движущей силой общественного развития выступают технологические революции. Характер каждой из них обуславливает и сущность возникающей на её основе цивилизации. Поэтому концепция Тоффлера зиждется на идее о последовательно сменяющихся друг друга «волнах» – культурно-исторических типах общества.

Первая «волна» – результат аграрной технологической революции, которая отринула первобытную культуру охотников и собирателей. В результате этой революции возникла гигантская «волна» сельскохозяйственной цивилизации. Фундаментальные её черты таковы: 1) земля – основа экономической, политической сфер общества, семейного уклада, культуры; 2) господство простого разделения труда и обусловленное этим наличие нескольких каст, классов (знать, духовенство, воины, рабы и /или/ крепостные крестьяне); 3) сбор-

динированная авторитарная публичная власть; 4) сословное положение – базовый критерий социального статуса личности; 5) хозяйственная деятельность децентрализована, общины производят бульшую часть того, в чём нуждаются.

Вторая «волна» – результат индустриальной технологической революции. На гребне этой «волны» оформляется и мощно выходит на историческую авансцену, по Тоффлеру, новая – индустриальная цивилизация. Её символом становится «заводская труба», главным двигателем – мускульная сила наёмного работника, который выступает необходимым придатком механизированного общественного производства, порождающим гигантизм и единообразие (массовидность) во всех сферах жизнедеятельности людей, включая их трудовую деятельность, культуру, образ жизни.

Индустриально-фабричный тип общественного производства продуцирует разнообразные механизмы, машины, их системы, что, в свою очередь, открывает широкий простор для массового выпуска продукции, массторговли, масскультуры. В соответствии с этим социосфера, базирующаяся на индустриальной техносфере, адаптируется к жизнедеятельности людей, связанных с заводским производством. Возникающие нуклеарная семья, корпорации, система образования (школы, колледжи, университеты), культовые учреждения, профсоюзы, искусство, формы организации публичной власти и пр. строго следуют требованиям массовидной производственной структуры и ориентации на рынок, анонимного потребителя товаров (работ, услуг).

Индустриализм расслаивает общество, раскалывает личность, формируя образ жизнедеятельности индивида, наполненный напряжённостью, конфликтами, драмами, стрессами. Эти негативы, по Тоффлеру, вполне объяснимы постольку, поскольку

у каждой цивилизации есть свой «скрытый код – система правил или принципов, отражающихся во всех сферах её деятельности, подобно некоему единому плану» [7, с. 278]. «С распространением индустриализма по всей Планете становится зримым присутствующий ему уникальный внутренний план. Он состоит из системы шести взаимосвязанных принципов, программирующей поведение миллионов. <...> Эти принципы влияют на все аспекты человеческой жизни – от секса и спорта до работы и войны. Сегодня большинство яростных конфликтов в наших школах, в бизнесе и в правительствах в действительности сконцентрированы именно на этой полудюжине принципов» [7, с. 278]. Речь идёт, говоря словами Тоффлера, о стандартизации, специализации, синхронизации, концентрации, максимизации и централизации.

В пределах индустриальной цивилизации во второй половине XX в. возникла и начала её захлёстывать третья гигантская «волна» технологических и социальных трансформаций, как закономерный результат интеллектуальной революции. Формируется постиндустриальное общество, в котором наблюдается небывалое разнообразие субкультур, стилей, образов жизнедеятельности. Массовое потребление предлагает людям возможность приобрести сравнительно дешёвую продукцию, распределяемую по малым нишам. Технологическая система общества превращает среднестатистического человека в «homo consumens», то есть в тотального потребителя, причём границы между ним и продавцом (производителем товаров, работ, услуг) постоянно и постепенно стираются.

В отличие от индустриального общественного производства, в котором главными были мускулы наёмного работника и машинная технология, в развитых отраслях постиндустриального общественного производства и адекватного ему социума главными становятся информация, креатив-

ность, интеллектуальные ресурсы человека. На смену представителям «пролетариата», являвшимся придатком машины, приходят, по Тоффлеру, представители «когнитариата», то есть наёмные работники, обладающие должной квалификацией, знаниями, умениями, позволяющими им эффективно искать и использовать всё более сложную, разнообразную информацию.

Одновременно с этим возникает новый тип наёмного работника – «производитель», то есть потребитель, который не только что-то потребляет, но и более активно вовлекается в процесс общественного производства, в принятие управленческих решений. В этих условиях принципиально значимыми становятся трансформация, переход на качественно новый уровень не механизмов и машин, а людей, перевооружение их сознания, переход к пониманию первичности культуры в жизнедеятельности сообществ, инвестиций в «человеческий капитал». Эволюция общественно-го производства демассифицирует умы и культуру. Мир заполняется «инновациями», для восприятия и адекватного понимания которых необходимо постоянное развитие умственных способностей индивидов, их непрерывное образование, в том числе самообразование, широкомасштабное мышление представителей институтов публичной власти и управления, подвигающие цивилизацию к границам новой социокультурной реальности, в которой, казалось бы, разрозненные факты, события, явления, процессы на самом деле являются звеньями единого целого.

Столкновение второй и третьей цивилизационных «волн» не проходит для личности, социума безболезненно. Если противоречия между зарождающейся индустриальной и традиционной сельскохозяйственной цивилизациями обусловили многочисленные революции, контрреволюции и войны второй половины XVIII–XX вв., то из столкновения третьей «вол-

ны» со второй проистекают экономические кризисы, угроза «электронного смога», усиление борьбы за интеллектуальные ресурсы («инфовойны»), опасность распространения психических заболеваний, веры в близкий конец света.

И, наконец, в книге «Революционное богатство. Как оно будет создано и как оно изменит нашу жизнь», которую Тоффлер написал вместе со своей женой – Х. Тоффлер, сформулирован один из базовых тезисов: «Подобно другим ключевым элементам капитализма, деньги переживают самую стремительную и глубокую революцию за многие века, революцию, которая создаст совершенно новые формы, новые способы выплат и платежей, и деловые возможности обходиться вообще без денег» [10, с. 289].

Творчество З. Бжезинского представлено такими произведениями, как «Великая шахматная доска» («Grand chessboard», 1997) [2], «Второй шанс» («Second chance», 2007) [11], «Стратегический взгляд» («Strategic vision», 2012) [12], отличающимися своеобразной трактовкой явлений и процессов международной жизни и вызывающими противоречивые чувства читателей, особенно россиян, которых «пророчества» Бжезинского касаются непосредственно.

Первое, что отличает оригинальное творчество Бжезинского – сакрализация института «избранных». Поскольку львиная доля «избранных» в процессе их исторической, социокультурной трансформации сконцентрировалось в правящей элите США, а также иных экономически развитых странах Запада – сателлитах Соединённых Штатов Америки, теоретико-практическая деятельность Бжезинского в основном ориентирована на обеспечение мировой гегемонии США и построение «однополярного мира» во главе с данным государством. В этом Бжезинский видит свою миссию. Её он не без успеха реализовывал, в частности, при Дж. Картере,

будучи в его администрации советником Президента США по национальной безопасности. Геополитические концепты Бжезинского использовали последующие администрации президентов США. После крушения СССР Бжезинский не изменил своей миссии – геополитической стратегии «большой игры», наиболее полно представленной в его книге «Большая шахматная доска». Здесь автор не просто наслаждается плодами реализации пресловутого «Плана Даллеса», приведшего к победе США над СССР в «Холодной войне», но и аргументирует её продолжение в отношении России другими способами и методами [4].

Геостратегический план США, который Бжезинский представил в этой книге, предусматривает продвижение Соединённых Штатов Америки и их европейских партнёров по НАТО на Евразийском континенте до Центральной Азии. Одновременно с этим, по мнению Бжезинского, Россия – самая богатая природными ресурсами и большая по территории держава Евразии – должна быть окружена с флангов и постепенно деградировать в страну «третьего мира». Бжезинский с нескрываемым удовольствием описывает Россию как некую «чёрную дыру», как обанкротившийся субъект международных отношений, который вот-вот погрузится в хаос, войну «всех против всех», нищету и депопуляцию населения, как государство, которое уже не обладает никаким «геополитическим выбором», исчерпало свой жизненный ресурс, не имеет возможности влиять на явления и процессы, происходящие в современном мире. Эту же мысль он неоднократно проводил в своих многочисленных интервью западным и российским СМИ [5].

Однако, если в «Second chance» («Второй шанс») Бжезинский повествует о том, что у США ещё есть «второй шанс» построения «однополярного мира», то четыре года спустя в своей новой книге «Strategic vision» («Стратегический взгляд») он с сожалени-

ем констатирует уменьшение геополитической мощи этого государства, возрастание угроз и вызовов его национальной безопасности и установление «многополярного мира» как объективно свершившейся реальности. Исходя из этого, Бжезинский приходит к необходимости переосмысления дальнейшей геостратегии США. Наиболее поразительным в его анализе геополитической реальности является то, что он пересматривает своё традиционное резко негативное отношение к России и считает, что выживание и прогрессивное развитие Запада в «многополярном мире» полностью зависит от того, удастся ли интегрировать Российскую Федерацию в систему Запада.

Центральный тезис книги «Strategic vision» («Стратегический взгляд») следующий: США находятся сейчас в ситуации, аналогичной той, в которой находился Советский Союз в 1980-е гг. В предисловии к книге «Стратегическое прозрение» Бжезинский проводит шесть параллелей между сегодняшними США и Советским Союзом 1980-х годов: 1) застывшая, законстеленная и неспособная к реформам политическая система общества; 2) финансовый банкрот вследствие растущего невиданными темпами национального долга, военных авантур, раздутого военного бюджета и военной промышленности [13]; 3) падающий уровень жизни основной части населения США; 4) наличие правящей элиты, которая нечувствительна к растущему социальному неравенству и которая думает только о собственном обогащении и выживании; 5) попытки снижающуюся легитимность публичных властей компенсировать внешнеполитическими картинками «образа врага»; 6) внешняя политика США, объективно ведущая к самоизоляции этого государства в системе международных отношений.

Если Западу во главе с США не удастся заключить долгосрочный «стратегический

ческий союз с Россией и Турцией», то это может обернуться для стран «золотого миллиарда» глобальной изоляцией. Тем более это важно, учитывая нынешнее сближение Китая и России. Бжезинский даже пугает читателей тем, что США могут потерять своё традиционное влияние в Мексике, и заключает: отныне США не могут, как прежде, самоуверенно представлять в надменной позе перед Россией, Китаем, Индией, Бразилией, Ираном или Пакистаном. В будущем Соединённым Штатам Америки следует проводить более ответственную и утончённую внешнюю и внутреннюю политику, чем та, что была раньше. Показательно, что эти мысли Бжезинского в значительной степени воспроизведены в аналитическом докладе «Глобальные тенденции 2030: Альтернативные миры», презентованном в конце минувшего года в Вашингтоне Национальным советом по разведке (НСР), объединяющим представителей 16 разведывательных ведомств США [3].

Итак, кратко резюмируя вышеизложенное, можно заключить, что представления о будущем нашей цивилизации в трудах Э. Тоффлера и З. Бжезинского нельзя однозначно считать пессимистично или, наоборот, оптимистично «окрашенными». Они во многом объективно отражают реальность во всех её противоречиях и взаимосвязях и могут быть положены в основу дальнейших футурологических исследований [1].

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Базыкин Д.В. Технологический детерминизм и теория постиндустриального общества // Вестник Московского государственного областного университета. Серия «Философские науки». – 2011. – № 3. – С. 54–59.
2. Бжезинский З. Великая шахматная доска (Господство Америки и его геостратегические императивы) / Пер. с англ. О.Ю. Уральской. – М.: Международные отношения, 1998. – 280 с.
3. Гасюк А. Разведка заглянула в будущее. К 2030 году миру грозят перенаселение, нехватка воды и уменьшение роли США в международных делах // Российская газета (федеральный выпуск). – 2012. 11 дек.
4. Ивашов Л. России нужен собственный геополитический проект // Информационно-аналитический портал «AVA.MD». – 25.08.2012. [Электронный ресурс]. – URL: <http://ava.md> (дата обращения: 01.02.2013).
5. Сорокина Н. Збигнев Бжезинский: Влияние США снижается // Российская газета (федеральный выпуск). – 2006. 30 нояб.
6. Тоффлер Э. Метаморфозы власти: Пер. с англ. – М.: ООО «Изд-во АСТ», 2003. – 669 с.
7. Тоффлер Э. Третья волна: Пер. с англ. – М.: ООО «Изд-во АСТ», 2010. – 784 с.
8. Тоффлер Э. Шок будущего: Пер. с англ. – М.: ООО «Изд-во АСТ», 2002. – 557 с.
9. Тоффлер Э., Тоффлер Х. Война и антивоина: Пер. с англ. – М.: ООО «Изд-во АСТ», 2005. – 416 с.
10. Тоффлер Э., Тоффлер Х. Революционное богатство: Пер. с англ. – М.: ООО «Изд-во АСТ», 2007. – 576 с.
11. Brzezinski Z. Second chance – three presidents and the crisis of American superpower. – New-York: Basic Books, 2007. – 240 p.
12. Brzezinski Z. Strategic vision – America and the crisis of global power. – New-York: Basic Books, 2012. – 224 p.
13. US Debt Clock.org [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.usdebtclock.org/> (дата обращения 01.02.2013).

УДК (316.4.066)

**Огородников А. Ю.**

*Московский государственный юридический университет им. О.Е. Кутафина  
(МГЮА)*

## **ДИАЛЕКТИКА ВЗАИМОСВЯЗИ ЦЕННОСТНОЙ СИСТЕМЫ И СОЦИАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ ОБЩЕСТВА**

**A. Ogorodnikov**

*Moscow State Law University named after O.E. Kutafin (MSLA)*

## **DIALECTICS OF INTERCONNECTION BETWEEN VALUE SYSTEM AND SOCIAL STRUCTURE**

**Аннотация.** В статье исследуются механизмы взаимодействия интериоризации ценностей и становления социальных структур, институтов, выявляются отношения между структурированием ценностей и устойчивостью институциональных правил, моделей поведения. Определяются возможности реализации личностного потенциала для формирования и развития новых социальных институтов, анализируются необходимые свойства ценностной системы субъекта, участвующего в конструировании социальных отношений. Изучается характер и направленность социальных изменений в современном российском обществе.

**Ключевые слова:** интериоризация ценностей, структура ценностей, смысл социального участия, формирование субъекта социальных отношений, социальное управление, устойчивость системы, габитус.

**Abstract.** The article investigates the interaction mechanisms of internalization of values and the formation of social structures, institutions; identifies the relationship between the structuring of values and the stability of institutional rules, patterns of behavior; determines the feasibility of personal potential for the formation and development of new social institutions; analyzes the necessary properties of the value system of the subject involved in the design of social relationships; studies the nature and direction of social change in modern Russian society.

**Key words:** internalization of values, structure of values, sense of social involvement, forming the subject of social relations, social governance, system stability, the habit.

Условием существования и развития любого общества является наличие некоего набора непреложных идеальных образований, рассматриваемых в виде системы ценностей общества. Такая система наиболее стабильна, по сравнению с нормативными, организационными и другими системами, и может быть методологическим основанием исследования характеристик, временных и пространственных границ конкретного социального порядка.

Однако, несмотря на то, что ценностная система общества – достаточно стабильное образование, даже в относительно «спокойные эпохи» происходит медленный процесс постепенных изменений приоритетов, иерархии и набора ценностей. Сущность ценностного изменения, лежащего в основе всех других социальных изменений, – вопрос, не имеющий сегодня однозначной трактовки в общественных науках, хотя ответ на этот вопрос может существенно расширить рамки познания социальных изменений в целом

---

© Огородников А. Ю., 2013.

социальных институтов и социального порядка в частности [3]. Формируя интегральный подход к взаимодействию двух типов процессов – трансформации социального порядка (институтов) и динамики ценностной системы, важно ввести в научный анализ таких процессов и явлений понятие «интериоризация ценностей». Только включив в анализ интериоризацию ценностей, можно объяснить ценностные изменения в стабильной социальной системе, определить механизмы и векторы динамики ценностей в конкретных социальных группах с различными социальными условиями существования и личностными особенностями их членов.

В современной социальной философии можно выделить два подхода к роли ценностей в социальном процессе и социальных изменениях: конструктивизм (объективизм) и экзистенциализм (субъективизм). В первом подходе (Э. Дюркгейм, К. Маркс, П.А. Сорокин, Т. Парсонс, Ч. Моррис и др.) интериоризация ценностей является механизмом упорядочивания социальных практик индивидов, а ценности – стандартизированными (шаблонными) представлениями, синхронизирующими диспозиции и установки членов общества [7, с. 260-311]. Социальная структура в этом подходе рассматривается как самовоспроизводящийся стабильный порядок, который поддерживается с помощью социального контроля, осуществляемого людьми друг над другом. Процесс интериоризации детерминирован только социальными условиями.

Сторонники этого подхода исследуют механизмы, с помощью которых ценности способствуют сохранению и воспроизводству социального порядка. Одним из таких механизмов является интериоризация ценностей. Но методологические основания этого подхода не позволяют исследовать причины социальных изменений, трансформаций социального порядка, структур

и институтов. Поскольку интериоризация ценностей влияет не только на воспроизводство, но и на трансформацию социальных институтов, то использование методологических положений и выводов этого подхода ограничено.

В рамках второго, экзистенциального, подхода (М. Вебер, И. Гоффман, А. Шюц и др.) общество рассматривается как результат поступков индивидов, обладающих свободой выбора. Вне человека нет ничего такого, что принуждало бы его действовать тем или иным образом. Общество есть совокупность индивидуальных выборов в конкретных ситуациях, основанных на индивидуальной экзистенции. В этом подходе интериоризация ценностей зависит от личностных особенностей человека, свободного в своём выборе понятий, представлений, идеалов, на основе которых субъектами создаются конструкты социальных процессов [6, с. 65-70].

На основе выводов рассмотренных парадигм, а также используя интегральные теории (Б.П. Вышеславцев, Э. Фромм, В. Франкл, Р. Ингларт, Н. Луман, П. Бергер, П. Бурдьё, Э. Гидденс и др.) [1, с. 240-275], можно разработать комплексное и интегрированное видение роли ценностей в социальных изменениях. Для этого важно учесть, что взаимодействие субъекта социальных изменений и социальной системы носит диалектический характер. Агент социальных отношений, становясь субъектом этих отношений, для участия в процессе воспроизводства социальной системы должен иметь объективные знания об обществе, установку на участие, способности понимать, рефлексировать и соотносить с восприятием других смыслы, схемы действий (ролевой набор), значения и критерии оценки результата действий. Однако агент, обладая соответствующими возможностями, может также преодолевать рамки системы, конструируя социальную реальность. Интериоризация ценностей созда-

ёт одно из основных условий интеграции агентов для поддержания или трансформации институционального порядка: она формирует обоюдное согласие агентов относительно использования правил, постановки целей, образа действий, оценки ситуации и др. [6, с. 64]. От характера интериоризации ценностей зависит продуктивность конструирования новых социальных отношений [4, с. 15-75].

Таким образом, в процесс преобразования социального пространства и габитуса через становление агента социальных отношений, социализацию, интериоризацию правил, образцов поведения, ценностей (объективных условий существования и развития общества, общностей) в социальные структуры и институты включается субъективный процесс соглашения со значимостью действий, формирования смысла участия в социальных процессах, значимости использования институциональных норм (правил социального поля) для достижения целей [8, с. 18-19]. Следовательно, процесс интериоризации детерминирован габитусом (объективной структурой предрасположенностей), но, в то же время, детерминирует становление или трансформацию классификаций и социальных структур [2, с. 117-136].

Чтобы глубже понять диалектику воспроизводства ценностной системы и трансформации социума, рассмотрим взаимообусловленность интериоризации ценностей и формирования компетентности или способности интеграции индивида в социальный процесс, а также определим значимость структурирования ценностей, интериоризируемых индивидом, для обеспечения устойчивого воспроизводства институциональных отношений и норм.

Для включения индивида в социальные отношения как субъекта ему необходимо соотнести свои представления и ожидания с представлениями членов группы, общности. Ценности позволяют выработать

общее понимание значимости социальных действий. Реализуя функции легитимации, ценности способствуют выработке общих, надындивидуальных представлений о целях, задачах, направлениях развития социальных процессов, о потребностях группы или общества, т. е. формируют общую систему координат, ориентиров социального участия. Однако для согласования индивидуальных интенций недостаточно простого совпадения ценностей, поскольку система ценностей у индивидов различна, добиться полной идентичности ценностных систем даже в малой группе невозможно. Противоречие между системами ценностей индивидов разрешается наличием иерархии ценностей, в которой высшие уровни универсальны, средние – едины для общности, нижние – уникальны для личности или отдельного типа личности. Исходя из этого, можно сделать два обобщения. Во-первых, для исследования системы ценностей личности, группы, общества важно измерять (определять) не только набор, но и взаимосвязи между ценностями, которые можно разделить на горизонтальные и вертикальные. Во-вторых, жёсткая иерархия ценностей ведёт к тому, что нижние иерархические уровни соответствуют (не противоречат) высшим. Следовательно, для продуктивного субъектного участия индивида в социальном процессе (трансформации, воспроизводстве, сохранении, разрушении) его ценности должны быть структурированы [5, с. 213-223]. Иерархизированная структура обеспечивает взаимодействие личности и общества, взаимодействие между социальными группами.

В структуре ценностей мы выделили три иерархически расположенных уровня: бытийный, конкретно-исторический и личностный. Первый, высший уровень, состоит из латентных, бытийных ценностей, в которых проявляется основа существования бытия человека как родового существа. Бытийные ценности входят в при-

роду человека, способствуют реализации необходимых родовых свойств человека, поэтому в процессе их интериоризации эти ценности не искажаются даже в результате неудачной интериоризации (в отличие от интериоризации других уровней ценностей), а влияют лишь на глубину их осознанности, операционализации и на степень развитости соответствующих ценностей свойств у индивида. Человек стремится обобщать представления об окружающем мире до духовного символа, значимого для всех и поэтому объединяющего интериорирующих его людей.

Ценность обуславливается отношением субъекта к тому, что выше его субъектного бытия, поэтому она включает в себя переживание значимости индивидом общих смыслов, чего-либо важного для группы, общества в целом, мира. Однако предмет, важный для одних и нейтральный (или вредный) для других, не может являться основанием бытийных, абсолютных ценностей. Бытийные ценности содержат ценность сами по себе, не нуждаются в оправдании со стороны, посредством чего-либо, поскольку только в этом случае они могут быть положены в основу рефлексии, взвешивания (придания значимости) ценностей других уровней. Исходя из этих характеристик, мы выделили четыре бытийных ценности – это абсолютная полнота бытия, любовь, свобода, творчество. Реализация каждой из них требует наличия остальных трёх.

Следующий после бытийных иерархический уровень в структуре ценностей – конкретно-исторические ценности, характерное для определённого общества, определяемое временем его ценностное ядро. Они лежат в основе ожиданий, доминирующих в обществе (или в его отдельной сфере), типичных для определённого социального порядка. Конкретно-исторические ценности доминируют в процессах социального воспроизводства (конструирования) реальности, формирования со-

циальных институтов, социальных практик, определяют значимость культурных, политических, экономических изменений в конкретное историческое время.

Этот уровень ценностей позволяет реализовать бытийные ценности в сознании и социальной практике конкретной личности. Личность, интериорируя конкретно-исторические ценности, при условии их соответствия бытийным, адаптирует свою повседневность к бытийным ценностям, интегрируясь тем самым в процесс общезначимых изменений. Однако конкретно-исторические ценности могут и не осознаваться индивидами, поэтому нельзя смешивать этот уровень с наиболее распространёнными ценностями (с ценностями с наибольшим частотным распределением). В ряде исторических моментов могут сохраняться ценности предыдущего (или заканчивающегося) периода, которые уже не детерминируют действия наиболее социально активных личностей, перестают интериоризовываться, но всё ещё лежат в основе социальных практик и ожиданий. Такая ситуация может быть только временной, так как несоответствие интериорируемых ценностей социальным практикам не позволяет легитимизовываться последним.

На третьем уровне конструируемой нами иерархии ценностей находятся личностные ценности. Это рефлекслируемые и не рефлекслируемые ценности индивидов, детерминирующие их повседневные практики, имеющие прагматический (направленный на действия, практику) характер. К рефлекслируемым ценностям относятся те, значимость которых личность осознаёт, может их определить. Ряд ценностей, определяющих практику и мировоззрение личности, индивид определить не может – это нереллекслируемые ценности.

Исследование системы ценностей, основанное на представленной идеально-типической структуре, позволяет проследить характер восприятия индивидом

общеуказываемых значений. Конструктивное (созидательное) включение индивида в социальный процесс, в конструирование социальной реальности и трансформацию институциональных отношений возможно только при условии консенсуса значений и значимостей действий, норм, условий. Наличие такого консенсуса достигается через объективизацию значений. Значение, интериоризируемое индивидом, только тогда может быть объективно, когда индивид прогнозирует то, как его понимают и воспринимают другие, т. е. когда индивид ориентируется на интериоризацию этого же значения другими субъектами<sup>1</sup>. Согласие или единство интериоризации и оперирования значениями возможно благодаря структурной целостности системы значений индивида. Структурирование значений приводит в соответствие личные ценности и исторические, а исторические подчиняет бытийным. Ценности более высокого уровня носят всеобщий характер<sup>2</sup>. Поэтому сопоставление индивидом своих личных ценностей с ценностями более высокого уровня позволяет ему адекватно соотносить свои ценности и значения с аналогичными у других субъектов. Структурное единство в системе значений индивида позволяет ему встраиваться в социальный процесс как социальному субъекту, участвовать в развитии или трансформации общества, социальных институтов.

Следовательно, исследование ценностей как социальных детерминант сохранения, легитимации или трансформации социальных явлений (в том числе и социальных институтов), требует исследования двух разных характеристик процесса структурирования, формирования системы ценно-

стей. Первая – взаимосвязь и непротиворечивость ценностей между собой в системе ценностей индивида, их соответствие ценности абсолютной полноты бытия. Вторая – особенности интериоризации ценностей (внешние условия, источники, механизм протекания), в процессе которой формируется уникальная для индивида система ценностей, где сочетание ценностей может в большей или меньшей степени способствовать формированию значений интеграции индивида с обществом, его включения в социальный процесс.

Когда в системе ценностей индивида бытийные ценности не имеют наибольшей значимости и не детерминируют остальные уровни, происходит нарушение иерархии ценностей, что приводит к искажению или деформации понимания и актуализации этих ценностей личностью. Теряя онтологическую природу, такие ценности перестают играть интегрирующую функцию, в системе ценностей индивида накапливаются противоречия, поэтому индивиду становится сложнее ориентироваться, адекватно оценивать социальную ситуацию, особенно в период изменений социальных отношений, институтов, меняющих повседневность индивида. В результате индивид становится неспособным оценить, какие процессы соответствуют потребностям общества (или его онтологическим потребностям), а какие – препятствуют развитию.

Таким образом, ценности легитимируют условия социального порядка: свойства бытия, институциональные нормы и отношения, властные, экономические и информационные ресурсы, символический капитал, ролевой набор, цели организаций и др. Процесс их интериоризации приводит к тому, что эти условия воспринимаются индивидами как необходимые или значимые. Однако сами эти условия могут являться источниками ценностей. Например, появление и широкое распространение

---

<sup>1</sup> Об этом свойстве значения говорил ещё И. Кант, формулируя нравственные принципы, которые заключаются в том, чтобы субъект поступал согласно только такой максиме, которая в любое время может стать всеобщим законом.

<sup>2</sup> Исторические ценности едины в масштабе социальных сообществ, бытийные – универсальны.

Интернета формирует ценность сетевого общения с большим количеством пользователей. Можно привести и другой пример, когда приход к власти политической силы, которая для своей устойчивости пропагандирует ценности стабильности, централизма, и эти ценности действительно становятся более значимыми в обществе. В этом случае те ценности, которые образуются на основе условий социального порядка, культурного опыта, посредством механизма интериоризации, укрепляют социальные нормы, отношения и институциональные образцы поведения. Другими словами, интериоризация способствует закреплению (легитимации) и воспроизводству таковых условий, способствуя их реализации в социальных действиях.

Изменение условий социального взаимодействия структурирующих систем, например, на рубеже 80-х и 90-х гг., приводит к столкновению их с ценностями, которые меняются медленнее социальных правил и отношений. Ценности позволяют произвести рефлексию результатов изменений, оценить их успешность и непреднамеренные последствия. В таком случае получается, что всё, что не соответствует ценностям и не проходит этап легитимации, должно быть отвергнуто, а ценности должны оставаться неизменными. Но в реальности такого не происходит. Многие новые явления социальной жизни сохраняются, несмотря на непреодолимые противоречия с ценностями предыдущего порядка, а сами эти ценности начинают меняться. Такой процесс становится понятным, если в него включить механизм интериоризации ценностей. Как мы уже отметили, изменение условий социального порядка трансформирует процесс интериоризации ценностей, блокируя воспроизводство ряда существующих ценностей и способствуя воспроизводству новых.

Но тогда возникает другой вопрос: как сохраняется легитимирующая функция

ценностей, если сами они зависят от социальных условий? Этот вопрос решается через исследование структуры ценностей. Как мы выявили ранее, ценностная система жёстко структурирована. Изменения социального порядка, трансформация интериоризации ценностей могут временно приводить к нарушению структуры, противоречиям между структурными уровнями. Однако такая ситуация не может сохраняться долго, поскольку нарушение структуры затрудняет интеграцию, субъектное социальное участие в социальном конструировании, в конечном счёте, приводит к неустойчивости социального порядка. Поэтому изменения социальной структуры, норм, отношений, условий интериоризации и воспроизводства ценностей имеют ограниченные возможности влияния на изменения в системе ценностей. Социальные изменения, ведущие к нарушению ценностной иерархии, не могут долго воспроизводиться (поскольку нарушается процесс сознательного, субъектного конструирования реальности). Восстановление структуры ценностей (именно структуры, а не устаревающего набора ценностей), процесса интериоризации ценностей восстанавливает и легитимирующую функцию ценностей.

Следовательно, релятивизм ценностей<sup>1</sup> в обществе не может сохраняться длительное время, поскольку он подрывает свои социальные основания. Благодаря ценностям социальные институты сохраняют устойчивость даже при существенных изменениях социальной ситуации (политического порядка, смены агентов власти или экономического воздействия, технологий, информационного или правового поля). Реализуя функцию легитимации, ценности скрепляют нормы и образцы действий в единое целое в рамках института.

---

<sup>1</sup> Под *релятивизмом ценностей* мы понимаем дифференциацию значимостей одних и тех же ценностей в различных системах.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
2. Бурдьё П. Начала. – М.: Socio-Logos, 1994. – 288 с.
3. Буслаева Е.Л., Михалкин Н.В. Ценности современного российского общества: философско-психологический анализ // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». 2005. Выпуск 1. – № 3 (14). – С. 62–69.
4. Гидденс Э. Устроение общества. Очерк теории структуризации. – М.: Академический проект, 2003. – 525 с.
5. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. – М.: Госполитиздат, 1991. – 372 с.
6. Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / Пер. с нем. И.Д. Газиева; под ред. Н.А. Голловина. – СПб.: Наука, 2007. – 648 с.
7. Парсонс Т. О структуре социального действия. – М.: Академический Проект, 2000. – 880 с.
8. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – 372 с.

УДК 7.011.3

**Огородников Ю.А.**

*Московский городской педагогический университет*

## **СПЕЦИФИКА СОЦИАЛЬНОГО ВОЗДЕЙСТВИЯ ИСКУССТВА НА ИНДИВИДА**

**Y. Ogorodnikov**

*Moscow City Pedagogical University*

### **THE SPECIFICITY OF SOCIAL IMPACT OF ART ON INDIVIDUALS**

**Аннотация.** Статья посвящена проблеме социализации индивида и формам социализации. Одним из эффективных способов социального воздействия на индивида является искусство. В дореформенное время господствовало социологическое понимание социализации средствами искусства. В статье развивается современное понимание социальной роли искусства, вытекающее из специфики искусства и особенностей его воздействия: оно опосредованно социализирует индивида через свою духовность, гармонию, прекрасное, показ борьбы добра и зла в мире и результата этой борьбы, понимаемой разными художниками по-разному.

**Ключевые слова:** социализация, искусство, сущность, гармония, прекрасное, добро, зло.

**Abstract.** The article deals with socialization and forms of socialization. One effective way of social impact on the individual is art. In the pre-reform period sociological understanding of socialization through art was dominant. The author develops a new understanding of the social role of art arising from the specific features of art and its effects: it socializes individuals through its spirituality, harmony, beauty, showing struggle between good and evil in the world and the results of this struggle understood by different artists in different ways.

**Key words:** socialization, art, essence, harmony, beauty, good, evil.

Известно, что искусство и общество тесно связаны друг с другом. Общество воздействует на художника, вызывает к жизни те или иные по характеру художественные произведения. С другой стороны, искусство воздействует на общество. В данной статье мы рассмотрим только вторую сторону этой проблемы.

В том, каким образом искусство воздействует на общество, нет согласия у тех, кто исследует данную взаимосвязь. Теоретики искусства в этом аспекте разделяются на два направления: утилитаристское и артистическое, или художественно-эстетическое. Между ними существуют переходные направления. На наш взгляд, утилитаристы исходят не из природы искусства, не из его сущности, а навязывают искусству особенности других видов идеальной деятельности человека: политики, идеологии, социологии, педагогики и т. д. Ещё В.И. Немирович-Данченко утверждал, что если играть «Грозу» А.Н. Островского по Добролюбову, то это будет не театр, а «кафедра социологии». Утилитаристы (в их числе литературные критики журнала «Отечественные записки», XIX в.) весьма низко оценили поэзию А. Фета, роман И.А. Гончарова «Обломов», «Записки из подполья» Ф.М. Достоевского при их появлении и другие подобные выдающиеся явления художественной литературы по той причине, что в них нет «просвещения народа», непосредственно выраженных прогрессивных идей, «суда» над действительностью, за-

© Огородников Ю.А., 2013.

вуализированного призыва к революционному изменению общества. И напротив, высоко оценили произведения, в которых всё это было и которые быстро канули в лету, поскольку они не были произведениями высокого искусства (например, прозу Л. Украинки).

Мы считаем, что социальное воздействие искусства можно вывести объективно лишь из сущности самого искусства, из его специфики, из тех его свойств, которыми не обладает никакой другой вид духовной деятельности человека, – словом, как учил Гегель, из его собственной необходимости.

Искусство включает в себе столько разных сторон, находящихся в неразрывном единстве, что, по мнению многих исследователей, охватить эту многогранную целостность дискретным понятием представляет трудности, едва ли преодолимые. Мы движемся к пониманию искусства, в каждую эпоху обогащаем своё знание сущности художества, но всегда находимся на пути к истине. Успешность зависит и от выбора методологических положений, которые исследователь кладёт в основу своего анализа искусства. Неверный метод, неверные теории, положенные в основу исследования, приводят к неверным знаниям, ошибочным обобщениям.

Ошибка буржуазных демократов XIX в. в оценке произведений литературы заключалась в том, что они исходили не из внутренней необходимости, особенности искусства, а применяли к ним критерий, скорее относящийся к публицистике, к формам идеологии, а не к искусству. Вынуждены с сожалением констатировать, что такой, с нашей точки зрения, ложный подход господствовал и в советское время; учителя школ и преподаватели вузов исповедуют его до сих пор. Об этом пишет, в частности, И.В. Волков в современном учебнике «Теория литературы».

Наш подход состоит в следующем: к сущности искусства относятся лишь те

свойства, которые наблюдаются во всех видах искусства. Полагаем, что это логично. Любая группа явлений имеет общие необходимые свойства, то есть общую сущность. То, что литературные критики «Отечественных записок» и их последователи позднее требовали от словесного творчества, невозможно для таких важных видов искусства, как архитектура, графика, инструментальная музыка, скульптура, орнамент. «Ясная мысль» возможна лишь в словесных произведениях, но и в них, являясь одним из средств выразительности, она не обязательна.

Исходя из сущности искусства, мы должны объяснить «вечность искусства», живое воздействие произведений, созданных несколько веков назад, когда людей волновали другие идеи, оценки, давно изжитые человечеством. Например, трагедии Софокла «Царь Эдип», «Медея» Еврипида идут сегодня в театрах с аншлагами. Могут сказать, что в них заключены «вечные» идеи, касающиеся отношений между людьми. Однако это иллюзия. На самом деле отношения между мужчиной и женщиной, положенные в основу сюжета трагедий двух авторов «Медеи», носили тогда совершенно иной характер, чем сегодня. Но есть в них что-то действительно «вечное», что нам и нужно определить.

В.С. Соловьёв в статье «Значение поэзии в стихотворениях Пушкина» сравнивает творчество русского поэта с творчеством других великих поэтов: Дж.Г. Байрона и А. Мицкевича. Он говорит о неполноте художественности произведений последних, в отличие от поэзии А.С. Пушкина, поскольку в них содержатся политические, религиозные и другие настойчиво пропагандируемые ими идеи [2, с. 321].

Наконец, сущность искусства мы исследуем лишь на основе шедевров искусства, потому что именно в них сущность художественности проявлена в значительной мере. Масса произведений, авторы которых

выдают их за художественные, таковыми не являются, так как сущность искусства в них не представлена или присутствует в искажённом виде.

Искусство содержит две нерасторжимые стороны: *явленность бытия* и *гармонию*, в своём единстве выступающие только в искусстве, а не в других видах человеческой деятельности. *Бытие* как понятие есть представленность целостности, единства и вечности мира, Универсума во всех его противоборствах. *Гармония* есть результат, выраженность единства, целостности мира, целостность взаимодействующих частей. Вера в гармонию мира лежит в основе научного мышления. «Без веры во внутреннюю гармонию мира не могло быть никакой науки» [6, с. 241]. О гармонии как фундаментальном свойстве мира говорили практически все великие физики от И. Кеплера до В. Гейзенберга. Современная наука показала, что мир и его явления пронизаны гармонией. Гармония, данная во внешне выразительных средствах и воспринимаемая органами чувств, переживается человеком как прекрасное. Явленность бытия и его свойства гармонии-прекрасного – суть искусства. В этом положении важно осмыслить следующее: гармония не является случайным и частным свойством мира. Универсум и гармония связаны между собой необходимо, сущностно.

Итак, мы выдвигаем положение, что искусство включает в своей сущности не частные явления политического, социального, философского, психологического характера, хотя они могут присутствовать в произведении искусства, особенно словесного (но могут и не присутствовать, что важно отметить), а фундаментальные явления: бытие и гармонию в их единстве.

Главный (философский и художественный) смысл произведений искусства – бытийные процессы, воспринимаемые человеком в форме борьбы гармонии и хаоса, прекрасного и безобразного, – есть прояв-

ление борьбы добра и зла в мире и конечно-го результата такой борьбы, понимаемого или интуитивно чувствуемого конкретными художниками по-разному. В самом общем виде такой результат можно выразить как оптимизм или пессимизм, радость или печаль, скептицизм или веру в лучшее, в идеалы и т. п. В реальном произведении содержатся более сложные, тонкие и богатые состояния, трудно выразимые понятием. Представленные всем художественным составом произведения, они проживаются воспринимающим искусство и потом могут быть индивидуально осмыслены как единое целое.

В качестве примера разного переживания художниками результата борьбы добра и зла приведём произведения выдающихся русских писателей: рассказ И.А. Бунина «Господин из Сан-Франциско» и повесть Е.И. Носова «Шумит луговая овсяница». Оба произведения созданы в XX в., и в обоих есть яркие, выразительные описания грозы, в которых выразилось общее представление авторов о добре и зле. В первом из них в соответствии с интуициями И.А. Бунина гроза выступает как символ мировой трагедии, о чём свидетельствуют такие выражения: «перед Страшным Судом», «апокалиптического блеска и пламени», «адский мрак небес», «до самой седьмой бездны», «свирепым трепетом и ужасом» и др. В целом в произведении И.А. Бунина, трагическом по сути, побеждает гармония (далее мы скажем, в чём выражается такая победа в искусстве), хотя в общем смысле произведения остаются «духовные недра человеческого существа», «черная бездна мира», «лютая и бездуховная тёмная сила мира» (из характеристики творчества Бунина И.А. Ильиным). Во фрагменте из повести Е.И. Носова читаем: «разгульно и благодатно рокотала и похотывала громами», «полоскались в весёлом спором дожде», «хмельно и необъяснимо радостно и молодо на душе» и т. д. У

Е.И. Носова ярко выражено оптимистическое восприятие мира, «духовная радость» (выражение И.А. Ильина), хотя он не скрывает его трагических сторон. Оба писателя, крупнейшие мастера русской прозы, по-разному переживают состояние мира, по-разному чувствуют результаты вечной борьбы в мире добра и зла. Но красота, гармония их произведений внушают читателю оптимизм, веру в конечную победу добра. Выраженность в таком виде веры в конечную победу добра – смысл художественности, как об этом писали русские мыслители от В.С. Соловьёва до А.Ф. Loseва.

Земная жизнь несовершенна. Художник таинственным образом на основе «эталона» прекрасного и гармонии, находящегося в его внутреннем мире, преодолевает несовершенство земной жизни своим личным бытийным состоянием (художник в момент создания произведения становится частью бытийного процесса: преодоления хаоса и дисгармонии мира), преодолевает во вновь созданной реальности – художественном произведении. Гармония, прекрасное в шедеврах искусства побеждают хаос и безобразное, побеждают прежде всего самой формой произведения. Например, все события, характеры, суждения, описания в романе «Отцы и дети» (и любом другом шедевре искусства) чётко структурированы, все противоположности и противоборствующие моменты уравниваются, а в последнем эпизоде уходят, растворяясь, в вечное, в бытие, в единое. Приведём последние строки романа: «Какое бы страстное, грешное, бунтующее сердце ни скрылось в могиле, цветы, растущие на ней, безмятежно глядят на нас своими невинными глазами: не об одном вечном спокойствии говорят нам они, о том великом спокойствии «равнодушной» природы; они говорят также о вечном примирении и о жизни бесконечной...» [4, с. 600]. **Борьба двух сил в романе, представленная в лице П.П. Кирсанова и Е.В. База-**

**рова, и бунт последнего уходят в бытие, где всё примиряется. Гармония побеждает дисгармонию, или безобразное.**

Добро, истина и красота, согласно философским представлениям, суть различные стороны или положения одного и того же. «Абсолютное осуществляет благо через истину в красоте» [3, с. 104]. Во взаимопроникновении они есть полнота, единство мира, Универсума. Преодоление хаоса и безобразного гармонией и прекрасным в художественном произведении (не в действительности, не в материале произведения), преодоление структурой, формой произведения есть преодоление добром зла. Таким образом, по В.С. Соловьёву, предваряется конечное состояние человека, согласно представлениям русских мыслителей, предельное состояние мира, поскольку гармония, прекрасное и добро существуют в универсуме в качестве реальной возможности, они есть природа универсума, состояние, постепенно расширяющееся на земной мир, где происходит постоянная борьба его противоположных сторон.

Через борьбу и победу гармонии-прекрасного происходит победа нравственного в произведении, хотя в самом *материале* произведения победы может не быть. Таким опосредованным способом связывается эстетическое и этическое в искусстве, а не прямым назиданием в форме притчи, иносказания, не через суждение, а через целостное состояние произведения. И такое преодоление нравственным безнравственного, эстетическое преодоление, воспринимается индивидом не рационально, не через указание мыслью-идеей, а переживается всей целостностью внутреннего мира индивида, в чём великая сила и великое значение искусства. Осмысление – лишь момент в целостном проживании произведения искусства, и едва ли оно выступает в виде чёткой мысли. Вот откуда суждение В.С. Соловьёва: «Поэзия может

и должна служить делу истины и добра на земле, – но только *по-своему*, только *своею красотой* и ничем другим» [2, с. 321].

Конкретно-историческая реальность выступает в таких формах, как характеры, типы, отношения, нравы, социальные, государственно-политические формы и т. д. до бесконечности. Художник не обязан их выявлять. Они выступают лишь как материал искусства, как кирпичи для архитектуры. Художник может искажать характеры, социальные и исторические, например, в гениальном произведении Л.Н. Толстого «Война и мир» образами Кутузова и Наполеона писатель решал *художественную задачу*, а не историческую или социальную. Художник может деформировать действительность ради выявления глубинного, бытийного в нашей жизни, моментов гармонии в ней и дисгармонии отдельных земных явлений. Социальные характеры и отношения, если они кого-то интересуют, нужно изучать по научным трудам социологов или историков. У искусства более великая задача – включать человека в гармоничные отношения с собой, с людьми, с обществом, с миром, с бытием в целом. В произведении искусства имеют ценность не сами по себе конкретно-исторические характеры и отношения – это изучают история и социология, – а выражение, показ каких-то пластов бытия или того, как может быть деформирован человек, как может исказить общество духовную суть, гармонию и красоту мира, бытия, саму сущность человека, (или, наоборот, показ прекрасного – природы, человека как выражения бытийности, проявления мировой гармонии). Сами характеры, другие явления жизни, данные в искусстве, нас интересуют прежде всего с позиций главного – духовности, бытийности, красоты мира. Другое отношение к произведению искусства есть не эстетическо-художественное, а социологическое. К сожалению, наша публика, как свидетельствуют социологи-

ческие исследования, в большинстве своём эстетически и художественно не образована, её приучили воспринимать произведение искусства в социологическом аспекте. Сам материал может быть интересен, но не он определяет *художественность* произведения, а главное – он преобразован в художественной ткани произведения и определяется ею, а не наоборот. Для знатоков искусства на первый план окончательно выступают два момента: 1) идеал как скрытое проявление бытийности, т. е. абстрактного проявления совершенства (или оценки несовершенства), «высота позиции» художника, «подъём души» и прочее, что заменяет многим понятие бытийности, и 2) красота, гармония, *прекрасное* произведения, в том числе красота самой выразительности, мастерства художника, особенностей его стиля, выразительности его произведений, борьба гармонии и хаоса, прекрасного и безобразного как проявление борьбы добра и зла, и конечный смысл этой борьбы в представлении конкретного художника.

Повторим: произведение искусства не есть отражение действительности в узком смысле этого слова, это не есть простое отражение внешних сторон действительности, в том числе социальных отношений. В шедеврах искусства действительность – материал, с помощью которого «презентуются» вечные стороны бытия и человека (часто через отрицательный материал, демонстрирующий несовершенство человека, контрастирующего, ярко выделяющегося на фоне единства и гармонии бытия, представленных в произведении искусства его гармонией, красотой, высотой духовной позиции художника). Из действительности, таким образом, извлекается невидимое, спрятанное – единое, гармоничное бытие, разрозненное в действительности в конкретных вещах, явлениях. Через сегодняшнее и временное демонстрируется гармоничное и вечное.

Итак, искусство – вид духовной деятельности человека и результаты такой деятельности, заключающиеся в том, что бытие и его глубинные процессы, их смыслы, движение мира к полной гармонии, в нём представлены непосредственно для восприятия органами чувств. Полное соответствие бытийности и её внешней выраженности есть *прекрасное*. Его основа – единство развитых и самостоятельных частей – *гармония*. Гармония как единство разного есть главная характеристика бытия. Отсюда, *искусство есть представленность бытия в гармоничной целостности и прекрасной выразительности*. Бытие, прекрасное, гармония в чистом виде предстают для восприятия человека только в искусстве и ни в каком другом явлении. Тема, идеи, социальные явления – материал, на котором художник создаёт новый особый мир, не существующий в действительности, мир художественный.

Произведения искусства могут быть использованы и используются в неспецифических для него функциях, внеэстетических – политических, идеологических, педагогических, развлекательных, дидактических, лечебных. Но при этом нужно помнить, что внеэстетические функции искусство выполняет на основе своей сущности. Использование в таких целях лжеискусства, например, «назидательных» произведений, (типа стихов Асадова, Щипачёва), даёт отрицательный эффект.

*Художественное* содержание не может быть описано понятиями. Если бы можно было это сделать по отношению к какому-либо произведению, то, значит, это лжехудожественное произведение. Все эти «содержательные» описания есть субъективная интерпретация объективного состава произведения искусства. Они опираются на наличный материал произведения, но не на само *художественное* произведение [1, с. 289]. «Литературные отражения быта... по существу не имеют никакого отношения

к задачам художественного творчества. Быт, отражённый в литературе, не определяет ни её духа, ни её смысла», – писал талантливый поэт и теоретик литературного искусства В.Ф. Ходасевич [5, с. 167].

Главная задача искусства – создание нового явления, не существовавшего до этого в действительности – гармоничного, духовного, *художественного* произведения. Гармонизация внутреннего мира индивида и гармонизация общества – функция, органически вытекающая из природы искусства, его особенности, его качества.

Социальные последствия такого гармонизирующего духовного воздействия искусства настолько огромны, что не идут ни в какое сравнение с «познавательными и идейно-назидательными» функциями искусства, считавшимися главными в советской философии. Цельный духовный, гармоничный человек – это человек, который переживает свою кровную связь с миром, людьми, природой. Для него они – «другое-Я», его отношение к ним доходит до того самого высокого уровня, который является сердцевиной духовности – любви к миру, природе, людям. Других способов самосоздания себя человеком *во всей полноте развития*, как только высокого духовного подъёма человека, прежде всего через постоянное общение с искусством, не существует. Это состояние является необходимым условием творческой, созидательной деятельности. Цельный гармоничный человек выступает как творец мира, общества, а не как их разрушитель, поскольку он исходит из процессов целостного бытия. Поскольку нравственность есть проявление в действии духовности, нравственное воздействие искусства опосредовано духовным развитием индивида. Только там, на духовной высоте, происходит переход человека в нравственное состояние, скрепляющее социум. Поэтому формирование полноценного гражданина общества без искусства невозможно.

Искусство погружает индивида в высочайшие смыслы универсума, бытия, социальной жизни, и это то, чего не делает никакой другой вид человеческой деятельности. Философия указывает на эти смыслы, искусство даёт нам возможность прожить их всем своим внутренним миром. Искусство втягивает индивида, и через него – общество, в бытийные процессы борьбы гармонии и хаоса, прекрасного и безобразного, добра и зла, эта борьба происходит непосредственно во внутреннем мире индивида, глубоко переживается им и способствует становлению у индивида главных смыслов существования. Такова специфика социального воздействия искусства на человека, то есть воздействия, присущего только искусству. То, что делает искусство, настолько значительно, что нет смысла навязывать ему что-либо не присущее художественной деятельности.

Никто не будет отрицать важности приобретения индивидом через искусство бытийно значимых ценностей, то есть ценностей, значимых в масштабах общества, мира, человечества, бытия. Преднамеренно этого искусство не делает.

Необходимо ещё раз подчеркнуть, что искусство воздействует на основе своей специфики. Поэтому даже неспецифические функции, в том числе социальные, оно выполняет при наличии хотя бы двух условий: общения человека с истинным искусством, а не псевдоискусством, так распространённым сегодня, и умения с ним общаться, воспринимать искусство соответственно его природе.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бычков В.В. Эстетика. – М.: Гардарики, 2004. – 556 с.
2. Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. – М.: Искусство, 1991. – 701 с.
3. Соловьёв В.С. Чтения о богочеловечестве // Соловьёв В.С. Соч. в 2-х т. Т. 2. – М.: Правда, 1989. – 736 с.
4. Тургенев И.С. Избранные сочинения / Редкол.: Г. Беленький, П. Николаев, А. Овчаренко и др.; Сост., вступ. статья В. Щербины; примеч., сост. раздела «Приложения» Вл. Катаева. – М.: Худож. лит., 1987. – 671 с. (Б-ка учителя).
5. Ходасевич В.Ф. Колеблемый треножник. – М.: Советский писатель, 1991. – 687 с.
6. Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. Развитие идей от первоначальных понятий до теории квантов. – М.: Мысль, 1965. – 327 с.

## **РАЗДЕЛ III. ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН**

УДК 1(091); 171

**Неганов В.В.**

*Московский университет МВД России*

### **АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ТВОРЕНИЯХ ФИЛОСОФОВ КАППАДОКИЙСКОЙ ШКОЛЫ**

**V. Neganov**

*Moscow University of Ministry of Internal Affairs of Russia*

### **ANTHROPOLOGICAL PROBLEMS IN THE CAPPADOCIANS**

*Аннотация.* Актуальность философского осмысления антропологической проблематики подтверждается постоянным интересом и безусловной значимостью исследования основных вопросов философии и библейской антропологии не только в историко-философском контексте, но и как поиск способов согласования достижений философского наследия античности и опыта христианской веры, в контексте совокупного исследования мира и человека. В статье проанализированы основные философские аспекты исследований духовно-телесного состава человека, души человека и её способностей на основании творений философов Каппадокийской школы.

*Ключевые слова:* философия, история, античность, христианство, человек, антропология, каппадокийцы.

*Abstract.* The relevance of the philosophical understanding of anthropological problems is confirmed by constant interest and absolute value of the study of the core issues of philosophy and biblical anthropology, not only in historical-philosophical context, but also as a search for ways of harmonizing the achievements of ancient philosophical heritage and the experience of Christian faith in the context of the total exploration of the world and man. The article analyzes the basic philosophical aspects of studying spiritually-flesh composition of man, human soul and its faculties on the basis of the works of the Cappadocian school.

*Key words:* philosophy, history, antiquity, philosophy, Christianity, human being, anthropology, the Cappadocians.

Поскольку все явления в мире склонны друг к другу, свт. Григорий указывает на сопричастность всей твари всему творению в целом. Однако, поскольку любая тварь несовершенна перед Творцом, хотя и удивительна в своей гармоничности, человек, созданный последним, вводится в мир как его владыка. Хотя креационизм не был христианским нововведением, но впервые именно для христианских мыслителей «полную человече-

---

© Неганов В.В., 2013.

скую природу составляет соединение тела и духа чрез реальное посредство чувственной силы» (цит. по: [6, с. 378-379]). Рассматривая проблему *двусоставности* человека, мы должны чётко разделять личность человека и его природу.

Свт. Григорий Нисский учит, что личность есть «избавление от законов необходимости, неподвластность господству природы», возможность свободно себя определять с помощью воли (цит. по: [1, с. 20-21]). «Цель свободы, – объясняет свт. Григорий Богослов, – в том, чтобы добро действительно принадлежало тому, кто его избирает» (цит. по: [3, 380-416]). Личные существа – «апогей творения», так как «они могут по своему свободному выбору и по благодати стать богом». Бог сотворил человека «животным, получившим повеление стать богом», – это Слово свт. Василия Великого, на которое ссылается свт. Григорий Богослов. Существует парадокс: человек способен к падению в самом своём величии – способности стать богом, но без этой способности пасть нет и величия [3, с. 380-416].

Свобода человека исходит от всемогущества Бога, не нарушающего, не воздействующего на неё силой, но благодатно направляющего (при синергии Божественной и человеческой воли) ко спасению.

Важным фактом христианской антропологии является антиномия абсолютности воли Бога и свободы нравственного самоопределения человека: согласование положений, что всё зависит от Бога и всё зависит от человека, было «всегдашней задачей богословов и христианских философов, вызывающей множество разных решений и споров, иногда обострявшихся до вероисповедных разделений» [10, с. 5–18].

По учению свт. Василия Великого, субстанциальной основой всех личных качеств человека является именно духовная часть его природы. Телесная часть относится к тому, что принадлежит личности –

*присуще* ей, но не есть она сама. Наконец, окружающие человека вещи, строго говоря, даже не принадлежат ему как личности. «Иное – мы сами, иное – принадлежащее нам, а иное – что около нас. Мы – это душа и ум, поскольку мы сотворены по образу Создавшего; наше – это тело и приобретаемое посредством его ощущение; около же нас – имущества, искусства и прочие удобства жизни» (цит. по: [5, с. 59]).

Отношение к телу как к препятствию в познании человеком самого себя было настоящей традицией в платонизме. По убеждению Сократа, «человек – это нечто отличное от своего собственного тела» (цит. по: [5, с. 59]). При этом самопознание трактуется именно как познание своей души. В диалоге «Горгий» Платон даже приводит пример с несправедливыми судьями, который можно соотнести с известной пророческой фразой из Библии: «Огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их» (Ис. 6, 10) [2]. Греческий философ говорит о софистах, несправедливых судьях и не чутких к философии людях, что «душа у них заслонена глазами, ушами и вообще телом от головы до пят» (цит. по: [5, с. 60]). Но эта фраза, хотя напоминает библейскую, содержит свою особенную подоплеку в учении *σῶμα* – *σῆμα*, разработанном в философии Платона.

Свт. Григорий Нисский, говоря о борьбе разума со страстями, пользуется аллегорией Платона «о колеснице с впряжёнными в неё конями» (цит. по: [1, с. 46]). Сотворению человека предшествует совет внутри Святой Троицы. Душа человека самовластна. Человеческая природа добродетельна, бесстрастна и праведна, как Сам Бог. Она также умна и словесна и основана на Любви, укоренена в ней искони. Григорий Богослов, видя в человеке, являющимся смешением двух природ, образец высшей

мудрости и великолепия, связь видимой и невидимой природы, утверждает, что он должен «от всего собрать себе единый плод – Бога, Который есть истинная жизнь» (цит. по: [1, с. 15]). Всё это – свидетельство высокого места человека в мире среди иных тварей.

Рассуждая о духовно-телесном составе человека, философы Каппадокийской школы утверждают, что «человек, состоящий из души и тела, един» (цит. по: [5, с. 60]). В этих словах для них заключается не простое утверждение того, что человек по праву называется «смертным» (в этом смысле его приняли бы его и язычники), но утверждение того, что человек сотворён как духовно-телесное существо изначально и предназначен для бессмертия. Более того, единство души и тела для того и дано, что человек на земле является временным жителем, и ему предоставлен *единственный* срок на земле с определённой целью. В вечности же тело – внешнее обнаружение человека, душа – его внутренняя суть; по учению свт. Григория Нисского, есть человек видимый и есть – сокровенный [5, с. 60]. «Двойственность человека, духовного и столь же материального, земного существа, есть характерная черта антропологии свт. Григория Богослова. Эту двойственность он выражает с помощью контрастности» [10, с. 17]. Душа как бы срастворена с телом, а потому подвержена и свойственным ему состояниям.

Однако *образ Божий* не распространяется на материальную часть человеческой природы. «Боговидному в душе присуще не то, что есть в нашем [человеческом] сложении текущего и преходящего, а то, что в нём есть постоянного и самотождественного» [5, с. 60]. Духовное начало – высшее, как «надмирная природа», φύσις ὑπερκόσμιος [5, с. 60]. Разум, преимущественный образ Божий, находится в душе. При этом всякий сотворённый дух сам по себе обладает в одно и то же время «конечностью» и «бесконеч-

ностью» [8, с. 35]. Он живёт «бесконечные веки, и его конечность (πέρας) не имеет конца (букв. *бесконечна, ἀπειρία*)» [5, с. 61].

Космос для каппадокийских философов – это живое целое существо. В космосе, утверждает свт. Василий, царствует принцип «всё во всём» (цит. по: [5, с. 61]). Но, отвергая концепцию «человек – микрокосм», свт. Григорий Нисский утверждает: «Говорили, что человек есть малый мир, составленный из тех же стихий, что и все. Но громким этим именем, воздавая хвалу человеческой природе, они сами не заметили, что почтили человека отличиями комара и мыши <...> Что ж великого в этом – почитать человека печатью (χαρακτήρα) и подобием мира?» (цит. по: [5, с. 61]). Каппадокийцы считали, что человека можно назвать новым миром в мире малом, то есть «миром великим». Не мир вмещает в себя человека (хотя в телесном смысле это и верно), а человеческий ум охватывает мир и призван господствовать над ним. При этом их родственность, конечно, не отрицалась. Как мир, так и человек является сложным. Мы «участвуем в естестве целого» (цит. по: [5, с. 61]). Отличие человека от стихий мира, и одновременно его организующий принцип, заключается в уме и свободе выбора человеком добра или зла. Все же остальные качества являются производными от этих. По замечанию Несмелова, «разум и свобода необходимы для самого бытия человека, как человека; прочие же совершенства нужны не для того, чтобы сделать человека человеком, а только для того, чтобы украсить и возвеличить его природу до подобия с Божеством» [6, с. 387]. Таким образом, целью бытия человека в мире является богоуподобление и богоусыновление по благодати.

Свт. Феодорит Кирский, свт. Григорий Богослов и свт. Григорий Нисский поясняют, что человек, обладая естественной властью над своим телом, как над рабом, более отображает в себе образ Божий, чем ангел,

который, не имея тела по природе, лишён и соответствующей власти. Свт. Феодорит говорит о «более точном подобии» Богу человеческой души, состоящем в том, что «ум рождает слово, с словом же исходит дух, не рождаемый подобно слову», но всегда сопровождающий слово, «исходящий вместе с рождаемым словом» (цит. по: [1, с. 192]).

Несколько иначе интерпретирует Хилът, поясняя, что «образ (εἰκὼν) означает для свт. Григория *естественное*, подобие (ὁμοίωσις) – *сверхъестественное* уподобление человека Богу» [12, S. 77]. Исследуя вопрос, что здесь естественно и что сверхъестественно, Хилът прилагает к мысли восточного Отца категории западной теологии [12]. Для Отцов-каппадокийцев всё исчерпывалось двумя диалектическими связями: объективной связи твари и Творца и субъективной связи активного и инертного начал в человеке. При условии горения к Богу, владычественной стороной души человек способен, хотя и через силу, воздействовать на пассивную, материальную часть собственной природы. Целый человек, по учению Назианзина, «так же уступчив разуму, как и медь огню» (цит. по: [5, с. 62]). Следовательно, для человека требуется та же суровая закалка, что и для меди, если есть намерение сделать из него оружие духа.

По свидетельству святых отцов, совесть – это средство для безошибочного выбора добра; защита, не позволяющая человеку погружаться в бездну греха. Сознательно отрешаясь от зла, укрепляя свою волю в добре, человек, получивший от Создателя чувственно-духовную природу, становится личностью, занимающей царственное положение в мире и соединяющей весь мир: «В человеке заключается единение противоположностей между высшим и низшим, небесным и земным, разумным и неразумным, свободным и несвободным, духом и материей», – свидетельствует Григорий Нисский (цит. по: [1, с. 104]).

Двусоставное существо имеет единый центр, который равно относится к духов-

ной и телесной составляющим его природы. Таким центром для Отцов-каппадокийцев является «*сердце*». Данное понятие воспринято ими в основном из Библии. Говоря о сердце, каппадокийские философы почти никогда не имеют в виду его узкое значение как сердечной мышцы. Со стороны духовной сердце – это сама личность человека: «Писание во многих местах слово «сердце» употребляет в значении владычественного в душе» [5]. Так, человек, «побеждённый удовольствием <...> терпит поражение в самом сердце» [5]. Сердце может выступать носителем, казалось бы, чисто интеллектуальной информации. Например, оно сравнивается с воском, на который наносятся письма добрых или злых привычек, и с ароматом «Христово благоухания» (то есть благодати), повешенном на грудь с целью распространения аромата на все тело. Однако всё это не отменяет его телесных качеств как носителя эмоций. По словам свт. Василия, человек есть «ум, тесно сопряжённый с приспособленной к нему и приличной плотью» (цит. по: [5, с. 62]). А сердце – седалище ума, поэтому едва ли только в спиритуалистическом смысле нужно понимать слова Григория Нисского о том, что целомудренные девы «живым сердцем воспринимают нетление Духа» (цит. по: [5, с. 63]).

Исследуя вопросы о душе человека и её способности, философы Каппадокийской школы порой высказываются в том смысле, что по внешнему облику человека можно понять его внутреннее состояние. Свт. Василий Великий высказывает здесь определённые физиогномические воззрения, хотя не в философском дискурсе, а в проповеди. Для сравнения, свт. Григорий Нисский приводит другой пример: тайные страсти души «выказываются явными признаками на лице» (цит. по: [5, с. 63]).

Но христианская калокагатия коренным образом отличается от античной классической. Она вообще не видит идеала в ныне

существующем теле, как подверженном тлению, и ищет в образе *святого* человека признаки нетленной жизни, как бы просвечивающие сквозь его плоть признаки будущего воскресения. Вся каппадокийская антропология «направлена на преодоление телесности в человеке, какой она является после падения» [13, р. 89]. Тело, по учению Отцов Церкви, несомненно, *было* выражением духа в первозданном человеке и, несомненно, *будет* им в райской жизни святых, обоженных людей. Но *является* ли оно таковым теперь? – Только до некоторой степени. Тело является страдательным, а душа – деятельным началом. Однако человек познаёт мир именно при помощи души, а действует посредством тела. Между этими двумя сторонами субъективной действительности постоянно действует перекрёстная связь. «Сила сообщается телу душою <...> сочувствие возвращается от тела к душе <...> тело приемлет жизнь от души, и душа приемлет болезненные ощущения от тела» [5, с. 63].

Вообще взаимоотношения тела и души в высшей степени сложны. Согласно христианскому учению, первый человек, поселённый в рай, был почтён Богом свободой: «К свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти, но любовью служите друг другу» (Галатам 5, 13) [2]. В этом раскрывается особый Божественный замысел о человеке: в отличие от тварей, не имеющих свободы выбора, человек мог выбирать добро свободно, и выбранное им добро принадлежало лично ему, пишет Григорий Богослов. «Для упражнения свободы» первозданный человек получает заповедь не вкушать плодов с древа познания добра и зла [8, с. 666].

Казалось бы, тело только препятствует высшим созерцаниям духа. Оно вечно «течёт и рассеивается», и «если бы мы жили, имея душу ничем не покровенную, то могли бы тотчас понимать друг друга, по одним помышлениям» [5, с. 63]. Тело по-

стоянно противостоит духу в отношении добродетели и порока. Они даже подобны весам: когда перевешивает одно, другое неизбежно терпит ущерб. Однако, учитывая обилие платонических выражений в рассмотрении каппадокийцами этих вопросов, никогда нельзя забывать о том, что имеется в виду тело, подвергнутое тлению, болезням, а главное – страстям, которыми в сущности больна душа, а не тело. Душа погибла прежде. Тело за ней тотчас последовало, по обетованию: «*в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрёшь*» (Быт. 2, 17) [2].

Исследуя генетическую связь между страстями, христианские аскеты сравнивают взаимное родство страстей со звеньями цепи: «Как в цепи, – говорит свт. Григорий Нисский, – когда потянут первое звено, прочие не могут оставаться в покое вне кругового сцепления, <...> так переплетены и соединены между собою и страсти человеческие: когда одна из них возымеет силу, то и всё прочее скопище пороков входит в душу» [4]. Так, «за тщеславием следует <...> любостыжательность», которая «влечёт за собою или гнев к равным, или гордость в отношении к низшим, или зависть к высшим» и т. д. [5]. По учению Иоанна Кассиана, страсть блуда соединена с чревоутодием, гнев – со сребролюбием, уныние с печалью, гордость – с тщеславием. По словам свт. Максима Исповедника, «от чревоутодия зарождается страсть блуда, от тщеславия – гордость, от сребролюбия – любостыжательность» и так далее [9, с. 98].

Свт. Григорий Нисский – каппадокиец, наиболее расположенный к спекулятивному идеализму, особенно сильно отстаивал достоинство человеческого тела в учении о Боговоплощении. Язычники (в лице таких критиков христианства, как Цельс) полагали, что Бог никогда бы не воплотился в человеческую плоть, и особенно не избрал бы путём для Своего рождения «скверные» органы женского тела. Обычно скептиче-

ский по отношению ко всем проявлениям плотской жизни, в «*Большом огласительном слове*», рассматривая этот вопрос, епископ Ниссы довольно твёрдо заявляет, что «скверных» органов у тела вообще нет, а детородная функция к тому же является почтенной, так как «сообщает бессмертие человеческому роду». И это убеждение, высказанное в форме проповеди, вполне соотносится с его философским учением о «плероме» (πλήρωμα), как количественной «полноте» человеческой природы, к которой стремится человечество путём череды деторождений и прежде достижения которой не наступит конец этого мира. Итак, мы не можем согласиться с тем, что «для Григория Нисского природа человека – это, прежде всего, духовная сущность, а тело рассматривается им как не свойственная этой природе примесь, чуждая его изначальному состоянию» [7, с. 125]. Если бы Григорий так плохо различал понятия *личности* и *природы*, он бы не был одним из новоникейцев. Необходимость сотворения тела, вероятно, оставалась для него загадкой, однако это творческий замысел Бога, а не досадная случайность, и тем более не последствие вольного падения человека (здесь коренное отличие от античного идеализма и христианского спиритуализма Оригена). Свт. Григорий Нисский ясно утверждает, что тело и душа были сотворены одновременно. Более того, в сочинении «*О блаженствах*» он толкует слова Апостола Павла «Он (Христос) есть мир наш, сделавший из обоих одно» (Еф. 2, 14) [2] как относящиеся к душе и телу. Совершенный человек – не бестелесный дух, а духовно-телесное существо, в котором устранён всякий дуализм. «В нём одно и то же есть и видимое с сокровенным, и сокровенное с видимым» [5, с. 65].

Свт. Григорий Нисский, опровергая учение Аполлинария, говорит, что «воля есть не иное что, как некоторый ум и расположение к чему-либо»; в ком нет ума, «тот не

может участвовать в чистой добродетели», так как добродетель осуществляется свободной волей, направляемой умом (цит. по: [1, с. 95]).

Эллинская философия, современная каппадокийцам, должна была с осуждением смотреть на такую попытку примирить непримиримые, с её точки зрения, начала: материю и дух, состояние деградации и то, что может (но не должно) деградировать. По словам А. Армстронга, для платоников настоящее земное, животное тело человека «не было истинной частью» его самого и являлось «больше препятствием, чем подспорьем для души в приобретении добродетели и мудрости. Оно не было злом, подобно всему материальному; оно было благом и прекрасным созданием божественного интеллекта», человек находился в нём «с определённой благой целью»: для того, чтобы «как можно выше поставить власть интеллекта и души», чтобы иметь «обязанности по отношению к телу и к внешнему миру, которого не должно избегать». Однако в целом «оно было неудобством и бременем, а необходимость войти в него снова после конечного освобождения от него производила на платоников угнетающее впечатление бессмыслицы, принять которую было бы просто неразумно» [11, р. 46-47].

Рассуждая о проблеме бытия человека в мире, каппадокийские философы исследуют вопросы о происхождении и цели существования человека, а также анализируют и систематизируют антропологическую проблематику в философских системах античности и раннехристианского наследия. Согласно христианской антропологии каппадокийских философов путь аскетического упражнения в добродетели должен пониматься как вид духовного творчества. В частности, свт. Григорий Нисский определяет модус бытия человека и главный признак его устройства, который стал присущ ему после грехопадения, как отпадение ума от созерцания Божественного первообра-

за, потерю владычественного положения ума в душе и подчинение его страстям.

Василий Великий пишет, что «Бог не виновник зла»; Григорий Богослов, Афанасий Великий, Григорий Нисский рассуждают так же. Первоисточник зла «не в Творце и Промыслителе», но в свободной воле человека; «зло имеет не субстанциальный, или космический», но нравственный и отрицательный характер: «Зло есть только отсутствие добра, подобно тому, как тьма есть отсутствие света»; зло есть только «быстрый переход от того, что согласно с природой, к тому, что противоестественно, [так как] ничто не зло по природе»; зло – «не сущность <...> и не свойство сущности, но нечто случайное, т. е. добровольное отступление от того, что согласно с природой, в то, что противоестественно <...> и есть грех» [1, с. 225-226]. На основании рассмотрения и анализа основных положений каппадокийских философов можно утверждать, что устройство человека до грехопадения и после него – разные духовно-физические константы. Важнейший шаг на пути преодоления этого разрыва – обращение повреждённой человеческой природы к её божественному первообразу.

Таким образом, можно утверждать, что актуальность научного исследования антропологической проблематики подтверждается не только постоянным интересом и безусловной значимостью исследования самих антропологических проблем на протяжении всей истории бытия человека, но также и поиском путей развития и совершенствования человека как в эпоху расцвета философии Каппадокийской школы,

так и в современном контексте развития общества и человека.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Байдакова М.Ю. Проблема воли в философии и христианской антропологии: дис. ... канд. филос. наук. – М., 2008. – 233 с.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические / В русском переводе с параллельными местами и словарём. – М.: Российское библейское общество, 2001. – 1312 с.
3. Вышеславцев Б.П. Образ Божий в существе человека. Образ Божий в грехопадении // Русская религиозная антропология: В 2-х т. Т. 2. / Сост., общ. ред., предисл. и прим. Н.К. Гаврюшина. – М.: Московский философский фонд, Московская духовная академия, 1997. – 480 с. – (Сокровища русской религиозно-философской мысли. Вып. III).
4. Григорий Нисский, свт. Творения, ч. VII. О девстве. Письмо, содержащее увещание к добродетельной жизни // Электронная библиотека одицовского Благодичия. [Электронный ресурс]. – URL: [http://odinblago.ru/nisskiy\\_t7/8](http://odinblago.ru/nisskiy_t7/8) (дата обращения: 03.03.2013).
5. Неганов В.В. Антропология Каппадокийской школы: дис. ... канд. филос. наук. – М., 2006. – 124 с.
6. Несмелов В.И. Догматическая система святого Григория Нисского. – СПб.: ЦИОР, 2000. – 652 с.
7. Ситников А.В. Философия Плотина и традиция христианской патристики. – СПб.: АЛЕТЕИЯ, 2001. – 242 с.
8. Св. Григорий Богослов. Творения. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.
9. Св. Максим Исповедник. О любви. Гл. 56. – СПб., 1991.
10. Филарет (Дроздов), свт. Пространный христианский катехизис. – М., 1911.
11. Armstrong A.H. and Markus R.A. Christian Faith and Greek Philosophy. – London, 1960.
12. Hilt F. Des heil. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen systematisch dargestellt. – Köln, 1890.
13. Ladner G.B. The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa. In: Dumbarton Oaks Papers. 12. – Cambridge, 1958.

УДК 1(091); 171

**Неганов В.В.**

*Московский университет МВД России*

**РАЗВИТИЕ ВЗГЛЯДОВ НА ПРИРОДУ И НАЗНАЧЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА  
ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ КАППАДОКИЙСКОЙ ШКОЛЫ  
(ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ)**

**V. Neganov**

*Moscow University of Ministry of Internal Affairs of Russia*

**THE DEVELOPMENT OF THE CAPPADOCIANS' VIEWS ON THE NATURE  
AND PURPOSE OF MAN (HISTORICAL PHILOSOPHICAL ANALYSIS)**

**Аннотация.** Исследование взглядов на природу и назначение человека является, безусловно, актуальной проблемой, поскольку никакая антропологическая концепция не возникает в отрыве от общеприимного исторического контекста. Каппадокийские Отцы выразили в философских терминах основы христианского вероучения, в том числе ключевые антропологические категории. В научной статье проанализированы основные философские аспекты исследования антропологических проблем тленного и нетленного в человеке, поврежденной синергии человека и возможности её восстановления на основании анализа трудов каппадокийских философов.

**Ключевые слова:** философия, античность, христианство, синергия, человек, антропология, каппадокийцы.

**Abstract.** The study of the views on the nature and purpose of man is a current one, as no anthropological concept occurs in isolation from general philosophical historical context. The Cappadocian Fathers philosophically expressed the foundations of the Christian doctrine of faith, including basic anthropological categories. Based on the analysis of the works of Cappadocian philosophers the article considers the main philosophical aspects of the study of anthropological problems of corruptible and incorruptible in man, the damaged synergy of human and possibility of its recovery.

**Key words:** philosophy, antiquity, philosophy, Christianity, synergy, human being, anthropology, the Cappadocians.

Исследуя вопросы о душе человека и её способностях, философы Каппадокийской школы опираются на христианское учение о воскресении, которое в корне меняло античные представления о человеческом бессмертии. С точки зрения Отцов Церкви, характер первозданной телесности, к которой должен вернуться человек, не был «эфирным», как думал, например, Ориген. Св. Амфилохий Иконийский чётко утверждает, что «первый человек создан не из небесной материи, а из земли» [8, с. 229]. Телесное воскресение представлялось Отцами Церкви по образу Воскресения Христа, верить в которое их убеждала *traditio apostolica*: «Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша <...> и умершие во Христе погибли» (1 Кор. 15, 14, 18) [2].

Душу и тело, подобно строительному клею, удерживает в совокупности сама Божественная сила (θεῖα δύναμις). «И это есть воскресение – того, что прежде было сопряжено и по разложению взаимно соединяется, возвращаемое в неразлагаемое единение (συνφθομένον), чтобы человечеству возвратилась первоначальная благодать и снова

© Неганов В.В., 2013.

вступили мы в вечную жизнь, когда мешавшийся к естеству порок по причине разложения нашего состава исчезает в нас, как бывает это с жидкостью, которая, когда сосуд с ней разбит, не будучи ограждаема ничем, разливается и пропадает» (цит. по: [6, с. 66]). Итак, телесная смерть необходима для полного исчезновения живущего в теле греха. Затем, если душа приобрела святость, человек воскреснет уже в непорочном и совершенном теле. Противоположного воззрения на духовно-телесный состав человека придерживался Плотин. Специально этому вопросу философ посвятил притчу о человеке, живущем в некоем доме как странник или гость. Он может устроиться в доме так, чтобы недостатки сооружения почти не стесняли его свободы, но всё равно «настанет время, и он уйдёт, и уже более не будет нуждаться в доме» (цит. по: [6, с. 66]). Таков, по Плотину, путь души: тело – лишь её временное пристанище. Она призвана слиться с Умом в созерцании Единого.

Философы Каппадокийской школы, рассуждая о тленном и нетленном в человеке, унаследовали двойственное отношение к телесной жизни человека от Апостола Павла. По учению Апостола, помыслы духовные противостоят плотским, и эта борьба есть основная внутренняя динамика человеческой жизни. *«Не живёт во мне, то есть, в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю <...> Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти?»* (Рим. 7, 18, 19, 22, 23) [2]. В то же время Апостол не мыслил человека в вечной жизни бесплотным духом. Воскресшее

тело, говорил он, будет преображённым и «духовным», однако же телом (σῶμα). *«Не все мы умрём, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мёртвые воскреснут нетленными, а мы изменимся; ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему – облечься в бессмертие»* (1 Кор. 15, 51-53) [2].

Эта точка зрения полностью разделялась каппадокийцами, и Г. Ладнер совершенно справедливо связывает с ней утончённую и, на взгляд европейца, «не вполне реальную» технику изображения человека, которая отличает византийское искусство [10, р. 94]. Свт. Григорий Нисский, свт. Иероним, св. Максим Исповедник, исследуя способность познания и чувственного восприятия человека, утверждают, что внешние чувства – это проводники страстей: каждый порок входит в душу чрез одно какое-либо чувство (зрение, слух, вкус и т. д.), как «чрез своего рода окна»; «многие страсти таятся в душах <...> и обнаруживаются только при появлении предметов» (цит. по: [1, с. 103]). Был ли Апостол Павел в своём недоверии к телесной жизни вдохновлён эллинской философией? Это предположение частично может быть оправданным, но ни в какой мере не является необходимым. Во всех основных мистических течениях Востока существовала аскетическая дисциплина, что говорит об осознании нужды в укрощении плоти, а следовательно – об отношении к ней как к препятствию в духовной жизни.

Ко времени Апостола Павла в Палестине уже укоренилось ессейство, мало связанное с эллинизмом: проповедуя, вёл крайне суровую жизнь Иоанн Креститель; наконец, и пример большинства ветхозаветных пророков свидетельствует о тех же тенденциях. В свою очередь, *оправдание* тела в акте воскресения было чисто библейской идеей, хотя впервые отчётливо проявленной в христианстве: *«Была на мне*

рука Господа, и Господь вывел меня духом и поставил меня среди поля, и оно было полно костей, и обвёл меня кругом около них, и вот весьма много их на поверхности поля, и вот они весьма сухи. И сказал мне: сын человеческий! оживут ли кости сии? Я сказал: Господи Боже! Ты знаешь это. И сказал мне: изреки пророчество на кости сии и скажи им: «кости сухие! слушайте слово Господне!» Так говорит Господь Бог костям сим: вот, Я введу дух в вас, и оживёте. И обложу вас жилами, и выращу на вас плоть, и покрою вас кожей, и введу в вас дух, и оживёте, и узнаете, что Я Господь. Я изрёк пророчество, как повелено было мне; и когда я пророчествовал, произошёл шум, и вот движение, и стали сближаться кости, кость с костью своею. И видел я: и вот, жилы были на них, и плоть выросла, и кожа покрыла их сверху, а духа не было в них. Тогда сказал Он мне: изреки пророчество духу, изреки пророчество, сын человеческий, и скажи духу: так говорит Господь Бог: от четырёх ветров приди, дух, и дохни на этих убитых, и они оживут. И я изрёк пророчество, как Он повелел мне, и вошёл в них дух, и они ожили, и стали на ноги свои — весьма, весьма великое полчище» (Иезекииль 37, 1-10) [2]. Тело в библейском, ветхозаветном и новозаветном мышлении понималось как актуализация душевной жизни в мире. А если мир сотворён Богом и по существу своему благ, человеческое тело по существу не может быть даже нейтральным, а необходимо должно быть благим – разумеется, при полной телеологической адекватности, которая в настоящее время коренным образом повреждена смертью: кто «читит частицу Божества, какую имеет в себе <...> саму плоть (прах – *χοῦς*) влечёт за собой к небу (*πρὸς οὐρανὸν*)» [6, с. 68].

Рассуждая о душе человека и её способностях, мыслители Каппадокийской школы рассматривают отдельно понятие души, т. е. человеческой личности как таковой. В Ветхом Завете «душа», или «душа живая»

была синонимом «живого существа», или самой «жизни». В Псалтири пророка Давида она также – главный орган общения с Богом. Отношения Бога к человеку формулируются чаще всего как отношения к его душе: Бог «избавляет» душу от смерти, «отводит» её от несчастий, «веселит» её, «исполняет благами» и т. д. В свою очередь, человек «возносит» душу к Богу, «изнуряет постом» или, наоборот, «ублажает» её, «изливает» душу перед Богом. Иногда «душа» принадлежит одновременно целой группе людей, например: «душа наша чаёт Господа» (Пс. 32, 20) [2]. В Новом Завете «душа» больше приближается к понятию личности. В отличие от всего временного, изменяющегося (в том числе человеческого тела), душа имеет непреходящую ценность. «Какая польза человеку, – говорит Иисус Христос, – если он приобретёт весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою?» (Матф. 16, 26) [2]. Соответственно, более определёнными и уверенными становятся представления о «душах праведников», находящихся на небе, в целом – о персональном бессмертии каждой человеческой души. Античные концепции души как оживляющей силы, в которой состоит сущность человека, во многом были схожи с библейскими. Но они отличались значительно большей нагруженностью философской рефлексией. Так, одной из проблем античной психологии была проблема соотношения души и ума. С одной стороны, ум признавался самым благородным качеством человека, и в уме концентрировалось его личностное самосознание. С другой стороны, невозможно было вывести полностью за пределы души эмоции, ощущения и страсти.

В связи с этим в идеалистической философии душа понималась как нечто посредствующее между умом и телом. Так возникла *трихотомия* «дух (ум) – душа – тело», воспринятая Отцами Церкви ещё из апостольской традиции. «Сам же Бог мира да

освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фессал. 5, 23) [2]. Сущность этой концепции была, разумеется, не в представлении человека состоящим из трёх субстанций, а только в формальном разграничении функций в пределах духовно-телесной жизни. Трихотомия, как правило, имела у восточных Отцов «условный смысл» [3, с. 184]. В свою очередь, умственная способность, представленная духом, в соответствии со стоической психологией (учением о логосе внутреннем и внешнем), делилась на два аспекта. По словам свт. Григория Богослова, «душа – природа, оживляющая и движущая; с моею же душою соединены разум (λόγος) и ум (νοῦς)... Ум – это внутреннее и безграничное зрение; а дело ума – мышление и впечатление в себе мыслимого. Разум – разыскание впечатлений ума (λόγος δ' ἔρευνα τῶν νοῶς τυπωμάτων); его ты выговариваешь посредством органов речи» (цит. по: [6, с. 70]). Учение о душе было так тонко разработано в античной мысли, что греческие Отцы Церкви воспринимали его скорее как научно-теоретическую доктрину, чем как философскую. В этом учении сконцентрировались достижения логики, педагогики, метафизики классического периода. Представление о трёх душевных силах – разумной, раздражительной и желательной – до сих пор остаётся значимым в христианской антропологии, так как она необходимо изучает прежде всего способности восприятия, мышления и мотивации. Для представителей Каппадокийской школы не было принципиальным вопросом, как называть эти силы – «способностями» души или даже её «частями» [4, с. 11]. Главное, что они усматривали в человеческой личности «единство в троичности и троичность в единстве» (цит. по: [6, 70]). Личность человека оставалась нераздельной, как и его духовная субстанция.

Подобно «энергиям» Бога в христианском богословии, «силы» души различались не по существу, а по своей деятельности, как определённое позиционирование души в окружающем мире. Вследствие этого и познавались они эмпирически, по результатам, которые производятся ими в поведении человека. Ими душа, «как бы членами, выражает свою деятельность <...> эти силы не вещественны и не имеют бытия, отдельного от души» [4, с. 12].

Учение о силах души является диалектическим. Это попытка описать человека разносторонне, как существо, принадлежащее к миру и действующее в мире. Человек обращён к действительности впечатлительной, страдательной стороной своей природы. Но для того, чтобы действовать в мире, этого недостаточно. Ему необходимо иметь влечения, которые исходят из его внутренней природы и определяют мотивы его поступков. Отцы Церкви отдавали себе отчёт в том, что волевая регуляция как таковая имеет непростую и противоречивую природу. Однако высшим регулятивным принципом они, несомненно, считали разум. Сама невидимость души увязывалась ими с безвидностью разумной природы [6, с. 71]. Обладая разумом и свободой, человек, с точки зрения Отцов-каппадокийцев, может рассудить между разнообразными впечатлениями и желаниями своей души, сознательно делая выбор в пользу того, что сочтёт наилучшим.

Проблема согласования страдательной, желательной и разумной сил в человеке – это, по сути, проблема свободы воли. Черпая содержание своего сознания и мышления из окружающего мира, имея к нему неопровержимую привязанность, может ли человек быть свободным, и не зависит ли он от превращения и «смешения стихий», которое составляет его природу, во всех своих проявлениях? Этот вопрос решался Отцами Церкви в духе библейской антропологии, которая утверждает как со-

творённость и континуальность человека, так и его бытие по образу и подобию Творца. Заключение души в мире и в теле, за пределы которых она сама выйти не может, её жизнь по желаниям, привязывающим её к чуждым ей по природе вещам, – доказывает безусловно, что человек не безначален и не самопроизволен, а сотворён и помещён в настоящие условия своей жизни по воле и законам, от него не зависящим. В то же время его способность ограничивать свои желания, отвращаться от удовольствия и добровольно идти на страдание, даже смерть, равно как и чувство совести, осуждающее за то, что всеми тремя силами души может быть принято с одобрением, – свидетельствуют о свободе выбора и некоем испытании человека в этом мире. Всякое испытание бывает призвано проверить какую-то способность. Христианские мыслители отмечали, что человек носит в себе образ Бога: Его автономности, благодати, премудрости, силы. Испытанием свободы проверяется действительное соответствие личности тому образу, который в ней заключён. Итак, различие «образа» и «подобия» Божьего в человеке, которое имеет место у свт. Григория Нисского, есть не что иное, как различие потенциального и актуального соответствия Божественной природе. Однако уже потенциальное соответствие указывает на неотъемлемые свойства духовной природы. По интерпретации профессора В.И. Несмелова, «как природу не делают, а имеют, – так и подобие в свойствах природы не приобретается, а имеется; и как нравственную личность не имеют, а вырабатывают, так и подобие в нравственных свойствах не имеется, а приобретается. Первое подобие есть подобие образа, а второе – подобие в собственном смысле» [7, с. 384].

Благодаря наличию разума, вся душа в целом носит печать Божественности. Бог отличается от человека не тем, что ничего не воспринимает и не желает, а тем, что аб-

солютно свободен и разумен во всех Своих проявлениях. Поэтому раздражительная и желательная силы не отсекаются каппадокскими философами от природы души, как нечто ей чуждое, а приводятся в соответствие и, можно сказать, в центростремительное движение относительно разума. В свою очередь, сам разум должен обратиться к Богу для того, чтобы воспринять подлинное господство над прочими силами души, потому что, причастные стихиям мира, они могут отказывать ему в повиновении, как мир отказал в повиновении Адаму после падения. С этим связано представление об уме (или духе) как некоем Божественном уделе в человеке, который до воздействия благодати пребывает непробуждённым. Ум дан от Бога, и потому все блага ума также происходят от Бога. Воспринимая плоды ума, душа оказывается в состоянии, подобно зеркалу, нести на себе облик своего Создателя. Тогда все её силы очищаются от страстей. Их произведениями становятся добродетели. «Григорий Богослов, – пишет учитель Церкви начала IX в., – добродетели мысленной части называет благоразумием, рассудительностью и мудростью; раздражительной – мужеством и терпением; возделывательной – любовью, целомудрием и воздержанием. Правда же рассеяна во всех них, поскольку всем даёт приличное направление <...> Такова гармония благозвучного органа души» (цит. по: [6]). Эти качества приобретаются большим трудом христианской жизни; но с самого начала они были присущи душе. При сотворении человека «Зиждитель, как будто красками, наложением добродетелей расцветил образ, словно Свою собственную красоту» (цит. по: [6]). Так, «истинно прекрасное есть соразмерность в душе, доблестно настроенной (τὸ ἐν τῇ ψυχῇ σύμμετρόν ἐστι κατ' ἀρετὴν διακεκμένῃ)» (цит. по: [6, с. 73]). По мнению свт. Василия Великого, труд был необходим и первозданному человеку. Например, имея в виду искушение плодом

древа познания в райском саду, святитель говорит о том, что *пост*, как урок добровольного воздержания, «современен человечеству». Между человеком и его Творцом стоит одна только свобода воли (ἡ προαίρεσις), которая может становиться «демиургом зла» [11, р. 58]. Но она не просто разделяет, а ещё и посредствует. Свт. Григорий Богослов утверждает, что свобода важна для человека, так как сделанное недобровольно ни при каких обстоятельствах не может быть ни похвальным, ни долговременным. В этом убеждении Отцов Церкви можно усмотреть глубокую мысль, что свобода была дана человеку для бесконечного совершенствования. «Человек наделён свободной волей, – писал свт. Амфилохий Иконийский, – поэтому его нельзя исцелить от греха без его согласия» (цит. по: [6, с. 74]). Ум подвижен от света к тьме и от тьмы к свету, подобно глазу, который практически без усилия преодолевает взглядом огромные расстояния.

Следуя в этом вопросе той же линии христианской мысли, что Тертуллиан и представители Александрийской школы, которым принадлежит философская разработка учения о свободе, Отцы-каппадокийцы отвергали предопределение – не только в смысле существования изначально «чистых» и «нечистых» душ, как в гностических системах, но и в смысле непреодолимого влияния космических сил на события жизни человека, как в астрологии. Свт. Василий Великий утверждал, что вера во всемогущую «судьбу» (ἀνάγκη) совершенно уничтожает все «надежды христиан» [6, с. 74]. Решительное утверждение свободы воли имело далеко идущие последствия для христианской мысли и дисциплины. Воля эффективна, только когда она свободна во Христе: «К свободе призваны вы, братия» (Гал. 5, 18) [2]. Быть мудрым, как говорит свт. Григорий Богослов, – значит «иметь ведение о Божественном и человеческом» (цит. по: [6]). Свт. Григорий Нисский утверждает, что «личность

свободна от законов необходимости, неподвластна господству природы» (цит. по: [6]), поэтому имеет возможность свободно себя определять с помощью воли. «Цель свободы, – поясняет свт. Григорий Богослов, – в том, чтобы добро действительно принадлежало тому, кто его избирает» (цит. по: [6]). Греческое слово «свобода» означает прежде всего высвобождение от рабства, но не отсутствие дисциплины вообще, поэтому для современников свт. Василия Великого не существует противоречия между идеей христианской свободы и необходимостью исполнять Заповеди: Сын освобождает верующих от рабства греха (см.: Ин. 8, 31-36) [2], т. е. человек уже не вовлекается в грех с необходимостью, грех не властвует над человеком, как прежде (Рим. 7, 14, 19) [2]. Тем не менее освобождение от греха неосуществимо без усилий самого человека (Мф. 11, 12) [2], от которого требуется исправление воли, реализуемое через особое усилие, упражнение воли [1, с. 14, 48-49]. По словам свт. Григория Нисского, то, что человек по природе свободен, означает, что он «не страждет от послушания» (цит. по: [6, с. 75]). Полноценное исполнение заповедей Христа может быть лишь добровольным. Вот почему и в истории грехопадения Бог не обезопасил людей от обмана со стороны змия: их решение должно было выявить их твёрдость в любви к Богу. Любовь совершенно свободна – этот тезис, довольно странный для античного мира (ибо любовь, даже самая чистая, есть влечение), отстаивался защитниками христианства со всей категоричностью. Именно в любви разрешается противоречие между страдательным и активным аспектами человеческой души. Человек выбирает между расположениями своего сердца: эта идея патристической антропологии была продиктована Евангелием: «где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Матф. 6, 21) [2]. Личные существа – «апогей творения», так как «они могут по своему свободному выбору и по

благодати стать богом» (цит. по: [6]). Бог сотворил человека «животным, получившим повеление стать богом» (цит. по: [6]), – это Слово свт. Василия Великого, на которое ссылается свт. Григорий Богослов. Существует парадокс: человек способен к падению в самом своём величии – способности стать богом, но «без этой способности пасть нет и величия» [1, с. 20-21].

Философы Каппадокийской школы рассматривали деятельность души как синергию. С одной стороны, это синергия различных сил души между собой, с другой – синергия воли человека и воли Бога. Противоположна этому синергия греха, в которой участвует злая воля бесплотных существ – противников Бога, демонов. Она разрушает естественную синергию сил души, подчиняя эти силы дьяволу. Вера в существование бесплотных духов, оказывающих влияние на жизнь людей, была почти повсеместной в эллинистическую эпоху, так что даже Цельс (II век) упрекал христиан в непочтительности к этим могущественным участникам мирового процесса. Христиане, однако, представляли себе реальность духовного мира ещё более драматично, чем язычники. Они были убеждены, что некогда в нём произошло фатальное разделение на стороны добра и зла, которые теперь сознательно стремятся склонить и людей на свою сторону и привести человечество, ко времени огненной гибели физического космоса, в состояние такого же фатального разделения. Результатом отпадения первой человеческой пары, Адама и Евы, от Бога, было их подчинение воле того, кто искушал их совершить грех. Три основных компонента богообразности человека – разум, свободная воля и бессмертие – не остались предоставленными самим себе, а «приобрели демонического двойника в «образе противоборствующей природы»» [12, р. 281]. Изменчивый по существу, человек не должен был совершить особенного усилия над собой, чтобы

отпасть от Бога. Он только уклонился от прямого общения с Создателем, подобно подвижному зеркалу, которое легко поворачивается и меняет отражение [7, с. 417]. Однако за этим последовало повреждение, как его внутренней природы, так и всего вверенного ему космоса. «Когда, оставив добрый образ жизни в раю, мы без меры вкусили яда преслушания, то сделались немощными, и природа подчинилась этой злой и смертельной болезни» [6, с. 76]. Поскольку мир первоначально был соединён союзом любви, с утратой любви связи, обуславливающие бытие мира как единого организма, не исчезли, но качественно изменились. Прежде всего, люди и животные начали умирать – Отцы-каппадокийцы не сомневались, что прежде грехопадения этого не было, и утверждали необходимость перманентного разрушения человека именно по причине греха. Свт. Григорий Нисский так объясняет природу смерти: «Оттого нас приняла в себя мертвенная жизнь, что и самая наша жизнь, в некотором смысле, умерла. Ибо действительно мертва жизнь наша, лишённая бессмертия» (цит. по: [6, с. 76]). Следовательно, мир в его нынешнем состоянии представляет собой лишь тень и пародию на тот, что был создан в начале. Значит ли это, что человек лишён всякой способности к добру? Отцы Церкви так не считали. Они, вслед за Апостолом Павлом, видели в людях естественные внутренние наклонности к поступкам, которые внешне предписаны библейским законодательством: «Ибо, когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон. Они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чём свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим. 2, 14–15) [2].

Анализируя историю культуры и религии эллинского мира, каппадокийские философы не умаляли, а, напротив, под-

чёркивали примеры героизма, скромности, целомудрия древних. «Мы, – обращаясь к христианам, – часто и у людей чуждых веры должны заимствовать себе побуждение к показанию добрых дел» (цит. по: [6, с. 77]). Причина того, что человек остался способным к добру, заключается в его природе, устройстве которой было совершенно до греха. Но поскольку сама природа поражена грехом, это естественное добро не может быть устойчивым и постоянным. Добиться ясного понимания данной проблемы было важной целью каппадокийцев, для достижения которой они развивали учение о первоизданном человеке. В душе, устроенной согласно с Божественным замыслом, не просто присутствует какое-то добро, а не отсутствует ни одна добродетель, и все блага находятся в совершенной гармонии. Так, согласно свт. Григорию Нисскому, Христос различает Заповеди блаженства в Нагорной проповеди не по существу, а таким образом, как опытный живописец по частям излагает несведущим каноны красоты человеческого лица. Между тем в естественном человеке мы находим противоположное: при наличии некоторых отдельных добродетелей, в нём не обретается ни гармонии, ни синергии с волей Бога, в то время как всякий, вольно или невольно совершённый грех становится «невыводимой краской» на ткани души [6, с. 77]. Рассматриваемая проблема имела в высшей степени конкретное и практическое значение, так как христианские мыслители были убеждены, что после испытания на земле решается судьба человека в вечности.

Эсхатология Каппадокийской школы тесно связана с её антропологией и проникнута высоким философским пафосом. На Страшном суде, по мысли старшего каппадокийца, человека будет обвинять не кто-либо, а его собственные дела. Свт. Василий Великий говорит также о *взаимном* суде Бога и людей. Смысл этого тезиса

заключается в том, что при окончательном и полном откровении Божественного Промысла (πρόνοια) люди *объективно* не смогут не признать правоту и благую предусмотрительность Бога, вследствие чего их осуждение за грех будет не субъективным произволом Божественного всемогущества, но твёрдым и непреложным удостоверением самоосуждения. Между тем заповеди Христа не невозможны для воплощения в жизнь. Это, по мысли каппадокийцев, доказал сам Христос: «учение словом предварил Он делами» (цит. по: [6]). Но для того, чтобы последовать за Логосом в Его воплощённой форме, человек должен, во-первых, уверовать в Него и, во-вторых, вверить себя Ему. Последнее совершается в присоединении к Церкви, как к телу Христову.

Экклесиология составляет, после христологии, важнейшее звено в сотериологии Каппадокийской школы. Внешнее воздействие на человека без его внутреннего преобразования исключается. Спасение – «это не простое действие, сообщающее нам некоторую благодать к избавлению от немощи». Повреждённая синергия должна восстановиться в сердцевине человеческой души. Для этого Логос не просто *явил* Себя в Откровении, но и в действительности *стал* человеком. В полемике с докетизмом, аполлинаризмом и арианством учение о Христе было чётко сформулировано сторонниками Никейского символа. Суть Воплощения в том, что Бог «ничто в естестве нашем не оставил невосприимчивым» [6, с. 78]. Вселившись в изменчивую природу, Он истребил в ней зло. Далее Логос проходит через смерть вместе с человечеством, и совершается это посредством позорной казни, которой за свои дела достойно всё человечество. Правда, подчёркивается, что Христос не страдал по Божественному естеству, потому что это невозможно. Но страдания человеческого тела и души всецело были Его личным восприятием, хотя

Божество, оставаясь невозмутимым, дало Ему перенести их, а затем победить и самую смерть. В связи с этим свт. Григорий Нисский решается на такое утверждение: *Бог явился через Крест*. По мысли свт. Григория, жизнь и Воскресение Спасителя можно рассматривать как доказательство истинности всего Священного Писания. В подтверждение своей мысли епископ Григорий Нисский анализирует композицию Евангелия. В каждом из четырёх текстов Евангелия Христос «последовательно восходит к высшим степеням чудес» [6, с. 79]. Наконец, последним и самым главным чудом является Воскресение, засвидетельствованное очевидцами – апостолами и их учениками, которые за это свидетельство сами без страха шли на смерть. И всё это было предсказано пророками Ветхого Завета – таким образом, Логос наглядно раскрывает перед людьми смысл таинственного текста, в котором экзегет эпохи патристики находил разные уровни смысла, позволявшие углубиться в целый мир богословских и философских умозрений [5, с. 10]. Примером такого углубления служит классическое «Толкование Песни Песней Соломона» свт. Григория Нисского.

Таким образом, начиная с рассмотрения проблемы телеологии человека и связанной с ней телеологии космоса, которая занимала умы каппадокийских философов, до анализа основных антропологических проблем, можно утверждать, что «космология не может рассматриваться совершенно независимо от антропологии, поскольку человек есть причина бытия мира, или смысл философии истории, так как состояние и конечное завершение вселенной соответствует судьбе человеческой расы» [9, р. 57].

По нашему мнению, учение каппадокийцев о человеке является способом согласования вопросов разума и веры через совокупное исследование мира и человека. Нам удалось научно обосновать это положение и сделать выводы о том, что мыслители

Каппадокийской школы определяют цельность и единство человеческой природы, которая даже после грехопадения может вернуться к своему божественному образу и райской жизни и достигнуть к определённому возрасту совершенства после долгой аскетической практики. И в настоящее время связь философской традиции и современности очевидна и актуальна как в научно-историческом контексте, так, в современной практической перспективе. Мы научно доказали, что мыслитель Каппадокийской школы свт. Григорий Нисский при обосновании христианского учения о воскресении противостоит учению Оригена (предсуществование душ телам) и Климента (предсуществование тел душам), что важно не только в историко-философском контексте, но и значимо для правильного понимания христианской антропологии.

Таким образом, исследование и утверждение основных положений христианской веры при помощи философского инструментария позволяет не только раскрыть и обосновать библейские истины на теоретическом уровне, но и имеет практическое приложение к современному человеку. С нашей точки зрения, учение каппадокийцев о человеке – это не только философское осмысление и обоснование христианской антропологии, но и практическое руководство для человека на пути очищения от страстей, поскольку страстный человек – это человек, носящий в себе внутренний раскол; человек, утративший свою внутреннюю цельность. Каппадокийцы обнаруживают путь для возвращения человека к его естественному состоянию, «естественность» которого искажена, извращена и обезображена укоренением в страстях, уродующих человеческое естество и вменяющих ему неприсущие свойства. Борьба со страстями призывает человека к внутреннему воссоединению. Следовательно, можно утверждать, что непреходящая связь и преемственность

каппадокийской философской традиции и современности очевидна и актуальна как в научно-историческом контексте, так и в современной практической перспективе.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Байдакова М.Ю. Проблема воли в философии и христианской антропологии: дис. ... канд. филос. наук. – М., 2008. – 233 с.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические / В русском переводе с параллельными местами и словарём. – М.: Российское библейское общество, 2001. – 1312 с.
3. Владимирский Ф.С. Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей // В кн.: Немезий Эмесский. О природе человека. – М.: Канон +, РООИ “Реабилитация”, 1998. – 464 с.
4. Кашменский С., прот. Святоотеческое учение о душе. – Пермь: Правосл. об-во “Панагия”, 2002. – 264 с.
5. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. – М.: Мысль 1979. – 431 с.
6. Неганов В.В. Антропология Каппадокийской школы: дис. ... канд. филос. наук. – М., 2006. – 124 с.
7. Несмелов В.И. Догматическая система святого Григория Нисского. – СПб.: ЦИОР, 2000. – 652 с.
8. Попов И.В. Труды по патрологии. Т. I. Святые отцы II-IV веков. – Сергиев Посад, 2004. – 744 с.
9. Callahan J.F. Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology // In: Dumbarton Oaks Papers. 12. – Cambridge, 1958.
10. Ladner G.B. The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa // In: Dumbarton Oaks Papers. 12. – Cambridge, 1958.
11. Meredith A. The Cappadocians. – N.Y., 1995.
12. Pelikan J. Christianity and Classical Culture. – Bingham, 1993.

## **РАЗДЕЛ IV. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ, НАУКИ И ТЕХНИКИ**

УДК 101.1 : 316

**Михайленко С.Б.**

*Московский государственный областной университет*

### **СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЕ ПРОЧТЕНИЕ ОБЫЧАЯ «ПОТЛАЧА» (НА ОСНОВЕ РАБОТ ГИ ДЕБОРА)**

**S. Mikhaylenko**

*Moscow State Regional University*

### **SOCIO-PHILOSOPHICAL INTERPRETATION OF CUSTOM «POTLATCH» (BASED ON THE WORKS OF GUY DEBORD)**

**Аннотация.** Статья посвящена анализу социально-философской интерпретации обряда «потлач» как альтернативной экономической модели, представленной в работах французского философа Ги Дебора. Концепт Дебора изучается в контексте антропологических исследований Марселя Мосса и социально-философских идей Ж. Батая, рассматриваемых в данном случае как непосредственные истоки концепта. Исследуются коррелирующие с потлачем явления в современной интернет-культуре (принцип технологии файлового обмена «торрент»). В заключение автор формулирует вывод о философском значении потлача, о его роли в социальных практиках современного мира.

**Ключевые слова:** потлач, Ги Дебор, Мишель Мосс, Жорж Батай, социальная философия.

**Abstract.** The article deals with the analysis of social and philosophical interpretation of the custom «potlatch» as an alternative economic model which is presented in the works of the French philosopher Guy Debord. Debord's concept is studied in the context of Marcel Mauss' anthropological research and socio-philosophical ideas of Georges Bataille which are considered here as immediate roots of the concept. The author also studies the phenomena in modern Internet culture that correlate with «potlatch» (the principle of file sharing technology «torrent»).

**Key words:** potlatch, Guy Debord, Marcel Mauss, Georges Bataille, social philosophy.

В работах французского философа Ги Дебора (1931-1994) нашла отражение концепция «общества спектакля», рассматривавшая современный мир как тотальное господство рыночной экономики, овладевшей всеми сферами социальных отношений, в том числе и культурой. Однако Ги Дебор в своих работах не только констатировал и анализировал факты, он пытался создать образ модели нового общества, преодолевшего товарно-рыночную экономику и спектакль. В процессе своих рассуждений французский философ неизбежно сталкивался со следующим противоречием: экономика по мере своего развития

неизбежно приводит общество к формированию капитализма, капитализм же, развиваясь и стремясь к мировому господству, столь же неотвратимо приводит весь мир к формированию спектакля. Соответственно, единственным способом преодоления спектакля является полный отказ от индустриального способа производства и экономики в её классическом проявлении, создание альтернативной модели экономики.

Настоящее исследование является логическим продолжением статьи «“Спектакль” и “медиаспектакль”: философские модели анализа современного общества», опубликованной в журнале ранее [4].

Концепт *потлача* как исторический пример альтернативной экономики Ги Дебор заимствовал из исследований французского этнографа и социолога Марселя Мосса, посвящённых обычаям племён североамериканских индейцев [5]. Многие из этих племён практиковали обычай *потлача* – взаимного обмена дарами: одно племя дарило что-либо другому, второе племя отвечало более существенным подарком. Обряд *потлача* был для племён и механизмом социальной связи между племенами, и принципом товарооборота. Традиционный торговый обмен между такими племенами отсутствовал, требующиеся товары племя получало извне путём дарения. Важным понятием для *потлача* являлась честь, отказ от предложенного дара являлся оскорблением, расчётливость и скупость в дарении граничила с бесчестьем. В большинстве случаев *потлач* был уделом вождей племён и богатых индейцев, племенная этика предписывала самому богатому быть самым щедрым дарителем. Таким образом, *потлач* выполнял не только обменную и дипломатическую функцию, но и социально-моральную, поскольку был наглядной практической демонстрацией принципа приоритета воли и чести индейца над его имуществом (в некоторых видах *потлача* демонстративное презрение к материаль-

ному имуществу достигало такой степени, что оно не дарилось, но символически разрушалось). *Потлач*, при всей кажущейся схожести, не был тождествен солидарности и взаимовыручке, он скрыто и явно нёс в себе дух антагонизма, противостояния двух дарящих. В некоторых случаях это выражалось в настоящих «войнах даров», которые продолжались до того момента, когда одно из племён становилось неспособным принести подходящий дар – тогда индейцы сжигали свои жилища, символически отдавая их другому племени. В трактовке Дебора и его единомышленников подобный *потлач* и должен был составить основу альтернативной экономики, которая должна была прийти на место рыночной: дарение вместо предпринимательства, трата вместо накопления. Этот концепт полагался Ги Дебором настолько значимым, что он даже издавал в 1954-1957 гг. распространявшийся бесплатно социально-философский бюллетень «Потлач» [2, с. 42].

Несложно заметить фатализм, насквозь пронизывающий весь обычай *потлача*. Ведь то племя, которое в итоге будет вынуждено сжечь свои жилища, было всегда известно заранее – оно было предопределено объёмом ресурсов находящихся в распоряжении племени и, соответственно, доступных для дарения. Обычай был достаточным основанием для индейца, чтобы отказаться и от своего имущества, и от привычного образа жизни. Представителя племени не интересовала проблема рациональности его действий с точки зрения современного человека, его логика может быть выражена простой фразой: «так будет, потому что так было всегда, при отцах, дедах и прадедах, и только пули колонизаторов нас остановят». В этом смысле *потлач* был не просто нерационален или иррационален в рамках капиталистической логики, он был *анти*-рационален. Если базовая логика капитализма предполагает, что человек действует исходя из своей выгоды, то внутри обы-

чая потлача действия человека заведомо противоречат его выгоде. Для мышления участника потлача характерны все признаки, которыми французский философ и антрополог Л. Леви-Брюль характеризует сознание члена первобытного общества: оно мистицизировано и ритуализировано, оно не апеллирует к опыту как критерию истинности, в конечном счёте, оно «до-логично» [3]. Используя терминологию другого антрополога, В. Тэрнера, мы вправе говорить о «потлаче» как о коллективном опыте пограничного состояния, как об одном из проявлений «антиструктуры» [6].

Выгода индейца в данном случае в том, чтобы не участвовать в потлаче – проигравший останется ни с чем, а победитель получит обгоревшие останки построек проигравшего. Вместе с тем потлач в самой наименьшей степени соотносится с такими понятиями, как «свобода» и «равенство», если, конечно, речь идёт не о свободе в исполнении заранее определённой роли и равенстве в подчинении судьбе. В этом отношении потлач являет собой принципиально иного рода альтернативу капиталистической экономике, нежели все те многочисленные теории и практики, о которых Дебор и его товарищи знали из современной им истории. Потлач, в отличие от любой из форм марксизма, не апеллировал к объективным научным данным, и обретал своё обоснование исключительно в естественном праве и нигде кроме. В своей фактической безосновательности и полном низвержении базовых догм капитализма обычай потлача был крайне близок к теориям утопического социализма. Но, как нам уже известно из истории, практическая реализация утопии – самый лучший способ её разоблачения.

Впрочем, обычай потлача имел и иное основание, пусть и не осознаваемое самими его участниками в полной мере – он оставался роскошью, доступной лишь народам, не до конца порвавшим с кочевничеством

и перешедшим к осёдлости. Житель города не может сжечь свою квартиру и ускакать в прерию на мустанге. Потлач требует не просто иной экономической формации, он требует иного социального пространства, иной темпоральности. Мир потлача максимально противоположен миру современного капитализма.

Социально-философское прочтение обряда потлача не было идеей исключительно Дебора и леттристов, ещё раньше этот обряд трактовался как символ особого, неклассического типа экономики французским социальным философом и писателем Жоржем Батаем в вышедшей в 1949 г. книге «Проклятая доля» [1, с. 58-69]. Экономическая система, по мнению Батая, должна была базироваться не на производстве или потреблении, но на трате. Подобная модель продиктована самой природой, поскольку природа изначально даёт живому существу больше энергии, чем необходимо для простого поддержания жизнедеятельности. Таким образом, бесполезное потребление – это славное дело, на которое человек обрекается природой. Несмотря на то, что потлач, как ритуал обмена превосходящими дарами, косвенно тоже требует какого-то накопления (ведь для того, чтобы что-то потратить, надо это сначала накопить), именно способность человека к безрассудной трате демонстрирует его способность подняться выше накопленных им богатств. Потому экономика, будучи построенной по канонам природы, будет базироваться на бессмысленном потреблении, трате, жертвоприношении и потлаче. Однако леттристы в трактовке обряда потлача двигались дальше, чем Батай. Если Батай рассматривал потлач как абстрактный социальный идеал, полностью заключённый в прошлом и апеллирующий к силам природы, то леттристы видели в потлаче конкретную социальную практику, возможную в будущем и, потенциально возможную, в настоящем, которая имеет своё

обоснование не в природных законах, но в воле и разуме человека.

Дебор пытался найти в современной ему социальной реальности возможные аналоги и параллели обряду потлача. Таковые он обнаружил в произошедшем в 1965 г. негритянском восстании в Уоттсе (штат Калифорния). Дебор проанализировал их в статье «Упадок и разрушение товарно-зрительской экономики» [7]. Дебор видел в этих массовых беспорядках иллюстрацию экономики, основанной на трате и бессмысленном потреблении, и интерпретировал их как борьбу низших классов американского общества за обладание всеми товарами и образами, воспеваемыми пропагандой и рекламой, которую они восприняли абсолютно буквально, дословно, как готовое руководство к действию. Поскольку большинство из увиденных в рекламе товаров низшие классы не могут себе позволить приобрести в силу бедности, единственным способом обретения желаемого становятся воровство и подарок, а их посредством – опровержение и отказ от экономической товарной системы и принципа обменной стоимости. Бунт в районе Уоттс таким образом становился своеобразной реализацией лозунга «каждому – по псевдопотребностям», а грабёж был реализацией псевдопотребностей, навязанных экономической системой, отвергающей грабёж. Дебор с очевидной долей иронии упоминал в статье о том, как бунтовщики уносили из магазинов телевизоры и холодильники, хотя у них дома не было электричества [7, р. 8]. По сути, восстание негров предложило грабёж в качестве естественного ответа противоестественному и жёсткому обществу товарного потребления. Вместо крысиной гонки за желаемыми товарами в круговороте индустриальной экономики бунтовщики реализовывали свои (или кажущиеся им своими) желания в празднике разрушения товаров потребления, в потлаче.

Феномен потлача проявляется и в современном мире. Развитие интернет-технологий привело к формированию особой интернет-культуры (процесс формирования проходил на протяжении последних двух десятилетий), одним из столпов которой является бескорыстный обмен (т. е. потлач). Апогеем подобных процессов в интернете стало возникновение и популяризация системы файлового обмена *торрент* (*torrent*). Основным её принципом является отсутствие центрального сервера, т. е. обмен файлами производится непосредственно между пользователями сети. Таким образом, каждый участник файлового обмена является одновременно и дарящим (поскольку он позволяет другим “качать” с него, “раздаёт”), и получателем дара (поскольку он в свою очередь “качает” с других пользователей). Подобное социально-философское прочтение технологии торрент позволяет нам увидеть в ней новую силу будущего мира, принципиально несовместимую с существующей социальной системой (что, в частности, выражается в законодательных ограничениях на использование этой технологии, введённых в ряде европейских стран). Эта сила возникает там, где ей возникнуть проще всего – в области нематериального обмена (не секрет, что создание физической копии носителя информации является более трудозатратным, чем создание копии информации с него).

В конечном счёте она приобретает и такие важные черты потлача, как социально-моральный компонент и расточительность. Технология *торрент* предполагает использование коэффициента *ratio* – соотношения между объёмами скачанного и отданного другим пользователям. Стандарты «сетевого» этикета предписывают иметь *ratio* около 1, т. е. пользователь должен стремиться отдать другим как минимум столько же, сколько он взял сам (особым уважением пользуются обладатели самых больших показателей *ratio*). Таким

образом, идеальный пользователь сети *torrent* подобен индейцу в обряде потлача: он готов ответить на любой дар своим даром, во много раз превосходящим.

Таким образом, можно сделать вывод, что Ги Дебор строит социально-философский концепт потлача на основе работ Мосса и Батая, наполняя традиционный обычай философским значением, трансформируя антропологические исследования в политическую программу, превращая действия североамериканских индейцев в прообраз социальной практики современного мира. Тем интереснее, что его идеи находят реальное воплощение в современных практиках в таких областях, о которых французский философ не мог и помыслить (социально-философский концепт потлача был разработан раньше, чем даже был изобретён Интернет), и что традиции прошло-

го находят своё непосредственное выражение в технологиях будущего.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Батай Ж. Проклятая доля. – М., 2003. – 208 с.
2. Кравченко В.В. Социально-философские идеи Уильяма Блейка в терминах Ги Дебора // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». – № 4. – 2012. – С. 33–44.
3. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. – М., 1930. – 365 с.
4. Михайленко С.Б. «Спектакль» и «медиаспектакль»: философские модели анализа современного общества // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». – № 4. – 2012. – С. 85–88.
5. Мосс М. Очерк о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. – М., 1996. – С. 85–111.
6. Тэрнер В. Символ и ритуал. – М., 1983. – 277 с.
7. Debord G. Le déclin et la chute de l'économie spectaculaire-marchande // Internationale situationniste. – № 10. – Paris. – Mars 1966. – P. 3–11.

УДК 1:16:168

**Хмелевская С.А.**

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова*

**Яблокова Н.И.**

*Московский государственный технологический университет «СТАНКИН»*

## **СИСТЕМА ФОРМ ПОСТИЖЕНИЯ БЫТИЯ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ**

**S. Khmelevskaya**

*Lomonosov Moscow State University*

**N. Yablokova**

*Moscow State Technological University «Stankin»*

## **THE SYSTEM OF FORMS OF COGNIZING THE EXISTENCE IN THE CONTEXT OF MODERN CULTURE**

**Аннотация.** В статье раскрываются сущностные признаки системы постижения, в которой отдельные типы сознания и знания предстают как формы единой, органически развивающейся духовной культуры. Авторы делают акцент на анализе исторического развития этой системы, в процессе которого одни формы постижения бытия выходят на передний план и выступают в качестве доминантных, а другие уходят на периферию и находятся под влиянием первых. В работе обосновывается, что современное состояние постижения-системы характеризуется отсутствием чётких доминант, размыванием границ между различными формами постижения бытия. В культурном контексте современной России данные процессы видны особенно отчётливо, что обусловлено, в первую очередь, переосмыслением прежних социокультурных идеалов и ориентаций.

**Ключевые слова:** постижение-система, форма постижения бытия, наука, религия, философия, доминанты культуры.

**Abstract.** The article describes the essential features of a cognition system in which certain types of consciousness and knowledge are seen as forms of a single, organically evolving spiritual culture. The authors focus on the analysis of the historical development of this system, in which some forms of cognition of the existence come to the fore and act as dominants, while others go to the periphery and are affected by the first. The study concludes that the current state of cognition-system is characterized by a lack of distinct dominants, vague boundaries between different forms of cognizing the existence. These processes are particularly acute in the cultural context of contemporary Russia, which is caused primarily by the rethinking of previous socio-cultural ideals and orientations.

**Key words:** cognition-system, form of cognizing the existence, science, religion, philosophy, dominants of culture.

Постижение бытия осуществляется в определённых устойчивых формах (философия, наука, религия и пр.), которые образуют **постижение-систему**. Термин «постижение» в работе будет употребляться в значении, близком к его гегелевской трактовке в «Феноменологии духа», а именно как культурно-историческое получение знания, в котором различные типы сознания и знания (обыденное, мифологическое, религиозное, эстетическое, научное, философское) предстают как формы единой, органически развивающейся духовной культуры [3]. При этом само знание трактуется предельно широко, включая

сюда гносеологический, аксиологический и праксеологический его аспекты. «Постижение» обозначает процесс получения знаний как в духовно-практических видах деятельности, в которых собственно исследовательский (познавательный) момент составляет лишь одну из их сторон, так и собственно духовно-теоретических (где понятия «познание» и «постижение» могут совпадать).

Каждая из форм постижения бытия предполагает построение своей модели видения мира, демонстрирует определённую технологию получения знаний, обладающую достаточной эффективностью и воспроизводящуюся в социокультурном развитии, способна удовлетворять определённую группу духовных потребностей, что придаёт ей устойчивость в социальном воспроизводстве. Все эти формы необходимы, но вместе с тем достаточны, чтобы обеспечивать эффективность процессов получения знаний, создавать ориентировочную основу поведения и деятельности людей.

В процессе исторического развития меняются не только отдельные формы постижения бытия, но и постижение-система в целом. В силу этого последняя предстаёт как динамическая система, со своими особенностями процессов развития и собственной логикой. Вместе с тем определённая форма (или формы) постижения бытия, в наибольшей степени связанная с культурной доминантой, наиболее полно выражающая её суть и характеристики, становится доминирующей и в самой постижении-системе. Именно данная форма (формы) на конкретном этапе составляет ядро культуры постижения, другие же формы образуют её периферию [12].

Если рассмотреть эту проблему в историческом ракурсе, то на первоначальных стадиях, в архаическом типе культуры, такой формой была мифология; в период античности, можно предположить, подоб-

ных форм было две – искусство и философия; культура средневековья выдвигает на передний план религиозное постижение; культура Просвещения отдаёт предпочтение науке; культура романтизма формирует культ искусства; в буржуазном обществе XIX-XX вв. противопоставили себя друг другу сциентистски-прагматический тип культуры и тип культуры эстетской, символической. Однако в истории культуры важную роль играют такие её состояния, которые фиксируют постепенное превращение одного исторического типа культуры в другой, – так называемые «переходные периоды» (например, культура Возрождения, в известном смысле культура постмодернизма и др.).

Доминанты культуры (в терминологии синергетики – *аттракторы*) выделяют те или иные формы постижения бытия в качестве главенствующих, перемещая их в ядро культуры постижения и задавая субординационные зависимости по отношению ко всем остальным. Само доминирование конкретной формы постижения бытия в постижении-системе обусловлено реальными социокультурными причинами, оно необходимо.

Ситуация в современной культуре характеризуется рядом особенностей, которые влияют на развитие постижение-системы. Прежде всего, следует отметить влияние идей постмодернизма как на трактовку процессов постижения бытия в целом, так и на характер взаимоотношений между формами, составляющими постижение-систему. Из гносеологии и онтологии исчезает само понятие субъекта, а его место занимает метафизическая абсолютная полнота смысла. Тем самым стирается грань между ранее самостоятельными сферами постижения бытия и уровнями сознания [7]. Постмодернизм поставил вопрос и о пересмотре роли науки как доминанты постижения-системы. «Постмодернизм возникает как реакция на потерю

наукой её роли гегемона (или доминанты) общественного сознания, как реакция на распад социокультурной матрицы... Постмодернизм ставит под вопрос современную науку в её двойной функции: и как особого – “привилегированного” – способа познания, и как ядра современной или модернистской социально-культурной матрицы» [13, с. 25]. В постмодернизме произошло осознание границ науки, связанных с её социокультурными функциями, в общем лоне культуры. Тем самым изменилась её роль в качестве доминанты в постижении-системе.

Всё громче зазвучал тезис, что наука не способна решать задачи, выходящие за пределы её целей и проблем, тем более претендовать на роль валуативного знания, и здесь она должна состыковаться с общими целями постижения-системы. В конечном итоге, функционирование науки не должно находиться в противоречии с генеральной устремлённостью как постижения-системы, так и общества в целом, а уж тем более – ставить под угрозу само их существование.

Утвердилась и другая идея, что все прочие формы постижения бытия способны продуцировать истинное знание, в том числе и в его гносеологическом смысле (хотя в культурологическом аспекте ценность знания обусловлена не одной его гносеологической истинностью). Всё это затронуло не только изменения субординационных зависимостей в постижении-системе, перемещения форм постижения бытия по линии «ядро-периферия», но и понимание целей, задач, роли данных форм в указанной системе. Стал формироваться новый образ научного знания – так называемый образ постнеклассической науки [9], изменилось видение и иных форм постижения бытия.

В культурной ситуации современной России обозначенные выше процессы получили особую остроту, что было обусловлено не только общемировыми тенденциями, связанными с влиянием постмодернизма и

переходом науки на постнеклассическую стадию развития, но, в первую очередь, с ломкой прежних социокультурных идеалов и ориентаций в самом обществе [2]. Пример с Россией весьма характерен, так как он позволяет раскрыть влияние культурных факторов на изменение тенденций развития постижения-системы. Остановимся на этом более подробно.

С разрушением монополии марксизма как идеологии в перестроечный период и провозглашением в статье 13 Конституции Российской Федерации идеологического многообразия, в обществе произошла переоценка значимости тех или иных форм постижения бытия. Так, в 1990-е годы телеэкраны заполнили различного рода маги, колдуны, экстрасенсы; значительно активизировались сторонники разных конфессий, в том числе и тех, которые не были традиционны для России; многомиллионными тиражами стали издаваться произведения тех философов, которые ещё недавно были под запретом (при этом фактически сам курс философии в вузах был сведён к истории философии, в которой о марксизме часто и не упоминалось вовсе, а сама философия стала многими трактоваться как система ненаучного знания).

Ситуация с российской наукой тоже резко переменялась. Недостаток финансирования, как следствие, прекращение многих перспективных научных проектов, закрытие ряда научно-исследовательских институтов, организационная неразбериха привели к тому, что многие учёные просто покидали пределы России, другие – уходили из научной сферы в иные, финансово благополучные, третьи – были вынуждены уйти на пенсию. И всё это накладывалось на антисциентистские тезисы, что наука не даёт жизненных смыслов, она порождает массу проблем и несёт в себе большие угрозы.

С начала перестроечных процессов в российском обществе прошло уже более

четверти века. Какую ситуацию в постижении-системе мы имеем сегодня?

Во-первых, ни одна из форм постижения-системы не стала доминирующей. Вместе с тем можно говорить о формах постижения бытия, которые оказываются предпочтительными и снискали большее доверие со стороны россиян. Среди последних – наука, религия, магио-окультурное знание. Меньшее доверие вызывает философия как форма постижения бытия.

Во-вторых, если современная российская наука не воспринимается всеми россиянами однозначно, то советская наука по-прежнему вызывает гордость у россиян. Так, проведённый в 2012 г. опрос «Левада-центром» [5] показал, что 66% россиян горды советской наукой.

Что же касается оценки положения дел в современной науке, то, по данным Фонда «Общественное мнение», 44% наших сограждан считают, что учёные стали менее авторитетны (в силу разных причин: сама наука не занимает лидирующих позиций в постижении бытия, её роль в российском обществе снизилась, а достижения не очевидны и пр.). Примечательно, что такой ответ был дан 55% респондентов, у которых среди родных или знакомых есть люди, занимающиеся наукой (таковых в выборке 12%) [11].

В своей повседневной жизни к авторитету «учёного мнения» люди в целом обращаются нечасто. Так, на вопрос, «бывает ли так, что, обсуждая ту или иную тему со своими родными, друзьями, знакомыми, Вы ссылаетесь на мнения учёных или на какие-либо научные факты, сведения», почти половина респондентов (47%) ответили «не бывает». Сказали, что такое случается «часто», 15% опрошенных, что «редко» – 29%. «Научные беседы» – явление, наиболее распространённое среди людей высокообразованных (70% ответили «бывает», в том числе 30% – «часто») [11].

По результатам исследования, проведённого ВЦИОМ в 2011 г., на вопрос, «ин-

тересуют ли Вас новые достижения в науке и технике», 54% россиян ответили утвердительно; 43% – отрицательно и 3% – затруднились ответить [4, с. 9]<sup>1</sup>.

По опросам Фонда «Общественное мнение» (ФОМ) в декабре 2012 г. был сделан вывод, что жители России уверены, что наука приносит больше пользы, чем вреда (52% опрошенных), хотя противоположный ответ дали 12% россиян, а ещё 35% затруднились ответить. Россияне убеждены, что финансировать стоит скорее прикладные исследования, чем фундаментальные. Не случайно большая часть наших сограждан считает, что учёный обязан думать о том, какое применение найдут его исследования на практике. Интересны и ответы респондентов на вопрос, «хотели ли бы Вы, чтобы Ваш ребёнок в дальнейшем занимался наукой»: 42% ответили «нет»; 40% – «да»; остальные затруднились ответить [10].

Таким образом, к науке прислушиваются, но не считают её доминантной в постижении-системе.

В-третьих, изменилось отношение к религии как форме постижения бытия. Так, опрос, проведённый в стране на достаточно широкой и разнообразной выборке Фондом «Общественное мнение» в мае 2012 г., показал, что «положительное» и «очень положительное» отношение к православию (опрос проводился в регионах с преобладанием православной веры) высказало подавляющее большинство респондентов – 73% опрошенных, в то время как о своём отрицательном отношении заявили только 2%. При этом 20% респондентов не считают себя верующими людьми [8]. Получается, что многие из тех, кто не верят в Бога, тем не менее положительно относятся к религии (в данном случае, к православию), причём и как к социальному институту, и как к форме постижения бытия. Тем самым

<sup>1</sup> Опрос был проведён 29-30 января 2011 г. Опрошено 1600 человек в 138 населённых пунктах, в 46 областях, краях и республиках России.

за религией в общественном сознании утверждается приоритет в достижении истин аксиологического характера. Происходит рассогласование гносеологической истины с аксиологической, но и в последней экзистенциальные истины обретают свою самостоятельность.

Вместе с тем в настоящее время наблюдается и такой феномен, когда наука начинает терять свои позиции на монополизацию гносеологической истины. И происходит это отнюдь не в силу потери наукой своих бастионов, а по причинам социального характера. В этой связи следует отметить усиливающееся давление Русской православной церкви (РПЦ) на процессы научно-образовательной деятельности в России. Это и лоббирование введения курса «Основы православной культуры» в школах, образовательного стандарта по специальности «Теология» в вузах, и, наконец, попытки представить теологию как научную специальность [1].

В-четвёртых, по-прежнему магико-окультурное знание имеет своих приверженцев среди населения России. Так, в рамках еженедельного опроса «ФОМнибус», проведённого 12-13 января 2013 г. (1500 респондентов в 43 субъектах РФ, 100 населённых пунктов) на вопрос «Вы верите или не верите в то, что судьбу человека, его будущее можно узнать с помощью ясновидения, гадания, магии?» утвердительно ответили 24% опрошенных; отрицательный ответ дали 65% респондентов и 10% затруднились ответить [6].

Таким образом, в общественном сознании в российском обществе наблюдается разброс в оценках как гносеологической, так и социальной ценности разных форм постижения бытия.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Антонов К.М. Теология как научная специальность // Вопросы философии. – 2012. – № 6. – С. 73–85.
2. Бахтин М.В. Историческое сознание и время постмодернизма // Вестник Московского государственного областного университета. Серия «Философские науки». – 2012. – № 4. – С. 19–32.
3. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – СПб.: Наука, 1992. – 448 с.
4. Закамская Э.В. Наука: вчера, сегодня, завтра? // В мире науки. – 2011. – № 8. – С. 4–10.
5. Иванов М., Горяшко С. Российская демократия не повод для гордости. Главные достижения страны граждане видят в прошлом [Электронный ресурс] // Газета «Коммерсантъ». – 2012. – 21 ноября: [сайт]. – URL: <http://kommersant.ru/doc-y/2071918> (дата обращения: 26.01.2013).
6. Кто из россиян верит, что судьбу человека можно узнать с помощью гадания? [Электронный ресурс] // Фонд «Общественное мнение» [сайт]. – URL: <http://fom.ru/obshchestvo/10780> (дата обращения: 26.01.2013).
7. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер. с французского Н.А. Шматко. – СПб.: АЛЕТЕИЯ, 1998. – 160 с.
8. Отношение к РПЦ и патриарху Кириллу. Как россияне относятся к РПЦ и что думают о её роли в общественной жизни [Электронный ресурс] // Фонд «Общественное мнение» [сайт]. – URL: <http://fom.ru/obshchestvo/10434> (дата обращения: 26.01.2013).
9. Стёпин В.С. История и философия науки. – М.: Академический Проект; Трикта, 2011. – 423 с.
10. ФОМ спросил россиян, что они думают о науке и об учёных [Электронный ресурс] // Фонд «Общественное мнение» [сайт]. – URL: <http://fom.ru/obshchestvo/10774> (дата обращения: 26.01.2013).
11. Фонд «Общественное мнение» о науке и учёных [Электронный ресурс] // Научно-образовательный портал [сайт]. – URL: [http://www.originweb.info/news/2008/06/12\\_fom.html](http://www.originweb.info/news/2008/06/12_fom.html) (дата обращения: 26.01.2013).
12. Хмелевская С.А. Динамический анализ постижения-системы. – М.: СигналЪ, 1998. – 58 с.
13. Чешков М.А. «Новая наука», постмодернизм и целостность современного мира // Вопросы философии. – 1995. – № 4. – С. 24–34.

## НАШИ АВТОРЫ

**Беркут Виктор Петрович** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой общественных наук, декан факультета социальной работы и права Института промышленного и гражданского строительства Военно-технического университета Министерства обороны Российской Федерации; e-mail: v\_berkut@mail.ru.

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

**Зима Вадим Николаевич** – кандидат философских наук, докторант кафедры философии Московского педагогического государственного университета; e-mail: vadim-zima@yandex.ru.

**Кравченко Виктория Владимировна** – профессор кафедры философии Московского государственного областного университета; e-mail: kravvic@mail.ru.

**Куткин Владимир Семенович** – кандидат философских наук, доцент, профессор кафедры философии Московского государственного технологического университета «СТАНКИН»; e-mail: filosofya@mail.ru.

**Михайленко Степан Борисович** – соискатель учёной степени кандидата философских наук кафедры философии Московского государственного областного университета; e-mail: ingram1917@gmail.com.

**Неганов Владимир Владимирович** – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии Московского университета МВД России; e-mail: vladimir.neganov@gmail.com.

**Огородников Александр Юрьевич** – кандидат философских наук, старший преподаватель Московский государственный юридический университет им. О.Е. Кутафина (Московская государственная юридическая академия); e-mail: oau2005@yandex.ru.

**Огородников Юрий Александрович** – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Московского городского педагогического университета; e-mail: oau2005@yandex.ru.

**Скандаков Иван Петрович** – адъюнкт кафедры общественных наук Военно-технического университета Министерства обороны Российской Федерации; e-mail: ip-skandakov@yandex.ru.

**Хмелевская Светлана Анатольевна** – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии естественных факультетов философского факультета Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова; e-mail: xmelevsk@mail.ru.

**Яблокова Наталия Игоревна** – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Московского государственного технологического университета «СТАНКИН»; e-mail: Niya-2012@mail.ru.