

Вестник

*Московского государственного
областного университета*

№ 3

Серия
“Философские науки”

Выпуск первый

Москва
Издательство МГОУ
2005

Вестник

*Московского государственного
областного университета*

№ 3

Серия
“Философские науки”

Выпуск первый

Москва
Издательство МГОУ
2005

Вестник Московского государственного областного университета

Редакционно-издательский совет:

д.педаг.н., проф. Пасечник В.В.(председатель)
д.ф./м.н., проф. Яламов Ю.И.(первый зам. председателя)
к.филол.н., проф. Туголукова Г.И.
к.филол.н., доц. Макеев С.В.

Редакционная коллегия серии «Философские науки»:

д.филол.н., проф. Дырин А.И. (ответственный редактор)
к.педагог.н., доц. Ярославцева Г.В. (ответственный секретарь)
к.филол.н., доценты Демина Л.А., Загребин М.В., Макеев С.В.

**Вестник МГОУ. №3 (14). Серия «Философские науки». Выпуск 1.
- М.: Изд-во МГОУ, 2005. - 202 с.**

ISBN 5-7017-0743-1

© МГОУ, 2005

© Издательство МГОУ, 2005

Уведомление ответственного редактора серии «Философские науки»

С 1997 года в Московском государственном областном университете (до апреля 2002 г. – Московский педагогический университет) было начато издание сборников научных трудов ученых кафедры философии и других структур вуза под единым названием **«Вопросы философии»**, которые вскоре стали продолжающимся изданием. В нем публиковали результаты своего научного поиска также соискатели, аспиранты, докторанты, кандидаты и доктора наук других вузов России и зарубежных стран.

За период 1998-2002 годов в 16-ти выпусках сборника было опубликовано около 250 научных статей, в том числе – более 80 научных работ докторантов и докторов наук, профессоров. Разумеется, не все эти публикации были публикациями по вопросам, относящимся строго к философии или даже – к философским наукам. Некоторые статьи охватывали философскую проблематику конкретных наук и прежде всего наук гуманитарного и социально-экономического циклов. Другими словами, очень многие статьи касались вопросов философии науки и образования или специально им посвящались.

Именно в связи с таким основным содержанием вышедших сборников, а также в связи с тем обстоятельством, что все соискатели и аспиранты с мая 2006 г. сдают кандидатский экзамен по *истории и философии науки* все номера Сборников за 2003-2004 годы были изданы под новым наименованием – **«Вопросы философии науки и образования»**. Периодически такие сборники будут выходить и дальше. Однако теперь, с 2005 года это будут и периодические (продолжающиеся) выпуски серии **«Философские науки»** (наряду с рядом других серий) журнала Московского государственного областного университета – **«Вестник МГОУ»**.

Правила подготовки научных статей и условия их опубликования в выпусках серий **«Вестника МГОУ»**, осуществляемых Издательством МГОУ, воспроизводятся ниже.

Правила для авторов статей

Для публикации в выпусках серий научных работ **«Вестника МГОУ»** принимаются статьи на русском языке. При этом публикуются научные материалы преимущественно докторантов, аспирантов, соискателей, преподавателей вузов, докторов и кандидатов наук.

Объем статьи не ограничен. Тексты должны быть представлены в виде файла на дискете (3,5 дюйма), набранного с использованием редактора Win Word 6.0 или 7.0 и на бумажном носителе формата А4 (210x297) в 2-х экземплярах. Дискета должна быть новой или проверенной на вирусы. Маркировка дискеты должна содержать Ф.И.О. автора и название статьи.

Текст статьи должен быть набран через 2 интервала (гарнитура «Times New Roman», кегль 14). Напечатанный текст должен иметь поля: верхнее и левое – 2,5 см, правое и нижнее – 2 см. Отступы в начале абзаца – 5 символов. Литература размещается в конце статьи с цифровыми ссылками на нее в тексте. Фамилия и инициалы автора в правом верхнем углу, ниже сведения об авторе: название учреждения, где работает автор, должность, ученая степень, ученое звание; ниже в центре название статьи, далее текст без разбивки на страницы. Страницы бумажного носителя нумеруются от руки простым карандашом. Дискеты не возвращаются.

Обращаем особое внимание на *точность библиографического оформления* произведений печати в «Примечаниях» (литература в конце текста), на *выверенность ста-*

тей в компьютерных наборах и *полное соответствие* файла на дискете и бумажного варианта!

Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей, хотя с точки зрения научного содержания авторский вариант сохраняется. Статьи, не соответствующие указанным Правилам, решением редакционной коллегии серии, не публикуются и не возвращаются (почтовой пересылкой).

Образец оформления первой страницы статьи:

Иванов И.И.,
Московский государственный областной университет,
доцент кафедры философии,
кандидат философских наук, доцент

Ноосферный анализ общества

Текст статьи.....

Стоимость публикации зависит от количества страниц в статье. В стоимость входит публикация статьи в Вестнике и один экземпляр журнала. За дополнительную плату можно заказать (до печатания тиража) необходимое число экземпляров журнала (или – при их наличии приобрести в Издательстве МГОУ).

Ответственный редактор серии «Философские науки» – заведующий кафедрой философии МГОУ, доктор философских наук, профессор Дырин Анатолий Иванович.

Адрес редколлегии серии «ФН» «Вестника МГОУ»: г. Москва, ул. Радио, д.10а, МГОУ, комн. 122 (кафедра философии). Телефон 261-13-80.

Раздел 1. *Философия образования и его реформирования*

Дырин А.И.,
доктор философских наук,
профессор, зав. кафедрой
философии МГОУ, академик
МАН ВШ, МАН ПО и АВН России

К вопросу о «философии» очередного этапа реформирования (модернизации) российского образования, или Его истинные цели и задачи и безопасность страны

Уважаемые читатели выпуска философской серии «Вестника МГОУ»!

В период последнего десятилетия (1996-2005 гг.), мне пришлось не однажды обращаться к тем или иным вопросам, условно говоря, - философии современного российского образования и, прежде всего – философско-методологическим и мировоззренческо-идеологическим основам столь настойчиво, насильственно и агрессивно осуществляемого реформирования и/или модернизации сферы образования в России наших дней. Думаю, что здесь нет необходимости называть те конференции и научные семинары, где я имел возможность выступить с докладами или те издания, в которых были опубликованы некоторые из них, тем более, что самые существенные выступления и публикации особым разделом представлены в одномомнике моих «Философских исследований и разработок: Избранное», появившемся в самом конце 2004 – начале 2005 годов.¹⁾

Однако со второй половины прошлого года начался *новый этап* проведения реформы образования – этап его быстрого и радикального преобразования, именуемого модернизацией, преобразования, еще более агрессивно-хищного, которое по сути призвано окончательно сломать, разрушить все то, что не только считалось, но реально было лучшим в советском и постсоветском российском образовании. В итоге – модернизированное российское образование будет действительно чем-то иным, другой образовательной системой – и что важнее подчеркнуть – движением вспять, от сегодняшних кризисных явлений и, как долго казалось, результатов реализации ошибок в реформировании образования к его полному развалу.

Да, СМК за это время было представлено публике немало проектов и документов, статей и докладов, предупреждающих общество о грядущей беде.²⁾ Однако «воз и ныне там»: властные структуры сферы российского образования с рвением достойным лучшего применения взялись за реализацию целей и задач нового, кажется, уже последнего этапа модернизации школьного и вузовского образования в России. И вновь, как и раньше, - насильственно, радикально, жестко, быстро, поскольку большинство проектов и проектов обществом не принимается, критикуется, отвергается. Впрочем, и тому, и другому, есть свои причины, свои мотивы и аргументы. В настоящем докладе мне хочется, опираясь и поддерживая основные идеи, поднятые выступлениями В. Агеносова, С.К. Комкова, И.И. Мельникова, А.А. Метешкина, В.А. Садовниченко, О.Н. Смолина и особенно – в докладе В.Е. Шукшинова, посвященном анализу и оценке ситуации в сфере российского образования, вызванной новой парадигмой его реформирования, прочитанном 18 марта 2005 г. на Общем годичном собрании Международной академии наук высшей школы. (Кстати, прочитанном, если, конечно, я все увидел ясно и точно, если глаз мой не затуманился – в присутствии и бывшего министра образования РФ В.М. Филиппова, и министра нынешнего – А.А. Фурсенко. И возражений ни от одного, ни от другого не было. С чего бы это?).

Никто не станет отрицать, что новый этап модернизации российского образования призван реализовать «рекомендации» Болонской декларации, подписанной в сентябре 2003 г. от имени РФ тогдашним министром образования В.М. Филипповым. Казалось бы – декларация, скорее сообщение о намерениях, чем договор. Ничего секретного, закрытого здесь быть не должно. Но почему этот документ я не могу найти на сайте Федерального агентства по образованию Министерства образования и науки РФ? Почему его нет и на сайте Комитета по образованию ГД ФС РФ? Почему распечатки этого документа, о котором столько толков, нет в моем вузе? Почему он предлагается РГБ лишь на английском языке и без подписи «нашего» министра образования, т.е. вариант 1999?

Профессор В. Агеносов нашел перевод на сайте факультета международных отношений УрГУ. Я тоже нашел, но в Международной академии наук педагогического образования (МАН ПО) в конце 2003 г. и уже дважды анализировал рекомендации Декларации в своих сообщениях на научных конференциях и в публикациях.³⁾ Но почему все-таки наши реформаторы так настойчиво скрывают, причем не только русский перевод декларации, но и – еще дальше – свои собственные проекты модернизации того, что еще осталось в российском образовании, и прежде всего – высшем, то есть свои *планы подгонки* нашего образования под прокрустово ложе Болонских рекомендаций?

Но сначала несколько общеизвестных, но необходимых для уяснения дальнейшего, фактов. Общее заявление европейских министров от имени 31 страны было подписано в Италии, в Болонском университете. Это заявление и стали именовать Болонской декларацией, а ее реализацию – Болонским процессом. Хотя, истины ради, надо все же подчеркнуть, что реально начало процесса было положено годом раньше, когда была принята общая декларация, нацеливавшая на построение единой интеллектуальной, культурной, социальной и технической базы объединенной Европы, в том числе – гармонизацию высшего образования. Словом, отдельные, но важнейшие положения Болонской декларации присутствуют уже здесь, то есть в документе, подписанном 25 мая 1998 г. во Франции, в Сорбонне, правда, тогда лишь четырьмя министрами образования, но это были министры Франции, Германии, Италии и Великобритании!

В ходе реализации рекомендаций Болоньи прошло немало конференций и семинаров, сделаны важные заявления и предложения. Считается, что самые существенные взаимопонимания по вопросам выработки и реализации общих рекомендаций для развития объединяющих тенденций в европейском образовании принадлежат встречам министров и/или научным конференциям, состоявшимся 30 марта 2001 года в Испании (г. Саламанка), 19 мая 2001 г. в Чехии (г. Прага) и 19 сентября 2003 г. в ФРГ (г. Берлин). Именно на этой, Берлинской конференции министров образования стран Европы к Болонскому процессу по развитию единого европейского образовательного пространства присоединилась и Россия. Заметим – на удивление – легко и просто, безо всякого сопротивления со стороны объединяющейся Европы: дверь широко открыли и пригласили! С чего бы это вот так? Тем не менее, сегодня Болонской процесс, «пройдя» половину своего общего, определенного, как известно, к 2010 году, пути, находится в разгаре, включив в себя уже 40 государств Европы (РФ была 33-м!).

Каковы же основания положения Болонской декларации, на реализацию которых, повторяю, ориентирован сегодняшний период модернизации российского образования, возглавляемого новым министром – А.А. Фурсенко, доложившим на встрече с представителями США, что «качество образования в России падает, и мы теряем конкурентоспособность». Но дело это, уверен министр, будет поправлено новым этапом реформы – модернизации нашего образования. Но будет ли? И возможно

ли это в принципе при реализации задач нового этапа *модернизации как реализации* рекомендаций Болонской декларации?

Первым и, скорее всего, самым основным положением декларации является требование введения в вузе двухуровневого обучения: уровень (цикл) бакалавриата длительностью в 3-4 года (но не менее 3-х лет) и уровень (цикл) магистратуры продолжительностью в 1-2 года. Цикл завершается присвоением выпускнику звания соответственно «бакалавр» и «магистр». Впрочем, обучение на втором этапе может быть продлено на 2-3 года с целью присуждения ученой степени «доктор философии». Далее декларация провозглашает «внедрение системы зачетных баллов (кредитов) по типу ECTS – европейской системы перезачета зачетных баллов, как надлежащего средства поддержки крупномасштабной студенческой мобильности», осуществление для студенчества «свободного передвижения» из вуза в вуз для набора этих баллов и, наконец, сотрудничество вузов «в обеспечении качества с целью разработки сопоставимых критериев и методологий», что позволит (!?) выпускникам работать в любой из стран, подписавших декларацию.

Впрочем, для решения задач контроля качества обучения предписывается создание независимых от правительств государств, участвующих в едином европейском образовательном пространстве, то есть наднациональных, агентств, которые должны оценивать качество национально-государственного образования, но *не по содержанию* программ и учебных планов, а по так называемым реальным знаниям, умениям и навыкам выпускников вузов. Позже предполагается введение единых для всех вузов стандартов межнационального (межгосударственного) образования.

Особо надо сказать о «расширении мобильности студенчества и преподавателей». Предлагается «свободное перемещение» студентов из одного вуза в другой в пределах как своей страны, так и Европы в целом. И – то же – преподавателей, так как вузы будут конкурировать друг с другом за преподавательский состав. Более того, декларация ставит задачу достижения такого уровня и качества подготовки вузовских выпускников, чтобы они были востребованы на рынке труда в любом европейском государстве. К тому же предполагается упростить процедуру профессионального признания квалификации, в том числе благодаря использованного единообразного приложения к диплому, разработанному ЮНЕСКО.

И еще об одном положении обязательно надо сказать – о проблеме обеспечения привлекательности и конкурентоспособности европейской системы образования, о реализации задачи привлечения в европейские вузы большого количества выходцев из сторон Азии, Африки, Америки. Затем – об усилении внимания к изучению иностранных языков, об укреплении связей между вузами разных стран, об учете национально – психологических особенностей студентов разных стран и др. Хотя сказать, что все в Декларации прописано четко и ясно нельзя. Есть вопросы и вопросы. Но ставили ли их, например, наши подписанты, *какие конкретно обязательства они дали и взяли ли какие-либо обязательства перед нами европейские партнеры?* Этого никто не говорит! Отсюда вполне логичным будет заключение: первые скорее всего скрываются (не подписывали же бездумно, без анализа!), а вторые – просто отсутствуют. Впрочем, об этом в период после сентября 2003 г. писал не я один. Однако ответов как не было, так и нет.

Между тем, примечательно еще и следующее: блок документов, отражающих Болонский процесс, свидетельствует, что все последующие совещания и семинары, конференции, проведенные после 1999 г. в «рамках Болоньи» поддержали основные рекомендации, изложенные в декларации, ничего *принципиально нового* не внося в них, т.е. основные положения декларации не развиваются, не обогащаются опытом систем образования других, позже включившихся в процесс, стран, и в частности

России. Лишь корректируются уже известные положения, определенные министрами образования ведущих стран Европейского союза. Негативные мнения, возражения, сомнения и т.п. не представляются. Возможно они просто замалчиваются!

К тому же отметим, что не только при выработке декларации, но и в процессе ее обсуждения никакие другие – *альтернативные образовательные системы* никогда не рассматривались, не изучались. Я не говорю уже о собственно Востоке (Китай, Индия, Япония, другие страны, в т.ч. арабского мира). Их просто не замечают. Но не просматривается в Болонских документах и учет особенностей современной российской системы, наследовавшей принципы и нормы хорошо известной Европе советской системы образования. Казалось бы ее не учесть, не видеть ее явные (пусть теперь уже бывшие) достижения, не подвергнуть анализу эти достижения удивительно близоруко. Хотя бы теперь, когда второй год уже Россия интегрируется в «общевропейское образовательное пространство»! Однако такой подход, видимо, не соответствует взглядам и желаниям авторов декларации, именуемой Болонской, инициаторов и других активных участников процесса, т.е. такой подход *расходится* с реальными (а не декларируемыми) целями и задачами ведущих сил объединившейся Европы, в т.ч. по вопросам образования на континенте и для континента.

В самом деле. В Сорбонском документе 1998 г. было записано, а в Болонском документе 1999 г. подтверждено, что *цели процесса* создания единого европейского образовательного пространства состоят (процитируем еще раз): в «усилении интеллектуальной, культурной, социальной и технической базы нашего континента». Но это цель декларируемая. А реально? А реально, если внимательно вчитаться в другие положения документа, окажется, что не только конкретные задачи, но и основанная *цель видится в другом*. Об этом свидетельствуют следующие установки декларации: этот процесс есть составная часть *общего процесса глобализации* и европейская система образования должна быть привлекательной и конкурентоспособной, преподаватели и студенты должны быть «мобильными», а проблема трудоустройства выпускников вузов разрешима на всем пространстве Европы. Впрочем, еще больше об этом свидетельствуют сформулированные задачи и предлагаемые технологии их решения. О чем же фактически речь?

Законы капиталистической конкуренции, конечно, никто не отменил, и объединенная Европа наших дней (Европейский союз – ЕС), преодолевая неизбежные трудности и противоречия в своем развитии, не может не конкурировать с другим миром и прежде всего с США и Японией в сфере производственно-экономической, финансовой, политической и других областях жизни. Но процесс конкурентной борьбы, та или иная степень ее успешности определяется прежде всего повышением конкурентоспособности, как теперь принято называть, рынка товаров и услуг, во всех этих самых областях (и для всех этих областей!) жизни европейского буржуазного общества. Так не есть ли *главная цель и стратегическая задача* Болонского процесса – обеспечение благоприятных условий для сохранения и дальнейшего развития буржуазного общества в Европе!? Вопрос, по существу, явно риторический!

Исторически многоопытная, не раз уже битая и ученая, теснимая Америкой, Японией и другими «тиграми» (вне Европы) европейская буржуазия естественно, по необходимости хочет повысить свою конкурентоспособность, т.е. конкурентоспособность европейских товаров и услуг. И сегодня, а перспективе еще больше, это связано с дальнейшей всесторонней автоматизацией производства на базе перспективных *информационных технологий*. Последнее же недостижимо без квалифицированной рабочей силы. На реализацию в Европе именно *этой возможности* и нацелен Болонский процесс. И суть дела в общем-то не меняется от того, что цель такая, что задача эта явно не провозглашается, открыто не продекларирована.

Во-первых, ясно, что с заявленной целью – усилением интеллектуальной, культурной, социальной и особенно технической базы континента никак не согласуется двухуровневая система подготовки выпускников вуза. И прежде всего подготовка бакалавра. Да, бакалавр должен будет иметь общее высшее образование, но практически будет (если вообще будет) плохо подготовлен к работе по какой либо *специальности*. Однако его с его «высшем образованием» (у нас это было образование «незаконченное высшее»; и соответствовать оно может уровню подготовки выпускников техникумов, тех самых, которые (техникумы) в современной России в массе своей скорее канули в Лету, чем еще благополучно живы) можно относительно легко подготовить на рабочем месте. Словом, потенциально «бакалавр» - квалифицированная рабочая сила. Тем более, что и выбор для работодателей будет: ведь у нас и первая ступень сегодня для многих платной является, а магистратура предлагается быть почти сплошь платной, да и то, лишь для немногих. Только получив звание магистра, студент выходит на ступень *специалиста* – он может трудиться по специальности, у него может быть и служебный рост по линии организации производства и управления и т.д.

Что же касается предлагаемой подготовки слоя «докторов философии», то реализация этой подготовки, конечно, приведет к созданию небольшого слоя (из магистров!) в общем-то высококвалифицированных специалистов в той или другой области (это примерно соответствует уровню подготовки нашего кандидата наук, хотя можно с уверенностью сказать, что подготовка *по специальности* наших кандидатов наук в целом была выше и многограннее, чем западного «доктора философии». А вот подготовка *действительно* докторов наук, ученых *высшей* квалификации (они готовились и в XIX веке в России, и в XX веке в СССР, и еще сегодня в России постсоветской готовятся) под вопросом!

Что же получается? Россия, подписав декларацию, решила идти вспять, решила отказаться от своих явных преимуществ, от подготовки тех, кто вывел страну на передовые рубежи науки и техники, обеспечил нашу обороноспособность и безопасность? Да, получается, что мы полностью разоружаемся, мы отказываемся от подготовки новой научно-технической и научно-гуманитарной, культурной смены. Более того: под вопросом окажется даже само бытие Российской Академии наук – РАН! Трижды прав академик В.А. Садовничий, подчеркнувший, что, если введение ступени бакалавра – есть фактически введение у нас звания «лаборант в западноевропейской лаборатории», то ликвидация ученой степени доктора наук по специальности станет для России *катастрофой!*

Во-вторых, не соответствует заявленной цели и введение в практику так называемой кредитно-модульной системы учета трудозатрат в образовательном процессе, которая настолько унифицирует и выхолостит формы и содержание образования, что доведет их до абсурда, а формы отчетности – в самую первую очередь. *Установка втиснуть* в прокрустово ложе кредитно-модульной системы любые учебные дисциплины – от самых практических до самых теоретических – порочна и вредна, т.к. каждый учебный предмет имеет свою специфику и требует специального, особенного подхода, в частности – количества отводимых часов, форм отчетности и т.д. Здесь же предлагаются баллы и их накопление, рейтинги, тесты и еще раз тесты, тесты не как один из возможных способов отчетности (проверки знания), а как единственное и всеобъемлющее средство оценивания знаний студентов по *любой* дисциплине.

Эффективная и авторитетная у нас (да и в ряде других стран мира) *зачетно-экзаменационная система* для Болонских документов почему-то – своеобразная персона «нон грата». Устарела? А где аргументы в пользу ее устарелости? Такие аргументы отсутствуют. Ведь все дело в том, какого выпускника вуза мы собрались готовить – *специалиста*, глубоко и основательно осмысливающего содержание образования,

видящего системные связи и закономерности становления и развития научного знания или, образно говоря, любителя разгадывания кроссвордов и сканвордов!

В самом деле. Ведь при кредитно-модульной системе студент фактически сам определяет чему его надо учить, определяет, что ему будет необходимо в будущей деятельности: он сам себе и руководитель и исполнитель. Поэтому не случайным, скажем мы теперь, нам кажется и то, что Болонские документа не содержат – даже в постановочном варианте – вопросы подготовки *преподавательских кадров*, хотя имеется положение об их мобильности и конкурентоспособности. Надо думать, что преподаватели будут конкурировать друг с другом за обучение студентов своему предмету или даже его модулю. Но тогда, речь идет фактически о коммерциализации обучения. Впрочем, цель эту Болонские документа тоже не провозглашают, открыто не декларируют.

В-третьих, расходится с провозглашенными целями и постановка задачи *контроля качества образования* на общеевропейском пространстве. При всей важности этой проблемы, она, тем не менее прописана в самом общем, не проясненном, закрытом виде. Лишь сказано, что она будет осуществляться наднациональными, т.е. независимыми от национальных правительств, «аккредитационными агентствами». Но как эти агентства будут создаваться, из кого состоять, кем финансироваться? Как будет осуществляться сама аккредитация? Все это все еще неясно.

Много вопросов ставит и требование декларации оценивать работу вузов по подготовке кадров не по программам и учебным планам дисциплин, а по *результатам обучения*. Последние же предлагается оценивать даже не по результатам практической деятельности выпускников, а (напоминанием: действует кредитно-модульная схема обучения) по величине их рейтинга, т.е. по итоговой величине баллов, набранных по «модулям» за период обучения. Словом, вопросы и вопросы возникают. Ответов же как не было, так и нет. А декларация от имени России подписана и новый министр обещает реформировать – модернизировать нашу систему в соответствии с установками декларации Сорбонны – Болоньи! И к тому же – быстро!

В-четвертых, плохо стыкуется с декларируемыми целями и задача расширения мобильности студенчества европейских стран, а также задача трудоустройства выпускников. Ясно, что набирать баллы, перемещаясь из вуза в вуз в своей стране (расстояния, деньги, жилье и т.п.) и тем более в вузах других стран, весьма сложно. Особенно в связи с необходимостью знать иностранные языки. В Болонском процессе сегодня 40 стран. Все языки знать, конечно, невозможно, да и не нужно (особенно языки небольших государств). Конкуренцию могут держать пожалуй лишь языки английский, немецкий, французский. Даже итальянский и испанский как языки для обеспечения искомой мобильности не очень-то будут востребованы. В таком же положении будет и русский. Но знать языки надо, это и хорошо, и престижно.

Однако ясно, что более широкое распространение в европейской образовательной системе займут английский, немецкий и французский языки, что в целом не может не дать господствующим классам этих стран, этим государствам значительные преимущества в расширении и укреплении своего господства на европейском континенте, в реализации целей общеевропейской *глобализации*. Словом, прежде всего в вузы этих стран будет «целенаправлена» рекламируемая *мобильность* самых способных и перспективных лиц из других европейских стран и России. У одних будут средства (проезд, жилье, плата за обучение или, скажем, за учебные пособия и т.п.), другим могут быть предложены кредиты или гранты на обучение. Скорее всего будет обеспечена и дальнейшая работа по окончании вуза. Не всем, не всегда самая перспективная, но может и будет. Ибо мобильность студенчества и преподавательского состава, прочерченная в документах Болонского процесса, есть фактически не что иное, как теперь таким вот

образом *узакониваемый весьма эффективный* путь «утечки мозгов» из стран Болонского процесса в ведущие капиталистические страны Европы.

Что же касается трудоустройства выпускников в зоне общеевропейского пространства, то отцы – основатели Болонской «конституции», исходили из того, что не единая Европа, не народы этих стран, не государственные властные структуры и не европейское общество заинтересованы в том или ином, но в целом – высоком, уровне подготовки выпускников вузов, а лишь *работодатели*, т.е. буржуазия, капиталисты, которыми эти выпускники и должны быть востребованы и трудоустроены. Почему именно ими и с какой целью? Ясное дело – с целью повышения конкурентоспособности и получения максимальной прибыли. И сегодня. И в будущем.

Да, в этом пункте предельно ясно и четко проговаривается *основная задача* ведущих сил Болонского процесса – *приспособить систему образования ЕС* к созданию более благоприятных условий для процветания господствующих слоев ведущих стран Европы – Англии, Франции, Германии, Италии. Не случайно ведь министры образования именно этих четырех стран своей Сорбонской декларацией от мая 1998 года *предопределили суть и все узловые принципы* Болонского движения.

Именно на это нацеливается и провозглашаемая декларацией *открытость* европейской системы образования и задача достижения ею *привлекательности и конкурентоспособности* в мировом масштабе. Да, собственно на это нацелена и задача обеспечения мобильности и студентов, и преподавателей, а также постановка проблемы контроля качества образования. Но здесь есть еще одно – *привлечение* в европейские вузы талантливой и перспективной молодежи из стран трех «А» - Азии, Африки и Америки (Латинской). Хотя цель подготовки кадров здесь, скорее, собственно политическая. Это цель подготовки *агентов влияния* в различных странах мира. (По авторитетному примеру США).

Впрочем, *политический характер Болонского процесса* скрывается и отрицается. Однако сентябрь 2003 года, Берлинская конференция недвусмысленно подчеркнули, что министры образования *опираются на решения Европейского союза*, в частности Лиссабонское 2000 г. и Барселонское 2002 г., предусматривающих создание наиболее конкурентоспособной и динамичной экономики в мире, основанной на знаниях и обеспечивающей стойкий экономический рост. *Именно на решение этой явно политической задачи направлен и весь Болонский процесс*. А задача эта фактически есть задача (идея) *мирового господства*. Кого? Европейского союза! Не России же или Чехии, Польши или Латвии!

Итак, Болонский процесс есть не просто движение к созданию единого образовательного пространства на европейском континенте, это фактически международное политическое движение, инициированное господствующей буржуазией ведущих капиталистических стран Европы и направленное на поддержку основных целей и задач Европейского союза. Стратегической целью декларации Сорбонны и Болоньи выступает обеспечение конкурентоспособности, быстрого и длительного развития экономики ведущих капиталистических стран Европы. Первое и основное средство достижения этой цели состоит в массовой подготовке высококвалифицированной рабочей силы, призванной обеспечить стабильное развитие экономики и управление обществом и объединенной Европой. Поэтому для решения поставленных задач буржуазии ведущих европейских стран необходим еще и приток «мозгов» - талантливых кадров их всех других стран Европы и других континентов.

Что же касается учета и оценки реально поставленных и реализуемых (а не формально декларируемых) целей, то они тщательно и умело маскируются в теперь уже многочисленных документах Болонского процесса *красивыми словами о необходимости* «строить и усиливать интеллектуальную, культурную, социальную и техническую

базу нашего континента», о создании «зоны европейского высшего образования», усилении европейского измерения» и развитии «общеевропейского пространства высшего образования», о придании динамизма «единому образовательному процессу в Европе» и «формировании будущего», об «увеличении привлекательности европейской системы высшего образования» и, наконец! - «Болонскому процессу нет альтернативы»!

Не страх ли и трепет затуманил глаза нашей российской делегации в сентябре 2003 г. в Берлине, подписавшей документ, как сказал бы незабвенный В.С. Черномырдин, исходя из установки: «Хотели как лучше, а получилось как всегда». Плохо, добавим мы от себя. Очень плохо и вредно, опасно для России, ее образования и безопасности как страны в целом. Спасибо за внимание.

Примечания:

- 1) Дырин А.И. Философские исследования и разработки: Избранное. – М.: Современные тетради, 2004. – с. 484-489, 490-494, 521-528, 573-576.
- 2) Здесь я могу назвать лишь некоторые из них. Во-первых, на мой взгляд лучших, самых искренних и объективных. И, во-вторых, не публикаций в научных журналах и иных изданиях, рассчитанных на специалистов, а публикаций, обращенных к самой широкой аудитории – к образовательному сообществу и родителям, то есть к тем более 60 млн. населения страны, теснейшим образом связанных со сферой образования: Телегин Сергей. Не ждите лавров бакалавра: реформы образования в сухом остатке (Советская Россия, №163, 23.12.2004г., с.1); Мельников, Иван. Корыстная авантюра: Впасть торопится – реформа образования будет проводится быстро и радикально (Там же, №164, 24.12.2004г., с. 2); Осадин, Борис. Принтер с винчестером: Народное образование: реформа или разгром? (Там же, №1, 13.01.2005г., с.2); Мазурова, Людмила. Ученых тьма, а где прогресс? Обрезание образования как способ его модернизации (Литературная газета, №50, 15-21. 12.2004г., с.1); Некрасова Л. Сохраняя здоровый консерватизм (Реформы системы образования). – Бауманец, №1, 7.02.2005г., с.1-2. – Информация об итоговом (конец декабря 2004г.) форуме Совета ректоров Москвы и Московской области; Арсеньев, Андрей. Преобразование затрагивают всех (Информация о пресс-конференции заместителя Председателя Комитета по образованию и науке Государственной Думы РФ Валентины Ивановой, состоявшейся 2.02.2005г. – Вузские вести, №3, 1-15. 02.2005г., с.1); Садовничий В.А. Образование должно быть широким и фундаментальным (Москва – любимый город, №2, 11.02.2005, с.3. Впрочем, это перепечатка беседы Ректора МГУ с корреспондентами журнала «Итоги» и «Российской газеты»); Жагленок, Юлия, Белова, Екатерина. По ком звонит колокольчик? Он звонит по ЕГЭ (Округа. Запад. 21.02.2005г., с.4); Бунимович, Евгений. Сохранить все лучшее в столичном образовании (Воробьевы горы, №2. февраль 2005, с.2); Петрович, Сергей. «Утечка мозгов»: Однозначно зло или для кого-то и благо? Интервью с ректором Ростовского-на-Дону госуниверситета Александром Белоконом). – Вузские вести, №3, февраль 2005г., с.3); Метешкин А.А. Болонский процесс. Истинные цели и задачи в реформировании системы высшего образования (Советская Россия, №39, 24.03.2005г., с.5-7 61-го выпуска «Отечественных записок»); Агеносов, Владимир. Образование: Обсудим, прежде чем реформировать (Литературная газета, №10, 16-22.03.2005г., с.10); Образование – для всех. Декларация, принятая 16 февраля 2005г. общественными слушаниями «Стратегия образовательной политики: есть ли альтернативы?», состоявшимися в Государственной Думе ФС РФ.- Советская Россия, №21-22, 19.02.2005г., с.1-2); Шукшунов В.Е. Анализ и оценка ситуации в сфере российского образования, вызванной новой

парадигмой его реформирования и позиция МАН ВШ: Доклад 18 марта 2005г. на Общем годичном собрании МАН ВШ и АН ВШ РФ.

- 3) См., в частности: Дырин А.И. Философские исследования и разработки, с. 526-528.

Раздел 2. Проблемы онтологии и теории познания

Демина Л.А.,
доцент, к.филос.н., доцент кафедры
философии МГОУ (докторант)

Проблема интерсубъективности познания

Проблема интерсубъективности познания, на мой взгляд, становится одной из центральных философских проблем, начиная с трансцендентальной философии Канта в связи с его трактовкой трансцендентализма и универсализма. В своей статье я стремилась рассмотреть трансцендентально-феноменологическую перспективу решения этой проблемы, с учетом особенностей трансцендентализма кантовского и гуссерлевского толка и возникающих, в связи с этим, исторических и методологических параллелей.

Известно проводимое Кантом различие между «трансцендентальным идеализмом» и «трансцендентальным реализмом». Для нас наиболее интересно то, что Кант понимает под трансцендентальным идеализмом. Такая позиция характеризуется тем, что все предметы возможного для нас опыта трактуются как представления, которые в том виде, как они представляются нами, не имеют существования сами по себе. Что же выступает в качестве «представлений» для Канта? Это не может быть психологическое, субъективное представление, так как в этом случае наше знание не будет носить необходимого и всеобщего характера. На наш взгляд наиболее адекватным понятием, соответствующим «представлению» у Канта является понятие «смысл», в том его значении, в котором оно употребляется Гуссерлем в его понятии «ноэмы», и, прежде всего, ядра ноэмы (созвучным с данным пониманием является также понятие смысла, вводимое Г. Фреге). Определенные подтверждения данного положения можно найти у Канта, в частности, когда он пишет об объективном единстве самосознания (трансцендентальном единстве апперцепции), противопоставляя его субъективному (эмпирическому) единству самосознания. Согласно Канту, наше представление о вещи, выраженное в слове, должно опираться на нечто более глубокое, нежели эмпирическая данность. Смысл – это объект особого рода, противоположный субъективным представлениям, не зависящий от того, кто мыслит. Именно смыслы являются основой научного познания, введение понятия смысла в какой-то мере гарантирует общий объект коммуникации, избавляя нас от сложностей психологизма и субъективизма. Смысл языковых выражений опосредует отношения языка и действительности. Для Канта предметы никогда не могут быть даны сами по себе, таким образом, он имеет дело только со «смыслами», которые и выражают наш возможный опыт. Объективную основу человеческого познания Кант ищет путем исследования самой познавательной способности. Если рассматривать кантовское трансцендентальное единство апперцепции как социальное сознание, выражающее себя в языке, то это самым непосредственным образом выводит нас на проблемы интерсубъективности. Спор между реализмом и идеализмом, описанный Кантом, отражает рассматриваемый нами спор номинализма и универсализма. Трансцендентальная философия акцентирует внимание на деятельной стороне познания, конструктивных способностях человеческого мышления, что созвучно сегодняшним поискам в анализе языка и что выпадало из

поля зрения, например, аналитической философии. Идеи конструктивизма ведут к пересмотру принимаемых интуиций, в частности, к уточнению фундаментального понятия смысла. И несомненными выглядят параллели с идеями Гуссерля.

Высоко отзываясь о философии Канта, Гуссерль отмечает, что она «соразмерна формально-всеобщему смыслу трансцендентальной философии в нашей дефиниции. Это философия, которая, в противоположность как донаучному, так и научному объективизму, возвращается к познающей субъективности как к изначальному средоточию всех объективных смысловых образований и бытийных значимостей и пытается понять сущий мир как образование, состоящее из смыслов и значимостей, и таким способом открыть путь научности и философии существенно нового вида».¹ Но при этом сами истины науки Кантом не ставятся под сомнение, он исходит из корпуса научных знаний как данного и исследует априорные условия, имеющие отношение к структуре познающего субъекта, которая делает эти знания возможными. В феноменологии проблемой становится сама очевидность, а задачей - раскрытие глубоко скрытых субъективных оснований объективно-научного метода, смыслов и структур смыслов. Сам Гуссерль понимает трансцендентальное и трансцендентализм в целом как «мотив вопрошания о последнем источнике всех образований познания, об источнике осмысления познающим самого себя и своей познавательной жизни, где целенаправленно выводятся все значимые для него научные построения, хранимые в качестве завоеваний и находящиеся в его свободном распоряжении».² В работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» Гуссерль снова обращается к вопросам универсальной априорной корреляции между предметом опыта и способами его данности, к проблеме перехода от субъективной данности к предметности, включающей в себя существенные черты действительного объекта. И здесь уже речь идет об интенциональности не единичной субъективности (что является предметом рассмотрения в его более ранних работах)³, а целостной интерсубъективности, общность которой формируется в ходе разворачивания самого гнозиса. Важнейшим понятием и методологическим приемом становится принцип «горизонтности» рассмотрения. Сам мир трактуется как универсальный горизонт, как единый универсум сущих объектов, к которому принадлежат и все люди, каждый Я-субъект. Именно в этой совместной жизни и формируется понятие мира как горизонта сущего и значимого. В горизонтном рассмотрении каждый феномен уже несет в себе определенные смысловые и значимостные импликации, истолкование которых выводит нас к новым феноменам. Жизненный мир рассматривается Гуссерлем как «царство субъективных феноменов», которые, тем не менее, заключают в себе некое универсальное смысловое единство. Этот мир - мир человеческой культуры - предстает как непрерывное духовное свершение, как смысловое становление, рассматриваемое как порождение «универсальной» или «анонимной» субъективности. Под «анонимной субъективностью», я полагаю, следует понимать «общечеловеческую субъективность», которая и выступает в качестве основания всякого свершения и познания. Это то, о чем Гуссерль писал как о «редукции человечества к феномену «человечество», которая позволяет увидеть в последнем самообъективацию трансцендентальной субъективности».⁴ Жизненный мир, как мир «предданности», предшествующий всякой человеческой практике, всякой донаучной и научной жизни, возникает как таковой в горизонте нашей «со-человечности», и именно поэтому он образует постоянную почву для всякого рода дологических значимостей.

На основе жизненного мира возникает и «объективный», «истинный» мир науки, представляющий собой теоретико-логическую «субструкцию», на основе дологических значимостей - логические, теоретические истины. Гуссерль ставит вопрос о научности, которую дает жизненный мир, как о более высокой ступени научности, так как именно она дает нам «последние обоснования»⁵, о сведении объективно-научных ис-

тин, которые являются принципиально невоспринимаемыми в собственно бытийном опыте, к праочевидностям, как тому, что доступно интерсубъективному опытному познанию и подтверждению. Но в то же время это противопоставление «жизненного мира» и «объективно-научного», рационализированного и теоретизированного мира, довольно-таки относительно, между ними существует глубокая смысловая связь: как сама наука укоренена в жизненном мире, так и жизненный мир в виде определенного смыслового коррелята представлен в результатах человеческого познания. Эта связь реализуется через человеческое, через научное сообщество. В этом плане мысль Гуссерля перекликается с идеями Ч. С. Пирса. Идея сообщества как некоего гаранта истинности результатов (и в целом - адекватности) человеческого познания постоянно «витаает» в работах Пирса: так, именно научное сообщество, его согласованная деятельность, рассматривается им как способ постижения истины (истина не постигается индивидуально).⁶ Истина - это то, что устанавливается на долгое время и будет находить подтверждение в будущем в сообществе ученых. Это - элементы веры, убеждения, которые «работают» и которые «привычно» фиксируются в цепочке знаков. Но это «вера» и «привычка» в специфически пирсовском понимании - с одной стороны, это указание на неточность, неокончателность, субъективность результатов нашего познания, с другой - это достаточно рациональные критерии, выражающие законосообразность человеческой деятельности. В основе убеждения лежит «бессознательно рациональная» абдукция, которая, по существу, означает предположение о наличии некоторой закономерной связи явлений, принципа, иначе говоря - общего, универсального, как того, что лежит в основе всякого эмпирического, фактического познания. Выработка убеждений понимается как выведение следствий из данных предпосылок и выработка определенных прагматических правил деятельности, как научной, так и в целом социальной деятельности. Привычка - это также следование данным правилам. Логика научного исследования и познания в целом, как мы уже ранее отмечали, подводит Пирса к пониманию интерсубъективности познания как возможного единства согласованности познания, которое включает в себя как надындивидуальное единство интерпретации, так и экспериментальное подтверждение опыта, в результате чего вырабатывается окончательное мнение неограниченного сообщества исследователей. Данное сообщество может рассматриваться также и как сообщество интерпретаторов, или как квазитрансцендентальный субъект.

В то же время, сообщество рассматривается Пирсом и как человечество в целом (человечество как универсалия): именно такое принципиально неограниченное общество способно к приращению знаний и смылосозидательной деятельности. Смысл (значение) знаков как явление также интерсубъективное порождается не индивидом, а таким вот совокупным субъектом и выражает общезначимое, тождественное в нашем познании. Роль сообщества у Пирса тесно связана с его пониманием общего (реалий) как упорядочивающего начала, создающего регулярности и служащего основой для общечеловеческой практической деятельности. Роль человеческого сообщества проявляется и в самом понимании прагматической максимы: если только практическая деятельность, ее результаты могут служить основанием для характеристики содержания нашего мышления, его истинности или неистинности, то такая деятельность не может носить индивидуальный характер. Возможность такой деятельности (как деятельности человечества в качестве субъекта) обосновывается единством смыслов, заложенных в интерсубъективной интерпретации бесконечных последовательностей знаков, которая также не может в полной мере восприниматься отдельным эмпирическим индивидом, хотя бы в силу своей бесконечности и многосторонней детерминированности. Практическая деятельность - это результат нашей интерпретации смысла

(значений) знаков, это те «импликации», которые мы из них выводим, и на основе которых их же оцениваем.

Сравним у Гуссерля: он пишет об укорененности науки во всеобщем жизненном мире, в силу которой она имеет с ним постоянную смысловую соотнесенность. Но наука, как результат работы конкретных личностей, живущих в мире и общающихся друг с другом, сама и принадлежит этому миру. Таким образом, возникает парадоксальная соотнесенность жизненного мира и объективно-истинного. Стремление выделить в субъективности познания объективно-значимый смысл наталкивается на препятствие, суть которого в том, что сами основания объективности коренятся в неопределенности жизненного мира, соотнесенного с субъектом, что источники очевидности также оказываются соотнесены с субъектом. Но, тем не менее, и понятие жизненного мира может рассматриваться в плане его универсальности: это связано с абстрактно выделяемым «мировым ядром» или, иначе, миром обычных интересубъективных опытов. Универсальное в жизненном мире - это общий горизонт значимостей, устанавливаемых в процессе интересубъективного опыта. Гуссерль задается вопросом: можно ли найти такую истину об объектах, которая была бы безусловно значимой для всех субъектов, и с которой согласились бы, при всей относительности, и нормальный европеец, и нормальный индус, и китаец⁷ - и отвечает, что, с одной стороны, это как раз приведет нас на путь объективной науки, с другой - сам жизненный мир имеет свою всеобщую структуру и это априори жизненного мира соответствует объективному априори науки: на основе предданностей жизненного мира осуществляется смыслообразование более высокой ступени. Основными смыслоопределяющими, формально-всеобщими, инвариантными структурами жизненного мира являются вещь и мир, причем сознание одного невозможно без сознания другого: вещи осознаются только как объекты в горизонте мира, а мир - как горизонт для объектов. При всех различных субъективных модусах данности мир можно выделить как всеобщую синтетическую тотальность (нечто подобное, такого рода понятие дается Дунсом Скотом - это понятие «единосущего»). Таким образом, преданный мир, в своей тотальности и единстве, образует универсальное «бытие-в-качестве почвы» как для объективной практики, так и для объективных наук.⁸

Но одновременно с этим нужно обратить внимание на следующее: мир как «универсум универсальности» реализуется, получает свое обычное вот-бытие в универсуме субъективности: в обычной жизни людей, объединенных теми или иными социальными связями, с их делами и помыслами, живущих в этом горизонте мира и осознающих себя в нем. И из этого вытекает идея систематизации жизненных миров, выстраивания некоторой иерархии, когда один жизненный мир надстраивается над другим, сохраняя его в качестве «почвы». Гуссерль об этом пишет: «Это повторяется и тогда, когда мы тематизируем все времена и народы и, наконец, весь пространственно-временной мир в единстве систематического обзора, при постоянном внимании к относительности окружающих жизненных миров у тех или иных людей, народов или времен в их голой фактичности. Ясно, что при этом всемирном обзоре, проводимом в форме многократного синтеза относительных пространственно-временных жизненных миров, можно сказать то же, что и об обзоре какого-либо из них в отдельности. Целое рассматривается звено за звеном, затем, на более высокой ступени, один окружающий мир за другим, временность за временностью, каждое особое созерцание представляет бытийную значимость, будь то в модусе действительности или возможности. Вступая в силу, она всегда уже предполагает другие в объективной значимости, всегда уже предполагает для нас, проводящих это рассмотрение, всеобщую почву значимости мира».⁹ Таким образом, выделяется, наряду со множеством жизненных миров, их общее основание - всеобщая почва значимости мира, что и есть универсум универсального, входящий в универсум

субъективности. И еще одна интересная мысль содержится в этом отрывке: каждый новый уровень субъективности предполагает другие, предыдущие уровни как уже объективно-значимые. А это позволяет говорить о жизненных мирах как особого типа реальностях, разворачивающихся в процессе их взаимодействия, а главным образом - в процессе интерсубъективного взаимодействия человеческих субъектов. Здесь у нас напрашиваются определенные параллели, прежде всего с уже упомянутым Дунсом Скотом. Идеи, возникающие в разные времена, порой оказываются поразительно созвучны, и, обращаясь к историческому контексту, мы находим в нем новые смыслы, которые позволяют иначе взглянуть и на современность. А рассматриваемых нами авторов - Гуссерля и Дунса Скота - объединяет то, что оба они ищут объективное в субъективном, общее в единичном. Напомним некоторые идеи Скота и рассматриваемое им понятие виртуальной реальности. Дунс Скот пишет о сущем как первом объекте нашего разума; он отмечает, что в этом объекте «сходятся два рода первенства» - первенство общности и первенство виртуальности. Общность и виртуальность в данном контексте можно понимать как соответственно структурность и «энергетичность» сущего, его как порождающую силу. Сущее виртуально включает в себя все существующее. Сущее, как отмечает Дунс Скот, имеет первенство общности по отношению к родам, видам и индивидам, и первенство виртуальности по отношению ко всему умопостигаемому, то есть по отношению к качественным понятиям отличительных признаков и собственных свойств.¹⁰ Здесь мы можем видеть, что идея универсальности (общей почвы) разрабатывается как основа категориальной структурированности значимостей мира (род, вид, индивид). Параллель этому - теория значений Гуссерля. Идея же виртуальности понимается как разворачивание качественных характеристик, то есть, иначе говоря, как возможность реализации данного общего.

Виртуальное, виртуальность играют важнейшую роль в схоластической философии. Буквально *virtus* означает способность, силу, проявление или реализацию сущностных свойств вещи, человека (второе значение - добродетель). Дунсом Скотом понятие виртуальности разрабатывается в связи с его теорией формальных различий. Формальные различия - это то, что разум обнаруживает в реальном бытии, как некоторые составляющие, отличные от других. Иначе говоря, это то, что различно в мысли, но реально едино (для сравнения - гуссерлевское понимание абстрактного как «несамостоятельных частей»). Но в своей теории Скот идет дальше. Формальным различиям соответствуют различные формальные объекты. Это особые объекты - объекты-смыслы, каждому из которых в единой вещи соответствует особая виртуальная реальность. В реальном предмете эти виртуальности соединяются, а затем, в процессе познания последовательно разворачиваются. Дунс Скот, напомним, рассматривает различные виды бытия как равноценные. Все это - реальности различных уровней: сущее (как нечто однозначное, единосущее) есть высший уровень реальности, который является основанием ясного познания и понимания предмета и содержится во всех нижестоящих уровнях: уровне рода, уровне вида, уровне единичности (как пишет Скот, сущее содержится во всех «чтойных» понятиях). Таким образом, Скот выстраивает целую систему виртуальных реальностей, которые существуют в качестве уровней между реальностью единосущего (бытия) и окончательной реальностью индивида, в которой сущее предстает именно как «это вот». Окончательная реальность - это эмпирическая реальность, но она окончательна не как высшая реальность, но, напротив, как конечная реализация бытия, разворачивающегося на более высоких уровнях. Виртуальные реальности Дунса Скота я рассматриваю как некоторое «поле смыслов»: формальные объекты, различаемые им в вещи, это некоторые информационные аналоги соответствующих сущностей, то есть их смыслы. Так, любой предмет познания выступает перед нами как поле смыслов. Познавая, мы переходим с уровня

на уровень, актуализируя то, что на предыдущих уровнях было недоступно. Скотовский анализ бытия объектов мысли как бытия смысла, как мы уже отмечали, очень созвучен гуссерлевскому анализу интенциональных объектов. А понимание познания как разворачивания виртуальных реальностей весьма близко методологии разворачивания ноэматического содержания в процессе ноэзиса. Что же играет роль тех «сил» и «энергий», что способствуют этому разворачиванию виртуальностей и формированию новых реальностей? Здесь, на наш взгляд, идея виртуальности просто-таки нуждается в дополнении в виде понятия интерсубъективности. Ведь виртуальные объекты - это те объекты, которые возникают лишь в процессе взаимодействия (так понимаются виртуальные частицы в физике). Применительно к человеческому познанию это и активность самого действующего разума, но и взаимодействие субъектов - именно в этом интерсубъективном процессе происходит разворачивание новых реальностей, новых смыслов. И здесь мы снова обращаемся к Гуссерлю.

Жизненный мир уподоблен Гуссерлем «гераклитовой реке», это живой, постоянно меняющийся текучий горизонт значимостей, в котором переплетены как «темные» (неактуальные в данный момент, но, тем не менее, функционирующие стороны явления, его те или иные смыслы), так и «светлые» значимости (актуализированный смысл, то, на что направлено наше внимание). Любой объект имеет смысл только в таком открытом горизонте «возможных восприятий», или, иными словами, вещь существует как совокупность виртуальных реальностей, образующих ее потенциальное поле смысла. Кроме того, «внутренний горизонт», образуемый субъективными модусами восприятия, дополняется «внешним горизонтом», когда вещь воспринимается как часть вещного поля, то есть как принадлежащая миру в целом. Но мир существует не только для отдельных людей, но для человеческой общности в целом. Таким образом, встает вопрос о формировании общности воспринимаемого и – в конечном счете – общности смыслов. В индивидуальном плане, для отдельно взятого человека-субъекта в процессе познания происходит постоянный синтез отождествления, позволяющий корректировать многообразие восприятий и сводить их «к единому знаменателю» - именно так осуществляется смыслообогащение и дальнейшее смыслообразование. Но основная корректировка и перемена значимостей происходит при взаимном общении и в процессе взаимопонимания. При этом опыт, накопленный отдельным человеком, вступает во взаимодействие с опытом другого человека, подобно тому, как в рамках индивидуального познания взаимодействуют последовательно накапливаемые ряды опыта. «Общее» сознание, формирующееся в результате взаимоперекрытия индивидуальных сознаний, частично опирается именно на такой, уже накопленный, опыт, частично – на открытый горизонт возможных опытов всех людей. Основой же его выступает мир как универсальный, общий для всех горизонт действительно сущих вещей. Результатом взаимодействия всех этих сторон оказывается интерсубъективная согласованность значимости и интерсубъективное единство в многообразии значимостей.¹¹ Здесь мне хотелось бы остановиться на нескольких моментах. Во-первых, это появляющаяся идея критики и обсуждения как необходимого элемента согласованного единства познания (или, точнее, результатов познания – «значимостей», реализованных смыслов) – идея, получающая свое, как мне представляется, наиболее полное воплощение в философии «коммуникативного действия» Ю. Хабермаса. Во-вторых, это идея взаимодействия «горизонта вещей» и «горизонта людей». К понятию «горизонта вещей» мы уже обращались неоднократно. Что же имеется в виду под «горизонтом людей»? Прежде всего, это то, что каждый из нас «знает» себя лишь живущим в горизонте других людей, с которыми он может вступать в актуальное или потенциальное общение (так же как и они с ним). Человек познает себя лишь через другого, в горизонте «Другого». И здесь у Гуссерля происходит интересный поворот мысли: всякому науч-

ному познанию предшествует в качестве предданности «жизненный мир» (или, как мы уже показывали, даже иерархия жизненных миров). Но что составляет основу самого жизненного мира, что его конституирует? Если это – повседневный мир, в котором живут люди, то это мир людей, мир универсальной человеческой субъективности, образованный субъективными способами восприятия на разных уровнях, начиная с индивидуального и заканчивая социальным, интерсубъективным, возникающим как некое согласованное смысловое единство в процессе общения, обсуждения, критики и, в конечном счете, корреляции. Мир как предметный универсум, мир как «данный» оказывается результатом универсального синтеза, образуемого синтезами, идущими от субъекта к субъекту (мы имеем в виду синтезы интерсубъективной корреляции, уточнения, обобщения и отождествления). Проще говоря – каждый из нас, приходя в мир, и воспринимая его как данный, имеет дело с объективированным миром значимостей и смыслов, возникшим на предшествующем уровне, в горизонте предыдущих поколений. То, что было виртуальной, создаваемой, субъективной реальностью на одном уровне (предшествующем), на следующем уровне воспринимается как данность, объективируется, актуализируется. Именно в этом смысле мы понимаем слова Гуссерля об «интерсубъективной конституции» мира, под которой подразумевается совокупная система сколь угодно глубоко скрытых способов данности, а также модусов значимости. Благодаря этому мир становится «понятен как смысловое образование, возникающее из элементарных интенциональностей». ¹²

При таком подходе теория познания становится принципиально «очеловеченной», исчезает жесткое противопоставление субъекта и объекта познания. «Горизонт вещей» выступает как совокупность значимостей, то есть объективированных смыслов, вещей, взятых в модусе человеческой субъективности, в аспекте определенных когнитивных практик и способов познания. Но специфика этих практик состоит в том, что они, будучи субъективными в том смысле, что осуществляются субъектами, не являются вполне субъективными в смысле чего-то уникального, неповторимого, личностного, единичного. Собственно, этот слой субъективности тоже не утрачивается, но за ним высвечивается более значимый слой – объективного смыслового содержания, который и есть то звено, что позволяет говорить о познаваемости мира и соединяет мир трансцендентный с миром трансцендентальным. «Сущее», «действительность», «очевидность» - не пустая всеобщность, оно дифференцировано по родам, видам, предметным регионам, и соответствующая категоризация отражается в схемах смыслообразования и смыслопорождения. Конечно, в каждом конкретном случае мы имеем дело с различными способами данности: различными для реальных и идеальных, абстрактных или конкретных понятий. Но во всех случаях мы получаем, благодаря осуществляемым операциям абстрагирования, отождествления и синтеза, то общее, что и составляет предмет познания, что конституирует предмет как значимость в горизонте мира.

Понимание человеческого Я в этом случае также претерпевает изменения. «Я-субъект» может выполнять свою познавательную, а следовательно, конституирующую, смыслопорождающую функцию лишь в интерсубъективности, в универсальном социальном пространстве всех «Я-субъектов. Личный горизонт сливается с общечеловеческим (или просто человеческим). Не отрицая уникальности человеческого Я, все же следует признать, что в каждое человеческое существо наряду с личностным Я входит и трансцендентальное Я – как осознание своей «человечности», себя в горизонте людей, Я во взаимодействии с Ты и всеобщим Мы. В результате такого взаимодействия формируется то (возвращаемся к началу статьи), что Кант называл трансцендентальным единством апперцепции, а мы теперь можем назвать интерсубъективным единством смысла, позволяющим выделить за многообразием явлений общий для всех людей мир, их жизненный мир.

Примечания:

1. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – С.-Пб., 2004. С.140.
2. Там же, с.138.
3. См., напр.: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т.1. – М., 1999.
4. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – С.-Пб., 2004.. С.206.
5. Там же, с.170-171.
6. См., напр.: Пирс Ч.С. Принципы философии. Т.1. – С.-Пб., 2001.
7. См. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – С.-Пб., 2004. С.189.
8. Там же, с.199.
9. Там же, с.200.
10. Бл. Иоанн Дунс Скот. Избранное. – М., 2001. С.319-409.
11. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – С.-Пб., 2004. С.220.
12. Там же, с.225.

Демина Л.А.,
доцент, к.филос.н., доцент кафедры
философии МГОУ (докторант)

Системный подход к анализу языка: семиотическая парадигма

Одним из наиболее значимых философских событий XX века явился так называемый «лингвистический поворот», осуществленный аналитической философией и выразившийся в провозглашении языка не только средством, но и единственным подлинным объектом философского анализа. Наиболее характерным для уже довольно продолжительного времени, прошедшего с тех пор, было интенсивное применение точных, разработанных в основном в современной логике, средств и методов анализа языка. Развитие логических теорий, появление множества новых направлений логических исследований, разработка средствами логики искусственных языков для решения определенных практических и теоретических задач, не могло не затронуть исследований естественного языка. Раскрытие многолинейных аналогий между этими языками, перенесение методов и процедур логического исследования на контексты естественного языка – и наоборот – существенно обогатило не только собственно логику и лингвистику, но и теорию познания. Накопленный опыт, связанный как с успехами, так и неудачами формализации естественного языка способствует обретению более ясного понимания природы языка, его роли в человеческом познании и коммуникации и, в конечном счете, построению научной теории языка.

Одна из актуальных задач современной научной практики, на наш взгляд, - это задача моделирования языковых, информационных процессов, моделирования языка как средства хранения, передачи и переработки информации. Несомненно, важной в этом плане является и задача моделирования человеческой способности понимать язык и осмысленно им пользоваться в самых различных целях. Объяснение этой способности – одновременно и путь к объяснению специфики человеческого освоения мира, его познавательной способности. Пунктом, в котором сходятся интересы конкретно-научных и философских исследований языка, является раскрытие механизма соотношения мысли, языка и действительности, результатом чего и является человеческое познание.

Для современного этапа исследований естественного языка характерно прослеживание взаимосвязи поверхностных и глубинных структур языковых выражений (предложений и контекстов), результатом чего является построение моделей, отражающих эмпирически не наблюдаемые свойства и отношения и фиксирующих существенные характеристики языка. Анализ глубинных структур языковых контекстов ведет к традиционной логико-философской проблематике: исследованию вопросов референции и истины. Мы предпочитаем использовать термин «референция» как обозначения отнесения языкового выражения к внеязыковому объекту, а также самого объекта, вместо более привычного термина «значение» в виду неоднозначности и даже противоположности использования последнего в логике и лингвистике. Разработка вопросов прагматики, связанных с включением в сферу логико-лингвистического анализа материалов обыденной речи, рассматриваемой прежде всего как орудие коммуникации, также увеличивает интерес к референциальным аспектам языка. Что мы имеем в виду, когда говорим о референции и референциальных подходах к анализу языка? Теорию референции интересует «возвращение» языка к действительности, вопрос о том, каким образом значимые единицы языка могут понятным для адресата способом идентифицировать предметы. Решение этих вопросов зависит от ряда гносеологических предпосылок: каким образом трактуется понятие предмета (что выводит нас, в частности, на проблемы номинализма и реализма), какому типу референтных выражений отдается предпочтение, а также посредством чего осуществляется связь языкового выражения и референта, т.е., что обеспечивает сам процесс референции.

Проблема смысла также является задачей глубинного анализа языка, его теоретической реконструкции. Каковы критерии осмысленности выражений языка, роль смысла в отождествлении и различении объектов референции, и, в конечном счете, смысл и понимание – вот лишь небольшой перечень вопросов, встающих перед нами при появлении этого короткого слова «смысл». Но постижение смысла – задача уже ни в коем случае не лингвистическая. Здесь мы от вопросов речевой деятельности обращаемся к человеческой деятельности вообще, к его познавательным практикам. Это задача философа, которая может быть охарактеризована как «осмыслить смысл» и «понять понимание».

На наш взгляд, проблема соотношения референции и смысла в чем-то подобна основному вопросу философии (или, по крайней мере, является его преломлением применительно к языку); и там, и там мы ставим вопрос: что является объектом исследования и – в зависимости от решения этого вопроса – каковы способы его постижения. Нетривиальность этой нестареющей проблемы заключается не в окончательном ответе, а в способах анализа и обоснования.

Как отмечает К.-О. Апель, «философия сегодня сталкивается с проблематикой языка как с проблематикой основоположений научного и теоретического построения понятий и высказываний, равно как и своих собственных высказываний, т.е. с проблематикой осмысленного и intersubjektivno значимого формулирования познания вообще. В заостренной форме можно было бы сказать: «первая философия» больше не является исследованием «природы» и «сущности» «вещей» или «сущего» («онтологией»), не является она теперь и рефлексией над «представлениями» или «понятиями» «сознания» или «разума» («теорией познания»), но представляет собой рефлексию над «значением» или «смыслом» языковых выражений («анализом языка»)». ¹ Независимо от того, согласны мы с данным высказыванием или нет, позиция, выраженная в нем, заслуживает внимания и специального рассмотрения.

Говоря об анализе языка, важно различать две его сферы: анализ языка науки и анализ естественного языка. Например, в своей, в определенной степени итоговой, работе «Теоретическое знание» В.С.Степин пишет: «Хотя наука и пользуется естественным

языком, она не может только на его основе описывать и изучать свои объекты. Во-первых, обыденный язык приспособлен для описания и предвидения объектов, вплетенных в наличную практику человека (наука же выходит за её рамки); во-вторых, понятия обыденного языка нечетки и многозначны, их точный смысл обнаруживается лишь в контексте языкового общения, контролируемого повседневным опытом. Наука же не может положиться на такой контроль, поскольку она преимущественно имеет дело с объектами, не освоенными в обыденной практической деятельности. Чтобы описать изучаемые явления, она стремится как можно более четко фиксировать свои понятия и определения».² С этим утверждением трудно не согласиться, тем более что оно имеет за собой солидную философскую традицию, связанную с именами Г. Лейбница, Э. Гуссерля и Г. Фреге. Таким образом, можно принять, что в любой научной теории объект функционирует в форме термина языка или понятия. В процессе развития научного знания первоначальным объектом является значение (референция) термина, затем происходит изменение объекта – им становится смысл. При условии формализации смысла терминов теории становится возможным оперировать смыслом термина как вещью предметного мира.³ Мы не останавливаемся сейчас на трудностях формализации понятия смысла и на том, что пока такой удовлетворительной теории не существует, отметим лишь, что при исследовании языков науки выявляется важнейшая тенденция объективизации смысла. Это является отражением изначального проекта объективистского, исключаящего человеческую субъективность исследования языка и отведению главной роли в таком исследовании логико-математическим методам.

Но то, что применимо, в той или иной мере, к языкам науки, выглядит совсем иначе, когда мы обращаемся к естественным языкам.

Проблема интерсубъективности познания, при понимании познания как коллективного и коммуникативного процесса, может быть поставлена и решается именно в рамках философии языка. Но при этом не следует проблематику смысла рассматривать как исключительно языковую. Да, конечно, «в языке и с помощью языка выражается все богатство человеческой жизни во всех ее проявлениях: в отношении к миру, к другим людям, к культуре, к прошлому и будущему, к самому себе. Все, что делает человек, возможно только на основе языка. Только в языке могут быть закреплены и переданы другим людям результаты деятельности человека».⁴ Но сама природа смысла предполагает рассмотрение неких универсальных начал, проявляющихся в различных видах и формах человеческой жизнедеятельности, в том числе, и в языковой. Это значит, что анализ смысла не может быть ограничен чисто логико-лингвистическими средствами (так же как и анализ самого языка как социо-культурного феномена). Рефлексия над понятиями «смысла» и «значения» предполагает и рефлексии над самим языком. Анализ смысла тесно связан с анализом понимания, а феномен понимания рассматривается как акт осмысления и интерпретации, совершаемый обладающими соответствующей компетенцией человеческими субъектами. Такой подход соответствует, в целом, идеям неклассической теории познания, с ее отказом от субъекто- и наукоцентризма.⁵

Таким образом, мы полагаем, что соотнесение смысла и понимания, смысла и коммуникации, осмысленности и интерсубъективности познания позволяет вывести нас за пределы чисто языкового рассмотрения проблем смысла, значения, референции и придать анализу данных понятий необходимую конструктивную общность и методологическую значимость. Но в то же время, это дает возможность использовать позитивный опыт, накопленный в различных традициях исследования языка: семиотической, логико-семантической, феноменологической, структуралистской, герменевтической.

В данной статье мне хотелось бы специально остановиться именно на семиотической традиции, как определенной парадигме современного философского знания.

Человек отличается от животного тем, что он способен использовать знаки. Причем речь идет не только о тех знаках - индексах, которые находятся в причинно-следственных отношениях с предметами (дым - указатель огня) – их могут улавливать и высшие животные, но в большей степени о знаках-символах, которые лишь конвенционально «привязаны» к предмету. Использование таких знаков требует уже определенного уровня абстракции, чтобы за любым словом-знаком уметь увидеть некоторый предмет, чтобы быть способным передавать необходимую информацию и общаться друг с другом. Знак не несет в себе ни грана вещи, но он материален; он – заместитель вещи, предмета. Именно найдя такого «заместителя» человек становится подлинно человеком, т.е. разумным существом, *homo sapiens*. Можно согласиться с Ч.У. Моррисом, одним из создателей семиотики как науки, когда он утверждает: «Человеческая цивилизация невозможна без знаков и знаковых систем, человеческий разум неотделим от функционирования знаков – а возможно, и вообще интеллект следует отождествить именно с функционированием знаков».⁶ Однако реализация проекта построения общей теории знаковых систем, как это виделось его авторам, на наш взгляд далека от выполнения, да и вряд ли возможна вообще, учитывая специфичность поставленных задач. «Семиотика, - как пишет Ю.С. Степанов, - находит свои объекты повсюду – в языке, математике, художественной литературе, в отдельном произведении литературы, в архитектуре, планировке квартиры, в организации семьи, в процессах подсознательного, в общении животных, в жизни растений...».⁷ Разнородность объектов исследования, делает сомнительной возможность «унификации» науки на основе семиотики, как это виделось тому же Ч.У. Моррису, возможность преодоления посредством семиотики противоположностей формальных, гуманитарных и естественных наук. Но что не вызывает сомнения – это успешность семиотического подхода к анализу языка, и шире – к анализу знаковых систем, рассматриваемых как носители информации (информационные системы).

Семиотика – это наука, изучающая вещи и свойства вещей в их функции служить знаками (по определению Ч. Морриса), и так как любая наука использует знаки и выражает свои результаты с помощью знаков, то семиотика призвана служить инструментом всех других наук. Именно это качество семиотики представляется для нас наиболее привлекательным: ее методологический аспект, семиотика как методология исследования человеческого познания. Учитывая тот факт, что язык в XX веке превращается в одну из центральных, а может, и просто центральную философскую проблем, что почти все науки о человеке заново открывают языковые аспекты своего предмета, в семиотике мы находим весьма ценные методы и принципы, на которых должно базироваться любое исследование языка.

Естественный язык можно рассматривать как сферу пересечения интересов философии и лингвистики, так как, обращаясь к анализу языка, мы не можем избежать таких вопросов, как соотношение языка, мышления и действительности, объяснения человеческой способности познания мира и раскрытия механизмов такого познания. И все эти вопросы уходят своими корнями в исследование природы языка. При этом важно отметить, что в философском представлении язык рассматривается не как простое средство коммуникации, но как явление, что, возникнув из потребностей общественной практики, стало средством выделения признаков объектов действительности, «кодирования» и обобщения их, то есть превратилось в систему, позволяющую сформулировать любое отвлеченное отношение, любую абстрактную мысль. Язык, как средство выражения мысли, становится, в то же время, средством её построения, сред-

ством углубления и развития абстрактного мышления, что, в свою очередь, позволяет перейти от неполного и неточного знания, к более полному и точному.

Но интерес к языку со стороны логики и философии, с одной стороны, и лингвистики, с другой, шел до определенного времени как бы с разных сторон. Так для логиков и теоретиков науки на первый план выступали формально-структурные аспекты построения языка, причем сам естественный язык рассматривался как недостаточно строгий и, в силу этого не являющийся идеальным орудием мышления. Для традиционной же лингвистики, наоборот, наиболее важным представлялось изучение реального многообразия существующих языков. Можно сказать, что лингвистика до появления работ Ф. Де Соссюра, положившего начало системному анализу и структурному изучению естественного языка в современном понимании этих принципов научного познания, оставалась во многом наукой эмпирической.

В формировании и развитии общей теории знаковых систем можно выделить две независимые (по времени и месту возникновения) и во многом различные линии: первую, назовем ее «американской» линией, связанную с именем логика, философа и математика Ч. Пирса, и вторую, «европейскую», развиваемую швейцарским лингвистом Ф. де Соссюром. Различие этих линий не только (и не столько) в названиях: «семиотика» – это название предложенное американской школой (Пирс – Моррис), «семиология» – такое название для единой науки о знаках было придумано Ф. де Соссюром. Как мы знаем, в итоге, закрепилось первое название.

С одной стороны, Пирс как логик и математик, идет от задач и проблем, выдвигаемых математической логикой. Его идеи, систематизированные и, на наш взгляд, существенно упрощенные Ч. Моррисом, оказали и продолжают оказывать большое влияние на логические исследования языка. Но идеи Ч. Пирса имеют и глубокое философское содержание, которое стало доступным для русскоязычного читателя буквально последние несколько лет, благодаря широкой публикации его работ. Семиотика Пирса происходила из пересечения определенной формы идеализма и математики. Его анализ языка исходит из понимания языка как части более широкой онтологической структуры.

Ф. Де Соссюр выделяет язык как объект лингвистики, противопоставляя его речи (как социальное – индивидуальному, существенное – побочному). Саму же лингвистику он рассматривает как часть более общей науки о знаках – семиологии. Семиологическую систему Соссюр характеризует как определенную систему значимостей, «где все элементы связаны друг с другом, образуя равновесие согласно определенным правилам, понятие тождества сливается с понятием значимости и наоборот».⁹ Ценность соссюрковского подхода, с логико-гносеологической точки зрения, заключается, на наш взгляд, в том, что он впервые начинает рассматривать язык как систему, обладающую определенной целостностью и замкнутостью. При таком способе рассмотрения мы имеем дело как бы с формой существования языка, содержанием же будет реальный процесс развития языка. Отдельные же языковые выражения обладают «значимостью» лишь в силу своего положения в данной системе, будучи противопоставленными другим выражениям. Именно такой конвенциональный подход позволяет де Соссюру рассматривать тождество языковых выражений не онтологически, а как тождество в силу правил самой системы, и тем самым сливать понятие тождества с понятием значимости. Отсюда, кстати, и проистекает известная аналогия механизма функционирования языка с шахматной игрой.

Как отмечает известный французский языковед Э. Бенвенист, именно построение такой иерархии языковых единиц «и делает язык системой, в которой ничто ничего не значит само по себе и по своему природному свойству, но в которой все имеет значение вследствие зависимости от целого; структура придает частям их «смысл», или

их функцию. И это также обеспечивает безграничные возможности коммуникации: поскольку язык организован системно и функционирует по правилам кода, говорящий, отправляясь от очень небольшого числа основных элементов, может составлять знаки, затем группы знаков и, наконец, бесконечное количество разнообразных высказываний, каждое из которых может быть опознано воспринимающим, так как в его распоряжении находится та же самая система». ¹⁰

Как мы уже отмечали, Ф. де Соссюр, наряду с Ч. Пирсом и Ч. Моррисом, рассматривается в качестве одного из основателей семиотики как особой отрасли знания. Мы полагаем, что правомернее говорить не о семиотике (или семиологии - в терминах Соссюра) как науке, а о семиотическом подходе или «семиотической парадигме», по аналогии, например, с системным подходом, как определенной методологической парадигме в научном познании, как совокупности базисных определений, методов и приемов исследования. В этом смысле можно говорить о семиотике языка, семиотике культуры и т.п. Собственно, и для самих основателей семиотики не все вполне было ясно по этому вопросу. Если для Пирса характерна позиция «пансемиотизма», принцип знаковости постулируется как основа мироустройства (весь мир есть знаки) и как основной принцип познания, если Моррис строит проекты семиотики как науки всех наук, своеобразной «метанауки», то Соссюр выражается несколько осторожнее. Он пишет: «Язык есть система знаков, выражающих идеи... Он только наиважнейшая из этих систем. Можно, таким образом, мыслить себе науку, изучающую жизнь знаков внутри общества; такая наука явилась бы частью социальной психологии, а следовательно, и общей психологии; мы назвали бы ее семиологией. Она должна открыть нам, в чем заключаются знаки, какими законами они управляются. Поскольку она еще не существует, нельзя сказать, чем она будет; но она имеет право на существование, место ее определено заранее. Лингвистика только часть этой общей науки; законы, которые откроет семиология, будут применимы и к лингвистике, и эта последняя таким образом окажется отнесенной к вполне определенной области в совокупности явлений человеческой жизни». ¹¹ Как видно из этого отрывка, Соссюр рассматривает будущую семиологию как науку о человеке - этим, по-видимому, можно объяснить ее привязку к психологии; хотя и в целом Соссюру свойственна определенная психологизация как лингвистических, так и семиологических понятий.

Подходы Пирса и Соссюра различаются по целому ряду параметров, а во многом - просто противоположны. Прежде всего это касается понимания языка и его места среди семиотических систем. С точки зрения Пирса, язык вовсе не является како-либо привилегированной системой, языковые знаки - это лишь знаки, не имеющие каких-либо особых квалификаторов. Лингвистика не более семиотична по своей природе, чем любая наука, изучающая мир и сознание. Точка зрения, намеченная Соссюром, состоит в том, что «принцип знака» составляет основу языка, а потому наука о языке, лингвистика, в отличие от других, теснейшим образом связана с семиотикой. Но было бы упрощением понимать язык как одну из семиотических систем, а отношение лингвистики и семиотики - как отношение части и целого: Соссюр подчеркивает, что язык - наиважнейшая из этих систем. Более подробно это положение разрабатывается в трудах сторонников соссюрского направления.

Так, в работах Э. Бенвениста дается очень интересное, на наш взгляд уточнение понятия семиотическая система и места языка в ряду этих систем. ¹¹ Бенвенистом вводятся следующие признаки, характеризующие семиотическую систему: 1) операторный способ (способ воздействия системы на воспринимающего); 2) сфера действия (область, в которой система является обязательной); 3) природа и число знаков; 4) тип функционирования (отношение, соединяющее знаки).

Первые два из этих признаков представляют собой внешние, материальные свойства системы; два последних указывают на внутренние, собственно семиотические свойства. Эти свойства (т.е. собственно семиотические) не допускают варьирования, так как ими и образуется некоторая каноническая модель системы. Отношения между самими семиотическими системами характеризуются принципами избыточности и взаимнеобратимости: нельзя передать одно и то же содержание с помощью разных семиотических систем (например, «сказать одно и то же» с помощью музыки и с помощью слов). Две системы могут иметь один и то же знак, но в каждой системе он обозначает свое: значимость знака определяется системой (соссюровский принцип). Нет знаков вне системы.

Межсистемные отношения также определяются как внешними характеристиками, так и внутренними. Внешняя связь детерминирована общей культурной средой, порождающей сами системы. Внутренняя, собственно семиотическая связь, определяется прежде всего отношением интерпретации (или свойством интерпретируемости): может ли данная семиотическая система интерпретировать самое себя или должна получать интерпретацию от какой-то другой системы. Рассматривая с этой позиции отношение языка и других знаковых систем, употребляемых в обществе, Бенвенист отмечает, что «знаки, имеющие хождение в обществе, могут быть полностью интерпретированы посредством знаков языка, но не наоборот. Язык, таким образом, выступает как интерпретант общества».¹² Выявленная асимметрия семиотических систем указывает на особое положение языка в мире знаковых систем. Если обозначить все множество систем как S , а язык как L , то обращение всегда происходит в направлении от S к L и никогда наоборот. Фундаментальная особенность языка (отличающая его от всех других семиотических систем) состоит в том, что он в принципе может категоризировать и интерпретировать все, включая самого себя.

Разница в подходах «линии Пирса» и «линии Соссюра» заключается в том, что для Пирса на первом плане стоит знак, который сам рассматривается как система («семиотический треугольник»). Всякий знак может рассматриваться только в отношении с другими знаками - знак интерпретируется через другие знаки и сам интерпретирует детерминирующие его знаки. Таким образом, системный принцип здесь присутствует: знак как сложная система, который затем уже как элемент входит в еще более сложные знаковые системы и т.д., но, тем не менее, все основные понятия: объект, интерпретанта, идея, интерпретация оказываются привязанными к знаку. Интерпретация - это отношение между знаками. Сами знаки различаются характером, имеют определенную типологию, но трудно выделить какой-либо тип знака (а тем более. знаковой системы), который занимал бы «привилегированное» положение. С этим связана и основная трудность Пирса: если все знаки выступают как знаки друг друга, то не возникает ли у нас «дурной бесконечности», когда мы просто бесконечно умножаем сущности? Что-бы была некая точка опоры, необходимо найти такое первичное знаковое отношение, когда знак относится к тому, что не является знаком.

При соссюровском подходе на первый план выступают знаковые, или семиотические системы, в рамках которых мы только и можем говорить о «значимости» знака, его осмыслении и понимании. Отношение интерпретации выходит уже на межсистемный уровень (что, впрочем, не значит, что на внутрисистемном уровне его нет). В целом, если у Пирса мы идем (в анализе, в научном исследовании, в других познавательных актах) от знака к системе, то у Соссюра мы идем от системы к знаку. И при этом выделяется привилегированная система - язык, через которую могут быть интерпретированы все остальные системы. Речь идет об естественном языке, взятом в единстве его синхронического и диахронического аспектов. Диахрония в данном случае понимается как отношение между следующими во времени системами языка, она присутствует в синхронии как бы в «снятом» виде. И именно изучение естественного языка, его за-

кономерностей выходит на первый план, поэтому соссюрская методология, где бы она не применялась, это прежде всего - анализ языка (что особенно ярко проявляется в философии структурализма и постмодернизма).

Методология Пирса в большей степени применима при построении формальных систем, искусственных языков, при логическом моделировании познавательных процессов.

Другой пункт расхождения данных семиотических линий: само понимание знака. Для Соссюра знак - неразрывное единство означаемого и означающего, материального и идеального. Тайна языка - в порождении смысла из материальности звуков. В знаке, определяемом структурой соответствующего языка, означающее, независимо от его формы, и означаемое, независимо от его референтности (или экстенсии), оказываются двумя неразрывными сторонами языковой реальности. Третий элемент, который следует выделить, чтобы знак функционировал как полноценная языковая сущность - это наличие согласия между членами общества, которые подтверждают законность этих знаков посредством использования их в общении. Потому что знак для Соссюра - произволен. Принцип произвольности знака является одним из важнейших для Соссюра. Для него и семиология - это «совокупность систем, основанных на произвольности знака», и особая роль языка обусловлена именно этим: «Можно... сказать, что знаки целиком произвольные лучше других реализуют принцип семиологического процесса; вот почему язык, самая сложная и самая распространенная из всех систем выражения, вместе с тем и наиболее характерна из них всех; в этом смысле лингвистика может служить прототипом вообще всей семиологии...».¹³ Несмотря на то, что знак усваивается в неразрывном единстве его двух сторон, принцип произвольности означает отсутствие необходимой связи означающего и означаемого: эта связь лишена какой-либо объективной мотивации.

И здесь возникает вопрос: о чем идет речь у Соссюра, когда он говорит об означаемом? Вроде бы везде он пишет о понятии (языковой знак соединяет не предмет с именем, а понятие с акустическим образом). Но ведь не считает же он, что понятие существует в реальном мире? А пишет он именно об этом, о связи означающего с означаемым в реальном мире. Похоже, что принцип произвольности относится прежде всего к связи означающего с объектом, т.е. собственно референтом языкового знака. В этом мы видим определенную непоследовательность Соссюра. Не случайно семантика Соссюра двухплоскостная: из нее выпадает понятие референта, предмета. Или можно сказать иначе: в качестве референта выступает понятие, а различие понятия и предмета исчезает. Возможно, это неизбежные издержки чисто лингвистического подхода, Соссюра интересует прежде всего язык как средство выражения некоего мыслительного содержания, а соотношение мышления и действительности уже остается за сферой его внимания. С этим же связана психологизация его подхода к феномену мышления: оно рассматривается им лишь в качестве индивидуальных психических процессов. При таком подходе неизбежно, что носителем общезначимого, универсального, основой возможности коммуникации и взаимопонимания становится сама система языка, которая, как мы помним, носит конвенциональный характер, но, раз возникнув, приобретает общезначимый и обязательный характер, поддерживаемый совокупностью правил обозначения и употребления знаков, закрепленный «согласием членов общества» (знаменитая соссюрская аналогия с шахматной игрой).

В рамках соссюрской системы не используются термины «значение», «референция», «смысл» (или аналогичные им). Он использует единое понятие значимости. И к этому понятию применяет принцип произвольности: «... выбор того, а не иного звукового отрезка для называния той, а не иной идеи совершенно произволен. Если бы дело обстояло иначе, то понятие значимости утратило бы кое-что в своем характере, так как

включало бы некоторый навязанный извне элемент. Но в действительности значимости остаются целиком относительными, и вот почему связь идеи и звука полностью произвольна». ¹⁴ Когда Соссюр говорит о «навязанном извне элементе», который он стремится исключить из своего понимания знака, то, очевидно, он имеет в виду именно элемент объективной реальности. Таким образом, языковая система рассматривается им исключительно как замкнутая сама в себе, связанная с реальностью лишь произвольно, или, лучше сказать, конвенционально (элемент общественного соглашения Соссюром явно не упоминается, но подразумевается).

И с этим можно согласиться: язык в целом как структура репрезентации, строится как нечто внешнее по отношению к референту. Но в таком случае уже внутри системы ее элементы становятся связанными не произвольно, но необходимо, что определяется свойствами самой системы; это относится также и к значимостям. Связь «означающее-означаемое» не выглядит в этом случае столь уж произвольной: да, она произвольна, если мы рассматриваем язык в его диахроническом аспекте, так как в процессе исторического развития выражения для одного и того же понятия изменяются; но когда мы рассматриваем язык как определенную систему на строго определенном промежутке времени (так сказать «на временном срезе»), то здесь эта связь выступает пусть как условная, но тем не менее обязательная. Необходимость этой связи выражается в том, что когда есть одно, то с необходимостью присутствует и другое. Это, конечно, ни в коей мере не означает возвращения к платоновским спорам о правильности имен, верно или неверно отражающих природу вещей, мы не оспариваем независимость представляющего звука от представляемого предмета. Но тем не менее, если подходить к языку с позиции его философского анализа, то игнорировать референтную соотношенность выражений языка мы не должны. Тем более, что и само понятие можно рассматривать как «отсроченный референт».

Отношение «означающего - означаемого» в едином языковом знаке являет собой своего рода диалектическое единство, в котором сочетаются случайность (условность) этой связи и ее необходимость. Диалектичность проявляется и в функционировании знака в языковой системе: только через противопоставление другим знакам, в «оппозиции» знак обретает значимость, или, учитывая, что в понятии значимости для Соссюра сливаются референция и смысл знака, можно сказать - смысл и значение. Как отмечает Э. Бенвенист, характеризуя доктрину Соссюра: «Лучшим свидетельством плодотворности какой-либо доктрины и является, быть может, ее способность породить противоречие, которое служит ее дальнейшему развитию». В целом, открытие дуализма знака как основной единицы языка можно отнести к числу наиболее важных результатов Ф. де Соссюра.

Попытки различить референциальные, обозначающие, и содержательные, смысловые аспекты языка продолжают у лингвистов, не вполне удовлетворенных строго-формальным подходом Соссюра, хотя и придерживающихся, в целом его взглядов. Так, например, Э. Бенвенистом разрабатывается намеченное Соссюром противопоставление языка как системы и речи как речевой деятельности в целом. Семантическое означивание основывается на референтных связях знаков языка и порождает смысл. Язык в данном случае выступает не как формальная система, а как средство коммуникации, «производитель сообщений». Сообщение не сводится к простой последовательности языковых единиц и смысл не появляется в результате простого сложения знаков. Смысл возникает не на уровне знака, а на уровне высказывания. Высказывание - это тоже единица, но уже не языка (в соссюровском понимании, как формальной системы), а речи, текста. Семантическое отношение должно быть понято, смысл - это то, что усваивается, когда понимается высказывание, смысл отдельного слова есть производное

от смысла высказывания. При таком подходе принцип знака уже не рассматривается в качестве единственного принципа языка в его функционировании для познания.

Соссюр не игнорировал высказывания, но оно, очевидно, вызывало у него серьезные затруднения, и он отнес его к «речи» («parole»), что ничуть не помогало решению проблемы, так как вопрос именно в том и состоит, чтобы выяснить, можно ли, и если можно, то как, от знака переходить к речи. В действительности мир знаков замкнут. От знака к высказыванию нет перехода ни путем образования синтагм, ни каким-либо другим. Их разделяет непреходимая грань. Поэтому следует признать, что в языке есть две разные области, каждая из которых требует отдельного аппарата понятий. Таким образом, выход из лингвистической парадигмы, намеченной Соссюром и заключающейся в структурном принципе построения и анализа языка, заключается в обращении к более широкому пониманию языка - не только как знаковой системы, но как объективного социального феномена, включающего познавательные, коммуникативные, деятельностные механизмы. И здесь неизбежно обращение к референциальным отношениям знака - каким образом мы посредством знака получаем информацию о действительности, и смысловым аспектам - каким образом мы понимаем и передаем эту информацию? Исследование этих проблем позволяет расширить рамки чисто семиотического подхода. Если же говорить об исследованиях естественного языка, то это означает выход в прагматизированные теории, например, теорию речевых актов, где уже учитывается «антропный принцип» в виде субъекта высказывания, коммуникативных намерений говорящего и т.п.

В целом, если говорить о Соссюре, то он действительно закладывает основания того, что я называю «лингвистической линией» в семиотике, того, что позднее развивается в целое направление, и не только в лингвистике, но и в философии (я имею в виду структурализм как направление в философской методологии). Опираясь на ряд идей семиологии Соссюра, мы можем уточнить и некоторые определения Пирса, рассматривая сходство и различие данных подходов.

Знак у Пирса - это мысле-знак. Чем вызван данный термин? Значит ли это, что Пирс пренебрегает материальной стороной знака, собственно означающим? Тут возможны два варианта: во-первых, понятие знака у Пирса предельно широкое, и мысль, действительно, также может рассматриваться как знак другой мысли. Но, с другой стороны, при этом мысль анализируется как сложный объект, подлинный знак, в единстве всех его сторон: это мысль как репрезентация, мысль как денотация и мысль как переживание. И тогда возникает второй вариант: термин мысле-знак следует понимать в духе соссюровского единства обозначающего - обозначаемого, то есть Пирс, вводя такое понятие, как бы постоянно напоминает нам о том, что нет знака-символа без того, что за этим символом стоит, без мысли, без обозначаемого. И опять же - не стоит забывать о таком явлении как внутренняя речь. Когда мы думаем «словами», то есть используя знаки языка, что будет здесь означающим? Получается типичный «мысле-знак».

Само понимание знака у Пирса, несомненно, богаче, чем у Соссюра, оно включает и гносеологические, и онтологические аспекты, и идею, и объект, и более того, вводится важнейший для Пирса прагматический аспект - субъект, сообщество тех, кто этот знак интерпретирует. Знак для Пирса - это то, что обозначает что-либо для кого-нибудь в определенном отношении. Знаку соответствует «то, что знак рождает в уме интерпретатора» - равноценный или, может быть, более развитый знак, называемой интерпретантой, а также то, что знак обозначает - объект. Но, как пишет Пирс, знак обозначает объект не во всех отношениях, но только в отношении к своего рода идее, которая называется основой знака-репрезентанта.¹⁵ Идея понимается им как то, что имеет схожее содержание у разных людей - когда один человек «схватывает»

идею другого человека; или у одного человека, но в разные отрезки времени. Таким образом, всякий знак соотносится с тремя элементами – основой, объектом и интерпретантой.

Пирсом выделяется три типа знаков, каждый из которых выполняет особую познавательную функцию: иконический знак представляет объект, индексальный знак указывает и идентифицирует объект, знак-символ интегрирует представление и опознавание и опосредованно задает объект. Как пишет Пирс, символы дают нам средство мыслить о мыслях и создавать абстракции, индексы дают нам уверенность в реальности своих объектов, иконы же в силу того, что обладают характером своего объекта, позволяют посредством своей формы постичь то, что логически возможно.¹⁶ Но и каждый знак рассматривается как триада этих трех типов. Самые совершенные из знаков те, в которых эти аспекты смешаны по возможности в равных отношениях. У Соссюра же все знаки рассматриваются как «произвольные» и, следовательно, конвенциональные. Во многом, как мы уже отмечали, это объясняется тем, что он рассматривает язык как особую семиотическую систему. На таком уровне рассмотрения в знаке на первый план выходит его символическая функция. Но уже при обращении к иным семиотическим системам мы видим ограниченность такой трактовки знака. Так, Бенвенист, изучая возможность приложения структурного метода к языку искусства, отмечает: «В изобразительных искусствах, основанных на представлении неподвижных или подвижных изображений... существование каких-либо единиц становится проблематичным. Каков должен быть их характер? Если речь идет о цветовых соотношениях, то... они не означивают, а являются означиваемыми; они не имеют референта и ни с чем не соотносятся каким-либо однозначным способом... Художник творит свою собственную семиотику: в расположении мазков на холсте он создает свои оппозиции, которые он сам делает значимыми в пределах их собственного яруса, он не получает готового и признанного набора знаков и не устанавливает его сам. Материал, то есть цвет, обладает свойством безграничных градаций оттенков, ни одну из которых нельзя приравнять к языковому «знаку». Итак, что касается изобразительных искусств, то они принадлежат уже к другому уровню, уровню изображения, где линия, цвет, движение сочетаются друг с другом и образуют единое целое, подчиняющееся своим собственным закономерностям. Сюда относятся разные системы большой сложности, применительно к которым определение знака будет уточняться лишь по мере развития семиологии».¹⁷ Так, может быть, здесь подошло бы не понятие языкового знака, а знака-иконы? В семиотике Пирса как раз и происходит то уточнение понятия знака, о котором пишет Бенвенист.

Далее - как мы отмечали, в рамках соссюровской методологии исчезают два важных элемента: объект-референт (его место занимает означиваемое, которое принимается как нечто уже данное) и смысл, то есть начальный и конечный пункт той информационной цепочки, которую образует язык. Анализируется как бы «середина» этой цепочки, то есть сам механизм ее функционирования. Пирс же стремится дать ответы на начальные и конечные вопросы познания: «Откуда все это?» и «В чем его смысл?». Ответы на эти вопросы он дает в своих, может быть не до конца и не вполне четко сформулированных, идеях о всеобщей детерминации (детерминированность знака объектом и интерпретантой - и наоборот) и абдукции. Введение абдуктивной гипотезы позволяет по-новому подойти к вопросу формирования смысла-значения и роли интерпретации (и интерпретатора). Абдукция - это некоторый закон, принцип, формулируемый часто в форме догадки, который выражает в обобщенной форме смысл наших эмпирических восприятий и, по-существу, предшествует этим восприятиям. Такая гипотеза может быть проверена и уточнена с помощью других логических методов, например, индукции, и выступает в качестве метода прояснения и критики смысла.

Более того, в семиотике Пирса находится место и для высказывания (ведь он не противопоставляет язык речи): в высказывании, являющимся иконическим знаком, осуществляется синтез элементов мысли. Именно на уровне высказывания возникает понимание.

Рассмотренные нами семиотические концепции, на мой взгляд, не противостоят, а удачно дополняют друг друга. Более широкий, логико-онтологический подход Пирса, дополняется более детально и тщательно проработанной структурно-функциональной методологией Ф. де Соссюра. Дальнейшее развитие лингвистики в направлении включения в сферу анализа речи, ситуаций коммуникации показывает важность таких понятий как интерпретация, интерпретант, субъект высказывания, информационный охват термина (широта и глубина), которые впервые появляются у Пирса. Социальный характер языка, у Соссюра скорее подразумеваемый, нежели играющий какую-либо роль в его концепции, у Пирса выражен явно в его учении о роли научного сообщества в осмыслении и интерпретации знаковых систем (если уж говорить об «универсальных интерпретаторах», то у Соссюра в качестве такого выступает сам язык - и в этом он перекликается с другим основоположником семиотики - Ч. Моррисом, а у Пирса - научное сообщество). Несмотря на все указанные различия, суть обоих подходов близка: она заключается в системном подходе к объектам познания, при котором в центре внимания оказываются отношения, структурирующие объекты и сами системы. Именно этим, на мой взгляд, определяется ценность «семиотической парадигмы».

Примечания:

1. Апель К.-О. Трансформация философии. Пер. с нем. – М., 2001. С.239.
2. Степин В.С. Теоретическое знание. – М., 2000. С.46.
3. См., напр., Б.С. Грязнов. Логика. Рациональность. Творчество. – М., 1982. С.12.
4. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. – М., 2001. С.200.
5. Там же, с. 11-114.
6. Моррис Ч. Основания теории знаков. / Семиотика: Антология. – М., 2001. С.45.
7. Степанов Ю.С. В мире семиотики. Вводная статья. / Семиотика: Антология. – М., 2001. С.5.
8. В частности, были переведены и опубликованы следующие работы Ч.С. Пирса: Начала прагматизма. – С.-Пб., 2000; Избранные философские произведения. – М., 2000; Принципы философии (в 2-х тт.) – С.-Пб., 2001; а также ряд других произведений.
9. Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. – М., 1977. С.143.
10. Бенвенист Э. Общая лингвистика. – М., 2002. С.25.
11. Там же, с. 69-90.
12. Там же, с.78.
13. См. Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. – М., 1977. С.79.
14. Там же, с.163.
15. Например, см.: Пирс Ч.С. Избранные философские произведения. – М., 2000. С.177.
16. Пирс Ч.С. Начала прагматизма. - С.-Пб., 2000. С.225.
17. Бенвенист Э. Общая лингвистика. – М., 2002. С.82-83.

Логос и число

В ходе образования математики и философии происходит их обособление в качестве особых теоретических дисциплин. Постепенно между ними образуется новый тип взаимоотношений, отличных от процесса «сепарации» методологических основ философии и математики, а именно – взаимодействие, взаимовлияние философских и математических идей, принципов как относительно самостоятельных объектов, каждый из которых уже обладает и спецификой, и имманентными закономерностями развития.

Наиболее рельефно взаимосвязь этих сфер мышления выступает в творчестве тех мыслителей, которые были одновременно и философами и математиками. К их числу, несомненно, относится Пифагор Самосский.

Если ионийские мыслители рассматривали философское знание на уровне всеобщности, а математическое – на уровне особенного, то пифагорейцы уже и математическое знание возводят на уровень всеобщности. Для них математика фактически являлась основанием их философской системы. В отличие от ионийских натурфилософов, пифагорейцы первоосновой сущего считали не материально-вещественное начало, а число.

Познание закономерностей вселенной сводилось у них к изучению соотношений между числами. «Все есть число и все из числа» – вот главный принцип пифагорейского миропонимания и универсальный способ познания бытия. Отмечая научную ценность такого подхода, Ф. Энгельс писал: «Подобно тому как число подчинено определенным законам, так подчинена им и вселенная; этим впервые высказывается мысль о закономерности вселенной»¹.

На место эмпирической реальности, вещества ионийских философов Пифагор выдвигает в качестве начала нечто невещественное, но в то же время не субъективное, а объективное. Тем самым в развитии человеческого познания происходит переход от чувственно-вещественного понимания первоначала к абстрактно-логическому его осмыслению.

В этом отношении пифагорейская философия, считавшая началом всего сущего число, является переходным моментом на пути от мифа к логосу. «Своим учением о числе пифагорейцы охватили все бытие. Пифагорейство – это учение 1) о числах самих по себе, или о богах как числах; 2) о космосе как числе; 3) о вещах как числах; 4) о душах как числах и 5) об искусстве как числе»².

В то же время пифагорейское учение выступает в качестве связующего звена между древней натурфилософией и более развитыми философскими системами. Действительно, поскольку пифагорейцы под числом понимали нечто большее, чем оно есть на самом деле, то в их трактовке первоначала обнаруживаются отдельные моменты будущей платоновской концепции идей.

«Так называемые пифагорейцы, занявшись математическими науками, впервые двинули их вперед и, воспитавшись на них, стали считать их началами всех вещей. Кроме того, они видели в числах свойства и отношения, присущие гармоническим сочетаниям. Так как, следовательно, все остальное явным образом уподоблялось числам по всему своему существу, а числа занимали первое место во всей природе, элементы чисел они предположили элементами всех вещей и всю вселенную «признали» гармонией и числом. И все, что они могли в числах и гармонических сочетаниях показать согласующегося с состояниями и частями мира и со всем мировым устройством, это

они сводили вместе и приспособили «одно к другому»; и если у них где-нибудь того или иного не хватало, они стремились «добавить это так», чтобы все построение находилось у них в сплошной связи»³.

Пифагорейское учение о том, что «число правит миром», отражало развитие техники и торговли. Оно исходило из роли числа в повседневных делах, в технических искусствах и человеческих отношениях. Пифагорейцы учили, что число изгоняет ложь и обман, ибо на счете основываются правильные мера и вес; на основе счета заключались договоры, что должно было способствовать прекращению распри и увеличению согласия между людьми.

Учение пифагорейцев о числе было одной из первых попыток уяснения роли и значения количественной стороны явлений мироздания; основным объектом исследования становятся математические объекты, а именно, числа натурального ряда, к которым предполагалось свести все многообразие действительности. «Например, такое-то свойство чисел есть справедливость, а такое-то – душа и ум, другие – удача, и можно сказать – в каждом из остальных случаев точно так же»⁴.

«Когда Пифагора однажды спросили, что такое друг, он сказал, что это «второе Я», и упомянул о дружественных числах 284 и 220»⁵.

У пифагорейцев изучался «квадриум»: арифметика, геометрия, астрономия, музыка. Они создали учение о пропорциях, выдвинули предположение о шарообразности Земли, основали акустику и теорию музыки. Им принадлежит объяснение высоты тона звучащей струны ее длиной и выявление закономерностей «золотого сечения». Занятия медициной привели их к выводу о том, что органом мышления является мозг. Высказав идею о движении Земли вокруг центрального огня, они сделали шаг к будущему переходу от геоцентрической к гелиоцентрической теории.

О заслугах пифагорейцев в развитии геометрии свидетельствует сформулированная ими теорема о сумме углов треугольника ($a + b + c = 2d$), а также известная под именем Пифагора теорема о равенстве квадрата гипотенузы сумме квадратов катетов. Ими были заложены основы планиметрии и стереометрии; была установлена связь между исходными понятиями геометрии и арифметики. Так, точка – это единица, обладающая положением; линия уподоблялась двойке, поверхность – тройке, тело – четверке.

Более того, поскольку в те времена становление научного знания тесно переплеталось с мифологией, религией и философией, то Пифагор считал необходимым подкреплять свои естественнонаучные и философские прозрения авторитетом мистики. Отсюда – «водораздел» между числами и вещами, превращение чисел в самостоятельные существа, их абсолютизация и обожествление.

Священная монада (единица), согласно пифагорейцам, – это мать богов, всеобщее первоначало и основа всех природных явлений. Двойка – это принцип противоположности, отрицательности в природе. Природа, согласно их взглядам, образует тело (тройка), являясь триединством первоначала и его противоречивых сторон. Четверка – образ четырех элементов природы. Десятку пифагорейцы рассматривали как священную декаду, как основу счета и всей мистики чисел, а также как образ вселенной, состоящей якобы из десяти небесных сфер с десятью светилами.

Мысль о том, что все в природе подчинено определенным числовым отношениям, благодаря абсолютизации чисел приводила пифагорейцев к выводу о том, что именно число является первоосновой всех природных явлений. Число в пифагореизме выполняет двоякую функцию: оно выступает в качестве средства математического обоснования натурфилософии и в то же время ее руководящим принципом.

«Число, как принцип и образующее начало гармонии, космического соотношения вещей, являлось Пифагору истиной и душой сущего. Понимаемое таким образом,

число очевидно перестает иметь только количественный характер, но получает особые метафизические, качественные свойства. В этом результате заключается бесспорно глубокая метафизическая идея, которая являлась Пифагору совершенно естественно и непосредственно. Для нас, уразумение метафизических качеств числа требует такого напряжения мысли, что для большинства историков и философов пифагорейство является непонятным иероглифом, чудесно переброшенным в Грецию с востока, или же сводится к какому-то вдохновенному шарлатанству»⁶. На самом деле, пифагореизм оказывает ощутимое и плодотворное влияние как на математику (разработка теории чисел), так и на философию (Платон, Плотин, Прокл).

Именно в числах Пифагор видит «сущее, всеобщую, сверхчувственную истину вещей, божественный закон и связь ... мирового целого. Мера, гармония, пропорции утверждаются числом, число есть объективный разум и мудрость, тайна вещей»⁷. Число в пифагореизме выступает как некая организующая сила, причина метафизических интенций: эта сила превосходит простую арифметику чисел и даже способна оживить ее; она способна не только складывать и вычитать, умножать и делить, но и объединять и разъединять, возводить к абсолюту или, напротив, ниспадать к конкретному⁸.

«Следовательно, в числе, как в знаке законченного экстенсивного отграничения заложена сущность всего действительного, всего, что стало, познано и разграничено в одно и то же время; это на основании внутренней очевидности понял Пифагор при помощи величественной, исключительно религиозной интуиции. Вместе с тем не следует смешивать математику, понимаемую как обладание прирожденным виртуальным миром чисел, с гораздо более узкой научной математикой, с учением о числах. Одна – исчерпывающее и необходимое качество, другая – возможный способ развить это качество. Писанная математика, т.е. известная система застывших положений, в такой же малой мере, как и изложенная в теоретических сочинениях философия, выражают собой все наличие тех математических и философских возможностей, которые таятся в недрах известной культуры»⁹.

Что же выступает в качестве исходной причины организующей силы? Приведем мнение Аристотеля по этому поводу: «Относительно же пифагорейцев не должно быть никакого сомнения, признают ли они возникновение или нет, ибо они ясно говорят, что сразу же, после того как образовалось единое ..., ближайшая часть беспредельного была привлечена {единым} и ограничена пределом»¹⁰. Извечное столкновение единого и многого, конечного и беспредельного – вот исток пифагорейского мира сил. Венец этого столкновения, этой борьбы – гармония: как согласованность частей, как некое определенное числовое соотношение¹¹.

В процессе осмысления многообразия мира пифагорейцы приходят к понятию гармонии, которая способна примирить противоположности и привести в согласие многообразие действительности на пути к Единому. Превосходным символом Единого и выступает Число, ибо фиксируясь в соотношении и ритме, гармония четко может быть выражена числом.

Появление пифагореизма по существу весьма симптоматично: здесь перед нами – уже не миф, но еще и не наука; мифология становится неэффективной в объяснении мира, и в поисках форм для реализации вновь обретенного знания, философия приходит к Числу, которое начинает выступать посредником между материальным и метафизическим бытием.

Главная особенность пифагореизма заключалась не только в том, что чувственно-конкретные представления об окружающих явлениях и отношениях между ними произвольно облакались в математическую символику, но и в своеобразной фетишизации этой символики, то есть в таком истолковании ее, согласно которому математические знаки символизируют не материальные вещи, а их идеи, души, и в силу этого

должны служить указателями, направителями в сокровенные тайны материального мира. С этой точки зрения указанные умозрительные идеи оказываются абсолютными совершенными формами вещей, а материя этих вещей – грубым, несовершенным материалом, наполняющим эти формы.

Отсюда главной целью познания постепенно оказывается не столько экспериментальное исследование материального мира, сколько мистическое умозрительное постижение разумом вечных идей, таящихся под материальной личиной этого мира. Со временем материальный мир начинает противопоставляться миру идей как сущее должному, а чувственное созерцание противопоставляется умозрению как опытное познание философскому.

«То обстоятельство, что пифагорейцам пришла в голову мысль остановиться на числах, он (М. Кадисский) приписывает тому, что они еще не были в состоянии ясно постигнуть в разуме основные идеи и первые начала, потому что трудно продумать и выразить эти начала, числа хорошо служат для обозначения при преподавании; пифагорейцы, между прочим, подражали в этом геометрам, которые, не умея выразить телесное в мысли, применяют фигуры и говорят, что это – треугольник, причем они требуют, чтобы не принимали за треугольник лежащий перед глазами чертеж, а лишь представляли себе с помощью последнего мысль о треугольнике»¹².

Но если математики употребляют арифметические числа и геометрические фигуры для обозначения лишь идеальных математических объектов, то у пифагорейцев эти же средства служат в качестве символов универсально-всеобщих философем, то есть умственно постигаемых отношений между первичными началами, или чистыми идеями разума.

Так, арифметическая единица символизировала мысль о единстве, тождественности, равенстве и преподносилась как основание гармонии, связи и сохранения всего, основание тождественного с самим собою. Затем, число, умноженное на само себя, истолковывалось как символ справедливости.

У пифагорейцев имелись некоторые элементы стихийно-диалектического подхода к явлениям. С пифагорейским учением о числах было связано их учение о том, что все вещи состоят из противоположностей; предел – беспредельное, нечет – чет, единство – множество, правое – левое, мужское – женское, покой – движение, прямое – кривое, свет – тьма, добро – зло, прямоугольник – квадрат.

Основное философское значение пифагорейцы придавали противоположностям предела и беспредельного: предел – это огонь, беспредельное – воздух («пустота»); мир дышит «пустотой», состоит из взаимодействия огня и воздуха. Это древнее положение натурфилософии пифагорейцев первоначально было связано с представлением о материальном первовеществе; в дальнейшем эта связь была утрачена, претерпев существенные изменения в платонизме.

Пифагорейские противоположности, в отличие от гераклитовых, не переходят друг в друга; в этом сказывается пифагорейский дуализм; возможно, что именно его имел в виду Гераклит, выступая против «многознания» Пифагора.

Числовые закономерности пронизывают не только макрокосм, но и микрокосм: познание Числа приводит к лучшему сочетанию души и тела через их гармонию. Математика сама по себе – занятие бесполезное, если не направлена к достижению этой гармонии. Такая же цель стоит перед музыкой и гимнастикой.

«Что математика для ума, то музыка для души и чувства, что аскез для воли, то гимнастика для тела. Пифагорейцы глубоко верили в теургическую силу гармонии: они лечили болезни посредством музыки и считали ее одним из главных средств нравственного воспитания, очищения души от страстей. Истинная музыка есть проявление скрытой космической гармонии вещей, ее раскрытие; она сообщается душе и

приводит ее в гармоническое настроение, сообразное божественному космосу, порядку природы. Равным образом гимнастика есть гармоническое устройство тела; но сама по себе она не может достигнуть такой цели без помощи остальных дисциплин: здоровое тело предполагает не только силу мускулов, но и здоровую душу. Пифагорейский союз давал Греции мудрецов, педагогов, музыкантов, атлетов и врачей»¹³.

Широкое распространение пифагореизма объясняется прежде всего тем, что его интенции выражали важнейшие особенности мировоззрения и культуры своего времени. Доказывая свою жизнеспособность, он входит, понятно, в преобразованном виде в другие философские учения и системы. Так, у Платона числа светятся отраженным светом идей, а в учении Плотина о числе пифагореизм как бы заново восстанавливает свой статус.

Конечно, пифагорейское учение о первоначалах существенно отличается от платоновского, поскольку Платон рассматривает числа как нечто существующее отдельно от конкретных вещей. Касаясь этого обстоятельства, Аристотель писал: «С другой стороны, пифагорейцы, видя в чувственных телах много свойств, которые есть у чисел, заставляли вещи быть числами, - только это не были числа, наделенные самостоятельным существованием, но по их мнению вещи состоят из чисел. А почему так? Потому что свойства, которые присущи числам, даны в музыкальной гармонии, в строении неба и во многом другом»¹⁴.

Пожалуй, самым значительным открытием пифагореизма, имевшем драматические последствия для математики, было обнаружение несоизмеримости диагонали квадрата с его стороной. Вообще вопрос о существовании математических объектов тесно связан с проблемой истины в математике и способах ее обоснования. Если в ионийской науке истинность математических положений доказывалась преимущественно эмпирическим путем, то у пифагорейцев на первый план выступает метод косвенного доказательства.

Пифагорейцы считали, что строгое доказательство должно опираться на арифметику, но именно в этой школе было получено строгое доказательство иррациональности $\sqrt{2}$. После этого приемлемым считалось только геометрическое доказательство. Они сами доказали, что отношение диагонали и стороны квадрата невыразимо посредством отношения выбранных ими чисел. Возникшее противоречие разрешалось путем создания на основе принципа непротиворечивости новой теоретической системы; ее основание должно было предстать в форме единства начала прежней системы, и положения, противоречащего этому началу. Разрешением противоречия «число-иррациональность» был выбор геометрического отрезка (непрерывность) в качестве начала новой системы математических знаний.

В связи с этим у греков было две возможности: либо расширить понятие числа, для чего несоизмеримые величины охарактеризовать числами новой природы, что на уровне пифагорейской математики было делом невыполнимым, либо отказаться от своего методологического принципа – «все есть число» – и признать, что геометрические объекты есть величины более общей природы, чем положительные целые и дробные числа, а это означало построение всей математики на иной, геометрической основе.

Избрав второй путь, пифагорейцы положили начало развитию синтетической геометрии, в которой все построение теории производится без употребления чисел, и вскоре не только нашли геометрический эквивалент иррациональным величинам, но и перевели на язык геометрии сокровища вавилонской алгебры, значительно обогатив последнюю¹⁵.

По мере открытия все новых видов иррациональности целые числа не казались такими уж всеобъемлющими и универсальными, и основополагающий принцип пифагорейцев «все есть число» все больше ставился под вопрос.

«Несоизмеримость диагонали квадрата со стороной, то есть иррациональность $\sqrt{2}$, – пишет П.П. Гайденко, – пифагорейцы доказывали, опираясь на главную, с их точки зрения «онтологическую» характеристику чисел, а именно на деление их на четные и нечетные, доказательство велось от противного; если допустить соизмеримость диагонали и стороны, то придется признать нечетное число равным четному. Признанию несоизмеримости, однако, предшествовали, по-видимому, попытки преодолеть возникшее затруднение, ибо обнаружение невыразимости в числах отношения диагонали и стороны квадрата наносило удар по основному убеждению пифагорейцев, что «все есть число». Открытие иррациональности ... вызвало, видимо, первый кризис оснований математики и нанесло удар по философии пифагорейцев. Ибо целое число ... лежало, согласно Пифагору и его последователей, в основе мироздания; поэтому все пропорции в мире должны были быть выразимы в целых числах. Эта – исторически первая – теория чисел теперь оказалась поставленной под вопрос»¹⁶.

Таким образом, развитие математического познания вступило в противоречие с рядом методологических установок пифагореизма, что привело к первому кризису в основаниях математики. Оказалась несостоятельной чрезмерная абсолютизация универсальности математических положений; в связи с этим стало ясно, что математическое знание не может служить основанием философской системы.

На самом деле, как отмечал Гегель, арифметические зависимости имеют лишь исторически преходящее значение как формы выражения философских положений. «Это было подготовительной ступенью к чистому, мыслительному пониманию; лишь после Пифагора были изобретены, т.е. были осознаны особо, сами определения мысли. Но возвращаться от последних назад к числовым определениям – это свойственно чувствующему себя бессильным мышлению, которое в противоположность существующей философской культуре, привыкшей к определениям мысли, прибавляет к своему бессилию прямо-таки смешное желание выдавать эту слабость за нечто новое, возвышенное и за прогресс»¹⁷.

Как мы видим, уже в пределах пифагореизма можно констатировать факт значительного влияния математики на философию. Во-первых, развитие самого математического познания способно пересмотреть и отбросить начинающие сковывать его некоторые установки философско-методологического порядка типа «все есть число».

Во-вторых, на определенном этапе развития математики, когда она представляет собой достаточно сложную и логически связную систему предложений, встает вопрос о предпосылках и фундаменте математического знания. «Открытие несоизмеримости стало первым толчком к осознанию оснований математического исследования, к попытке не только найти новые методы работы с величинами, но и понять, что такое величина»¹⁸. Более того, «это открытие впервые, быть может, заставило рождающуюся греческую науку сознательно задуматься о своих предпосылках»¹⁹.

Наконец, сложное взаимопереплетение элементов философского и математического знания в русле пифагорейской натурфилософии приводит, на наш взгляд, к образованию (пусть и в зародышевой форме) нового структурного элемента в системе античной науки: философских вопросов математики.

Лишь начиная с Платона и Аристотеля происходит подразделение философии и математики. До них же взаимодействие этих сфер осуществлялось в рамках единой нерасчлененной натурфилософии. Математика сыграла существенную роль при разработке основных разделов философии Платона, прежде всего онтологии. Можно сказать, что у Платона весь материальный мир создан Богом при помощи математики. Об этом говорится в диалогах «Тимей» и «Критий». С помощью математики формируется космос и объясняются многие явления общественной жизни.

Логическим следствием онтологии Платона были его гносеология и методология. Действительно, если истинное бытие – это идеи, пребывающие вне времени и пространства, то для получения знаний о них недостаточно одних лишь данных экспериментов и наблюдений. Единственный способ распознать сущность той или иной идеи – это путем постановки правильных вопросов вспомнить, что именно узнала душа, когда она пребывала в мире идей.

При необходимости обоснования этого краеугольного принципа своей гносеологии Платон постоянно апеллирует к геометрическому доказательству. Так, в диалоге «Федон» следует характерный ответ на вопрос о том, как обосновать сформулированный принцип: «Поставь человека перед чертежом или чем-нибудь еще в таком же роде – и ты с полнейшей ясностью убедишься, что так оно и есть»²⁰.

Основной вывод диалога «Менон» также опирается на геометрическое доказательство. Чтобы продемонстрировать Менону, что добродетели можно научиться посредством припоминания, Сократ приглашает необученного геометрии мальчика. С помощью простых и четких вопросов последний постепенно приходит к пониманию той геометрической истины, что сторона квадрата, площадь которого вдвое больше заданного, равна диагонали исходного²¹.

На том основании, что здесь не имел места процесс обучения, Сократ делает следующие выводы: еще до рождения мальчик обладал как математическим, так и вообще всем достоверным знанием; познание – это припоминание всего воспринятого душой в потустороннем мире²²; способом перехода от незнания к знанию является метод постановки предварительных вопросов и последующих ответов на них.

Решая вопрос о возможности обучиться добродетели, Платон заимствует еще один метод из области математики. Он поступает при этом подобно многим математикам: «исходя из некоей предпосылки»²³. В диалоге «Менон» Платон пишет: «Когда я говорю «исходя из предпосылки», я имею в виду то же, что часто делают в своих исследованиях геометры»²⁴. «Предпосылка» – это заранее заданное основное положение, из которого исходит в своих теоретических построениях мыслитель. Этот метод довольно часто используется Платоном в различных диалогах: в «Теэтете» и «Государстве», в «Федоне»²⁵ и в «Пармениде»²⁶.

Особенно сильное влияние математики испытала на себе онтология Платона. Мы отмечали уже, что фактически весь материальный мир строится Богом с помощью математики. Рассмотрим подробнее этот аспект воздействия математики на философию. Решая одну из центральных проблем всей греческой натурфилософии – проблему первоначала – Платон считает, что мир вещей, воспринимаемых чувствами, не есть истинно существующий мир, поскольку все вещи непрестанно возникают и погибают. Истинным бытием, по его мнению, способен обладать лишь мир идей, которые выступают по отношению к вещам в качестве идеальных первообразов и причин.

«Далее, – как отмечает Аристотель, – помимо чувственных предметов и идей, он в промежутке устанавливает математические вещи, которые от чувственных предметов отличаются тем, что они вечные и неподвижные, а от идей – тем, что этих вещей имеется некоторое количество сходных друг с другом, сама же идея каждый раз только одна»²⁷.

У Платона «в качестве материи являются началами большое и малое, а в качестве сущности – единое; ибо идеи (они же числа) получают из большого и малого через приобщение (их) к единству»²⁸. В связи с этим Аристотель следующим образом охарактеризовал платоновское понимание начал бытия: «Относительно сущности, которая (у платоновцев) лежит в основе как материя, можно бы признать, что она имеет слишком математический характер и, сказываясь о сущности и материи, скорее образует отличительное свойство той и другой, нежели материю; именно так обстоит с большим и

малым, подобно тому, как и исследователи природы («физиологи») говорят о редком и плотном, признавая их первыми отличиями основного вещества; ибо это есть некоторый избыток и недостаток»²⁹. Поэтому-то «математика стала для теперешних (мыслителей) философией, хотя они говорят, что ею нужно заниматься ради других целей»³⁰.

В диалоге «Тимей» Платон пытается описать многоплановую деятельность Бога как первоклассного математика, который использует соответствующие математические положения и выкладки. «Бог, приступая к образованию тела вселенной, должен был устроить его из огня и земли. Но двух тел самих по себе нельзя как следует связать воедино без третьего, потому что для этого в середине между ними обоими непременно должна быть какая-либо связь, которая бы их соединяла. Из связей же самую лучшую, конечно, могла быть та, которая образовала бы наиболее цельное единство из себя и соединяемых (ею звеньев). Но лучше всего способна сделать это пропорция»³¹.

Используя это важнейшее математическое понятие, Бог устанавливает соответствующие пропорции между четырьмя исходными началами: «Бог в середине между огнем и землею, поместивши воду и воздух и приведши (все эти стихии) насколько возможно в такое пропорциональное друг к другу отношение, в котором как огонь относится к воздуху, так воздух к воде, а как воздух относится к воде, так вода к земле – тем самым связал их воедино и таким образом устроил видимое и осязаемое небо»³².

В этом грандиозном строительстве трехмерного мира Бог отбирает наиболее совершенные геометрические фигуры – правильные многогранники. На следующем этапе строительства вселенной устанавливается взаимное расположение небесных тел, вычисляется расстояние между ними и скорость их движения. Не ограничиваясь этим, Бог творит душу мира и устанавливает подходящие пропорции между ее составными элементами³³. В конце концов весь космос предстает как единое целое, все части которого действуют в соответствии с математическими положениями и правилами.

Следует также отметить, что в ряде своих трудов («Горгий»³⁴, «Законы»³⁵) Платон пытается применить математический аппарат и для описания различных явлений социальной действительности.

Как видим, математическая сфера мышления оказала существенное влияние на становление и обоснование философских идей Платона. Фактически все основные разделы его философии в той или иной мере испытали воздействие математики: в онтологии – привлечение математического аппарата в строительстве космоса; в гносеологии – использование геометрического доказательства для обоснования принципа «познание – припоминание»; в социологии и этике – попытки «математизации» некоторых явлений общественной жизни. Таким образом, можно утверждать, что математика сыграла значительную роль в конструктивно-логическом оформлении философской системы Платона.

Итак, математические исследования оказывают существенное влияние на развитие философской мысли античности (что особенно наглядно демонстрирует пример Платона); они способствуют пересмотру тех или иных философско-методологических установок, привлекаются для оформления и обоснования различных разделов философского знания.

Кроме того, длительная логическая шлифовка исходных математических понятий и практика решения конкретных математических задач стимулировали постановку философских проблем математики, что приводило, в конечном счете, к совершенствованию категориального аппарата философии.

Перейдем теперь к освещению другой стороны во взаимоотношениях философии и математики, а именно: каково было воздействие философских идей и принципов на развитие математического познания, и каковы были вытекающие из этого следствия.

Как уже отмечалось ранее, лишь начиная с Платона и Аристотеля происходит достаточно явное обособление философии и математики. Пока математика непосредственно не выделилась в качестве особой теоретической дисциплины, изменение философских концепций непосредственно отражалось на характере математической деятельности. В этом можно убедиться, сравнив между собой результаты математических исследований милетской и пифагорейской школ, школы Демокрита и т.д. В то же время выдающиеся открытия в математике приводили в дальнейшем к радикальным изменениям в философских концепциях (например, открытие иррациональности в V в. до н. э.).

После того, как сформировались исходные математические дисциплины (арифметика как наука о числах, и геометрия как наука о пространственных формах), математика становится относительно самостоятельной теоретической дисциплиной. С этого момента характер ее взаимоотношений с философией существенно изменяется. При необходимости решения тех или иных методологических вопросов математического познания математики зачастую стремятся решать их в зависимости от того, как решены они в соответствующих философских направлениях и школах.

В связи с этим особый интерес представляет собой вторая форма «математического мистицизма» (после Пифагора), в рамках которого Платон предпринял попытку осмыслить закономерности математического познания с позиций объективного идеализма.

Вообще соотношение философского и математического знания в системе Платона представляет собой достаточно сложное взаимопереплетение их элементов. В диалогах раннего периода у Платона почти не встречается математического материала. Так, в «Протагоре» он привлекает математические положения лишь для иллюстрации общих философских рассуждений. Зато в «Меноне» – диалоге переходного периода – математическое знание впервые входит органическим компонентом в философскую сферу мышления, привлекаясь для обоснования философских принципов.

Каковы же были взгляды Платона относительно природы и структуры математического познания? Какие факторы он считал наиболее существенными для его развития?

В структуре математических знаний Платон выделяет четыре основных раздела: арифметику, геометрию, астрономию и гармонию. Эти математические науки, по Платону, были дарованы человеку свыше богами, которые «произвели число, дали идею времени и возбудили потребность исследования вселенной».³⁶

Целевое назначение и ценность математического познания Платон видит в том, чтобы «очищался и оживлялся тот орган души человека, расстроенный и ослепленный иными делами»³⁷, который «важнее, чем тысяча глаз; потому что им одним созерцается истина»³⁸. «Только никто не пользуется ею правильно, как наукою, влекущей непременно к сущности»³⁹, – отмечает Платон.

Что же не устраивает Платона в современной ему математике?

Во-первых, он критически относится к ее прикладным разделам, которые не направлены на созерцание истины. Прежде всего Платон выступает против использования механических методов в ходе решения математических задач. В связи с этим он «порицал друзей Евдокса, Архита и Менехма, которые хотели свести удвоение куба к механическим построениям», поскольку «таким образом уничтожается и гибнет благо геометрии и этим путем геометрия возвращается опять к чувственному, вместо того, чтобы подыматься выше этого и твердо держаться вечных нематериальных образов, пребывающий в коих бог есть вечный бог»⁴⁰, – ссылается Ван-дер-Варден на Плутарха.

Не согласен Платон с математиками и относительно применимости этой науки для решения конкретных практических задач, поскольку для этих целей математики должны тратить сравнительно мало усилий. Платон допускает, что часть геометрии необходима для «расположения лагерей», «при всех военных построениях как во время сражений, так и во время походов»⁴¹. Но «для таких вещей ... достаточна малая часть геометрических и арифметических выкладок, часть же их большая, простирающаяся далее, должна смотреть, что здесь направляется, способствовать легчайшему усмотрению идеи блага»⁴².

Во-вторых, Платон был решительно настроен против распространенного среди математиков понимания природы математических объектов. Наряду с абстрактно-логическими положениями, математики в своих рассуждениях широко привлекали и чувственные образы, рассматривая математические истины как отражение окружающей действительности. Исходя из своих методологических установок, Платон пытается доказать, что математические объекты существуют независимо от материального мира, и что поэтому в математических исследованиях нецелесообразно использовать чувственные образы и геометрические построения.

Примечательно, как характеризует он деятельность математиков: «Ведь они говорят очень смешно, и подчиняются необходимости; ибо, как будто делая что-нибудь и для дела повторяя все свои термины, построим, говорят, четырехугольник, проведем или приложим линию, и издадут все подобные звуки, между тем как целая эта наука назначается для знания»⁴³, «знания существенного, а не для того, что бывает и погибает»⁴⁴.

То обстоятельство, что геометрические построения фиксируют связи математических объектов с чувственно воспринимаемой реальностью, а не с миром идей, как хотелось бы Платону, и вызывает у него негативную реакцию.

Наконец, Платон считает, что необходимо провести радикальные преобразования в системе математического образования. Так, в арифметике, которая среди математических наук является «самой главной и первой», следует поступать «не как люди простые», а пытаться проникнуть «своею мыслью в созерцание природы чисел – не для купли и продажи, как занимаются этим купцы и барышники, а для войны и самой души – с целью облегчить ей обращение от вещей бытных к истине и сущности»⁴⁵.

Аналогичные коррективы должны быть внесены в геометрию, астрономию и гармонию с тем, чтобы переориентировать их на высшие цели познания. И занятия геометрией, задача которой «сделать соизмеримыми на плоскости числа, по своей природе несоизмеримые»⁴⁶, должны преследовать цель быть выше чувственного «и твердо держаться вечных, нематериальных образов»⁴⁷.

И к астрономии, как прежде к геометрии, приступаем, пользуясь высшими вопросами, а находящееся в небе оставим, если хотим, занявшись истинно астрономией, разумную по природе сторону души из бесполезной сделать полезной»⁴⁸. Подобным образом решается вопрос и относительно гармонии⁴⁹.

Разработанная Платоном методология математики в известной степени приводила к искусственному ограничению математической деятельности, противопоставлению теоретической математики прикладной, недооценке связи математики с естествознанием. Эти стороны платоновской методологии подвергались критике со стороны самих математиков; в процессе решения конкретных задач они фактически игнорировали вводимые Платоном искусственные ограничения.

В то же время сознательное выделение абстрактных, умозрительных аспектов математики в значительной степени способствовало повышению ее теоретического уровня. Большой вклад внес Платон в разработку таких важнейших философско-

методологических проблем, как соотношение между математическим методом и диалектикой, аксиоматическое построение математического знания и т.д.

Размышляя о специфике математического мышления, Платон в первую очередь заостряет внимание на его доказательности. Это и понятно, поскольку во времена Платона доказательство стало неотъемлемым компонентом математической деятельности. Об этом идет речь в диалоге «Теэтет»: «И вместо того, чтобы приводить неопровержимые доказательства, вы довольствуетесь вероятностью, а ведь если бы Феодор или какой-либо другой геометр стал пользоваться ею в геометрии, грош была бы ему цена»⁵⁰.

Но доказательство в математике, как справедливо подчеркивает Платон, не тождественно аналогии или правдоподобию: «Доводы, доказывающие свою правоту через правдоподобие, – это пустохвалы, и, если не быть настороже, они обманут тебя самым жестоким образом. Так случается и в геометрии, и во всем прочем»⁵¹.

Парадоксальность ситуации заключалась в том, что, с одной стороны, процесс математического мышления приводил к системе доказанных утверждений, но с другой стороны, – в фундаменте такой системы лежали некоторые недоказуемые положения. Реагируя на это обстоятельство, Платон отмечает, что «люди, занимающиеся геометрией, счислением и тому подобными предметами, предполагают чет и нечет, фигуры, три вида треугольников и другое, с этим сродное, смотря по ходу работы. Делая эти предположения, как уже известные, они не считают нужным давать в них отчет ни самим себе, ни другим, как в деле, для всякого очевидном. Выходя из таких предположений и исследуя уже прочее, они оканчивают разрешением того, что имели в виду рассмотреть»⁵².

Чтобы устранить сомнения в истинности математических положений, вытекающих из недоказуемых начал, Платон апеллирует к диалектике, которая формируется в структуре философского знания. Сами математические науки, «пользуясь предположениями, оставляют их в неподвижности и не могут дать для них основания»⁵³. Однако, эти предположения обосновываются посредством диалектики: «Диалектическая метода ... одна идет этим путем, возводя предположения к самому началу»⁵⁴.

Платон выдвинул и другие положения, оказавшиеся весьма ценными для развития математики: сформулировал понятие предела, призывал разрабатывать стереометрию в качестве самостоятельной дисциплины и т.д.

Оптимистично был настроен Платон и относительно познавательных возможностей людей. Скептики и агностики ссылались на то, что «человек, знает он или не знает, все равно не может искать. Ни тот, кто знает, не станет искать: ведь он уже знает и ему нет нужды в поисках; ни тот, кто не знает: ведь он не знает, что именно надо искать»⁵⁵.

Платон считает, что такого рода аргумент «сделает всех нас ленивыми, он приятен для слуха людей изнеженных»⁵⁶, а «мы, когда стремимся искать неведомое нам, становимся лучше и мужественнее и деятельнее тех, кто полагает, будто неизвестное нельзя найти и незачем искать»⁵⁷.

Глубокий философский анализ математического познания провел Аристотель, ко времени жизни и деятельности которого математика достигла высокого уровня развития; основные понятия, структура математического знания и способы тогдашнего математического мышления были осмыслены целым рядом ученых.

Аристотель исходит из признания объективного существования чувственно воспринимаемой действительности. Она первична и по отношению к математическим предметам, которые «по бытию не предшествуют чувственным вещам»⁵⁸, а являются их образами.

Математические понятия не существуют отдельно ни внутри, ни вне чувственных вещей, поскольку в процессе математического познания у чувственных вещей выделяется какая-нибудь одна сторона и внимание сосредотачивается на ней. Абстрагированный образ опредмечивается и рассматривается как нечто относительно независимое от чувственно воспринимаемых объектов. Ум человека, «мысля математические предметы, берет их в отвлечении, хотя они и неотделимы от тел»⁵⁹.

Именно потому, что математические знания извлечены из материального мира с помощью мышления, они и служат человеку в качестве духовного орудия освоения этого мира. «Если в явлениях чувственного мира не находится вовсе математическое, то каким образом возможно, что к ним прилагаются его свойства?»⁶⁰, – спрашивает Аристотель, определяя свою материалистическую позицию по данному вопросу.

От каких же сторон отвлекается и какие сохраняет математик при созерцании чувственных вещей? «Он производит это рассмотрение, сплошь устраняя все чувственные свойства, например, тяжесть и легкость, жесткость и противоположное (ей), далее – тепло и холод и все остальные чувственные противоположности, а сохраняет только количественную определенность и непрерывность»⁶¹.

Согласно Аристотелю, предмет математики – «количественная определенность и непрерывность»; по сути это новый взгляд на математику, ставший возможным вследствие ее «повзросления». Что же понимает Аристотель под количеством и непрерывностью, входящими в определение предмета математики?

«Количеством – называется то, что может быть разделено на составные части, каждая из которых, будет ли их две или несколько, является чем-то одним, данным налицо. То или другое количество есть множество, если его можно счесть, это – величина, если его можно измерить. Множеством при этом называется то, что в возможности (потенциально) делится на части не непрерывные, величиною – то, что (делится) на части непрерывные...»⁶².

Непрерывное и прерывное истолковываются Аристотелем как противоположности, между которыми проводится разграничительная линия. Прерывное (число), образуясь соединением только прерывных элементов (единиц), делится на прерывные части, причем процесс деления здесь всегда конечен. Непрерывное же (величина) образуется соединением лишь непрерывных элементов, и процесс деления здесь бесконечен. Выделение непрерывного и прерывного как разных родов бытия стало основой для размежевания арифметики и геометрии.

Выделение «количественной определенности и непрерывности» в явлениях действительности осуществляется в различной степени, в зависимости от чего образуются различные математические предметы и соответствующие математические дисциплины.

Арифметика и геометрия изучают количественную определенность в наиболее чистом виде, в то время как другие математические науки (оптика, гармония и астрономия) касаются и ряда физических свойств. «Они в известном отношении обратны геометрии. Ибо геометрия рассматривает физическую линию, но не поскольку она существует физически, а оптика – математическую линию, но не как математическую, а как физическую»⁶³.

Процесс отвлечения, абстрагирования происходит не только в сфере математического познания. «То же делают и философы, которые учат об идеях: они абстрагируют физические свойства, менее отделимые, чем математические»⁶⁴. Нечто подобное характеризует и физическое познание. В этих теоретических науках (первая философия, математика, физика) самый высокий уровень абстрагирования, в силу чего им отдается предпочтение перед другими науками.

В системе теоретических наук объектом исследования служат «различные причины и начала, указываемые иногда с большею, иногда с меньшею точностью»⁶⁵. Первая философия рассматривает «сущее как таковое», «в чем его суть, и какие у него свойства, поскольку оно – сущее»⁶⁶.

Математика и физика «имеют дело с тем или другим (специальным) бытием, и, отведя себе какую-нибудь (отдельную) область, они занимаются этою областью, а не сущим просто и как таким, и не дают никакого обоснования для сути предмета, но, разъяснив ее с помощью чувственного восприятия или принявши ее как гипотезу, вслед за тем с большею или меньшею строгостью доказывают из нее необходимые свойства того рода, о котором у них идет речь»⁶⁷. «... Физика занимается предметами, существующими самостоятельно, но предметы эти не лишены движения»⁶⁸, а математика имеет «дело с объектами, неподвижными, но такими, пожалуй, которые не существуют отдельно, а даются в материи»⁶⁹. Как видим, существенное отличие математики от смежных наук (первой философии и физики) заключается в том, что она отвлекается от важнейшей характеристики бытия – движения.

Объекты разных наук могут включать одинаковые свойства, но в таком случае эти свойства рассматриваются под различными углами зрения. Так, фигуры солнца и луны изучают и физик, и астроном, «философы, учившие о природе, как известно, говорят также о фигуре луны и солнца и о том, шаровидны ли космос и земля. Этим всем занимается и математик, но не поскольку каждая из фигур есть граница физического тела: и их акциденции он рассматривает не с точки зрения этих тел как таковых»⁷⁰.

Основным принципом познания для Аристотеля является принцип восхождения к началам и воспроизведение всего из начал. «Мы тогда уверены в познании всякой вещи, – писал он, – когда узнаем ее первые причины, первые начала и разлагаем ее вплоть до элементов»⁷¹. Из этих начал следует исходить только с помощью доказательств, так как только этот путь ведет к истинному знанию.

Обращаясь к проблемам, связанным с природой доказательства, Аристотель пользовался синтетическим и аналитическим методами. При синтетическом методе исследование ведется из общих оснований, выступающих как первичные по отношению к конкретному содержанию изучаемых явлений. С помощью аналитического метода отыскиваются основания в природе изучаемых предметов и явлений.

Именно здесь проявляется взаимосвязь философской и математической сфер мышления. Аристотель перенес синтетический метод из математики на другие науки, полагая, что только так можно достичь достоверности и всеобщности. Под воздействием математики оформилась не только теория доказательства, но и другие разделы философской системы Аристотеля. Такие важнейшие характеристики бытия, как движение и покой, бесконечное и конечное, непрерывное и прерывное, разрабатываются Аристотелем с учетом их трактовки в математике.

В свою очередь, философские установки Аристотеля влияли на математическое знание. Например, исходя из своих философских принципов, он фактически пришел к отрицанию актуальной бесконечности, считая ее малоприменимой для математики. «... Математикам надо только, чтобы ограниченная линия была бы такой величины, как им желательнее, а в той же пропорции, в какой делится величина, можно разделить какую угодно другую. Таким образом, для доказательства бесконечное не принесет им никакой пользы, а бытие будет связано с существующими величинами»⁷².

Большое влияние оказали труды основателя формальной логики на логическое построение математики. В «Метафизике» и «Второй аналитике» Аристотель разработал свое учение о силлогизме как одной из форм дедукции, и заложил основы теории построения научного знания в целом.

Формулируя принципы построения доказывающих наук, Аристотель подчеркивал, что каждая из этих наук должна исходить из некоторых начал, истинность которых невозможно доказать. «Началами же в каждом роде я называю то, относительно чего не может быть доказано, что оно есть. Следовательно, то, что обозначает первичное и из него вытекающее, принимается. Существование начал необходимо принять, другое – следует доказать»⁷³.

Исходные начала Аристотель подразделяет на специфические и общие: «Из тех начал, которые применяются в доказываемых науках, одни свойственны каждой науке в отдельности, другие – общи всем ...»⁷⁴.

Общие положения Аристотель называет максимами. Кроме того, каждая аподиктическая наука содержит начала, которые свойственны только данной науке. Например, исходным началом для арифметики он считал понятие единицы, для геометрии – точки и линии.

Как мы видим, в трудах Аристотеля содержатся основополагающие идеи аксиоматического метода, Они могут быть охарактеризованы следующим образом:

- а) все понятия, которые встречаются в предложениях, Аристотель делит на основные (неопределяемые) и понятия, которые нуждаются в определении;
- б) все предложения он подразделяет на первоначальные (недоказуемые) предложения и предложения, которые требуют доказательства;
- в) исходные предложения не доказываются потому, что их истинность предполагается самоочевидной. Любая аподиктическая наука должна быть основана «на положениях истинных, первичных, непосредственных»⁷⁵.

Основные идеи Аристотеля по аксиоматике можно обнаружить в логическом построении «Начал» Евклида, что свидетельствует о несомненном влиянии на Евклида той методологии построения научного знания, которая была разработана Аристотелем.

У Аристотеля наиболее явно в древнегреческой науке поставлен вопрос о соотношении философии и математики. Наука, раскрывающая причины существования объекта, выше науки, не дающей знания причин. Отсюда следует, что философия, математика и физика (теоретическое знание) выше опытного знания, знания о конкретных вещах.

В системе теоретических знаний первое место должно быть отведено первой философии, поскольку она исследует первые начала, причины всего существующего и раскрывает механизм воспроизведения конкретного из начал. Вслед за нею располагаются математика и физика.

По мнению Аристотеля, из того, что математика предшествует физике и другим конкретным наукам, не следует, что математическое изложение, отличающееся точностью и определенностью своих выводов, является универсальной формой изложения. «Точность, именно математическую точность, нужно требовать не во всех случаях, но лишь для предметов, у которых нет материи. Таким образом, – этот способ не подходит для науки о природе, ибо природа во всех, можно сказать, случаях связана с материей»⁷⁶.

«Одни не приемлют изложения, если кто не говорит в математической форме, другие – если они не дают примеров, третьи требуют, чтобы приводилось свидетельство поэта. И одни хотят, чтобы все излагалось точно, а другим точность не по душе или потому, что они не в силах связать (одного с другим), или потому, что (по их мнению), – это крохоборство. В самом деле, есть у точности что-то такое, из-за чего она как при сделках, так и в рассуждениях кажется некоторым недостойной свободного человека»⁷⁷.

Кроме того, если математика имеет дело с неподвижными объектами, то философия касается и движения. На этом основании Аристотель заключает, что философское знание не только выше, но и универсальнее математического, поскольку оно охватывает действительность.

И в генетическом аспекте, согласно Аристотелю, философское знание занимает высшую ступень по сравнению с математическим. Он не сомневался, что сначала появляются искусства, необходимые для удовлетворения практических потребностей, затем из практических нужд возникает и математика. В отличие от них, философия произошла не из жестокой необходимости; она существует как любовь к мудрости, и потому возвышается над другими науками.

«Первоначально появились искусства, – пишет он, – базирующиеся на повседневных чувственных восприятиях и предназначенные для удовлетворения практических потребностей. Затем, по мере открытия большего числа искусств, с одной стороны, для удовлетворения необходимых потребностей, с другой – для препровождения времени ... были найдены те из наук, которые не служат ни для удовольствия, ни для необходимых потребностей и прежде всего (появились они) в тех местах, где люди имели досуг. Поэтому математические искусства образовались прежде всего в области Египта, ибо там было предоставлено классу жрецов время для досуга»⁷⁸. «Как свободный человек, говорим мы, – это тот, который существует ради себя, а не ради другого, так ищем мы и эту науку, так как она одна только свободна из (всех) наук: она одна существует ради самой себя»⁷⁹. «Все науки более необходимы, нежели она, – но лучше – нет ни одной», – делает окончательный вывод Аристотель⁸⁰.

Обозревая взаимодействие философской и математической сфер мышления в ходе эволюции древнегреческой натурфилософии, можно констатировать следующее.

Одновременно с процессом теоретизации математики возникает необходимость в соответствующем методологическом ее обосновании. В связи с этим появились различные философские концепции математического познания, столкновение которых в значительной степени повлияло на характер и перспективы развития математики.

Благодаря единству философского и конкретно-научного подходов (Логоса и Числа) древнегреческая наука поставила ряд важнейших проблем, связанных с диалектикой прерывного и непрерывного, конечного и бесконечного, количества и качества, не утративших своей актуальности и по сей день.

Примечания:

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 503.
2. Лосев А.Ф. История античной эстетики (Ранняя эстетика). – М., 1963. С. 263–264.
3. Аристотель. Метафизика. – М.-Л., 1934. С. 26–27.
4. Там же. С. 27.
5. Варден ван дер Б.Л. Пробуждающаяся наука. – М., 1959. С. 136.
6. Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. – М., 1890. С. 193–194.
7. Там же. С. 194.
8. См.: Фрагменты ранних греческих философов. – М., 1989. Ч.1.
9. Шпенглер О. Закат Европы. – М.-Л., 1923. С. 66.
10. Аристотель. Метафизика. Х1У, 3, 1091а, 15.
11. См.: Богомоллов А.С. Диалектический логос. Становление античной диалектики. – М., 1982. С. 78–91.
12. Гегель Г.В. Ф. Соч. Т. 5. – М.-Л., 1937. С. 235.
13. Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. – М., 1890. С. 210–211.
14. Аристотель. Метафизика. – М.-Л., 1934. С. 245.

-
15. См.: Молодший В.Н. Очерки по философским вопросам математики. – М., 1969. С. 146–147.
 16. Гайденок П.П. Эволюция понятия науки. – М., 1980. С. 51–52.
 17. Гегель Г.В. Ф. Наука логики. Соч. Т. 5. – М.-Л., 1959. С. 378.
 18. Гайденок П.П. Эволюция понятия науки. – М., 1980. С. 54.
 19. Там же. С. 53.
 20. Платон. Соч. в 3-х тт. Т. 2. – М., 1970. С. 34.
 21. Там же. Т. 1. – М., 1968. С. 384–392.
 22. Там же. С. 385.
 23. Там же. С. 393.
 24. Там же.
 25. Там же. Т. 2. С. 60.
 26. Там же.
 27. Аристотель. Метафизика. – М.-Л., 1934. С. 29.
 28. Там же.
 29. Там же. С. 37.
 30. Там же.
 31. Диалоги Платона «Тимей» и «Критий». – Киев, 1883. С. 71–72.
 32. Там же. С. 73–74.
 33. Там же. С. 77–78.
 34. См.: Платон. Соч. в 3-х тт. Т. 1. – М., 1968. С. 341.
 35. Творения Платона. Т. XI11. Законы. – Птг., 1923. С. 175.
 36. Диалоги Платона «Тимей» и «Критий». – Спб., 1863. С. 121.
 37. Платон. Политика или государство. С. 373.
 38. Там же. С. 366.
 39. Там же. С. 372.
 40. Варден ван дер Б.Л. Пробуждающаяся наука. – М., 1959. С. 224.
 41. Платон. Политика или государство. С. 372.
 42. Там же.
 43. Там же.
 44. Там же.
 45. Творения Платона. Т. XIУ. Послесловие к законам. С. 268.
 46. Там же.
 47. Варден ван дер Б.Л.. Пробуждающаяся наука. – М., 1959. С. 224.
 48. Платон. Политика или государство. С. 377.
 49. Там же. С. 379–380.
 50. Платон. Соч. в 3-х тт. Т. 2. С. 353.
 51. Там же. С. 60.
 52. Платон. Политика или государство. С. 343.
 53. Там же. С. 383.
 54. Там же. С. 374.
 55. Платон. Соч. в 3-х тт. Т. 1. С. 383–384.
 56. Там же. С. 385.
 57. Там же. С. 393.
 58. Аристотель. Метафизика. – М.-Л. 1934. С. 221.
 59. Там же. С. 102.
 60. Там же. С. 93.
 61. Там же. С. 185–186.
 62. Там же. С. 83.
 63. Там же. С. 26.
-

-
64. Там же.
 65. Там же. С. 107.
 66. Там же. С. 108.
 67. Там же. С. 107.
 68. Там же. С. 108.
 69. Там же.
 70. Аристотель. Физика. – М., 1936. С. 26.
 71. Там же. С. 5.
 72. Там же. С. 55.
 73. Аристотель. Аналитика первая и вторая. – М., 1952. С. 199.
 74. Там же.
 75. Там же. С. 182.
 76. Аристотель. Метафизика. – М.-Л., 1934. С. 42.
 77. Там же. С. 41–42.
 78. Там же. С. 20.
 79. Там же. С. 22.
 80. Там же.

Раздел 3. Проблемы социальной философии

Антюшин С.С.,
кандидат философских наук,
докторант Военного университета

Военная безопасность России: проблемы и перспективы

Возможность военного давления на Россию со стороны тех или иных субъектов международной жизни со временем не уменьшается, а во многом и возрастает. Однако этот факт до конца не осознан нашим обществом. Сегодня пока не получили должной оценки проблемы военной безопасности нашей страны, а без этого вряд ли возможно найти правильные и действенные решения в области обороны и военной политики. Между тем, в условиях очевидной в настоящее время эскалации силовых методов в достижении своих целей наиболее могущественными державами мира военная безопасность России может оказаться тем качеством, от которого будет зависеть ее настоящее и будущее.

Наша история свидетельствует о том, что России в ее становлении нередко недоставало стабильности, продолжительного периода устойчивого развития; не хватало времени на мирное строительство. Давление на Россию с использованием военной силы, неоднократные агрессии против нее, внутренние военные столкновения различного масштаба и интенсивности расшатывали российское общество, принося немало лишений и бед российскому государству, народу страны. На протяжении многих веков России постоянно и остро «не хватало мира».

Однако законы макросоциальных отношений остаются постоянными и неизменными. И сегодня, как сотни и тысячи лет назад, актуальна древняя истина: «если хочешь мира – готовься к войне». Общество, рассчитывающее на мирное развитие, на созидательную деятельность, непременно и безусловно должно обеспечивать свою военную безопасность.

В этом состоит неизбежное, на сегодняшний день, противоречие российской военной безопасности: с одной стороны – «врожденное» миролюбие и неприятие войны

российским обществом, с другой – вынужденная необходимость вновь и вновь возвращаться к решению проблем военной безопасности.

В СМИ можно встретить высказывания о том, что в отношении военных угроз, направленных против России, краски зачастую сгущаются; военные угрозы, якобы, надуманы. Однако вывод о том, то, что угроза прямой агрессии против России невысока – не может служить поводом к успокоенности, к помещению на «второй план» проблем обороны, военной политики и военного строительства. Беспечности и ошибок в таких вопросах история не прощает: накануне Великой Отечественной войны, при общем мнении, что «броня крепка и танки наши быстры», никто в СССР не мог представить всего трагизма надвигающейся катастрофы.

Тем временем, политические и военные события, происходящие в мире, эволюция отношений России с США и НАТО вызывают обоснованные тревоги, заставляют задуматься о будущем российского общества.

Одно дело – дипломатия, заверения во взаимном уважении стран, высказывания о стремлении к сотрудничеству, усилия по достижению различного рода двусторонних и многосторонних договоренностей; все это хорошо и необходимо. Но есть еще и другая сторона – практика военного планирования, конкретные действия и решения Вашингтона и Брюсселя.

Вот только один пример «практического» отношения США к России: по планам американского военного ведомства из 3000 целей на планете, назначенных, по различным вариантам вероятных войн, на поражение ядерными зарядами, более 2000 находятся на территории России. Директор вашингтонского Центра оборонной информации США Брюс Блэр «успокаивает» россиян тем, что в отличие от других стран, за которыми администрация Буша закрепила более высокий «статус угрозы», отношение американцев к России меняется, что доверие между двумя странами углубляется, и США резко сокращают общее число целей на территории России. Сегодня их – две тысячи, а в течение ближайших 10 лет это число уменьшится до одной тысячи. Впрочем, чиновник тут же осторожно напоминает, что обе стороны продолжают разрабатывать сценарии полномасштабной ядерной войны между собой¹. Комментарии излишни.

Американские политики намерены навсегда утвердить военное превосходство США над любым другим реальным или потенциальным соперником. Усиление других стран воспринимается в Вашингтоне как вызов, угроза национальным интересам США. Одна из главных идей Стратегии национальной безопасности США, принятой в 2002 году – превентивные действия – применение военной силы против любого противника, даже если военная угроза с его стороны еще не сформировалась, а только может проявиться. Разумеется, определение противника и степени исходящей от него опасности всецело зависит от Вашингтона. Похоже, Россия вполне может оказаться объектом активных действий Пентагона.

Положение России усугубляется проявлениями внутреннего сепаратизма, иницируемого и поддерживаемого антироссийскими силами, делающими ставку на оружие, на террор. Продолжает тлеть очаг напряженности на Северном Кавказе, не прекращаются террористические акты, в том числе и за пределами северокавказского региона, происходят политические убийства. Как оказалось, не исключена опасность сосредоточения вооруженных сепаратистов в отряды и проведения ими акций, подобных нападению в ночь с 21 на 22 июня (неслучайная дата?!) 2004 года одновременно на Назрань и некоторые другие населенные пункты Ингушетии. Глубокий рубец в памяти народов страны оставила трагедия Беслана.

Таким образом, вооруженная защита российского социума – и общества, и государства, и личности – насущная необходимость, важнейшее условие устойчивого развития российской социальной системы.

За обеспечение военной безопасности социальной системы отвечает ее соответствующая подсистема². Современную подсистему обеспечения военной безопасности можно рассматривать, как трехуровневую структуру: Первый, наиболее глубинный уровень – общественный или субстанциональный. На этом уровне формируются общественные настроения, отношение к вопросам военной безопасности и элементам военной организации. Второй уровень – государственный (координационный). Он объединяет органы государственной власти, все институты и элементы государства, не входящие в его военную организацию, но в той или иной мере принимающие участие в решении проблем военной безопасности. Третий уровень – собственно военный – военная организация и, прежде всего, вооруженные силы. Однако сегодня, когда речь идет об органе, обеспечивающем военную безопасность России, чаще имеют в виду Вооруженные Силы.

Из публичных выступлений политического и военного руководства страны следует, что укрепление российской обороны, повышение надежности Армии и Флота – задачи актуальные. Министр обороны России С.Б.Иванов, в своем выступлении на совещании руководящего состава в Министерстве обороны РФ в октябре 2003 года, обращал внимание на проблемы нынешних Вооруженных Сил, говорил о нерешенных вопросах в теории и практике современного военного строительства³. Задачей общенационального масштаба назвал необходимость модернизации армии Президент России В.В.Путин в своем Послании Федеральному собранию 24 мая 2004 года. О нерешенных вопросах в области обороны, военной политики, военного строительства России постоянно говорят российские военачальники, политические и общественные деятели, специалисты в области военной безопасности, но заметного улучшения ситуации в рассматриваемой сфере пока не наблюдается.

Следовательно, можно сделать вывод еще об одном противоречии военной безопасности России. С одной стороны, совершенно ясно, что снижение напряженности в военно-политической сфере на планете и вокруг России в ближайшее время не предвидится. Отмечается даже возрастание военных угроз «на отдельных направлениях» – как это трактуется в Военной доктрине России. И такое положение осознается на уровне руководства страной и руководства Вооруженными Силами. С другой стороны, ясно и то, что пока сложно говорить о явных изменениях, свидетельствующих об улучшении положения в оборонной сфере.

И если первое противоречие – между желанием мира и потребностью в нем и необходимостью поддерживать высокий уровень обороноспособности – носит скорее объективный и неизбежный на данном этапе исторического развития человечества характер, то источники второго противоречия связаны с субъективными факторами современной российской социальной системы. Вероятность смягчения данного противоречия, а в идеальном варианте, и полного его разрешения – более высока. Но при этом необходимо уяснить и субъективные факторы, и проблемы военной безопасности.

Во всем многообразии проблем военной безопасности можно условно выделить несколько уровней.

Первая группа проблем – проблемы, непосредственно присущие вооруженным силам, а также военно-политическим, военно-экономическим, военно-научным и другим органам, учреждениям и институтам государства, которые занимаются военной деятельностью и составляют военную организацию государства, основу подсистемы обеспечения военной безопасности социальной системы. То есть, это проблемы третьего уровня подсистемы обеспечения военной безопасности. Это пробелы в технической оснащенности Вооруженных Сил России; кризис развития военной теории и практики военного строительства, ставший причиной частичной замены высшего военного руководства и, в первую очередь, начальника Генерального штаба ВС РФ, недостатки

в боевой и профессиональной подготовке военных кадров различного уровня, многочисленные трудности оборонно-промышленного комплекса, и некоторые другие.

До XIX века проблемы этого уровня являлись, главным образом, проблемами армии и флота. В дальнейшем, вследствие индустриализации общества и других социально-эволюционных процессов, в качестве субъектов военной деятельности стали выступать все новые элементы военной организации. Этот процесс, по всей видимости, не завершен и в настоящее время. К началу XXI века в решении задач обороны, военной политики все большее значение приобретают элементы подсистемы военной безопасности, с помощью которых названные задачи решаются методами, максимально исключая открытое военное насилие, все большую роль стали играть дипломатические, информационно-пропагандистские, психологические, экономические средства.

Итак, эти проблемы проявляются непосредственно в военной организации, негативно влияют на эффективность подсистемы военной безопасности изнутри, следовательно, их можно определить как «проблемы военной организации», «внутренние» или «собственно военные».

Наличием проблем третьего уровня подсистемы обеспечения военной безопасности часто объясняется низкое качество решения тех или иных задач военной безопасности, о них упоминают, когда речь идет о причинах неудовлетворительного состояния элементов военной организации, о трудностях, возникающих в процессе жизнедеятельности Вооруженных Сил и других вооруженных формирований Российской Федерации.

Эти проблемы чаще находятся в центре внимания исследователей и наблюдателей в области военной безопасности, они являются предметом обсуждения и критики со стороны руководства страны и Вооруженных Сил, к ним в первую очередь привлекается внимание общественности средствами массовой информации.

Однако практическое решение данных проблем зачастую выглядит непродуманным, задачи Вооруженных Сил и военной организации зачастую формулируются недостаточно четко, а их обоснование порой представляется сомнительным. Это подтверждают неоднократные слияния и разъединения структурных элементов военной организации государства – служб, войск, агентств, Вооруженных Сил – их видов и родов войск, главков и управлений, проводимые в первое десятилетие постсоветской России. Вероятно, в результате подобных реорганизаций преследовались узко-политические цели, носящие конъюнктурный характер, а теоретическое обоснование подобных мероприятий было попросту «подогнано» под конкретный «заказ».

Другим примером такого рода может служить качество решения проблем социальной защищенности военнослужащих. Так, эксперимент, проводимый на базе 76-ой гвардейской воздушно-десантной дивизии, комплектуемой с 1 сентября 2002 года преимущественно военнослужащими, проходящими военную службу по контракту, не оправдал всех ожиданий: военнослужащие контракты расторгают, большинство (44%) не удовлетворяет денежное довольствие⁴. И в целом денежное довольствие военнослужащих остается низким.

Похожее положение – с обеспечением военнослужащих жильем. По официальным данным, в настоящее время 170,4 тыс. военнослужащих нуждаются в обеспечении жильем⁵. Для сравнения: в начале 2001 года во всех российских силовых ведомствах насчитывалось 241 тыс. семей военнослужащих⁶. На таком фоне заверения и оптимистичные прогнозы относительно улучшения положения дел в военном ведомстве уже не вызывают доверия среди военнослужащих. Ситуацию могут изменить только реально ощутимые результаты – построенные и заселенные квартиры, а в идеале – реальная обеспеченность всех военнослужащих жильем.

Немало проблем в вопросах вооружения армии и флота, военного образования и многих других сторон жизнедеятельности военной организации, в которых проявляется ее качественное состояние. В этой группе проблем, которые являются внешним проявлением болезней общественной организации, которые находятся «на поверхности», не просматривается решение противоречия между очевидной необходимостью обеспечения военной безопасности и отсутствием ощутимых признаков улучшения в этой сфере. Для многих зарубежных армий отсутствие этой проблемы – норма.

Так или иначе, в современных условиях на чувстве долга, неподкрепленном экономически и политически, надежную военную безопасность обеспечить сложно. Вероятно, с этим связана задуманная реформа системы комплектования вооруженных сил. Однако цели, ресурсы и планы этой реформы не до конца определены, поэтому остается под вопросом ее позитивный результат. При этом настораживает явное тяготение к «простым» решениям: не получается обеспечить армию приличными кадрами низового звена с помощью призыва, не удается навести порядок в казарме «срочников» – возникает предложение заменить их «контрактниками». И значительная часть споров по этому поводу сводится лишь к тому, сколько нужно платить «профессиональным» солдатам и сержантам. Другими словами, проблема вынужденно упирается в финансирование. А это уже другое проявление тяготения к простым решениям: мол, можно было бы армию укомплектовать как должно, да вот «недофинансирование» не позволяет.

По сути, речь идет о стремлении замены глубокого осмысления цепи сложных ситуаций, характеризующих подсистему обеспечения военной безопасности, принятия ответственных шагов, способных обеспечить жизнеспособность социальной системы «на перспективу» – спонтанными решениями, о попытке подмены повседневной практики, отвечающей вызовам действительности – лозунгами, популистскими мерами. Такой подход, заменяющий деятельность по реализации общенациональных интересов достижением узко-социальных целей (корпоративных, клановых, классовых и т.д.), вероятно, возможен при рассмотрении частных вопросов, но совершенно непригоден для решения масштабных задач государства, общества, социальной системы⁷, среди которых – обеспечение военной безопасности общества.

Безусловно, совокупность названных проблем является серьезным препятствием для выполнения Вооруженными Силами России своих функций, неблагоприятным фактором по отношению к военной организации государства, и, следовательно, ко всей военной безопасности российского социума. В то же время, проблемы третьего уровня подсистемы обеспечения военной безопасности можно представить в качестве явлений, сущность которых находится за пределами военной организации. Другими словами, большинство проблем Вооруженных Сил, других элементов военной организации детерминированы более глубокими причинами – они во многом определяются группой проблем второго уровня – проблем, оказывающих существенное воздействие на подсистему военной безопасности, прежде всего на военную организацию и вооруженные силы, но при этом характерных для всего государства. Таким образом, этот уровень можно условно определить, как «государственный».

К проблемам государственного уровня можно отнести следующие:

- недостаточно всесторонне и глубоко проработанная внешнеполитическая и военная стратегии государства или их неполное соответствие нынешней ситуации, интересам общества;
- неэффективное использование ресурсов, находящихся в распоряжении российской социальной системы (природных, финансовых, материальных, людских, интеллектуальных, военных, духовных и др.);

-
-
- неубедительные показатели экономического развития российской социальной системы, структура экономики, несоответствующая природному и социальному потенциалу России, (в том числе, несовершенство финансовой, производственной сфер, инфраструктуры и т.д.) и слабая динамика их повышения; неверно обоснованное отношение к решению вопросов экономического характера военной безопасности;
 - снижение качества подготовки военных специалистов;
 - недостаточный для решения общенациональных задач уровень профессиональных, этических, психологических и интеллектуальных качеств некоторых государственных чиновников, руководителей властных структур различного ранга, от деятельности которых зависит военная безопасность.

В этом же ряду можно назвать проблемы государства в системе образования, здравоохранения, науки и культуры.

Проблемы второго уровня оказывают негативное влияние на процессы всего социума и на подсистему обеспечения военной безопасности – ее формирование, развитие и функционирование.

Таким образом, государство играет ключевую роль в обеспечении военной безопасности. И проблемы в этой сфере в значительной степени обусловлены качеством деятельности органов государственной власти.

Однако проблемы военной безопасности выходят и за рамки государственного уровня.

Функционирование любого элемента социальной системы будет чрезвычайно затруднено, если общество будет равнодушно относиться к его деятельности, если обществом не будут осознаны интересы в данной сфере.

Важнейшими условиями реализации интересов российского общества в сфере военной безопасности следует считать поддержку подсистемы военной безопасности в выполнении ею своих функций на общественном уровне, готовность самых широких слоев общества принять необходимую долю участия в решении наиболее существенных вопросов данной подсистемы. Позитивное и открытое отношение общества к подсистеме военной безопасности, ее проблемам, истинное понимание ее трудностей, противоречий и необходимости их разрешения приобретают первостепенное значение. А это уже область идеологии, общественной психологии, нравственности, мировоззрения, то есть – духовной сферы общества.

Таким образом, еще одна группа проблем военной безопасности связана с вопросами общественного сознания, с его идеологической составляющей, с характером взаимоотношений основных социальных групп и слоев общества между собой, а также с отношением общества к подсистеме обеспечения военной безопасности. Уровень, в котором сосредоточены проблемы группы, справедливо назвать «общественным» или «субстанциональным». На этом уровне вырабатывается качественная определенность социума, его устремленность в будущее.

В настоящее время отношение в обществе к оборонной проблематике крайне неоднозначное. Правомерно говорить о различном отношении к этой сфере разных социальных групп; о различиях между теорией и практикой некоторых политических и общественных сил, об изменении отношений, обусловленном географическими, временными и другими обстоятельствами. Зачастую это отношение – достаточно индифферентное, а то и негативное – выражается в безразличии к вопросам оборонного характера, патриотического воспитания, к Вооруженным Силам страны.

Значительная часть населения, наиболее активного в экономическом и благополучном в материальном и социально-статусном планах, воспринимает вооруженные силы страны (и в целом, военную организацию), как один из наиболее непродуктив-

ных и бесполезных в экономическом плане органов государства. Эта идея постоянно «озвучивается» СМИ. Значительная часть граждан страны считают вооруженные силы источником неприятностей, средоточием несправедливости, пороков, местом, где высока вероятность унижения достоинства личности, угрозы здоровью и жизни человека, рисков службы в «горячих» точках.

Проявлениями негативного отношения к армейской службе может служить стремление значительной части общества оградить себя от всего, что с этим связано. На военную службу призывается пять процентов юношей призывного возраста. Остальные получают отсрочки по семейным обстоятельствам, состоянию здоровья, как студенты, госслужащие, и по другим причинам. По данным ВЦИОМ, в начале 2004 года 77% опрошенных не хотели бы, чтобы их родственники служили в армии (в 2002 году – 72%)⁸.

С этими же настроениями, в определенной мере, связаны усилия, направленные на изменение системы комплектования вооруженных сил (замену «призывников» «контрактниками» – в начале 2004 года этот принцип, по подсчетам социологов, поддерживали примерно 60 % россиян⁹), на реализацию возможности альтернативной службы. По мнению министра обороны С.Иванова, определенными политическими силами ведется целенаправленная деятельность по подрыву авторитета военной службы¹⁰.

В то же время, личная безопасность остается одним из главных приоритетов членов общества. Причем, собственную безопасность каждый индивид связывает с разными социальными условиями, институтами, явлениями и процессами. Для одних – это надежная личная охрана, для других – наличие и строгое соблюдение всеми законов общества, для третьих – безопасность ведения собственного бизнеса, для четвертых – изоляция от внешнего мира и т.д. В то же время, проблемы личной безопасности в обществе не могут быть решены без обеспечения безопасности общества. В этом заключается еще одно противоречие военной безопасности: между вопросами личной безопасности и безопасности общества.

В обществе недостает интеграционного начала. Корни такой ситуации лежат в области идеологии, экономики, которые сегодня имеют скорее разъединяющее, чем объединяющее влияние на общество. Ответственность за такое состояние дел лежит, в первую очередь, на тех элементах социальной системы (социальных группах, государственных институтах и конкретных личностях), в чьих руках фактически сосредоточена политическая власть.

Государство не до конца определило свои позиции по ключевым положениям социально-экономического и духовного развития общества. Пока можно говорить о декларировании намерений. Многие нынешние политики отложили решение вопросов идеологии до «лучших» времен.

Общество, в целом, не сформировало своих интересов, не осознало и не выразило четко и определенно (если угодно – настойчиво) своих целей, в том числе, и в сфере военной безопасности. Основные интересы формируются на уровне социальных групп и слоев (социально-групповые интересы), экономических образований (корпоративные интересы), иногда – на уровне регионов. Личности остаются самостоятельно либо выживать, либо укреплять свои социальные позиции, иногда вразрез с интересами общества, а то и за счет них.

По сути, на военную безопасность нет «социального заказа». Общество недостаточно стремится обеспечить ее *практически*. То, что проблемы обороны и всей военной сферы в России решаются с трудом, закономерный итог разобщенности интересов социальных слоев и групп, государственных и общественных институтов, отдельных граждан в сфере военной безопасности. Результирующая составляющая совокупности этих интересов остается неопределенной. В конечном итоге, это результат отсутствия

общего вектора развития социума вследствие слишком большого несоответствия индивидуальных, групповых, классовых интересов, слишком незначительной их согласованности, корреляции. Сравнительное ухудшение или улучшение состояния дел в определенной сфере свидетельствуют о трансформации интересов в сторону подавляющего преобладания индивидуальной составляющей над общественной в психологии многих членов нынешнего российского общества.

В этой ситуации представляется неверным, не отражающим реального положения дел объяснение проблем в области военной безопасности «недофинансированием» и другими подобными причинами экономического характера. Дефицит финансовых и материальных средств, разумеется, очевиден. Но это результат сложной совокупности социально-политических и экономических факторов самого общего характера. Помимо общеэкономической ситуации, это также проблемы общества и государства нравственного характера и профессиональная некомпетентность конкретных должностных лиц, неэффективность неких важных институтов государства и несовершенство используемых ими конкретных механизмов управления, недостаточно четкая определенность государственных интересов и невысокая их согласованность с интересами отдельных граждан.

Итак, решение проблем военной безопасности начинается с осмысления функций и ответственности каждого из элементов подсистемы обеспечения военной безопасности, расположенных в трех уровнях. Военная организация России и ее основа – Вооруженные Силы РФ – ответственны за обеспечение военной безопасности социума, главным образом, как исполнитель поставленных государством стратегических и тактических целей и задач, которые, в свою очередь, должны быть адекватным и ясным выражением осознанной воли народа страны, интересов всего российского общества в сфере военной безопасности. Роль различных элементов подсистемы военной безопасности неодинакова, а наибольшая ответственность, координирующая роль в этих вопросах лежит на государстве, на тех людях, в чьих руках сосредоточена реальная власть.

Деятельность по совершенствованию Вооруженных Сил страны, военной организации государства и всей подсистемы обеспечения военной безопасности должна быть целенаправленной, непрерывной и активной, тщательно контролируемой и, поэтому, строго регламентированной. Эта деятельность требует безусловного обеспечения военной безопасности российского социума, решения отдельных задач в рамках этой цели. При этом необходимо на новый уровень поставить ответственность за результаты деятельности в данной сфере.

Важно также, чтобы достижение целей и задач в сфере военной безопасности обеспечивалось интенсивным путем, за счет качественного приращения и совершенствования элементов подсистемы и отношений между ними.

Сегодня, возможно, России открытая агрессия не угрожает. Но ее военную безопасность постоянно контролируют зарубежные спецслужбы в ходе разведывательной деятельности, и если удастся, осторожно оценивают «на прочность» в ходе мелких провокаций, и серьезных инцидентов на Северном Кавказе; во время скрытой и явной военной экспансии в страны, которые в той или иной мере находятся в зоне российских внешнеполитических интересов; в результате разведывательной деятельности и т.д.

Практика подсказывает, что противник будет действовать, по возможности, внезапно. Кроме того, нельзя исключать и того, что военно-политическая ситуация может по тем или иным причинам выйти из-под контроля международного сообщества. А в одночасье проблему военной безопасности решить не удастся. И чем более высокого технологического уровня достигают вооруженные силы разных стран мира, тем более в непростой ситуации может оказаться страна, понадеявшаяся на мирные заверения, сэкономившая на военной безопасности. Особенно сложно решать проблемы субстанции-

онального уровня. Вот что следует понимать, чтобы правильно и своевременно решать стоящие и вновь возникающие проблемы в сфере военной безопасности.

Безусловно, военная безопасность не может быть самоцелью, она остается, хоть и очень важным, но лишь одним из нескольких условий устойчивого развития социальной системы. Поэтому и совершенствование военной безопасности следует максимально использовать для развития многих областей общественной деятельности, особенно таких, как наука, промышленное производство, образование, и многое другое.

Военная безопасность может и должна на какой-то период времени (во многом обусловленный уровнем и характером военных угроз России) стать локомотивом социального развития российского общества, который, во-первых, «выведет» российское общество из зоны воздействия наиболее опасных угроз, во-вторых, сыграет интегрирующую роль, в-третьих, даст важный импульс развитию многих жизненно важных сфер жизнедеятельности российского социума.

Конечно, у России, помимо военной безопасности, есть немало и других проблем, например, необходимость решения жилищного вопроса, модернизация здравоохранения, развитие образования, борьба с бедностью, оздоровление финансовой сферы и, в целом, экономики. Однако ситуация может сложиться так, что без обеспечения военной безопасности России решение всех остальных проблем просто потеряет смысл. Поэтому важно добиться не только устойчивости политического режима или укрепления государства – необходимо обеспечить достойное будущее всего российского народа, а это требует безусловного обеспечения военной безопасности.

Нужно отдавать себе отчет и в том, что усиление российской подсистемы военной безопасности будет болезненно воспринято за рубежом, и быть готовым к мощному, хорошо организованному противодействию укреплению России в военной области (впрочем, как и во многих других). Но другого пути у российского общества нет. Нужно планомерно и последовательно реализовывать свои интересы, одновременно вырабатывая нормы, не позволяющие использовать военную силу в целях военной агрессии против других стран. И эту свою позицию нужно всеми возможными средствами объяснять российской и мировой общественности.

Российское общество должно ясно осознавать серьезность складывающейся ситуации в сфере военной безопасности. Этому может способствовать повышение интеллектуального, нравственного, эстетического уровней членов российского общества. А бесконечные «бандитские» сериалы и телеигры, воспитывающие равнодушие к человеку и обществу, пропагандирующие жестокость, формирующие иллюзии «дармового» обогащения, уничтожают личность, размывают духовность, разрушают общественные связи и этические нормы.

Без определения ясных, понятных всем членам общества и принятых их безусловным большинством национальных интересов дальнейшее развитие российского социума сомнительно. Направление этих интересов должно быть сформировано обществом, четко сформулировано государством. Наконец, их реализация должна перейти в практическую плоскость, чтобы давать ощутимые позитивные результаты.

Считается, что в настоящее время наметились позитивные сдвиги в решении проблем военной безопасности. По утверждениям представителей политического и высшего военного руководства государства, коренная перестройка в рамках военной реформы завершена¹¹. Но в таком случае итоги нынешнего этапа реформы не утешительны.

Итак, обеспечение военной безопасности России требует разрешения ряда взаимосвязанных противоречий и целого комплекса проблем, которые можно разделить на три условные группы: проблемы военного характера, проблемы государственного уровня, проблемы общественного уровня.

Что бы ни происходило в сфере военной безопасности (как, собственно, и в любой другой общественной сфере), каковы бы ни были истинные причины проблем обороноспособности страны, ответственность за это всегда несет государство. Точно так же, как за качественные характеристики государства в значительной степени ответственно общество. А если такая ответственность не просматривается, стоит задуматься, действительно ли это то государство, которое нужно обществу, государство ли это в полном смысле слова, и, что это за общество, не способное адекватно оценить угрозы своей безопасности? Словом, ситуация требует серьезной и разносторонней работы.

У России есть реальный шанс не только выжить, но и продолжать играть важную и полезную роль в дальнейшем развитии земной цивилизации. Этому может помешать процесс эскалации военной опасности, возрастания военных угроз. Если этому процессу не оказывать упорное сопротивление, то в современных условиях он может привести даже к исчезновению человечества. Таким образом, обеспечение военной безопасности российского общества – это еще и долг России перед человечеством.

Примечания:

1. См.: Бай Евгений. У Америки две тысячи целей на российской территории // [http:// izvestia.ru/world/article 15503](http://izvestia.ru/world/article15503). – 17:08 11.03.02; Америка не отказывается от планов нанести ядерный удар по России [http:// www. vokruginfo.ru/news/ news2034.html](http://www.vokruginfo.ru/news/news2034.html).
2. Имеется в виду система обеспечения военной безопасности, которая в то же время является подсистемой по отношению к социальной системе, в которой реализовано российское общество, страна со своим государством и другими институтами, подсистемами, элементами и т.д.
3. Выступление министра обороны С.Иванова на совещании руководящего состава ВС РФ 2 октября 2003 года // Вестник военной информации, 2003, № 10. – С. 4-13.
4. Колмаков А. Псковский эксперимент: итоги и уроки // Российское военное обозрение, 2004. – №2. – С.16.
5. Иванов С. Военную безопасность гарантируем // Вестник военной информации, 2003. №3 03.– С.7
6. См., например: Сафронов С. Завтрак лейтенанта // Век, 2001, № 25.
7. Недооценка или игнорирование общенациональных интересов наименее вероятно в таких обществах, в которых политическую систему можно считать устоявшейся, устойчивой; и, наоборот, наиболее вероятно во время смены социально-политических парадигм.
8. См. Пресс-выпуск ВЦИОМ № 21, 2004. – 20 февраля.
9. См., например, новости сайта Министерства обороны РФ, 28.01.2004. – Режим доступа: [h t t p : // w w w.mil.ru/print/ releases/2004/01/280943_4806.shtml](http://www.mil.ru/print/releases/2004/01/280943_4806.shtml).– Загл. с экрана. – Яз. рус.
10. Резник Н. Мы воспитываем профессионалов // Вестник военной информации. - № 6 (138). – 2003. – С.7.
11. См.: Выступление министра обороны С.Иванова на совещании руководящего состава ВС РФ 2 октября 2003 года // Вестник военной информации, 2003, № 10. – С. 4-5.

Эволюция отношений русской православной церкви к экуменическому движению

(середина XIXв. – Генеральная асамблея Всемирного Совета Церквей 1948г.)

Последнее время и в религиозной, и в светской печати появилось немало материалов по проблеме экуменического движения. И вызвано это рядом причин, в том числе и тем влиянием, которое оказывает экуменизм на неоднозначную трактовку взаимоотношений русского православия с другими религиями, на процессы происходящие внутри самой русской православной церкви (далее РПЦ). А если учесть, что контакты с экуменическим движением оказывали влияние и на историю РПЦ в XXв., на ее взаимоотношение с государством, то вопросы эволюции отношений Московской патриархии к экуменизму не могут не вызывать интерес: ведь не случайно в православных экуменических кругах появился даже термин «православный экуменизм»¹.

Экуменизм одно из самых спорных понятий, обсуждаемых сегодня в РПЦ: для одних это «приближение антихриста», другие пытаются найти в экуменизме положительные моменты, подчеркивая, что это движение прилагает усилие, чтобы осуществить завет Христа «Да будет все едино» (Ин 1721).

Правда, первая точка зрения преобладает среди богословских кругов Московской патриархии, в сочинениях которых подчеркивается, что современное экуменическое движение совсем не то движение каким оно было при своем зарождении, а именно движением «за сотрудничество христианских конфессий в проповеди Евангелия и в борьбе с язычеством»². Сегодня же отмечают православные богословы экуменизм преследует прямо противоположные цели³.

Однако и в период зарождения экуменического движения в лоне русского православия не было однозначного отношения к этому явлению, отсюда - анализ отношений РПЦ к зарождающемуся экуменизму поможет понять специфику восприятия этого движения Московской патриархией сегодня. Более того именно период до 1948 года показывает сколь непросто был путь РПЦ во Всемирный Совет Церквей (далее - ВСЦ).

Движение за объединение христианских церквей зародилось в недрах протестантизма. И это объяснимо, пожалуй тем, что именно, протестантизм, в силу своей разобщенности, испытывал потребности в объединении.

Уже в середине XIXв. в США и Англии появились первые религиозные объединения общехристианского международного плана. Среди них «Христианский союз молодых людей (1844)», «Христианский союз молодых женщин (1854)», «Всемирная федерация студентов (1895)».

В 60-е гг. XIXв. американскими протестантами были предприняты попытки установить контакты с православными церквями (в том числе и с русской православной церковью), но переговоры о путях достижения христианского единства не дали результатов.

Оценивая деятельность протестантов в создании экуменического движения, нельзя не сказать о деятельности «всемирного парламента религий», созданного в 1893 году в Чикаго, в работе которого принимали участие представители буддизма, ислама. Однако в русской церковной печати деятельность парламента получила в основном негативную оценку, отмечалось, что к устройству данной организации русская православная церковь «отнеслась недоброжелательно»⁴.

В начале XXв. протестантские организации активизировали свою деятельность по поискам путей достижения единства существующих христианских конфессий. Большое влияние на становление экуменического движения оказали Единбургская Всемирная миссионерская конференция (1910г.)⁵, которая, правда, русской церковной печатью характеризовалась как чисто протестантское мероприятие, и Генеральная конвенция американской епископальной церкви. На деятельности последней следует остановиться, ибо созданная ею комиссия развернула активную деятельность по подготовке всемирной христианской конференции. Секретарь же этой комиссии Р. Гардинер вел переписку со многими церковными деятелями (в том числе и представителями РПЦ), прося их поддержать созыв подобной конференции.

Интересны ответы Р. Гардинеру представителей русского православия – архиепископа Антония (Храповицкого) и архиепископа Илариона (Троицкого). Ответы последнего сегодня нередко цитируют представители Московской патриархии. Само письмо представляет из себя богословский трактат «Единство церкви и Всемирная конференция христианства». В нем по существу отражается официальная позиция РПЦ, хотя автор и отрицает это.

Соглашаясь со словами Р. Гардинера, что, «дух любви должен восторжествовать над духом ненависти, дух смирения – над духом мятежа и гордыни», Иларион высказывает свой взгляд на единство церкви. И, если Р. Гардинер в одном из писем отмечает, «дух солидарности существует вопреки богословским разногласиям», то архиепископ занимает иную позицию: «для меня ответ определяется не соображениями догматических разногласий, но наличным фактом: между нами нет церковного благодатного единения»⁶. В итоге, как и Антоний, Иларион считает идею американских протестантов похвальной, отрадной, но бесперспективной – «мы не принадлежим вместе к единой Христовой Церкви...», «зачем строить здание на песке, когда есть надежная и несокрушимая скала Христовой Церкви»⁷.

Однако, как уже отмечалось, данная точка зрения отражала мнение официальных церковных кругов. Среди русских богословов были и выступавшие в поддержку инициативы Р. Гардинера и разделявшие его точку зрения на христианское единство. Так, протоиерей П.Я. Светлов утверждал, что западные христианские вероисповедования, наравне с православными, суть христианские церкви и принадлежат к Церкви Вселенской. Но в целом русское православие отнеслось весьма сдержанно к приглашению принять участие в конференции. Видя в экуменизме чисто протестантское движение, и даже усматривая в нем антиправославную направленность, руководство РПЦ не принимало участия и в последующих экуменических мероприятиях, хотя протестантские сторонники межконфессиональных контактов в 20-е годы XXв. предпринимали усилия по достижению единства христиан и в практической деятельности (благотворительность, противодействие секулярным явлениям и пр.).

Завершением процесса становления экуменизма можно считать 1937г., когда произошло слияние движений «Жизнь и деятельность» и «Вера и церковное устройство». А в 1938 году было принято решение о создании Всемирного Совета Церквей. Но начавшаяся вторая мировая война отодвинула проблему христианского единства на второй план, и созыв учредительной конференции был перенесен на послевоенное время.

Оценивая отношение РПЦ к общехристианскому единству в 20-30е гг., следует отметить, что оно не отличалось от понимания этой проблемы русскими богословами конца XIX - нач. XXв. – по-прежнему отстаивалась идея вероисповедного превосходства православия. Богословские круги Московской патриархии не только не принимали участия в экуменических мероприятиях, но и не высказывались по поводу проходящих экуменических встреч. Очевидно, вызвано это было и тем, что внутренние

проблемы волновали представителей Московского патриархата больше, чем вопросы всехристианского единства.

Гораздо больший интерес к экуменическому движению проявляли идеологи обновленческого движения. Негативно относясь к проблеме всехристианского единства (эта позиция была четко выражена в статье одного из идеологов обновленчества проф. В.Белоликова «К десятилетию обновленчества»), обновленцы позитивно отнеслись к идее «практического христианства». Так, лидер обновленческой церкви митрополит Александр Введенский, говоря о прошедшей в августе 1925г. в Стокгольме конференции движения «Жизнь и деятельность», отмечал, что она ориентирует церкви Запада на «практическое, социальное христианство», т.е. указывает им тот же путь по которому идет русское обновленчество. Аналогичную точку зрения выразил проф. Б.Титлинов в своих тезисах «Русское обновленчество и западное христианство»: «... Западное движение во многом совпадает с идеологией русского обновленчества»⁸. Но отношение обновленческой церкви к практической деятельности экуменического движения не было последовательным, что можно объяснить – в том числе противоречивостью и самого обновленчества.

В то же время отдельные представители русского православия самостоятельно не только принимали участие в формировании экуменического движения, приглашались на съезды, но и входили в его руководящие органы. Среди них Г. Флоровский, протоиерей Сергей (Булгаков), митрополит Евлогий и др. Да, это конечно, представители РПЦ в зарубежье. Но и разрабатывались проблемы экуменизма прежде всего эмигрантскими кругами. В качестве примера можно привести сборник «Христианское воссоединение – экуменическая проблема в православном создании» (1933г.), в котором наряду с работами ряда представителей других православных церквей, были статьи о. Сергия Булгакова, Н.А. Бердяева, проф. А.В. Карташова, В.В. Зеньковского. Активное участие в экуменических мероприятиях продолжалось вплоть до 1983г., когда Синод зарубежной русской православной церкви запретил контакты со сторонниками «всехристианского единства».

Первое послевоенное заседание «подготовительного комитета», созданного в 1938г., состоялось лишь в феврале 1946г. в Женеве. А 22 августа 1948г. в Амстердаме открылась первая генеральная ассамблея Всемирного Совета Церквей. В ходе подготовки ассамблеи русская православная церковь, как и другие православные церкви, получала послания, в которых содержались пожелания установления более тесных контактов с ВСЦ. Но большинство православных церквей решило обсудить проблему участия в экуменическом движении на совещании по поводу 500-летия автокефалии русской православной церкви.

Следует отметить, что этому совещанию в богословских кругах Московской патриархии уделяется сегодня большое внимание и отмечается, что «оно является крупнейшим событием церковной истории XXв., как по своей представительности, так и по значимости принятых им решений».

На пленарных заседаниях и комиссиях были обсуждены доклады: 1) Ватикан и Православная Церковь; 2) Об Англиканская Иерархии; 3) Об церковном календаре; 4) Экуменическое движение и Православная Церковь. Последняя тема была предложена Русской, Болгарской и Румынской православными церквами.

Позиция русской православной церкви была изложена в докладах протоиерия Григория Разумовского «Экуменическое движение и русская православная церковь». Кроме того на заседании комиссии по экуменизму выступил архиепископ Серафим (Соболев) с докладом «Надо ли Русской Православной Церкви участвовать в экуменическом движении». В обоих докладах была высказана жесткая позиция по отношению к выступлению во Всемирный Совет Церквей: «Экуменизм еще не будет торжество-

вать своей победы, пока он не заключит все православные Церкви в экуменическое вселенское кольцо. Не дадим ему этой победы, всецело отвергнем экуменическое движение, ибо здесь – *отступление от православной веры, предательство и измена Христу...*»⁹.

И хотя это была не единственная точка зрения¹⁰, участники Совецания приняли резолюцию, в которой говорилось, что «целеустремления экуменического движения, выразившиеся в образовании Всемирного Совета Церкви с последующей задачей организации «Экуменической церкви...» не соответствует идеалу Христианства и задачам Церкви Христовой, как их понимает Православная Церковь»¹¹.

Разумеется, что отказ общеправославного совещания от участия в ВСЦ имел под собой реальные обоснования. В религиозном плане в рамках экуменического движения решались проблемы, которые были актуальны в основном для протестантизма. (так протестантская теория о невидимой церкви никогда не разделялась православной мыслью). А политическая ориентация ВСЦ была сугубо прозападной. Интересна в этом отношении точка зрения Ливцова В.А. Он считает, что РПЦ предполагала участие во Всемирном Совете Церквей лишь в качестве наблюдателя, но вмешательство государства и рост настроений «холодной войны» не дали возможности Московской патриархии проявить свою волю¹². Так событиями 1948 года и заканчивается один из этапов во взаимоотношениях русского православия с экуменическим движением. Однако следует обратить внимание на еще один момент в резолюции, принятой Совецанием 1948г. говорится, что участники совещания «принуждены (подчеркнуто автором) отказаться от участия в экуменическом движении в современном его плане». Возможно, что это «принуждены» и позволило в дальнейшем воспринимать решения Совета как носящие временный характер. Во всяком случае в дальнейшем настроения менялись на прямо противоположные. А в 1961г. на третьей генеральной ассамблее ВСЦ произошло организационное оформление Московской патриархии во Всемирный Совет Церквей. Но это уже новая страница в истории взаимоотношений Русской Православной Церкви и Всемирного Совета Церквей. И, следовательно, это материал для следующей статьи.

Примечания:

1. Под «православным экуменизмом» обычно подразумеваются: 1) попытки «некоторых неправославных деноминаций» присоединиться к РПЦ, наблюдаемые в XIX-XXвв., и 2) «несение православного свидетельства» инославному миру именно в рамках экуменического движения (См.: Васильев В.Н., Смирнов С.М., Федоров И.Г. Наша вера – М., 2003. С. 146)
2. Надо признать, что и эта точка зрения на движение за объединение церквей не является единственной. Так архимандрит Рафаил (Карелин), полемизируя с А. Кураевым, пишет, что деление экуменизма на ранний и поздний неправомерно, что с самого начала в программе этого движения были заложены заведомо порочные и отвергнутые Церковью принципы и идеи. (См.: Рафаил (Карелин). Вызов новодернизма Об искажениях истины в богословских опытах д. А.Кураева. – М., 1999. С.11)
3. д. А. Кураев. Вызов экуменизма – М., 2003. С.33-35
4. Вера и разум, 1915. С.389. См. также; Соколов В. О соединении церквей. – СПб., 1888
5. Именно в Эдинбурге впервые был применен термин экуменизм в его современном значении
6. Иларион (Троицкий) «Единство Церкви и Всемирная конференция христианства (Письмо Р. Гардинеру, секретарю комиссии для устройства мировой конференции христианства) // «Православная церковь и ее отношение к католичеству и экуменизму» - б/г.С.11

-
7. Там же - С.45
 8. Цит.: Гордиенко Н.С. Экуменическое влияние в современном православии//Общественная жизнь и религия.- Л., 1972. С.109
 9. Разорвать экуменическое кольцо. Всеправославное совещание 1948г. об экуменизме – М., 1998. С.80
 10. Представитель румынской православной церкви профессор прот. Иоанн Комана в заключении своего доклада отметил, что представители Православия на экуменических конгрессах всегда держали себя с достоинством и «неоднократно успевали проводить взгляды своей Церкви». Участие православных делегатов в этом движении, преследующем объединение Церквей, вполне соответствует традициям Православия (См. Православие и экуменизм. Документы и материалы. 1902-1997. – М., 1998. С.42
 11. Разорвать экуменическое кольцо. Всеправославное совещание 1948г. об экуменизме. С.39
 12. Ливцов В.А. Формирование идеи объединения церквей в русской общественной мысли. – М., 2003. С. 4-5

Буслаева Е.Л.,
к.психол.н., доцент кафедры философии
Российской академии правосудия (РАП)
Михалкин Н.В.,
профессор, д.филос.н., профессор
кафедры философии РАП, член
докторского философского
диссертационного совета при МГОУ

Ценности современного российского общества: философско-психологический анализ

Хотелось бы обратить внимание читателя на тот факт, что проблема ценностей в предельно широком значении неизбежно возникала в эпохи обесценивания культурной традиции и дискредитации идеологических устоев общества. Сегодняшний кризис в общественном развитии России, признают его политические лидеры или не признают, также заставляет тех, кто занимается интеллектуальной деятельностью, поставить ряд вопросов, которые придают актуальность и значимость проблеме ценностей современного российского общества. Например: «Что есть благо для общества и личности в современной России? Что должен защищать каждый гражданин общества, общественные и государственные институты и учреждения и к каким целям он и общество обязаны стремиться?»

Для каждой нации, каждого общества в конкретное время характерна своя совокупность ценностей. Это своеобразное проявление национального характера в определенных условиях конкретной эпохи под воздействием различных факторов. И если мы стремимся выделить и классифицировать ценности в современной России, нам потребуется определиться с пониманием ценностей, выделить в рамках государственной общности проявление национально-этнических черт психического склада народов населяющих и живущих в стране и проинтегрировать это с действием идеологии, информационного и психического зомбирования населения как со стороны СМИ в стране, так и со стороны международных средств.

Нам, также потребуется рассмотреть генезис ценностей, наличествующих в среде наших этнических и национальных образований, определить их место и роль в единении народов в рамках государственной общности, а также в их развитии.

И еще! Нам потребуется выявить характер деятельности государственной власти, в лице законодательной, исполнительной, судебной, а также общественных и научных сообществ по выделению из всей палитры ценностей тех ценностей, которые они утверждают в обществе, доносят, доводят до сознания, до действия каждого гражданина, каждого человека, Какие ценности они относят к стратегии развития общества и страны, а какие к ближайшей перспективе, какие утверждают как сиюминутные и какие вообще исключают из мира духовной и практически – преобразовательной деятельности.

Конечно, из намеченного мы в данной статье реализуем не все.

Изначально, мы напомним читателю что же представляют собой ценности и какова их структура. Практически все словари формулируют *ценность* как явление, имеющее положительную или отрицательную *значимость* какого-либо объекта – (предметные ценности) или нормативную, предписательно-оценочную сторону явлений общественного сознания – (субъективные ценности или ценности сознания)¹.

В психологии *ценность* трактуется примерно также и добавляется мысль, что явление имеет также *личностный смысл*².

Авторы статьи не отрицают значимость этих определений понятия «ценность», однако считают, что им следует придать количественно-качественное наполнение. Все дело в том, что реальные ценности для человека, сообществ конкретны, историчны и обусловлены характером деятельности людей, уровнем развития общества и направленностью развития данных субъектов. Более того, критерии оценки тех или иных явлений, на основании которых им и придается значение ценности, в широком смысле этого слова, также носят конкретно-исторический характер. В связи с этим, с позиций философско - психологического подхода, авторы намерены в анализе ценностей современной России придерживаться следующего определения понятия «ценность». *Ценность*, по своей сути, есть *совокупность* социальных и природных *предметов* (вещей, явлений, процессов, идей, знаний, образцов, моделей, стандартов и т.д.), которые *обуславливают* жизнедеятельность человека, общества в рамках «**меры соответствия**» объективных законов развития и ожидаемых (планируемых) людьми целей, результатов.

Ценности есть результат сравнения, выраженный посредством умозаключения в определенном суждении, предметов реального мира (идеальных образов), которые могут и предопределяют развитие (прогрессивное или регрессивное) человека и общества с теми, которые не могут, не способны или противоречат данному процессу.

Ценности закрепляются в различных формах. Например, в различных формах *добра*, если это относится к моральной деятельности, моральному поведению, отношению, моральному сознанию. В различных формах, отражающих содержание *прекрасного, совершенного*, если это относится к эстетической форме общественного сознания и деятельности. В канонах конкретных религий, если это связано с конфессиональной жизнью человека и общества и т.д.

Другими словами, понятие «*ценность*» отражает в качественной трактовке *степень соответствия*, совпадения реального или мыслимого *явления* (вещей, процессов, мыслей и т.д.) *потребностям, целям, устремлениям, планам, программам* конкретной личности, сообщества, страны, партии и т.д., которые обуславливают процесс гармоничного и эффективного развития ранее перечисленным субъектам. В связи с этим, предметы реального мира и приобретают признаки, которые и переводят эти предметы в разряд ценностей.

Ценности возникают, формируются и подтверждаются в сознании конкретного человека, общности, общества на основе реальной деятельности людей, их взаимоотношений с природой и с себе подобными. В дальнейшем, они развиваются и сохраня-

ются как на уровне повседневных практических отношений и обыденного сознания, так и в структуре идеологий, всех видов научных знаний, канонических положений. Воплощаются они в этно-социальной системе в виде готовых «формул» поведения и действия, «общественных знаков», образцов, моделей, элементов материальной и духовной культуры, запечатлевающих в сокращенно-обиходной форме развитие социально-исторических поколений, их будущее.

Конечно, философское определение ценности ориентировано, в первую очередь, на выявление качественного признака ценности, то есть раскрывающего его таким, каким оно есть на самом деле. Такого признака, который может быть присущ ценности, фиксируемой в любое время, в любом сообществе и который может быть применим для оценки предметов в любом их содержании и форме. Таким качественным признаком, с позиций философского и общенаучного закона развития природы, общества в том числе и личности, в соответствии с «законом взаимоперехода количественных изменений в качественные», может быть «мера соответствия».

С одной стороны, *данный признак* конкретен, с другой – требует уточнения, наполнения количественным содержанием в реальных условиях изучения, анализа, оценки идей, событий, явлений и процессов.

В целом же, в этом признаке и заключена его поистине философски-методологическая и психологическая сила, его потенциал.

В рамках конкретной *меры* изменение количественных показателей, при развитии личности, общества их качественные проявления остаются соизмеримым с теми образцами, стандартами, которые приняты в социуме, которые имеют объективную природу оценки. Мера указывает предел, за которым изменение количества, то есть изменение форм и содержания явлений, процессов, знаний, влечет за собой изменение их качества, а, значит, переход в другой разряд оценочных образцов. Мера – это своего рода зона, в пределах которой личность, общество могут модифицировать свое качественное становление и проявление, вызывая изменения сущности, как позитивное, так и негативное. Это может происходить как в рамках общественного мнения, через формы общественного сознания, так и в рамках норм государственного контроля.

Отметим, что появление и формулирование ценностей обусловлено переосмыслением или выявлением новых признаков предметов, которые могут и должны оказывать воздействие на развитие личности и общества.

Другими словами, ценности – это те качественные признаки (свойства, черты) предметов (в широком смысле слова), которые попадают в парадигму, стиль мышления конкретного социума и признаются другими личностями, группами, сообществом, одобряются ими.

В функциональном выражении, *ценность* – это рационально-эмоциональная реакция личности, общества, достигших определенной духовной самодостаточности, социальной зрелости, на *меру* соответствия между реально ею осознаваемой целью деятельности, а также наличествующими (потенциальными) средствами и способами достижения этой цели в процессе исполнения личностью своих действий и операций, то есть при осуществлении ею поступков и поведения, и тем, что побуждает, мотивирует, подвигает, обуславливает их активность.

Современное российское общество представляет собой достаточно сложное национально-социальное образование. Так как мы наследовали достаточно значимый период развития государственной общности «советский народ», формируемой в СССР, где утверждались единые социальные ценности для этносов, народностей и наций, то «проснувшееся» к самостоятельной жизни полиаспектное этнонациональное самосознание практически никаких новых для себя и всего сообщества ценностей пока не смогло предложить. Национальная и государственная интеллектуальная элита

оказалась несостоятельной ни к предложению собственно национальных, ни государственных ценностей, способных сплотить, мобилизовать людей к созидательной, прогрессивной деятельности, к всестороннему проявлению тех закономерностей своего развития, которые даны человеку его природой.

Сегодня представители практически всех наших этнонациональных образований по «напором» псевдолибералов невольно разделились на «стяжателей» и «нестяжателей». Глубоко в национальные исторические корни ценностей реально никто не вникает. И поэтому в рамках такого различия «стяжатели», наши «образованцы» следуют такому ценностному принципу: им дано историей научно-божественное откровение, им открыта глубина замысла и они обязаны (призваны) просветить остальных или направить непонимающих на путь раскаяния, оправдывания и т.д. Остальные – это абсолютная часть государственной общности, где все этнонациональные образование которые слились в некую единую «колонну» и которые обязаны следовать тем ценностям, которые им предлагают и которые в их сознании утверждают.

Народ и власть сегодня – это противоположные явления реальной действительности. При этом, практически никто из двух групп общностей за государство и страны отвечать не желает. Главное – это обогащение, где разуму нет места, но торжествуют примитивные чувства, которые «затмевают» рациональную составляющую человека. Вследствие этого происходит отчуждение всего советского прошлого, и удержание «нестяжателей» в состоянии глупой наивности.

Механизм «подачи» ценностей достаточно очевиден и до примитивности прост. СМИ формируют необходимую для набора «нужных» ценностей картину мира. Этому способствует и интернет. Государство нейтрально формально, но реально желает одного: оглупить «нестяжателей» и преспокойно «царствовать на боку». Ведь не всем из даже образованной части государственной общности удается выделить то, что можно и нужно классифицировать как ценность для человека и общества в настоящем и будущем. А остальной части – это и вовсе затруднительно.

Так что же в картине мира предназначено для человека? Практически наблюдаемыми в СМИ становятся следующие, вернее, единственная социально-личностная ценность: *деньги и личное благополучие!*

И следует признать, что втемяшивание в сознание значительной части наших граждан этой ценности происходит небезуспешно. И этот факт почему то не вызывает озабоченности и противодействия проводимому со стороны руководства страны, так называемой совести нации – интеллигенции. И вот такое положение становится уже страшным для каждого отдельного человека и для сообществ в целом. Они то не могут не понимать, что сущность человека заключена в его социальности, в освоении им и следовании им социальным нормам, в сохранении и развитии им целого сообщества. Только в сообществе, только в социальной среде и возможно становление и развитие отдельного представителя сообщества – человека, личности. Если же на первое место поставить личное благополучие, то размывается и исчезает стержень самой жизни, самого человечества. Возражения о том, что многие страны уже давно так живут, требует не слепого подражания, а осмысления причин, почему эти страны могут так жить. Один из очевидных ответов состоит в том, что эти страны живут за счет других народов и стран, направляя их потенциал и их энергию, силы и результаты их жизнедеятельности только в свое личное удовлетворение.

Следует, видимо, обратить внимание и на тот аспект, что проводя в жизнь эти ценности, их «упаковывают» как раз в социальную оболочку: семья; единство; вера; патриотизм и т.д. В общем, сплошной цинизм и обман, но имя своего же небытия в ближайшем будущем. Ведь количество доноров – альтруистов все уменьшается и уменьшается.

Для этого используются приемы и методы размывания социально-психологического барьера неприятия этой ценности, чуждой здравой мысли человека и противоречащей его социальной сути.

Теперь к ценностям духовным! (*Тем, что мыслятся и тем, что есть на самом деле*). За время своего исторического развития и существования человечество выработало моральные ценности, необходимые не только для оптимально сосуществования самих себя, но и для позитивного развития, которое можно было бы назвать социальным прогрессом. Например, добро, честь, долг, справедливость и т.д. В свое время Василий Шукшин выразил это применительно к нашему народу следующим образом: «Русский народ за свою историю отобрал, сохранил, возвел в степень уважения такие человеческие качества, которые не подлежат пересмотру: честность, трудолюбие, совестливость, доброту... Мы из всех исторических катастроф вынесли и сохранили в чистоте великий русский язык, он передан нам нашими дедами и отцами. Уверуй, что все было не зря: наши песни, наши сказки, наш неимоверной тяжести победы, наше страдание – не отдавай всего этого за понюх табаку. Мы умели жить. Помни это. Будь человеком».

Конечно, в России не только русский народ отбирал и сохранял эти ценности. Все народы нашей страны эти ценности утверждали и сохраняли, передавали из поколения в поколение несмотря на национальные отличия. Такова особенность нашей государственной общности, где живут разные нации, но утверждалась единая система ценностей.

А что же сейчас? Мы умудрились изъять их из нашего «путеводителя» в сложном лабиринте сегодняшнего движения в никуда, называемое реформами, модернизацией и другими «блестящими» словами, которые ничего не имеют с действительностью.

В результате, одна часть граждан, подавляющее большинство наших соотечественников реально видит образ одной ценности – «несправедливость» происходящего. Другая часть граждан, живет под воздействием таких ценностей как «жажда наживы», «бесконечное потребление»!

Появилась у нас еще одна очень интересная ценность – игра в «правовое государство». При этом данная ценность трактуется достаточно размыто и неоднозначно. Смысл понятия «правовое государство» сводится к утверждению принципа соблюдения «верховенства закона». Какого закона, какого он будет уровня истинности – практически никого это не интересует. А если интересует, то только в плане его трактовки в пользу власть имущих, а не реальных носителей прав – граждан страны. И что интересно, никакие национальные особенности в контексте исполнения имеющихся или принимаемых соответствующими субъектами нормотворчества нормативно-правовых актов в стране практически не учитываются.

Между тем многие неписанные для каждой национальной общности законы, такие как традиции, нормы морали, обычаи и т.д. играют в реальности более значительную роль, имеют большую ценность чем нормативно-правовые акты.

Например, идеалы, совесть, долг, способность к сочувствию, сопереживание, сопричастность к другому человеку ведут человека на такие поступки и отношения, которые обычным соблюдением нормативно-правовых актов нельзя достичь. Однако их в нормативно-правовые акты, законы не впишешь. И еще. Очень нередко наблюдается такой факт, что под прикрытием правового государства пышно процветают невежество, преступное недомыслие, цинизм, обман, жадность, подлость, страх. Порождающийся в обществе страх – это условие развития такого вида насилия как терроризм.

Противопоставить этому социальному явлению, которое вполне может перерасти в социальное образование, может только культивирование в государственной общности,

включающей все этнические и национальные общности, неписаных канонов высокой морали: добра, чести, справедливости, ответственности, гуманизма и т.д.

Противиться этому будут те, кто заменил в своем сознании моральные ценности добра на противоположные, те, кто цинизм и жадность превратил в норму своей жизни, те, кто преступно захватил власть и паразитирует на прощенческой доброте своих соотечественников, те, кто считает, что услуга «избранным» это смысл их жизни, те, кто свою национальную и государственную общность уже своей не считает, те, кто отверг преемственность поколений и традиции, созданные и сохраненные нашими отцами, дедами и т.д., те, кто перестал поклоняться женщине-матери, кто будущее своих детей и внуков заменил состоянием своей сытости, те, кто не понимает или отвергает мысль, что будущее может быть тогда, когда будет сильным и развитым национальная и государственная общности в стране.

Формула «обогащайся», как по цепной реакции, пронизала сегодня все слои общества, если можно так сказать, всех личностей. Мораль, религия, право, эстетика (искусство), производство, отношения людей в семьях и коллективах воплотили в жизнь этот принцип как атрибутивный компонент своей деятельности. «Метастазы» этого регулятива поразили все элементы и механизмы социализации человека. Литература, кино, театр, музыка, изобразительное искусство, и реальная практика управления и руководства в стране «сняли» противоречие между высокой целью общественного развития и стремления отдельного человека к совершенству, к проявлению и реализации своих задатков и способностей во имя совершенствования себя и общества с одной стороны, а с другой - утилитарным удовлетворением естественных потребностей, утилитарной формой взаимодействия людей, примитивным пониманием счастья, любви, долга, свободы.

В связи с этим, происходит дезорганизация культуры в самом широком смысле этого слова, разрушение факторов, обуславливающих единение людей, их совместную жизнь, связи личности и общества, разрушение социального порядка и социума как такового.

Проявляющаяся ориентация в деятельности СМИ на ценности и нормы культур современной западной цивилизации, изначально порождает реальное насилие над процессом социализации человека, формирования личности в нашей стране, что объективно также создает условия и формирует предпосылки, причины и источники расширения в стране фактов проявления отклоняющегося поведения личности. Социальное время, в данном случае, начинает «искривляться» изменяя характер и содержания процесса развития человека. Пропаганда и утверждение в стране «западных стандартов», в частности: права человека – выше всех норм, существующих в обществе; приоритет «Я» перед «МЫ» - это отчуждение личности от общества, ведущее к утверждению в личности моделей и образцов «не востребуемых» поступков, действий, поведения, формированию «прагматического» способа мышления, это реальный процесс возникновения предпосылок к ОПЛ.

Все это связано с тем, что такой «западный» стиль мышления и действия не позволяет личности «видеть» целое, как – бы заглядывать вперед, в следствие чего как – бы правильные поступки, как единица поведения, в большинстве случаев приводят к отклонениям в поведении и деятельности. Сегодня мы подошли к достаточно критическим уровням темпов развития видов отклонений.

Следует констатировать, по нашему мнению, что в стране осуществляется фактически сознательная мутация личности и не под воздействием вспышек на солнце, а под влиянием реальной культуры бытия, ее материальной и духовной составляющих.

Для того, чтобы наша страна могла позитивно развиваться необходимо уметь предотвращать, минимизировать и исключать негативные ценности, используя меха-

низм своеобразного очищения общества от данного явления и ограждения людей от всех тех, кто не хочет, кто не может жить в обществе по человеческим объективным законам и нормам, кто мешает, препятствует возможности каждого человека превратиться в социально зрелую и действенную личность.

На наш взгляд, «механизмом» профилактики, минимизации, предотвращения и исключения негативным ценностям в нашем обществе следует считать совокупность принципов, норм и правил жизнедеятельности общества и личности, которые основаны на объективных законах развития человека и общества, систему общественных отношений, моделей и образцов жизнедеятельности общества и личности, а также совокупность государственных и общественных институтов и организаций, способных и готовых ввести процесс развития и поведения человека в такое «поле» ограничений и допущений, которые обеспечат личности реализацию ее возможностей, а обществу целостность и функциональность.

Действенным можно было бы также считать изменение политических и экономических приоритетов, утверждение идеологических ориентиров на социальную справедливость, взаимответственность личности и общества, гарантии всестороннего развития каждому человеку. Этому могли бы способствовать изменения в системе образования, включая воспитание, ориентируя его на позитивно-прогрессивное развитие человека с высокими идеалами и ценностями. Внесло бы значимый вклад в данный процесс и утверждение в экономической сфере приоритета различных форм собственности с переориентацией их потом на государственную и общественную.

Значимым было бы и изменение деятельности социальных организаций и учреждений, ориентированных на формирование общественного мнения и общественного сознания (СМИ, союзов творческих работников и т.д.), в плане пропаганды и поощрения поведения молодых людей в нашей стране, ориентации их на отечественные духовные ценности, которые служат каждому человеку, каждой личности;

Важно, чтобы в России такой механизм был не на бумаге, а в реальном действии, воплощенным в стратегии и политике развития общества и государства.

Хотелось бы обратить внимание на тот факт, что власти и всем ее «средствам и способам» в лице государственных учреждений и людям участвующим в процессе принятия и реализации государственных решений, в первую очередь судебной власти, которая еще может себя позитивно проявить, необходимо настоятельно быстро и неотвратимо утверждать в сознании и практической деятельности всех представителей национальных общностей, государственной в том числе, высокие ценности материального и духовного порядка. Все дело в том, что существуют реальные «границы» включения в нашу жизнь негативных ценностей, которые не позволят выжить ни одной национальной общности, ни государственной в целом.

Правда, при этом следует обратить внимание на то, в первую очередь высокие ценности обязана усвоить Личность! Не все социальные ценности, то есть природные и духовные перешедшие в состав конкретного сообщества, объективируются личностью, национальной и государственной общностью и становятся их ценностями. Поясняя эту мысль следует отметить, что научного понимания процесса перехода имеющихся в обществе ценностей в разряд ценностей конкретной личности, конкретного представителя этой общности пока нет.

Например, в концепции-теории стадияльного развития личности, сформулированной Лоуренсом Колбергом, которой придерживается ряд ученых и в России, обосновывается гипотеза, что система нравственных «операций» обладает такими же свойствами обратимости и уравновешенности, которые свойственны логическим операциям с суждениями.

Обратимость моральных «операций» достигается в результате развития у человека способности становиться на точку зрения других людей, когда между ним и ими возникает социальная ситуация, требующая обращения к нормам морали, права, эстетики и т.д. То есть к соответствующим видам и типам ценностей. А вот, если потребуется оценивать себя по справедливости, скажем, то эта ценность, в психологическом плане, закрепляется Колбергом, Пиаже и другими их последователями в форме (виде) структуры межличностных интерпретаций. Чем выше стадия развития личности, тем более согласованной становится моральная система личности. Словом, так видится авторам сегодняшняя проблема ценностей и возможные пути ее осмысления и решения в России.

Примечания:

- 1) Философская энциклопедия. – Т. 5. – М., 1970. – С. 462.
- 2) См.: Краткий психологический словарь/Сост. Л.А. Карпенко; Под общ. Ред. А.В. Петровского, М.Г. Ярошевского. – М., 1985. – С.389-390.

Волков Ю.К.,
к.филос.н., доцент, зав. кафедрой
философии и социально-экономической
теории Арзамасского госпединститута
им. А.П. Гайдара (докторант)

Эволюция доктрины происхождения зла в опыте «российской теодицеи»

В европейской духовной культуре существует, берущая свое начало в аргументах христианской теодицеи, рациональная традиция решения проблемы происхождения и сущности принципа мирового зла. Ее теологический и религиозно-философский смысл пытались раскрыть в своих трудах такие различные представители мировоззренческой доктрины христианства как Ориген, Тертуллиан, И.Дамаскин, А.Августин, А.Кентерберийский, И.Севильский, Б.Клервоский, В.Парижский, П.Ламбардский, А.Великий, Ф.Аквинский, Л.Валла, Э.Роттердамский, М.Лютер, Дж.Уинклиф, Я.Беме, Г.Лейбниц.

Продолжением и развитием автохтонных оснований этой конфессиональной традиции может считаться школа российского православного модернизма, которая в новых культурно-исторических условиях попыталась возродить утраченный интерес к проблематике теодицеи.

Начальный этап возрождения интереса к аргументам проблемы «оправдания добра», связан с философским опытом В.Соловьева, творчество которого завершает исторический рубеж двух столетий. Однако подлинный расцвет жанрового и стилистического разнообразия обновленной версии теодицеи приходится на период первой половины XX столетия, когда многие крупнейшие представители русской философской мысли сначала в самой России, а затем и за ее пределами, в условиях эмигрантской культуры обратились к проблеме существования феномена зла в контексте исторических инноваций века перемен.

Н.Бердяев, С.Булгаков, М.Булгаков, И.Ильин, Н.Лосский, П.Новгородцев, Л.Толстой, П.Флоренский, С.Франк, Л.Шестов и другие деятели российской культуры приняли самое активное участие в обсуждении различных аспектов онтологии добра и зла. С точки зрения формы изложения это были теологические, светские, религиозно-философские, философско-правовые, философско-публицистические, литературно-философские произведения.

Разумеется, в рамках ограниченного формата небольшой статьи невозможно просто перечислить основные идеи представителей русской философской мысли первой половины прошлого столетия, связанные с процессом предметной концептуализации принципа зла. В то же время в обширном списке вариаций новой версии «российской теодицеи» выделяются сюжеты, которые могут считаться этапными с точки зрения идейной эволюции метафизики зла. Речь идет о поэтапном движении, уводящем в сторону от раннехристианской последовательно монистической картины мира, где онтологически «властвует» добро, а зло лишь потенциально занимают нишу морального греха к описаниям актуального господства воплощенного принципа абсолютного зла через стадию опосредующего их дуалистического реализма. В этом отношении знаковыми могут считаться следующие творческие феномены, возникшие на основе традиций философии всеединства: учение о природе греха, изложенное в опыте православной теодицеи П.Флоренского, интуитивистская трактовка онтологии добра и зла С.Франка в его учении об отношении Бога к миру, литературно-философская версия гностического мифа о воплощении принципа мирового зла М.Булгакова.

Проблема греха занимает особое место в главном программном произведении раннего этапа творчества П.Флоренского «Столп и утверждение Истины». Из двенадцати глав первой части «Столпа» этой проблематике полностью посвящена глава «Письмо седьмое: грех» и частично глава XI «Письмо восьмое: геена».

Глава, названная «Грех», начинается с конкретизации тезиса о двух мирах, обозначенного еще в «Письме первом». Осознание того факта, что мир, не только субъективно, но и онтологически выступает как царство всепожирающей смерти, а смятенная душа еще только находится в предчувствии истинного бытия, в письме о грехе приобретает экзистенциальный смысл.

Мысли Флоренского о природе греховности лежат в той же негативно-эссенциальной плоскости, что и центральный тезис моральной теологии Августина¹. Греховность, по мнению о. Павла, хотя и существует, но она лишена сущности. «Грех не способен рождать, ибо всякое чадородие - не иначе как от Сущего Отца, но - только умерщвлять... То, что есть у Смерти - это лишь испоганенная ею жизнь же»².

Даже воплощение зла – Дьявол со всеми своими поклонниками не могли, по словам Флоренского, придумать ничего иного, как пародировать тайнодействие литургии, что еще раз доказывает ничтожество и пустоту «жалкой обезьяны Бога». Величественного и царственного Дьявола нет ни на самом деле, ни даже в мыслях Байрона, Лермонтова и Врубеля. Отсюда вытекает онтологическое определение греха, которое принципиальным образом отличается от метафорических или акцидентальных дефиниций и сопрягается с метафизическим определением греховности, данным св. Иоанном Богословом, - «Грех есть беззаконие».

Закон же, как его понимает П.Флоренский, суть установление «того Порядка, того внутреннего Строя всего творения, ... той Премудрости, в которой смысл мира». Небытийность греха, его мнимое существование, в свою очередь, обуславливают его незаконность. «Вне закона, Грех – ничто»³.

С признанием онтологической ничтожности греха связана другая принципиальная характеристика данной версии метафизики зла – идея саморазрушения греха. Для подтверждения этой очень важной для христианского умонастроения мысли Флоренский обращается к эллинистическому мифу об андрогенах, рассказанному платоновским Аристофаном в диалоге «Пир», зароастрийскому мифу о мужчине-женщине Мешиа, библейской книге Бытия о сотворении первочеловека. Не ссылаясь на них как несомненные авторитеты, Флоренский использует исторические памятники древнего мира для указания на распространенность убеждения о первоначальной целостности человека, разрушенной его самоутверждением и противопоставлением Творцу.

Этот «онтологический смысл мира» Флоренский пытается экстраполировать на современную ему социальную действительность, в которой «под громким предлогом «дифференциации» и «специализации» дробится и распадается общество и личность». С этой точки зрения грех, по убеждению философа, позволяет зафиксировать момент распада духовной жизни, потерю душой своего субстанционального единства в потоке мысленных страстей. Примером выражения подобного состояния смущения, растерянности и потерянности души, типичного для европейского Ренессанса, является, по мнению о.Павла, «улыбка Джоконды» Леонардо⁴.

К числу других душевно-хаотических состояний «влажной души», противостоящих душе «иссушенной от влажной чувственности», Флоренский, относятся различные модусы состояния «греховного сна», включающего в себя не просто сонливость, но также опьянение, неврастеническую полу-потерю реальности Я, солипсическую самотождественность Я, «чистую» рассудочность и мнимую мудрость, в следствие которых обесмысливается и опошляется «все творение Божие»⁵.

В целом же психологической проекцией онтологии греха оказываются, в понимании Флоренского, все затемнения реальности, которые встают между Я и не-Я. Лексическими эквиваленциями понятия греха в этом смысле являются слова «геена», «мрак», «тьма», «беспросветность», «Аид».

Какова же та, единственно предустановленная «норма бытия», которая, как считает П.Флоренский, «дана нам Истиною», «предназначена нам Правдою» и начертана на земле «Божественным Перстом Подвиго-положника»? Ответ на этот вопрос философ видит в семантике слова «грех», которое означает «ошибиться», «не попадать в цель», «дать мимо». В противовес греховному отклонению от подлинной цели бытия, основу истинного «узкого пути» составляет, по словам Флоренского, целомудрие. Именно целомудрие, понимаемое о. Павлом как целостность, здравость, неповрежденность и «вообще нормальное состояние внутренней жизни», противопоставляется им жизни развращенного человека, бесстыдно «кажущего изнанку души»⁶.

В отличие от В.Соловьева, обратившегося в «Нравственной философии» к антропологическому варианту объяснению чувства стыда как безусловно-первичному «внешнему» и «внутреннему» отличию человека от «низшей природы», стыд в понимании П.Флоренского, - это исключительно внутренняя, интимно переживаемая первооснова личности. В свою очередь бесстыдство - это «указатель порчи, признак растленности души», проявляющийся в «раздвоенности мысли, двоедушности, двоемысленности, двойственности, одним словом, это – начинающееся еще до геены разложение личности»⁷.

Так выглядят в интерпретации П. Флоренского моральная сторона феномена зла, суть которого «естество греха» метафизически не бытийна. Субстанциональна лишь полная противоположность греха целомудрие, не описательной сущностью которого являются: переживаемое сознанием блаженство и онтологическая вечная память. Последняя, с позиции уже наметившихся в «Опыте православной теодицеи» принципов философского символизма, определяется как «творческое воссоздание из представлений того, что открывается мистическим опытом в Вечности, или, иначе говоря, создание во Времени символов Вечности»⁸.

Принципиально иные, «христианско-реалистические» выводы о природе принципов добра и зла были сделаны С.Франком в одной из последних «серьезных» теодицейных версий метафизики всеединства, включенной им в содержание «Онтологического введения в философию религии».

В главе, названной «Бог и мир», С.Франк решительно отвергает обе установки, предполагающие однозначный путь решения проблемы теодицеи, - «реальность зла несовместима с бытием Бога» и «Бог есть – следовательно, зла на самом деле нет»⁹.

Внутренняя связь между Богом и «дурным» эмпирическим миром, по мнению Франка, имеет иной, отличный от формально-логической непротиворечивости характер, названный им антиномически-трансрациональным. Это значит, что проблема теодицеи не может быть решена рационально-логическим способом. Причем неразрешимость проблемы теодицеи обусловлена не слабостью познавательных способностей человека, но являет собой принципиальную, сущностно-необходимую неразрешимость.

Мир, - утверждает Франк, - фактически не таков, каков он есть в своей глубинной первооснове. Внутри мира имеет место какое-то перерождение, в силу которого бытие мира «выпадает из гармонического всеединства Божества». Возможность возникновения дефектов, недостатков и ущербности бытия, не вытекающих не из каких оснований, заключена, по словам автора «Непостижимого», в глубинах нашей жизни, которые есть одновременно «трансцендирование через все ограниченно-положительное», - способное иметь то (или быть тем), что как таковое само актуально не есть¹⁰.

Ключевым этапом нарушения «гармонии всеединства» становится его особое состояние, когда частное извращение, образующее сущность зла как несущего бытия, становится для себя мнимым Абсолютом, что, в свою очередь, порождает безграничное желание присвоить и поглотить все. Такое метафизическое состояние мира, утверждает С.Франк, есть бесконечная борьба всех против всех, которая, в конечном счете, означает бесконечное и безнадежное самоуничтожение земного бытия. Это и есть всеобъемлющее космическое состояние, определяющее не только моральное, но и физическое зло и, прежде всего, его центральное метафизическое состояние - смерть.

Вместе с тем даже полный отказ от рационального объяснения оснований «грехопадения» мира, по мнению Франка, не снимает проблемы ответственности и вины за совершаемое зло. Исходя из посылок открытого им закона «двуединства душевности человека и реальности духа», основным способом разрешения возникающей антиномии ответственности за зло самого человека и действующей внешней силы зла С.Франк называет модальность целостного, трансрационального восприятия мирового целого.

Благодаря действию закона «двуединства» все проявления «демонии мира» необходимо включают индивидуальное участие человека. Эта формула «антиномического неразделенного двуединства» применима всегда, когда дело идет об отношении между «я» и «князем мира сего». «Поэтому «грехопадение» мира есть, по словам Франка, - мое грехопадение и мое «грехопадение» - грехопадение всего мира»¹¹.

В этой констатации противоречивой целостности бытия заключено предложенное Франком решение проблемы т.н. «Божиего гнева», или имманентной кары, скрытой в глубинах самого Бога (Я.Беме, И.Шеллинг). С позиции применяемого автором метафизики зла принципа «антиномического монодуализма» в этом контексте сверхположительного знания «зло, рождаясь из Бога и будучи в Боге, перестает быть Богом». Местопребывание этой «бездны» зла, лежащей на пороге между Богом и «не-Богом» заключено, по мнению Франка, в живом опыте индивида – осознании им своей виновности, а также осмыслении страдания через его претерпевание и преодоление. При этом личностный смысл страдания оправдывается признанием идеи страдания за общий грех не только в его христианском понимании как догмата богоискупления, но и в общерелигиозном значении искупительной жертвы¹².

Своеобразным итогом российского опыта путей решения проблемы теодицеи, сделанным в жанре «мениппейной сатиры»¹³, является роман М. Булгакова «Мастер и Маргарита». Среди имён литературных «доноров», чьи образы и сюжеты включены в канву произведения, обнаруживается широкий круг философов и писателей, поднимавших в своём творчестве проблему онтологии добра и зла. И.Кант, М.Достоевский,

И. Гете, В. Соловьёв вполне заслуживают того, чтобы называться «соавторами» романа Булгакова.

Вполне естественно, что самое большое число заимствований и аналогий обнаруживается при сравнении образов романа Булгакова и персонажей трагедии Гете. Слава «Фауста» не имеет себе равных в европейской «дьяволиаде». Имя, которое носит главная героиня романа Булгакова, также совпадает с уменьшительно-ласкательным именем героини Гете. «Трое сильных» чертей, приходящих на помощь Мефистофелю и появившихся вместе с маркитанткой, в романе Булгакова предстают в пародийно-комических образах Азazelло, Коровьева, Бегемота и служанки Геллы. Даже имя булгаковского Сатаны, по мнению некоторых исследователей, есть чуть переименованное тайное имя Мефистофеля – Фоланд, которое упоминается в трагедии всего один раз и в большинстве русских переводов заменено словом «дьявол»¹⁴.

Заимствования из Гете необходимы Булгакову для того, чтобы подвергнуть серьёзно-насмешливому «мениппейному» испытанию идейный пафос знаменитой трагедии. В то же время булгаковский Фоланд, искусно пародируя Мефистофеля, резко противопоставляет Сатане из трагедии Гете.

Безусловно, правы те исследователи творчества М. Булгакова, которые утверждают, что автор «Мастера и Маргариты» опирался на Ветхозаветную трактовку образа дьявола, где Сатана ещё не враг человечества, а исполнитель божественной воли на Земле¹⁵. Однако, отказавшись от Новозаветной трактовки проблемы добра и зла, Булгаков вынужден был наделить своего дьявола многими качествами Творца. Божественная природа Фоланда подчёркивается в многочисленных деталях романа. Он властвует над судьбами людей и знает день и час смерти каждого человека, пожелавшего услышать его. Литератор Берлиоз и буфетчик Соков ценой своей жизни смогли убедиться в «фатализме» дьявольских пророчеств. Булгаковский Сатана на всём протяжении романа защищает истинно добрых, умных, талантливых и любящих людей и, напротив, наказывает жадных, лживых и трусливых.

Передавая дьяволу такие атрибуты-символы евангелического Иисуса Христа, как очеловечивание и право на Высший суд, Булгаков тем самым даёт понять, что истинный бог не может быть властителем человеческих судеб. Христос Булгакова – Иешуа Га-Ноцри из Гамалы полностью лишён каких-бы то ни было атрибутов и символов власти, равно как и саму идею власти, он не приемлет ни в каком виде, ибо «...всякая власть является насилием над людьми ...»¹⁶.

Однако даже в своем мессианском облике добро не может сопротивляться злу в действительном столкновении с жизнью. Добрый человек-бог, добрые земные персонажи Булгакова, Иешуа, который всех людей называл «добрыми», добрые земные персонажи Булгакова сами не могут противостоять силам зла.

Отказавшись от традиционной евангелической трактовки образа Иисуса Христа и наделив некоторыми признаками бого-человека Сатану-Фоланда, Булгаков как бы даёт понять, что идеал абсолютного воплощения добра может быть найден лишь в союзе Слова и Дела. Лишь тогда добро само сможет защищать себя, принудительно ограничивая проявления внешнего зла, хотя для этого вынуждено будет принять внешний облик зла. Однако, где эта грань между внутренними и внешними проявлениями добра и зла? – вопрос, на который ни роман М. Булгакова, ни весь опыт «русской теодицеи» не могут дать окончательного ответа.

В «Трёх разговорах» В. Соловьёва есть «Краткая повесть об Антихристе», в которой философ повествует о войне Антихриста с армией Израиля. В этой пародии Соловьёв выступает против религиозно-философской идеи мессианства, которая приводит к власти самозванца – Антихриста, искусно притворявшегося добрым и справедливым правителем. Выслушав повесть, одна из участниц «Трёх разговоров» Дама не может

понять, почему антихрист «так ненавидит бога, а сам он в сущности добрый, не злой?» Оказывается, что поддельное добро также излучает много света и блеска. «Не всё то золото, что блестит», - в этой «простоватой» поговорке, завершающей повесть, по существу, содержится все рациональное объяснение, которое Владимир Соловьев может дать вечному спору о природе добра и зла¹⁷.

Примечания:

1. Августин А. Исповедь. М., 1992. С.92-93; Жильсон Э. Введение в изучение св. Августина // Работы Жильсона по культурологии и истории мысли. М., 1987. С.240
2. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1990. С.168.
3. Там же. С.170
4. Там же. С.173-174
5. Там же. С.175-176
6. Там же. С.181
7. Там же. С.182
8. Там же. С.201
9. Франк С.Л. Соч. М., 1990. С.529
10. Там же. С.535
11. Там же. С.551
12. Там же. С. 533
13. Своё название этот жанр античной литературы получил по имени Мениппа из Гадары – философа, жившего в III в. до н.э. Традиции прозаического слова в менипповой сатире уходят своими корнями в нероманские жанры народной смеховой культуры и «софистического» греческого романа. (Бахтин М. Дополнения и изменения к «Рабле» // Вопросы философии. 1992. №1.С.13, 135-136; Ионин Л. Две реальности «Мастера и Маргариты» // Вопросы философии. 1990. 32. С.44.)
14. Зеркалов А. Воланд, Мефистофель и другие // Наука и религия. 1987. №5. С.50
15. Чудакова М. Судьба Михаила Булгакова и его сочинения // Булгаков М. Избранные соч. в 2-х т. Т.1. Мн., 1990. С.26
16. Булгаков М. Указ.соч. С.305
17. Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1990. С.761

Деникин А.В.,
профессор, д.филос.н., профессор
Военного университета,
член докторского философского
диссертационного совета при МГОУ

Радикализм как технология социального действия

Со времен античности рационализм отождествляет проблемы завершенности и субстанциональности истинного бытия. Радикализм как рационалистическое направление строит своеобразную онтологическую картину: помимо неистинных, требующих коренной трансформации материальных и духовных миров, существует истинный виртуальный мир идеалов и образцов подлежащий в близком или отдаленном будущем материальному и духовному опредмечиванию. Монополию на этот мир имеет в настоящем определенная социальная группа или личность, осознающая свои миссионерские обязанности. По мнению П. Лаврова «органом прогресса является развивающаяся лич-

ность, ...которая в процессе развития своей мысли открывает... Законы социологии, прилагает эти законы к современности, ...находит пути практической деятельности, ... Согласно идеалам своего убеждения и данным своего знания»¹.

Предполагаемая идеальная детерминанта задает телеологический процесс. Условия его протекания весьма разнятся в зависимости от характера общественного развития. При нестабильности, неравновесности общественной жизни возрастает роль деятельностного фактора, субъективных движущих сил.

Ситуация неопределенности заключается в том, что в процессе становления нового общества все факторы онтологически амбивалентны, могут войти или не войти в будущее формируемое качество. Поэтому проблема расхождения цели и результата является важнейшей в радикальных преобразованиях, сопровождаемых непрерывным социальным прогнозированием и ситуацией выбора. Радикализм не сетует на невозможность однозначного гносеологического описания, хотя, казалось бы, имеет дело с **досущностной**, допричинной стадией развития, когда становящаяся общественная система лишь приобретает атрибутивные свойства. Последние, согласно радикализму, с самого начала имеют потенциально зримые очертания, так как социальный субъект **знает** смысл происходящих событий. Социальные истины не предустановлены, а устанавливаются человеком: «Человек снова стал центром всего мира», но не для мира, как он существует сам по себе, а для мира, понятого человеком, покоренного его мыслью и направленного к его целям». По Лаврову в факте «создания идеалов», в «системе нравственных процессов» «скептическое начало не имеет место»². В деятельности социального субъекта осуществляется адекватный переход от логического к историческому. Сущность новых общественных отношений становится, однако, истина не становится вместе с ней, её определения лишь опредмечиваются в вещественном мире.

Предметная область радикализма сходна с онтологией постнеклассической науки конца XX столетия, в которой некоторые социальные проявления рассматриваются как крайне нестабильные и неравновесные. Тем не менее, в отличие от современных синергетических представлений русский радикализм XIX в. строит гносеологическую концепцию по типу классической рациональности. В логическом плане онтологическая база достаточно эксплицирована и «знание о будущем» не является вероятностным. Налицо ситуация «оборачивания» рационального метода, когда гносеология «диктует» условия онтологии. Запрограммированный в гносеологии конечный результат довлеет над содержанием этапов социального становления. Онтологическая неопределенность уравнивается смысловой определенностью, обязательными границами меры, поэтому практический преобразования выглядят не как игровые поисковые модели, а как результат необходимого соответствия «порядка идей» и «порядка вещей».

Неоформившаяся, становящаяся сущность общественной жизни не порождает нерациональные феномены. Возможность предшествует действительности, предполагаемые общечеловеческие идеалы гарантируют достоверность политико-экономических преобразований.

Очевидно, что проявлений социальной виртуальности в либерализме и радикализм не эквивалентны, методологическом отношении радикализм более «гносеологичен», а, соответственно, и более утопичен. Что касается аксиологического момента, то он подчинен теоретико-познавательному, а иногда и отождествляется с ним. Согласно Лаврову, необходимо «перестроить мыслимый мир по требованию истины, реальный мир - по требованию справедливости»³. Идеология же является важнейшим показателем потенциального и общественного бытия.

Для классической рациональности изучение переходного этапа между социальными качествами не является предметом пристального интереса. Радикализм дает социально-политическую интерпретацию «промежуточному» общественному бытию,

для него переходный период остается качеством, в котором потенциально, а затем и актуально пробивает себе дорогу главная тенденция развития. Показательно, что, по Герцену, общественная жизнь нестабильна не только в силу политических перипетий. Он дает метафизическое обоснование неравновесности природного и исторического бытия, где властвует «ветер случайностей», В. Зеньковский считает, что категория возможности стала соломинкой для Герцена и помогла ему построить учение о некапиталистическом пути России⁴.

Благосклонное отношение к радикализму в марксистской литературе объясняется апелляцией к науке, гегелевскому рационализму, интересам коллективного социального субъекта. Отсутствие преемственной аксиологической нагрузки в социальных воззрениях, их демонстративно экономико-политический характер приводят к известному методологическому обстоятельству: социальная истина приобретает статус центрального понятия. Великий человек «решает научные задачи, поставленные на очередь предыдущим ходом развития общества; он указывает новые общественные нужды, созданные предыдущим развитием общественных отношений...»⁵. Идеологическая природа истины - уязвимое место радикальных концепций в том случае, если они сохраняют приверженность классической научной рациональности. Признание моносуцности общества, моноценностей, недопущение разброса политических мнений догматизирует радикальное мировоззрение.

Солидаризируясь с Лавровым, Н. Михайловский отождествляет истину морального и политического сознания, предварительно уведомив читателя, что «над вопросом об истине, выше его наука ставит вопрос об условиях человеческой жизни»⁶. Соответственно, личность имеет «логическое и нравственное право бороться» естественным ходом вещей», тем более что «исторический ход событий сам по себе совершенно бессмыслен»⁷. Право «нравственного суда» над историей (Н. Михайловский) идентично «уплате долга народу» (П. Лавров).

Если консерваторы, как и Гегель, рассуждают о движении истины в ее онтологическом измерении, то Лавров и Михайловский «озабочены» практической ценностью научных идей. Для радикалов истина и польза взаимобратимы: «Потребность теоретического взгляда, ...понимание торжества справедливости с личной пользой - это условие умственного развития...Развития разумных, ясных, крепких убеждений и воплощение их в дело - это цель (прогресса - А.Д.)»⁸.

Формальное сходство категориального аппарата вряд ли свидетельствует о тождественности направлений в социальной методологии. У Михайловского встречаются многочисленные пассажи, посвященные теме целостности человека, искажением правды-истины, правды-справедливости. Казалось бы, в консервативном духе он заявляет о том, что намерен охранять «правду-справедливость» и «правду субъективную». В свое время ранним славянофилам удалось отразить гармонию двуединой правды, общественной и индивидуальной. Михайловский же, толкуя о «субъективной правде» в духе Протагора, стремительно продвигается к абсолютизации личностного сознания, личностных оценок. В результате: «Нет абсолютной истины, есть только истина для человека»⁹. Любые заклинания об «истинной общественной теории», о стремлении личности «к осуществлению общих интересов» не трансформируют складывающуюся методологическую ситуацию, когда часть подменяет собой целое, особенное выдается за всеобщее. Методология субъектности и абсолютизированного социального творчества не может стать методологией системного целостного общественного развития. Апология классовых социальных истин, сведение социологического к политическому сужают методологические возможности радикализма. Отождествляя истинность с субъективными предпочтениями, он подрывает принципы классического рационализма, претен-

зия на исследование социально общего остается претензией. Релятивизм проникает в классическую методологию с абстракцией всемогущего субъекта социального действия: «Субъективны разнообразные цели, преследованные личностями... В данную эпоху; субъективно мирозерцание, по которому оценивались эти разнообразные цели их современниками; субъективна и оценка, приложенная историком к мирозерцаниям данной эпохи...»¹⁰.

Нетрудно себе представить, что радикальная онтологическая картина, начинающая общественную жизнь с «чистого листа», представляется консерватизму совершенно несостоятельной. Другой оппонент радикализма - либерализм, не считает возможным сводить последние основания социальной жизни исключительно к политическим Абсолютам, предпочитая метафизические «тылы», неуязвимые для плюрализма истин. Для либерализма XIX в., радикализм - «чужой среди своих», методологический нонсенс. Как политическая концепция радикализм ратует за искусственное создание сильнейшей неравновесности общества, иными словами – революцию. «...Путь борьбы за новое против старого, за растущее против отживающего неизбежно ведет к группировке партий под знаменами разных идей и к столкновению их во имя этих идей»¹¹.

Русский либерализм воспринимает от Запада идею имманентности общественной жизни юридических форм. К сфере права он относит общезначимые нормы и образцы, гарантирующие стабильность общества, осуществление прав индивида. У радикалов же государственная идея находится в разряде необходимых и достаточных средств политической борьбы. «Народ наш глубоко и страстно ненавидит государство... Государство окончательно раздавило, развратило русскую общину, уже и без того развращенную своим патриархальным началом»¹². Разрушение государственной машины приводит к сильнейшей неравновесности прежней власти, чего нельзя добиться путем обычных реформ. По Лаврову, правовые преобразования целесообразны и не более того. Правовое переводится в область относительных практических величин, подобная позиция будет характерна и для марксизма большевистского толка. При коренном социальном обновлении любые общественные факторы имеют место быть и не подвергаться при этом правовой оценке. Они уже освящены высшими общественными целями, и в силу этого сугубо легитимны. Сходный правовой и нравственный «телеологизм» выражен в русском народничестве, оправдывающем «организованный, систематический, фабричный и аграрный террор» (П. Лавров).

Парадоксально, но в методологических посылках радикализм опирается на идею социальной субстанциальности, полной нормативности и закономерного функционирования. Для консерватизма XIX в. Радикализм слывет квазиаксиологической, а для либерализма - квазигносеологической доктриной. Аксиологические ориентиры (достижение народных идеалов) объясняются в радикализме стратегическими и тактическими политическими действиями. Если нельзя изменить коллективное сознание, следует изменить государственный строй. Искажение духовной стороны бытия представляется большим злом, чем ущемление юридических прав, экономических интересов и т.д. «...Патриархальность есть то главное историческое, но, к несчастью, совершенно народное зло, против которого мы обязаны бороться всеми силами. Оно искажило всю русскую жизнь ...»¹³

Радикализм в России не отказывается от регулятивных христианских ценностей, но переводит их в политический план, зачастую отождествляя классовые предпочтения и абсолютные императивы. Смещение социально-групповой мотивации поведения с общечеловеческими ценностями, ставка на «раскачивание» общества - достаточное основание для «взаимного отталкивания» консерватизма и радикализма.

В антропологических устремлениях Лаврова, его апелляции к этической сфере, в конечном счете, прослеживаются политико-социологические причины. В отличие от

консерватизма «цельная личность», по Лаврову, та, для которой неразделимы сферы морали, познания и политической деятельности. Индивид борется за идеалы, перестраивая свой внутренний мир и преобразуя мир общественный. Критика является основной формой общественной жизнедеятельности, средства оправдываются целью, мораль отступает перед политикой. Благодаря «критическому сознанию» осуществляется историческое движение. «Личность не может иначе развиваться всесторонне, как на критике реального. Критика реального мира, природы, указывает человеку безусловные пределы собственной и чужой деятельности, неизбежные законы, против которых вооружаться нелепо»¹⁴.

Русский радикализм находится под значительным влиянием западноевропейского позитивизма и рационализма, французского Просвещения. В целом он нетипичен для российской мыслительной парадигмы XIX столетия, которая на общественную жизнь еще взирает глазами религиозной нравственности, права, философии истории, научной психологии и др., но отнюдь не политической социологии. Применение классического описания к неравновесным системам, отождествление социального и политического влекут за собой методологические искажения, доктринальные ошибки. Само собой разумеется, что консерватизм и либерализм ставят под сомнение средства познания и сам объект исследования в радикализме - построение качественно нового бытия, недетерминируемого историческим прошлым и располагающего непогрешимой идеальной матрицей. В частности, для либерализма такая теоретико-политическая матрица не имеет универсального значения и никак не связана с действительными выводами социальной науки. Радикальная ситуация: «незрелый объект - зрелая теория» не укладывается в классические рациональные рамки. Согласно либерализму, социальный субъект лишь способствует становлению бытия в сущность, а не конституирует его в полной мере своей политической деятельностью.

В классической рациональности неравновесности интерпретируется как свое «иное» общественной стабильности, переход в другую сущность или ассоциируется с временными отклонениями от естественного функционирования. Консерватизм и либерализм вполне допускают первое и второе, отрицая искусственное создание кризисной ситуации. Радикализм, напротив, разрушает континуальность общественной жизни: «Социальный переворот может быть совершен только путем социальной революции»¹⁵. Через понятие политической деятельности в нем размывается естественно-исторический взгляд на историческую действительность. Так, по Михайловскому, деятельностное бытие общества органично и естественно, и ни один социологический постулат не равномогущ по силе «деятельностной аксиоме». Значимость различных движущих сил, мессианский характер их социального творчества объясняется с позиций «естественной» деятельности, «...В обществе... Должен существовать мозг... Должен существовать класс людей, которые занимаются исключительно поддержкою и передвижением других членов общества...»¹⁶. Неудивительно, что структура социальной логики соответствует структуре деятельностного бытия, а основные социологические понятия включены в деятельностный контекст. Так, «положительной науке нет никакого дела до... критериев истинности наших понятий... Для нее даже безразлично - истинно или призрачно наше познание... Важно только, чтобы, это познание удовлетворяло требованиям человеческой природы»¹⁷.

На том же основании разрешается проблема критериев социального прогресса. «...В области явлений общественной жизни прогресс состоит... в ряде изменений по направлению к определенной цели, ставимой самим человеком... Самое слово «прогресс» имеет смысл только по отношению к человеку, и явлениями прогрессивными... Мы можем признать только те, которые подвигают человека к данной цели...»¹⁸

А. Герцен ссылается на то, что «жизнь имеет свою эмбриогению, не совпадающую с диалектикой чистого разума», что нет причин предполагать наличие абсолютного разумного начала, присущего историческому процессу самому по себе. Он выступает против естественно-исторического взгляда на социальность, против ограничения активного влияния человека на общественную жизнь. Идея неустранимости исторической случайности у Герцена, антропологизм у Лаврова, субъективный социологизм у Михайловского - формы выражения одного и того же радикального тезиса. Человечество в соответствии со своими идеалами созидает общественное бытие в нужном ему направлении, в определенном месте и в определенное время. История не определяется абсолютным «движением понятия», а обуславливается развитием общественных идеалов и целей.

Как мы помним, консервативные концепции демонстрируют противоположную точку зрения. В социальном целом уже все есть, оно представляется некоей «бесконечной конечностью». Человеческая деятельность не может и не должна коренным образом изменять общественное бытие. В конце концов, она той же природы и выполняет системосохраняющие функции.

Радикализм «расширяет» объем общественного бытия за счет политических преобразований, пытаясь должное перевести в сущее. Отсюда тенденция к философии «возможностей», характерные утопические мотивы, поиски социальных и исторических идеалов с тем, чтобы соответствующие движущие силы реализовали их. Другими словами, сущность общества объявляется исключительно практической. Таков конечный итог радикальных программ. Русский радикализм предстает как технология нарушения наличной меры, перехода к качественно новой социальной системе по заданным рациональным политико-экономическим и этико-идеологическим образцам.

Примечания:

1. Лавров П.Л. Избр. Произведения в двух томах. М.,1965, Т.2. С.274
2. Лавров П.Л. Указ. соч. С.22.
3. Лавров П.Л. Указ. соч., С.40.
4. См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Т.1. Ч.2. – Л., 1991. С.101.
5. Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. Т.3.- М.,1955, С.164
6. Михайловский Н.К. Полное собрание сочинений. Т.2.С.-Пб., 1906. С. 374.
7. См.: там же, Т.III. С.443.
8. Лавров П.Л. Указ. соч. С.45.
9. Михайловский Н.К. Указ. соч. Т.I. С.121.
10. Лавров П.Л. Указ. соч., С.41.
11. Лавров П.л. Указ. соч., С.144.
12. Бакунин М.А. Философия. Социология. Политика. –М., 1989, С.518.
13. Бакунин М.А. Указ. соч., С.516.
14. Лавров П.Л. Указ. соч., С.274.
15. Лавров П.Л. Указ. соч., С.453.
16. Михайловский Н.К. Полное собрание сочинений. - С.-Пб.,1911, т.1., С.799.
17. Михайловский Н.К. Полное собрание сочинений. С.-Пб., 1881. Т.3. С.87.
18. Михайловский Н.К. Указ. соч. Т.4. С.161.

Деникина З.Д.,
доцент, к.филос., н., профессор
кафедры гуманитарных и социальных
дисциплин Всероссийской государственной
налоговой академии (докторант)

Концепция справедливости Дж. Ролза

Англоязычная философия 70-80-х годов XX столетия – характеризуется бурными концептуальными и методологическими дебатами, трудно разрешимыми в рамках неклассического мышления. Обычно чуждая метафизике американская философия в лице либералов Дж. Ролза, И. Бёрлина, Дж. Уолдрона, Р.Дворкина, У. Кимлики и коммунитаристов М. Сэндэла, А. Макинтайра, Ч.Тейлора, М.Уолцера обращаются к сложнейшим онтологическим вопросам, ответы на которые во многом трансформируются существующие воззрения на общественную жизнь и правовые установления.

Параллельно в западной Европе, и, прежде всего, в Германии появляются социальные концепции, значение которых для постнеклассической философии права трудно переоценить. Ю. Хабермас, К.-О. Апель, Н. Луман переосмысливают неклассические европейские теории, в том числе работы представителей старшего поколения Г. Гадамера и П. Рикёра. На наш взгляд, происходит интересная методологическая коллизия, пока не получившая обстоятельного освещения в отечественной философии права. В то время как в европейском мышлении неклассические и постнеклассические версии находятся в стадии преемственности и критического преодоления, в американской философии на передовые рубежи выходят два альтернативных полюса неклассического понимания социальной онтологии и права. Именно концепции немецких философов, начиная с 60-70-х годов XX столетия, являют собой пример межпарадигмального видения социальных и правовых проблем. Если американские философы в своей аргументации идут «назад» - к Канту и Гегелю, то авторы теории коммуникативного действия обращаются к будущему и во многом снимают накопившиеся методологические затруднения.

Видимо, становление социологии на Западе сыграло инновационную роль в отношении методологии права. В начале XX столетия приоритет социологических разработок в области общественных явлений является бесспорным, прежде всего, в США. Особенности социологического видения: институциональное структурирование общества, акцент на социальном поведении и взаимосвязи социальных групп, на ролевых предпочтения личности и т.д. - мало способствуют появлению метафизических абстракций о социальных закономерностях. Вплоть до конца 70-х годов методы социологии выступают адекватной социальной методологией, что, безусловно, сказывается на понимании права. Вместе с тем, номиналистические социологические установки время от времени обнаруживают определенную методологическую недостаточность.

С 70-х годов XX века оформляется новый исследовательский интерес к вопросам социальной методологии. Может быть впервые столь активно в предметную область социальных теорий наряду с проблемами идентификации Я и Другого включаются общественные взаимосвязи. Они называются по-разному: корпоративным телом, общественными союзами, ассоциациями, общественной жизнью. Классический опыт взаимодействия общего и единичного, а также неклассические бинарные связи между Я и Другим в предметном плане затрудняют дальнейшее методологическое движение. Требуются новые подходы к понятию социального целого, единого, не отягощенные понятийным инструментарием социологии.

Дискуссии между либералами и коммунитаристами в США имели для социальных теорий весьма конструктивные последствия. Одно из них, выражается в попытках

дальнейшего развития неклассических представлений об онтологии и социологии субъектности. Как известно, взаимосвязи единичного и общего, части и целого в неклассическом мышлении зачастую повисали в воздухе в силу проблематичной онтологии последних. Улучшить подобное состояние дел в западной Европе помогло лишь привлечение новых философских методологий: феноменологии, психоанализа, герменевтики для объяснения общественной жизни. Западная методология изучения права до сих пор развивается в этих контекстах. Однако с 70-х годов XX века начинает ощущаться и их недостаточность. Видимо, учитывая методологический опыт европейских коллег, американские философы находят оригинальные решения. Одна из причин напряженности дискуссий между либералами и коммунитаристами, как раз и лежит, по нашему мнению, в осознании границ предлагаемых методологий.

Для того, чтобы оттенить значение постнеклассических философско-правовых идей, проанализируем некоторые итоги упомянутых теоретических споров. Как известно, толчок дискуссиям был дан в 1971 году, когда американский философ Дж. Ролз публикует свою книгу «Теория справедливости»¹. В ней Ролз остается один на один с теоретико-методологическими проблемами, артикулируемыми в классических западноевропейских концепциях Нового времени. Ситуация осложняется тем, что у него есть только неклассические средства их разрешения. Именно это обстоятельство, придает остроту и проблематичность предлагаемым им методологическим принципам. Можно ли строить социальную методологию на номиналистских основаниях? Могут ли права индивида быть единственной мировоззренческой основой социальной теории? Как должна выглядеть социальная аксиология в условиях атомистического понимания общества? Вот далеко не полный перечень глобальных метафизических вопросов, поставленных Ролзом перед неизбалованной такого рода рассуждениями англоязычной философией.

Признавая неприкосновенность индивидуальных прав и свобод, Ролз отвергает холистскую социальную онтологию. Основа не обосновывается – постулат, замечательно реализованный Кантом применительно к моральному закону. Соответственно, любые утилитарные цели, рассуждения об общей пользе и выгоде претендовали бы, считает Ролз, на роль эмпирического обоснования уже существующей системы общественной жизни. Холистские представления об общем благе также привели бы к признанию внешних доминант в отношении индивидуальных прав и свобод. Справедливость возможна только при принятии постулата об автономии индивида и его права на реализацию свободы. Основные абстракции, используемые Ролзом: «исходная позиция», «покров неведения» лишь отдаленно напоминают идею общественного договора европейского образца Нового времени. У Ролза они отражают исключительно индивидуальную рефлексию по поводу свободы и равенства каждого из участников общественной жизни. В политико-правовом плане индивиды должны быть идентичны, и именно это условие гарантирует плюрализм индивидуальных ценностей и предпочтений. В отличие от классических воззрений в такой модели субъектной рефлексии, конечно же, выражается аксиологическая нестатичность и релятивистское понимание блага.

Особый интерес представляет статья Дж. Ролза «Идеи Блага и приоритет права», написанная в 1982 году после массивной критики его концепции со стороны коммунитаристов. Ролз пытается сделать невозможное – допустить минимум холизма в атомистской онтологии. Он считает, что индивидуальный выбор сам по себе еще не является социально определенной рефлексией. Ролз вынужден постепенно переносить акцент с онтологии субъекта на процесс взаимосвязей, а, значит, на коллективную рефлексию. В неклассическом духе он допускает многомерность Блага, которая понимается в качестве: (1) идеи добра как рациональности; (2) идеи первичных благ; (3)

идеи допустимых всеобъемлющих концепций блага; (4) идеи политических добродетелей; (5) идеи блага хорошо организованного политического общества².

Теперь уже Ролз пытается ограничить приоритет права, вполне определенно заявляя о принципе дополнительности в понимании общественной жизни: «...Справедливость устанавливает пределы, а благо выражает сущность... Приоритет права не противоречит этому»³. Ролз постоянно подчеркивает различия между всеобъемлющей доктриной, некой абсолютной теорией и либеральной концепцией справедливости. Он не претендует на аксиоматические положения трансцендентального порядка, как это делают Гоббс, Локк, Кант. Он считает, что «политическая концепция должна опираться на разнообразные идеи блага». В результате все пять идей блага оказываются инобытием индивидуальной рефлексии, только выраженной вовне. Неклассическая мысль о слитности условий и причин существования проявляется здесь в полной мере. По мысли Ролза, в демократическом обществе существует имманентная рациональность индивидов, иначе «проблемы политической справедливости не возникли бы»⁴.

Ролз решительно отмежевывается от презентации идей первичных благ как некоего идеологического требования, навязанных индивиду идеалов. Он считает, что в хорошо организованном обществе есть согласие относительно того, как следует поддерживать разнообразные требования индивидов. Очевидно, приоритет права как раз и является решающей онтологической посылкой в достигаемом согласии.

Можно предположить, что вместо природной социальности, исповедуемой классической парадигмой, в концепции Ролза появляется естественная социальность права. Отрефлексированная «исходная ситуация» правового равенства индивидов в силу своей нейтральности к любым ценностям ассоциируется с естественным историческим фоном политической жизни. Ролз называет правовую основу «практической природой», «базовой структурой общества». Он считает, что не только необоснованное вмешательство государства и поддержка им отдельных предпочтений, но даже гедонистические желания и потребности индивидов противостояли бы праву как внешняя детерминация.

С определенными оговорками можно утверждать, что мы имеем дело с расхождением социального и социологического видения права. Это весьма симптоматично, если помнить о том, что речь идет об американской философии. В данном случае неважен факт отмежевания от классического принципа совпадения исторического и логического. Согласно Ролзу, государство эффективно функционирует и при «частичном совпадении взглядов» своих граждан. Таким образом, право предстает как субстанция блага и единственное нормативное основание социальной жизни. Только требование основных прав и свобод «следует считать правомерными требованиями».

Ролз предлагает ту модель социальной онтологии, в которой плюрализм ценностей сочетается с нормативно-правовым монизмом. В концепции справедливости постоянно подчеркивается политический характер обсуждаемой социальной онтологии, видимо в противовес классическим представлениям о всеобъемлющем благе.

Одной из самых сложных проблем в концепции Ролза является опровержение коммунитаристских упреков в принятии им определенной формы индивидуализма. Интересно, что именно в этой части своей аргументации Ролз не видит возможности перехода к постнеклассической парадигме мышления. Он тезисно и в критическом ключе излагает некоторые идеи, ставшие ключевыми в европейских теориях коммуникативного действия. Ролз пытается доказать, что либерализм способен быть нейтральным. Объясняя термин «нейтральность», он указывает, во-первых, на способ легитимации без обращения к нравственным ценностям по аналогии с юридическим принципом непредвзятости. Во-вторых, он призывает опираться на ценности, лежащие в основе свободной рациональной дискуссии⁵.

Однако, Ролз в отличие от Ю. Хабермаса не привлекает идея универсальных норм рационального диалога. Он считает, что теорию справедливости нельзя «назвать нейтральной в процедурном смысле». Социальная жизнь в его понимании носит замкнутый, сущностно локализованный характер. Идеи правового равенства граждан рассматриваются Ролзом как фундаментальные интуитивные идеи, имплицитно содержащиеся в политической культуре общества. Результатом такого вида рефлексии является сама концепция справедливости, задача которой найти общие нейтральные основания этих идей.

Итак, Ролз не хочет договариваться и дискутировать о ценностях, он ищет согласия, совпадения взглядов в вопросе о нормах. Видимо эта посылка мешает Ролзу подойти к постнеклассическим обобщениям известных немецких авторов. Он постулирует фундаментальное политическое согласие по поводу основных прав индивида. Подобное согласие в качестве исходной ситуации моделируется в политической концепции справедливости и воспроизводится в практическом плане. Очевидно, постнеклассические представления о бесконечных процедурных обоснованиях принимаемых решений, по мысли Ролза мало способствуют утверждению базовой структуры общества. Как правило, они привязаны к определенным моральным и идеологическим ценностям, по поводу которых возникают дискуссии. Ролз же стремится избавиться от влияния любых эмпирических обстоятельств на исходную ситуацию правового равенства индивидов. В его концепции право является самым мощным аксиологическим и онтологическим ограничителем.

Можно предположить, что неклассическая и постнеклассическая парадигмы, в конечном счете, воспроизводят прокантовские и прогегелевские линии анализа. Иначе говоря, речь идет о попытках содержательной формализации рассматриваемой области или поиске приемлемых онтологических и аксиологических синтезов. На наш взгляд, концепция справедливости Ролза в значительной степени представляет собой вариант формализованного взгляда на право. Элиминация ценностных аспектов в исходной ситуации абсолютно оправдана для описания политической жизни. Право как нельзя лучше подходит на роль обезличенного, абсолютного основания.

Удалось ли Ролзу отвести от себя коммунитаристские подозрения в использовании атомистической методологии? Мы приходим к выводу, что не совсем. Вопрос об основаниях социального единства, целостности общественной жизни остается открытым для дальнейших конструктивных дискуссий.

Примечания:

- 1) См.: Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995.
- 2) См.: Ролз Дж. Идеи Блага и приоритет права. В книге: Современный либерализм: Ролз, Бёрлин, Дворкин, Кимлика, Сэндэл, Тейлор, Уолдрон. М., 1998.
- 3) Там же. С. 76-77.
- 4) См.: Там же. С. 80.
- 5) См.: Там же. С. 88.

Ильин И.А: Духовный кризис русской души – главное условие социальных катаклизмов в России

Катаклизмы XX столетия: они сотрясали жизнь России, насильственно меняя ее русло. И.А. Ильин, как и другие русские мыслители (например К. Леонтьев, В. Розанов, Ф. Достоевский и др.), обладал чрезвычайно тонким «чувством Апокалипсиса» (В.В. Розанов) эпохи, и поэтому раньше других смог почувствовать кризисные исторические тенденции, которым суждено было определять все дальнейшее развитие России. Работая в 20-х годах редактором-издателем журнала «Русский колокол», «мыслитель в центр раздумий ставит главную задачу - проверить на практике самые важные тезисы своей философской концепции. Среди них: стремление совершенно по-новому оценить положение человека «во всеобщей мировой вине»¹, т.е. по-новому понять его роль и судьбу в истории, для чего «историческая эпоха, переживаемая народами, должна быть осмыслена как эпоха великого духовного разоблачения и пересмотра».²

С точки зрения философа злодеяния национальных революций, обрушившихся на русский мир и до основания сотрясших жизнь миллионов людей, есть по существу явление стихийное, а посему имеющее эмпирические причины. Везде, по мнению И.А.Ильина, где властвует стихия, это царство разъединения, бессвязности, конечного существования, где она овладевает судьбами людей и где они слабы волей перед ее слепым и сокрушающим своеволием, там обнаруживается явное несовершенство, т.е. кризис духовной культуры человека или, по выражению А. Швейцера, происходит «катастрофа культуры как следствие катастрофы мировоззрения». Главная же задача культуры, по утверждению русского мыслителя, состоит именно в том, «чтобы подчинить всякую стихию своему закону, своему развитию и своей цели»³. Трудно не согласиться с мыслью философа, ибо если Христос «победил» мир (Иоан.16,33), то «и всякий, рожденный от Бога, побеждает мир, и сия есть победа... «вера наша» (3. Иоан. 5,4). Таким образом позиция мыслителя очевидна: иррационально-эмпирическое стихийное бедствие выявляет всегда поражение, слабость, ограниченность и неудачу духа, ибо творческое, спекулятивное преобразование стихии и есть высшее предназначение духовной культуры. Какими бы грозными и страшными не были бы социальные бедствия, какими бы мучительными и устрашающими не были бы вызванные ими страдания, мучения и переживания, дух человеческий обязан принять и пройти через эти испытания; ибо только в них «душа очищается и прозревает; прозревшему взору дается источник мудрости - очевидность»⁴. Именно в этом теоретическом принципе Ильин и видел возможность в перерождении и возрождении русской души и именно он послужил ему основой для переосмысления и «духовного разоблачения» российской исторической эпохи конца XIX начала XX века.

Стихия, по мнению философа, соблазнившая и увлекшая русского человека в трагический водоворот революционных потрясений, есть стихия «неустроенной и ожесточившейся человеческой души». Действительно, какие бы философские мнения о приоритете внешнего, материального фактора в эволюции истории не существовали, как бы они не пропагандировали стремлений к чувственному наслаждению и избеганию страданий (например буддизм) и в каких бы схоластических разновидностях о зависимости человеческой души от телесных потребностей они бы не представлялись - человеческий дух никогда не должен играть пассивную роль и зависеть от материального влияния и «зова телесной природы», «философии желания» (Ж. Делес, Ф. Гваттари, Ж.-Ф. Лиотар). Именно эмпирически-иррациональное, бессознательное подчинение

этим влияниям и зовам («либидо» у З. Фрейда) унижает достоинство духа (приводя его в состояние фрустрации и, как правило, агрессивности), ведь оно заключается в творческой причинности и в высшей необходимости, а не является пассивным атрибутом чувственно-стихийных явлений в материи. Кроме того, любое внешнее воздействие, соприкоснувшись с душой человека, превращается из мертвой, холодной причинности в живое побуждение, хотение, потребность - формы, подверженные духовному преобразованию и разумному подчинению.

Таков закон человеческого духа: сначала воспринять внешнее воздействие, а затем трансформировать и направить его по-новому, более совершенному пути. Но сам дух несовершенен во владении этим даром, поэтому эмпирическая стихия («мировое зло») угнетает и подавляет его существование, раскрывая его незрелость и «невидение» (что в свою очередь дает ему основание для достижения новых целей и возможностей в творческом совершенстве). Однако для того чтобы овладеть этим даром и использовать его как силу преобразующую, целесообразную, духу человека необходимо научиться контролировать свою личную стихию, - стихию неразумной (чувственной) и мало-разумной (формально-логической) души. Нельзя преобразовать материальный мир, не усовершенствовав и не преобразовав мир души, так как душа есть необходимое творческое орудие мироустройства. Душа, подвластная слепому хаосу, неспособна творить космическую гармонию во внешнем мире; ибо космос создается по принципу следования человеком к «высшей цели», а душевный же хаос и смятение следуют по бесконечному множеству противоположных, целей, подчиняясь слепому инстинкту.

Безусловно, Ильин следует именно такому, традиционному для национальной философской мысли, пониманию русской души; ибо она для него томящаяся, неустроенная, есть некая духовная потенция; то есть, она эмпирически воспринимает, «созерцает» и преломляет, но не преобразует и не направляет по-новому вторгающиеся извне влияния. Очевидно, что внутренне неустроенная в своих «чувственных знаниях» и умениях, душа русского человека беспредметно мечется и ищет спасения в господстве над внешним бытием: «абстрактно - формально» (технически и экономически) покоряя материю она, тем не менее, готовит себе ловушку, то есть «побеждая» внешнюю стихию, она готовит «заговор» внутреннего хаоса и выковывает форму для очередного поражения.

Современный мир «столь подлинного зла», данный русскому духу с высшей степенью откровенности, повторяет путь древнего страдания, а новый опыт, извлеченный из этого мира, позволяет обнаружить старые банальные выводы. Эти выводы вновь констатируют старую истину о том, что именно процесс самосовершенствования русского духа, провозглашенный еще древними греками (не забудем, что культура российская «сшита» из византийской шинели), есть основополагающая сущность всей жизни; они констатируют так же о том, что внутреннее разложение индивидуальной души, индивидуального кремля⁵ ведет к невозможности общественного устройства и что разложение политической системы общества ведет жизнь народа к моральной деградации и отчаянию. И еще они констатируют о том, что формальная (вульгарно-атеистическая) организованность как индивидуальной души, так и народного хозяйства ни только не оберегают от ее содержательного вырождения, а с необходимостью приводят ко злу и гибели. Российская историческая практика XX века с очевидностью это полагает.

Главным исходом русскому философу служит древняя истина о том, что именно в «мировой скорби»⁶ мудреет человечество, что грозные и судьбоносные события, постигшие Россию, проносятся опаляющим и очистительным огнем в душах людей. В этом огне горят все ложные основы, заблуждения и предрассудки; в этом огне отверзаются национальные духовные зеницы, закаляется духовная любовь и воля. И первое, что должно возродиться в русской душе - будет возвещающая религиозная и государствен-

ная мудрость восточного Православия и особенно русского Православия. Любовь эта и возрожденная ее воля есть суть, основа духовного бытия русского человека, и без нее душа блуждает и гибнет.

Однако русскому человеку невероятно тяжело будет обнаружить эту дорогу, еще тяжелее пройти по ней «и не сбиться с пути». Хаос мелких чувственных влечений, человеческих страстей и многочисленных соблазнительных целей незаметно распыляет силы души. Она теряет связь с духовным содержанием, что влечет за собой, в свою очередь, ее падение, и, как результат этого - страдание, вызывающее зачастую насильственные функции.

Таким образом, становится понятным, почему для Ильина череда разрушительных русских революции - есть «плод упадка культуры» (А. Швейцер); есть очевидная духовная неудача человечества, свидетельствующая о том, что «все стороны духовного бытия жили и развивались по неверным путям, что все они находятся в состоянии глубокого и тяжелого кризиса. Российское Отечество, с его точки зрения, заблудилось в своей духовной жизни, и хаос настигнул его неслыханной бедою; что свидетельствует о том, что неверен был самый способ духовной жизни, что он должен быть пересмотрен до корней (его необходимо, по выражению В. Соловьева изжить или «нравственно изблевать») и от корней обновлен и возрожден».⁷

И если считать «конечной» задачей российского общества организацию «справедливого существования людей» (Платон) на основании Русской Идеи, то современный кризис (Ильин называл его мировой революцией) обнаруживает, прежде всего, главные ее недуги и заблуждения. Но Ильин не был бы историком, если бы не видел, что русский кризис нельзя рассматривать вне кризиса общего, мирового; в отрыве от исторического прошлого Отечества. Поэтому отмечая, что хотя и причины русской трагедии сложны и большинство их уходит в историческое вчера, он в то же время отмечал, что «болезнь, ныне изводящая Россию, а именно: воинствующее безбожие; антихристианство; материализм, отрицающий совесть и честь... вселенское властолюбие, разрешающее себе все средства, - весь этот единый и ужасный недуг имеет не русское, а западно-европейское происхождение»⁸. Русский мыслитель уверен, что существует два соблазна, которые привнесены в русскую душу с Запада и которые новая Россия должна преодолеть. Это *соблазн вульгарно-материалистической «свободы», «освобождающей» человека от духовности, поскольку материалистическая «свобода» - есть свобода от веры, а значит от совести, от чести, от национальной культуры и от Родины. Но именно этот соблазн, «оставляющий ему голодное тело и развратно-страстную душу, есть не свобода, а произвол насилия, блуда и греха.»*⁹ Этот соблазн является причиной растраты религиозности, ее обессиления, что низводит душу к состоянию охлаждения к отеческим святыням и даже «мобилизует» ее на борьбу с ними.

Разучившись верить, русский человек, по мнению Ильина, теряет свои духовные убеждения. Самодавляющей реальностью для него становится все материальное, земное. И если земное может «прерваться» в любой момент, то возникает необходимость успеть взять все, что возможно, и как можно быстрее. Отсюда нетерпимость в форме агрессии возрастающая до вседозволенности. Этот процесс «выветривания христианства», распространенный французской революцией и немецкой философией (от левых гегельянцев до Фридриха Ницше, выведшего «добро» и «зло» за рамки морали и предлагавшего заменить их категориями «сильный» и «слабый») включительно, привел к ослаблению в русских душах людей той духовной основы, на которой зиждется солидарность людей и их гуманизм. В результате этого русская община вступает на путь «расшатанного правосознания», так как в основе здорового, зрелого правосознания, по мнению Ильина, лежат законы должествования. То есть, законы, вырабатывающие такие правила, которые указывают русскому человеку лучший путь и порядок; где

при этом норма есть выраженная в словах правило лучшего, и человек должен соблюдать этот порядок именно потому, что он лучший; где принцип справедливости или «справедливого права», гласящий о том, что если люди различны по своим реальным, природным свойствам, то они равны духовно, - а потому «все люди... скрывающие в себе голос совести... имеют одинаковое по справедливости равное притязание на жизнь,... на развитие благих» способностей...¹⁰ (и справедливость должна это учитывать) - является основополагающим; и где «разграничивающиеся» взаимоотношения между правовыми, религиозными и моральными нормами являются определяющими, поскольку учитывают одно важное обстоятельство, которому философ придавал решающее значение для всей своей философской актологии. А именно - правильному пониманию отношений между этими нормами», которые, по его словам, существуют только тогда, когда, с одной стороны «право... согласуется по существу с требованиями морали и является для нее подготовительной ступенью и поддержкой; а мораль, со своей стороны, служа для права высшим мерилom и руководителем, придает правовым велениям то глубокое значение и ту обязательную силу, которая присуща нормам морали»¹¹; а с другой стороны «религия по самому существу своему... как осуществление «царства Божия» невозможна вне права и его признания, т.е. вне правосознания.

Религиозность есть состояние духовное, и потому она имеет смысл... только при автономном приятии откровения личною душою... Человек имеет естественное и неотъемлемое право на автономное восприятие Божества... Иметь религию есть право человека, и это право, - право быть духом, - лежит в основе всех других его прав»¹². Таким образом, если следовать логике Ильина, для которого именно - «естественное право», в котором «правовые нормы, стоящие в согласии с моралью и справедливостью,... т.е. соответствующие самому «естеству» человека как духовно-нравственному существу»¹³, есть высший уровень правосознания; а «положительное право» есть более низкий уровень правосознания, так как правовые нормы устанавливаются правовой властью и подлежат применению; и где само правосознание «есть особого рода инстинктивное правочувствование, в котором человек утверждает свою собственную духовность и признает духовность других»¹⁴; то тогда становится понятно где искать у философа «ключи к тайне человеческой души»¹⁵, которые открывают самую причину искажения и неверного проявления правосознания, порождающую в конечном счете социальное насилие. Она у него - в сфере иррационально- эмпирического, подсознательного, поскольку «область подсознательного в душе русского человека занимает исключительное место»¹⁶; она составляет даже некоторую черту нашего характера, и именно на «этой подпочве подготавливаются землетрясения и взрывы, которые нельзя объяснить, если смотреть на внешнюю поверхность»¹⁷.

Среди них - *«недуги самоутверждения»*¹⁸ (Ильин называл их нарушениями «закона духовного достинства»¹⁹), в основе которых лежит «дефект предметности»²⁰. При его «наличии» человек теряет чувство собственного достоинства, когда он, по мнению философа, хоть «раз однажды подчинившись своим страстям... и открывши большую сладость в подчинении и унижении,... закрепляет... неуважение к себе.»²¹ Постепенно, утрачивая таким образом «свой духовный центр»²², человек как бы разлагает и «центр своего изволения и заменяет волю - упрямством, уважение к себе - самолюбием, чувство собственного достоинства - тщеславием»²³. Душа человека как бы «слабеет в добре»²⁴ И тот, кто не может примириться со своей слабостью, но не может и утвердиться в добре, тот пытается утвердить свою силу в противовес ему. Трагизм положения такого человека обнаруживается тогда, когда он пытается «освободить себя» внешним бунтом или восстанием. Но этот бунт не освобождает его, ибо «оковы его имеют внутреннюю природу»²⁵. Таким образом, человек, привыкший жить «рабски» (т.е. чужим решением), привыкает к внешнему руководству настолько, что «не слышит голос собственного

духа²⁶, а посему приобретает еще один недуг - «недуг автономии»²⁷. Это означает, по мнению русского философа, что гражданин, лишенный автономного правосознания, не способен ни к самообладанию, ни к самостоятельности, ни к самоуправлению. Он может блюсти порядок только под давлением чужой воли. «Он нуждается в угрозе»²⁸, иначе «душа человека утрачивает всякое руководство и впадает в полное беззаконие».²⁹ И, если власть, считал Ильин, организующая отпор дефективному правосознанию, позволит увлечь себя и создаст режим политического угнетения (революционно-террористические идеи французской революции постоянно обрекали на это власти России), то она, тем самым, лишь закрепит в душах людей «неспособность к правовому самоопределению»³⁰, ибо «насилие не воспитывает душу к автономии, но запугивает ее и насыщает ее злобою и ненавистью»³¹.

К сожалению, русский мыслитель прав. В этом «душевном» укладе западного нигилизма росли и воспитывались целые поколения русской интеллигенции (начиная с безнадежно грустного взгляда на русскую историю Чаадаева П.Я., Белинского В.Г., Герцена А.И. и вплоть до 1917 года, когда нигилизм проявлялся под влиянием Запада и в русской религиозно-философской мысли, выразившийся в трагическом поиске новых духовно-нравственных основ человеческого существования и нарастающим, по выражению А.Ф. Лосева, «апокалиптическим предчувствием конца»), «умеющие говорить в политике только самоуверенное «нет» и бессмысленное «долгой»³². Человек, не способный к духовному самоутверждению (а значит не уважающий себя) - сам, как правило, отрицает свое собственное достоинство и тем как бы «приглашает» всех окружающих его людей не питать к нему уважения. Такой человек, по утверждению Ильина, «незаметно заражает других своим неуважением к себе»³³ (западная идеология нигилизма). Не уважаемый окружающими, он «понижает и извращает общий уровень жизни, так как акт духовного признания не удаётся с обеих сторон, и в результате этого возникает целое гнездо больных отношений»,³⁴ формирующих еще один недуг - «взаимного признания»³⁵, который как бы «бессознательно» создает всеобщую вражду. В результате чего, по выражению мыслителя, «вражда родит вражду... Неуважение, закрепленное враждою, становится презрением; вражда, усиленная презрением, превращается в ненависть; ненависть... есть уже убийство».³⁶ «Общественный строй, насыщенный этими аффектами, воспитывает в душах настроение Каина».³⁷ И наоборот, такому отношению граждан друг к другу соответствует больной политический режим, основанный на взаимном неуважении власти и народа, поскольку «гражданин, не уважающий свою власть, имеет больное правосознание и разрушает свое государство»³⁸ (например через акты террора), подрывая тем самым чувство единения власти и народа.

И как следствие этого, «власть, не уважающая гражданина..., видит в нем не правоспособного субъекта, который не способен к автономии и поэтому нуждается в ... неотвязной регламентации»³⁹. Так, в соответствии с рассуждениями русского философа, постепенно «возникает режим устрашения и подавления»⁴⁰. Безусловно, что данные аргументы Ильина в достаточной степени характеризуют природу становления тоталитарного государства в России. Более того, они не просто логично убедительны, но еще и исторично доказательны, ибо помогают понять почему, например, в истории отечественной мысли, - и особенно в конце XIX века - начале XX века господствовали сильные нигилистические направления как «правого» так и «левого» толка - от ткачевизма до черносотенства. И, хотя знаки у них были разные, но политическая претенциозность, сознательная ставка на «силовые» элементы социально-исторического процесса, суетливое стремление превознести «общее» (власть) над «частным» (гражданином) в них чрезвычайно сильны. Безусловно, что при всей разнице их социальных программ, их роднило то, что Августин называл «похотью господства».

Поэтому не случайно вторым «западным» соблазном Ильин называет соблазн тоталитарной государственности: состояния разнузданности власти⁴¹ и наличия рабской психологии; состояния, основанного на материалистической идеологии французских энциклопедистов (влияние французской «культуры» на российскую интеллигенцию в XIX веке было «паталогическим»: например, знание французского языка было для дворянина обязательным). К такому выводу Ильин пришел, анализируя философский и исторический опыт режимов, определяющихся тотальным объемом государственного регулирования. Идея власти Платона; попытка католического монаха Савонаролы ввести во Флоренции (1494- 1497) церковно-государственно-принудительную добродетель; правление реформатора Кальвина (1541- 1564), пытавшемся подвергнуть государственному регулированию верования, нравы и не останавливавшегося даже перед изгнаниями и казнями; опыт французской революции, а так же свой личный опыт, связанный с нахождением в фашистской Германии, дали ему достаточно оснований для характеристики тоталитаризма: «здесь... человек всесторонне поработен, свобода становится преступной и наказуемой»; здесь господствует «всепроникающий сыск», «взаимодонительство», «беспощадный террор», «террористическое внушение» и «всеохватывающий страх»⁴² калечащий души людей⁴³. Что касаясь непосредственно российской действительности, то философ к сожалению вынужден отметить в этом плане целый ряд предпосылок. Так, например, по его мнению, русская интеллигенция под влиянием западного рассудочного «просвящения», так и не смогла до конца разобраться с сущностью таких понятий, как «социальность» и «социализм» (хотя казалось бы публикаций на этот счет было предостаточно: М. Бакунин, Г. Лебон и др.) и где последнее безусловно связано с явлением тоталитаризма и насилия.⁴⁴

Действительно, как можно сочетать идею классового государства, которое не может не быть тоталитарным, не может не иметь монополии на личную жизнь человека, и концепцию «естественного права», которая, по мнению, например Б.А. Кистяковского (его работа «Государство правовое и социалистическое») и С.И. Гессена, присуще человеку изначально, еще «до политики», и потому должно быть не зависимо от этого государства. Идеология западного формализма (принцип католицизма: от рассудка к воле) формировала, по мнению философа, «механическое»⁴⁵ (материалистическое) понимание государства, которое в первую очередь должно отстаивать «человеческую инстинктивную особь и ее частные интересы»⁴⁶: виртуальные «желания» и «потребности» (общество потребления, а не отдачи) в первую очередь; где каждый желает меньше работать, но больше наслаждаться, развлекаться и «наживать»; где каждый имеет равное право голоса (и, как правило безответственного, продающегося, так как не приученного «нести свой крест» свободы и терпения,⁴⁷ а потому поступающего по пути «наименьшего сопротивления» и, следовательно, могущего голосовать «на зло», «как ему нравится»); где все решают вот такие голоса; и где государство «измеряет жизнь количественно и формально». Например, в политике - через «формальную демократию»⁴⁸, доктрину западного парламентаризма, о вреде которой для России писал еще в 1896 году самый авторитетный для Ильина философ-правовед К.П. Победоносцев. «...Правителями, - писал он, - становятся ловкие подбиратели голосов... механики, искусно орудующие закулисными пружинами, которые приводят в действие кукол на арене демократических выборов»⁴⁹. По его мнению, практически «избирается избранник меньшинства, иногда очень скудного, только это меньшинство представляет организованную силу, тогда как большинство, как песок, ничем не связано, и потому бессильно перед кружком или партией».⁵⁰

Развивая его мысль, Ильин почти слово в слово в ряде своих статей в сборнике «Наши задачи» констатирует, что решающее влияние на результаты выборов оказывают поддерживающая кандидата организация и ее финансовые возможности. Таким

образом приведенные философом черты западной идеологии формализма с необходимостью подводят нас к выводу о том, что граждане такого государства как-бы заранее считаются разумными и просвещенными. Однако следует признать, что на самом деле в таком государстве вовсе не учитывается уровень духовного развития общества. А по-сему вполне логично дальнейшие рассуждения Ильина о том, что по мере того, как в России слабели и «выветривались» в человеческих душах религиозные и нравственные убеждения, - в образовавшиеся «пустоты формальной свободы» «хлынули нелепые, злые, порочные и жадные замыслы, подсказывавшиеся демагогами-тоталитаристами слева и справа»⁵¹. Россия, по мнению мыслителя, была поглощена идеологией формально-количественного понимания государства, которая «открыла двери настежь всем политическим авантюристам, переворотам и революциям...»⁵². Таким образом, «органическое понимание государства»⁵³ в России, где по убеждению Ильина, подлинную основу единения людей, племен и наций должна составлять однородность духовной жизни, совместность духовного творчества и общность духовной культуры, где «государство имеет единую, объективную и высшую цель и что только свободе, волевое приятие этой цели делает человека воистину гражданином»,⁵⁴ потерпело крах.

Действительно, желанного культурного единства в истории России не было никогда, не говоря уже, о ее современном периоде. Именно эта причина всегда скрывалась под всевозможными и всяческими расколами (подводящими всегда общество к риску катастроф и рождая внешнюю агрессивность), которыми так богата была история государства российского: в расколе, на рубеже XIX и XX веков, между нравственными исканиями религиозно ориентированных писателей и философов с одной стороны, позицией атеистически-воинственно-агрессивной интеллигенции с другой стороны, и «изоляционно-независимыми» от общества политическими взглядами церковно-государственной власти с третьей стороны - она лишь обнаружилась со всей определенностью. Причина эта возникла не срезу и не вдруг, а имеет давние исторические культурно-религиозные «традиции»: культурный раскол определялся всегда расколом религиозным (эту мысль развивает, например, Н.А.Бердяев в своей «Русской идее»). По мере «петровской европеизации», (согласно государственно-правовой логике Ильина), - как правило, очень поверхностной, - высшего сословия общества, социокультурный разрыв между ним и народом, сохранившим старые верования (смесь православия с элементами язычества), увеличивался. «Перуново заклатье», предвещавшее раздор и разлад, словно мрачная туча всегда как бы нависала над русской историей. «В России все расценивалось по категориям ортодоксии и ереси», - писал Бердяев.⁵⁵ Эту черту непременно делящую мир на «своих» и «чужих», исходно свойственную первобытно-примитивной религиозности, унаследовали многие, прежде всего интеллигенты-революционеры XIX и XX веков.

И, тем не менее, в течение многих веков существовала российская евроазиатская субкультура, сотканная нитями государственности, под крышей которой и по сей день, живут многочисленные этносы с абсолютно различными типами культур. Но вопрос, который поднял и пытался решить И.А.Ильин, как раз и заключается в том, что отсутствие единства национальной культуры России (Ильин это называл «множеством лишнего единства», хотя речь в данном случае идет о его понятии «единстве во множественности»), чревато в частности тем, что до сих пор в отечественной философии называется «не иметь взаимоприемлемого ответа» на вопрос о том, что есть например русская нация, или кто есть русский человек? Безусловно, что философская и гражданская позиция, которой призывал следовать И.А.Ильин вслед за Победоносцевым, Новгородцевым, Е.Трубецким и др., дает ответ на этот вопрос, причем однозначно только в рамках социокультурной, и в частности духовно-национальной плоскости,

«духовного служения» (по выражению И.Глазунова). Если вопрос так не ставится, то он неизбежно возникает в уродливом «родофизиологическом» виде.

Кроме того, и это наглядно подтверждается и мировым опытом, без Веры, составляющей основу духовной культуры нации, и формирующей внутренний, нравственный уклад национальной души (или по образному выражению М.Вебера, «дух капитализма»⁵⁶), «невозможно никакое земное строительство.» «А если народ не способен верно строить свое государство, - в силу... морального разложения, - то государство... начинает строиться по типу «учреждения» и «опеки»⁵⁷. И тогда при «внешнем приличии, порядке и свободе общественной жизни человек может лишь растить в себе безбожного, бессовестного и бесстыдного предателя, продажного пролазу, напуганного и трепещущего подхалима»⁵⁸, у которого «исчезает воля к качеству на всех путях жизни (плохое искусство, плохие дома...). Отмирает чувство ранга, и все начинает посягать на все. Любовь уступает место ненависти, ... воспитание становится развращением. В душах не остается чувства ответственности. И вся жизнь наполняется жестокостью...»⁵⁹ (особенно обнаруживающей себя в кризисные периоды).

И в том, что под колпаком единой государственности сокрыта социокультурная разобщенность - состояла своеобразная «тайна» российской истории, тайна многих «философских недоразумений.» Первым, кто интуитивно понял это, был основоположник российской философии права (школы, приверженцем и последователем которой был Ильин) Победоносцев, воскликнувший в беседе с Мережковским: «Да знаете ли вы, что такое Россия?» - и сам себе ответивший: «Ледяная пустыня, а по ней ходит лихой человек»⁶⁰. Несомненно, он понимал, что государство держится на самом себе, что под ним ничего нет, никакого другого единства и целостности, но выступить публично опасался, боясь «мгновенного распада» государства.

Таким образом, если учесть, что «в Европе все делалось снизу, а у нас сверху» (К.Д.Кавелин), то на тоталитаризм (а значит и на раскол) Российское государство было обречено, поскольку только жестко централизованная власть (ибо «когда власть заявляет о своем бытии слишком часто, претенциозно и надоедливо, это значит, что близка революция»⁶¹), подкрепленная авторитетом монарха и церкви, могла удерживать империю от распада на этнические единицы. Это чувствовал, кстати, и Николай-II, свято выполнявший заповеди своего отца Александра III, предупреждавшего: «Рухнет самодержавие, не дай Бог, тогда с ним рухнет и Россия. Падение исконной русской власти откроет бесконечную эру смут и кровавых междоусобиц»⁶². Это понял и Ильин, но было уже поздно, объективность исторического тоталитаризма в России, особенно такого, который отрицает религию, - что ведет лишь к тому, что светская культура безотчетно воспринимает самые худшие черты примитивной религиозности: непримиримость, склонность к делению на «своих» и «чужих», - была неизбежной!? Исторический опыт подтверждает, что всякий «новый» порядок, установленный путем насилия, оказывается на деле не движением общества вперед, а возвращением к более архаическим нормам и формам социального бытия. Так например, «борьба с христианством (в России - М.З.) привела к поклонению идолам, к возрождению язычества»⁶³. Однако неодолимое, бессознательное язычество (материалистический миф), обязательно завершается деградацией и распадом, выраженным в исторической форме «государственной шизофрении.»⁶⁴

Примечания:

1. См.: Ильин И.А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. Моя вина. Собр. соч. В 10 т. Т.3. -М., 1994. -С.246.
2. См.: Ильин И.А. О сущности правосознания. Собр. соч.: В 10-ти т. Т.4. -М., 1994. -С.151.

-
-
3. Там же.
 4. См.: Ильин путь к очевидности. Путь к очевидности. О сопротивлении злу силою. – М., 1993. –С.6.
 5. Там же. – С.10.
 6. См.: Ильин И.А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. Моя вина. Собр. соч. В 10 т. Т.3. –М., 1994. –С.307.
 7. См.: Ильин И.А. О сущности правосознания. Собр. соч.: В 10-ти т. Т.4. –М., 1994. –С.154.
 8. См.: Ильин И.А. Наши задачи. Собр. соч.: В 10 т. Т.2. кн.2. –М., 1993. – С.195.
 9. См.: Ильин И.А. Наши задачи. Собр. соч.: В 10 т. Т.2. кн.1. –М., 1993. –С.161.
 10. См.: Ильин И.А. Основы законовещения. – Москва-Петроград., 1915. –С.5.
 11. Там же. – С.33.
 12. См.: Ильин И.А. О сущности правосознания. Собр. соч.: В 10-ти т. Т.4. –М., 1994. –С.390.
 13. См.: Ильин И.А. Основы законовещения. – Москва-Петроград., 1915.. –С.36-37.
 14. См.: Ильин И.А. О сущности правосознания. Собр. соч.: В 10-ти т. Т.4. –М., 1994. –С.391.
 15. См.: Вышеславцев Б.П. Русский национальный характер.//Вопросы философии. -№6. –1995. –С.112.
 16. Там же. – С.113.
 17. Там же.
 18. См.: Ильин И.А. О сущности правосознания. Собр. соч.: В 10-ти т. Т.4. –М., 1994. –С.324.
 19. Там же.
 20. Там же. – С.325.
 21. Там же.
 22. Там же. – С.326.
 23. Там же.
 24. Там же. – С.327.
 25. Там же. - С.326.
 26. Там же. – С.350.
 27. Там же. – С.349.
 28. Там же.
 29. Там же.
 30. Там же. – С.350.
 31. Там же.
 32. Там же. – С.351.
 33. Там же. – С.376.
 34. Там же.
 35. Там же.
 36. Там же. – С.378.
 37. Там же.
 38. Там же. – С.379.
 39. Там же. – С.378.
 40. Там же. – С.379.
 41. См. напр.: Ильин И.А. Наши задачи. Стратегические ошибки Гитлера. Собр. соч.: В 10-ти т. Т.2. кн.1. –М., 1993. –С.26.
 42. Там же. – С.111-113.
 43. Там же. – С.24.
-
-

-
-
44. См.: Ильин И.А. Наши задачи. Изживание социализма. Собр. соч.: В 10-ти т. Т.2. кн.1. –М., 1993. –С.37- 42.
 45. Там же. – С. 37-38.
 46. Там же.
 47. См. напр.: О великом инквизиторе: Достоевский и последующие // Сост., предисл., ил. Ю.И.Селиверстова; Послесл. Г.В.Пономаревой и В.Я.Курбатова. – М., 1992.
 48. См. напр.: Ильин И.А. Наши задачи. О формальной демократии. Собр. соч.: В 10-ти т. Т.2.кн.1. –М., 1993. –С.374-378.
 49. См.: Победоносцев К.П. Московский сборник. – М., 1896. –С.26.
 50. Там же. – С.38.
 51. См. напр.: Ильин И.А. Наши задачи. О формальной демократии. Собр. соч.: В 10-ти т. Т.2. кн.1. –М., 1993. –С.377.
 52. Там же.
 53. Там же. – С.379.
 54. См.: Ильин И.А. О сущности правосознания. Собр. соч.: В 10-ти т. Т.4.-М., 1994. –С.244.
 55. См.: О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М., 1990. –С.65.
 56. См.: Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990. –С.280.
 57. См. напр.: Ильин И.А. Собр. соч.: В 10-ти т. Т.2.кн.1. –М., 1993. –С.383.
 58. См.: Ильин И.А. Собр. соч.: В 10-ти т.Т.2. кн.2. –М., 1993. –С.58-59.
 59. См.: Ильин И.А. Возрождение русской государственности.//Новый путь., январь 1938 г.; перепечатано в кн.: “Вера. Родина. Семья”, Сборник статей, Издание Русского Трудового христианского движения, Женева, 1941 г., - С.15-16.
 60. См.: Мережковский Д.С. Собр. соч. В 4-х т. Т.1. –М., 1990. –С.9.
 61. См.: Ухтомский А. “И свет во тьме светит...”// Свободная мысль. –М., 1992. -№2. –С.30.
 62. Цит. по: Алферьев Е.Е. Император Николай II как человек сильной воли. – Джорданвилль, 1983. –С.24.
 63. См.: Губин В.Д. Русская культура и феномен насилия.//Вопросы философии. – 1995. -№5. –С.4.
 64. См.: Хазанов Б. Дряхлость тирании// Новое время. – 1991. -№30 – С.42.

Ионова Т.А.,
к.филос.н., зав.лабораторией
«Русская школа как система
воспитания и образования»
Владимирского ОИУУ

К вопросу о сущности гуманитарной педагогики

С методологической точки зрения любая проблема в педагогике включает в себя вопросы, связанные с теорией универсума и теорией человека. Педагогика, и ее гуманитарная парадигма особенно, напрямую связана с проблемой генерации и трансляции культуры. У этого процесса есть как объективные, так и субъективные основания, взять хотя бы объективную реальность и субъект познания этой реальности.

Педагогика раскрывает сущность образования, роль образовательных процессов в развитии личности, разрабатывает практические пути и способы повышения их результативности. Гуманитаризация образовательных процессов – система, направленная на приоритетность развития общекультурных компонентов в содержании

образования и на формирование личностной зрелости обучаемых (1). Гуманитарная парадигма педагогики обращена к формированию (воспитанию) человеческой личности, модель мира которой будет отражением сущности культуры, транслируемой ей и генерирующей в ней. Процесс этот всегда диалогизирован, поскольку затрагивает взаимодействие субъектов, его осуществляющих.

Современная система образования – это сфера, где интеллект опередил развитие сознания науки как целого. Несомненно, дисбаланс материальной и духовной сущностей культуры, отчетливо заметный на рубеже 20-21 в. и вызвавший глубочайший кризис человеческого общества в целом, сыграл свою роль в формировании знания не как «цельного», а как «разобщенного» явления. Логический (технократический) аспект содержания образования преобладает в ущерб историко-культурному и социокультурному аспектам.

Познавательное движение к «цельности» и науки, и знания возможно лишь на основе «логики объекта» как гносеологической базы обучения. И таким объектом должна стать культура в неразрывной ее сущности – материальной и духовной. При этом условии все субъекты образовательного процесса будут иметь возможность определять ценность принимаемых ими категорий воспитания и обучения.

Думается, что гуманитарная парадигма педагогики отвечает заданной цели уже потому, что формирует новый тип мышления, а это – насущная проблема современного образования. Самостоятельность в суждении и оценке, личностный выбор, поступок, человечность, милосердие, доброта, сострадание, поиск истины, решение неординарных задач, способность к исследовательской и творческой деятельности на гуманной основе – это все входит в понятие «цели образования». Сюда же относятся навыки рефлексии личного «Я», моральной и социальной ответственности (2.58).

Гуманитарная педагогика не позволяет науке в школе замыкаться в «своих» жестких рамках, поскольку наука не занимается миром ценностей и духовных идеалов (М.М.Бахтин, Э.Агацци). Рациональность – лишь составляющая жизни человека. Другая ее сторона – эмоционально-волевая, духовная. Синтез естественных наук и гуманитарной культуры человечества предполагает установление внутренних связей (интеграции) в содержании образования, выявляющих системно-структурные характеристики, общие особенности взаимодействия и пространственно-временной аспект приобретаемой «цельности» знания (3).

Возвращаясь к вопросу о трансляции культуры в рамках гуманитарной педагогики, необходимо подчеркнуть, что категорийные аспекты данной концепции (диалог культур, рефлексия, житнетворчество, самореализация и др.) выводят взаимодействующие субъекты процесса образования в область феномена гуманитарной культуры, являющейся, по выражению Ю.Б.Алиева, не только системой теоретико-методологических представлений, но и прикладным аспектом образования. Это своего рода система норм и образцов, регулирующих и корректирующих направленность любых форм поведения личности, придающих этому поведению ценностный смысл, поскольку именно в этой системе «размещаются» все «возвышенные» виды социальной практики, мир высших ценностей, ядро которых – искусство, религия, философия, наука (4.18)

Гуманитарная педагогика, как педагогика равноправного диалога субъектов образования, выводит личность на интеллектуальное, культурное, психологическое и социальное развитие, ориентирует на культурное наследие своего Отечества и уважительное отношение к мировой сокровищнице культуры, формируя таким образом глобальное мышление, не позволяющее личности «выпасть» из процесса синергетизма и ощутить себя как вселенское существо. Такая личность находит частицу самого себя во всех людях и понимает, что судьба каждого отдельного человека вплетается в его

собственную судьбу. Он остро ощущает личную ответственность за все и всех, так как все – в нем и все – во всем (5).

Итак, диалогизация субъект – субъектного процесса генерации и трансляции культуры, формирование «цельного» знания и нового типа мышления, интеграция естественной сферы науки с гуманитарной культурой, синергетическое осмысление своего бытия и рефлексия личностного «Я» не только как творения, но и как творца – определяющие аспекты гуманитарной парадигмы педагогики. На наш взгляд, на основе становления данного феномена в образовании возможно движение к сложнейшей синтетической конструкции – новой педагогической антропологии, которая вберет в себя все знания о человеке, и которая представит человека «действующим лицом» мироздания, субъектом познания духовно-нравственных ценностей общества, с ярко выраженной преобразующей деятельностью. Новая концепция может стимулировать возникновение нового диалога «человек-мироздание» (3). Вступление в информационную цивилизацию – реальная цель гуманитарной педагогики и, возможно, «новой» антропологии.

Примечания:

- 1) Педагогическая энциклопедия. – М., 2000.
- 2) Дидактика в предчувствии 3 тысячелетия. Материалы Вторых межрегиональных педчтений памяти И.Я.Лернера. 27-28 марта 2000 г. Ч.2. Дидактико-методические поиски: региональный аспект. – Владимир, 2000.
- 3) Философия. Культура. Образование. Сб.науч.трудов АПК и ПРО. – М., 2003.
- 4) Дидактика в предчувствии 3 тысячелетия. Материалы Вторых межрегиональных педчтений памяти И.Я.Лернера... Ч.1. Теоретические ориентиры дидактики на рубеже тысячелетий: связь времен. – Владимир, 2000.
- 5) Преп.Иустин Попович. Достоевский о Европе и славянстве. – М. – СПб., 2002.

Каньшин А.Н.,
к.филос. н., председатель Совета
директоров Ассоциации офицеров запаса
Вооруженных Сил «Мегапир» (докторант)

Сущностные признаки и структуры российской цивилизации

Русская и российская цивилизация – единый путь исторического зарождения и совершенствования отечественной цивилизации. До последней трети XVII в. она развивалась как русская цивилизация, так как основными этнонимами и социально-государственными терминами были Русь, Русская земля, Московская Русь (Московское централизованное государство XIV – XVII вв.) и др. От реформ Петра I и утвердившегося названия русского государства – Россия – начинается существование российской цивилизации. Но ее стержнем и этнокультурной основой остается русская цивилизация и ее культура. В последующем рассмотрении темы исследования будет использовано понятие «российская цивилизация». Однако при анализе первых исторических этапов зарождения и становления российской цивилизации более уместно обращение к термину «русская цивилизация».

Исследованию российской цивилизации посвящен в последние годы ряд крупных работ¹. Важно отметить обоснование новых подходов и современных методологических требований к изучению процесса возникновения и исторического развития русской цивилизации, более объективное и глубокое рассмотрение ее проблем. Научный интерес,

например, представляет методология анализа генезиса и первичного становления русской цивилизации (пращурской цивилизации), ее этнических, материальных, духовных и других источников. Ставшие привычными и даже традиционными утверждения о начале русской цивилизации с Киевской Руси IX – X веков активно пересматриваются по мере накопления новых фактов и свидетельств, введения в научный оборот известных, но оставшихся невостребованными, теоретических источников.

В настоящее время сложились социально-политические условия и духовные основы для более объективного и точного анализа процесса становления и развития русской и российской цивилизации, выявления ее общецивилизационных и самобытных признаков и закономерностей. Собран значительный новый фактический и научно аргументированный материал для того, чтобы это переосмысление было адекватным действительной отечественной истории и культуре. Многие конъюнктурные выводы, индивидуально-авторские позиции и точки зрения, представленные в качестве основных и официальных, требуют существенного уточнения и переоценки. Важно также более полно и правдиво представить главных субъектов цивилизационного отечественного развития, среди которых существенная роль принадлежала разным по составу и социальной характеристике поколениям.

Всякие оценки субъективны по своим носителям, по человеческому фактору. Но если они основаны на научных фактах и объективной информации, соотнесены по действительным признакам и содержанию, они приобретают или форму истинного знания, или социальной правды. Сейчас, например, уже нельзя согласиться с тем, что IX – XVII и даже IX – XI века в отечественной истории связаны с Древней Русью. Эта традиционная позиция сегодня противоречит не только реальным фактам отечественной истории и культуры, она не согласуется с общепринятой хронологией мировой истории, в которой V – XIV века отнесены к средним, но не древним векам.

Сегодня традиционная и как бы ставшая официальной и непререкаемой традиция отсчитывать отечественную культуру и цивилизованность русского общества от Киевской Руси представляется устаревшей, обывательской, но может выражать и некоторый политико-идеологический интерес. Он связан с сохраняющимися попытками представить историческое развитие русской цивилизации несамостоятельным процессом, а Россию и в современную эпоху – невежественным, некультурным обществом. Можно, конечно, заявить, что «Велесова книга» (издания: М.: Менеджер, 1995 и М.: ЭКСМО, 2004) является подделкой, как считают некоторые известные отечественные исследователи, но веских аргументов в пользу таких суждений не представляется. Между тем, представленный в книге пантеон восточнославянских богов периода язычества совпадает с другими источниками. Основные духовно-философские понятия «явь», «навь», «правь» и другие, которые содержатся в «Велесовой книге», также используются в других публикациях по отечественной древней культуре. Ряд таких понятий непосредственно или в несколько измененной форме сохранились и в современном просторечии.

Возражения вызывает главный тезис «Велесовой книги» о том, что восточные славяне известны с рубежа 3-2 тысячелетий до н.э. и имели уже тогда свою культуру, многие архетипы и коды которой сохранились до наших дней. Суть возражений – не допустить утверждения позиции о самостоятельном и чрезвычайно длительном пути зарождения и совершенствования русской цивилизации.

В последнее время появились источники, в которых существенно уточняются хронологические рамки и характеристики русской цивилизации². О них необходимо сказать и в том отношении, чтобы обосновать преемственность поколений в российской цивилизации как одну из закономерностей ее становления и развития. В новых публикациях обстоятельно, с привлечением новых фактов и идей рассматривается

отечественная история, возникновение, становление и длительное совершенствование русской цивилизации. Следует отметить, что многие факты и характеристики русской цивилизации были известны и ранее, но по разным причинам они не включались в научные исследования.

Особого внимания заслуживают периоды зарождения и становления русской цивилизации, приобретения ею существенных признаков и показателей. От того или иного решения этой проблемы зависят все последующие концептуальные построения, нацеленные на более глубокое исследование русской и российской цивилизации. Эффективно представленные и научно аргументированные периоды генезиса и становления русской цивилизации составляют каркас, базисное положение обновления концепции российской цивилизации. Наиболее отвечает решению этой научной задачи *этносоциокультурный подход*. В объяснении российской цивилизации он приобретает сегодня глобальное значение, так как действительно позволяет рассмотреть российскую цивилизацию в системе планетарных локальных цивилизаций, обосновать соотношение в ней универсальности и самобытности. В рамках данного подхода интегрируются исторический, культурологический, социологический, социально-философский, фило-софско-исторический и другие подходы. Иными словами, цивилизационный подход к исследованию общества базируется на этносоциокультурном анализе, а также на использовании вышеперечисленных и других методов.

В настоящее время применение этносоциокультурного анализа отодвигает начало зарождения русской, а в – последующем российской цивилизации от IX – XI веков н.э. к рубежу третьего-второго тысячелетий до н.э. – ко времени утверждения восточных славян как социокультурного этноса. Так, в обстоятельной, хорошо аргументированной статье «История русской цивилизации» («Святая Русь. Энциклопедический словарь русской цивилизации») О. Платонов обосновывает четыре основных этапа исторического пути русской цивилизации: 1. Зарождение – со 2 тысячелетия до н.э. до середины 1 тысячелетия н.э. 2. Становление – с V – VI веков до второй половины XIV века. 3. Расцвет – со второй половины XIV в. до последней трети XVII в. 4. Упадок (разрушение) – с последней трети XVII в. до наст. времени³.

Характеристика и обоснование первых двух периодов представляет несомненно новое в цивилизационном развитии русского общества. Оно восстанавливает объективный ход исторического и социокультурного, а также формационного, субъектно-деятельностного и других процессов зарождения и совершенствования восточных славян, угро-финских и других народов, позволяет сравнить это развитие с другими цивилизациями древнего мира и средневековья, обосновать самостоятельность социокультурного генезиса и дальнейшего существования русской цивилизации.

Два последующих этапа представлены с позиций утверждения и распространения православного христианства на Руси. Следует поддержать автора в том, что период Московского централизованного государства несомненно свидетельствовал о том, что Русская Православная Церковь стала определяющим фактором духовного и материально-культурного развития русского народа, других народов, следовавших этой вере. Учение «Москва – Третий Рим» отражало максимальное социально-статусное и духовное возвышение православия не только в Московском государстве второй половины XIV – первой половины XVII веков, но и в сознании, мировоззрении, в основных формах практической активности подавляющей части русского многонационального общества.

Вместе с тем, Московское государство и его культуру, формационную ступень развития русского общества этого периода никак нельзя признать вершиной, расцветом русской цивилизации. Русь оставалась феодально-патриархальным государством с зачатками научного знания и технического прогресса. Монархическое династическое

правление не позволяло укреплять демократизм общественных отношений. Реально складывались основы крепостничества как антипода гражданского общества с правами и свободами граждан. Поэтому по другим существенным цивилизационным показателям период Московского централизованного государства не соответствовал расцвету русской цивилизации. Данный этап точнее можно назвать периодом совершенствования русской цивилизации и расцвета православной духовности.

Нельзя поддержать и определение четвертого этапа как упадок (разрушение) русской цивилизации. В герменевтическом подтекстном понимании такая позиция имеет основания, так как современная планетарная цивилизация живет сегодня культурным способом выживания. Данная тенденция объективна из-за обострения глобальных, региональных и внутригосударственных проблем, составляющих реальную угрозу жизнедеятельности людей.

Данные проблемы возникают не только в XX веке. Они зарождались уже в XVIII – XIX веках. Поэтому говорить об упадке и разрушении русской цивилизации на данном этапе можно в плане нарушения здоровья нации, содружества народов России, об ухудшении качества жизни на конкретных фазах отечественной новой и новейшей истории, о «вымирании» русских и утрате православной духовности. Данные процессы и явления имели и имеют сегодня место в практике функционирования российской цивилизации. Но объективен и процесс совершенствования всей системы общественных отношений российской и мировой цивилизаций. Ориентация на социальный прогресс остается доминирующей. Оптимистическая оценка и исследование цивилизационного процесса выражает главную тенденцию развития отечественной и мировой истории.

Дихотомичность объективного содержания и направленности цивилизационного процесса не вызывает сомнений. Она отражает вариантность проявления законов социального развития под воздействием субъективности людей и складывающихся обстоятельств. Но какую сторону этой дихотомичности выделить в качестве главной и определяющей зависит от *установок исследователя*, характера его мировоззрения и ценностных ориентаций, а также от идеологической направленности исследования и социального заказа. Вместе с тем, можно с достаточной обоснованностью утверждать, что планетарное общество в целом, и российская цивилизация – в частности подчиняются в первую очередь позитивно проявляющимся закономерностям общественного цивилизационного развития и соответствующим действиям людей. Российская цивилизация в XVIII – XXI веках развивалась доминантно в положительном направлении, о чем свидетельствуют отечественное Просвещение XVIII века, «золотой» и «серебряный» века духовной культуры, научно-техническое развитие советского времени, победа советского народа над фашизмом в самой тяжелой и кровопролитной войне 1941-1945 гг., и другие факты.

Данный период отражает действительно одну из сложнейших, а порой и трагических фаз функционирования российской цивилизации. Она чрезвычайно противоречива во многих проявлениях, отражает падения и взлеты. Но она существует и сегодня, признана мировым сообществом, с оптимизмом нацелена на будущее. Основанием таких оценок и утверждений служит анализ преемственности и сотрудничества основных поколений российской цивилизации, обеспечивших стратегическое поступательное ее продвижение по пути прогресса.

Культура Руси и России как ведущая характеристика русской, а затем российской цивилизации имеет прежде всего славянские, а затем античные (византийско-греческие) корни. В последующем в нее интегрировались культуры других народов, живших и живущих на российских, исторически «своих» территориях. Верно отмечается, что «российская цивилизация зарождалась как гетерогенная общность, образуемая из трех хозяйственных регионов: земледельческого, скотоводческого и промыслового;

трех типов образа жизни: оседлого, кочевого и бродячего; на пересечении нескольких религиозных потоков и в смешении этнических субстратов. Более 150 племен населяло территорию, на которой образовалось впоследствии русское государство»⁴.

Далее Л.А. Моисеева отмечает, что при такой многовариантности всех исходных структур, без явного преобладания одного из них, формирующееся государство стало надежным и мощным инструментом консолидации. Таким инструментом стало христианство⁵. Русская цивилизация по происхождению имеет две явных основы: а) славянский язык, языческое содержание первичной духовности и быта; б) греко-православная консолидация на почве одного единого Бога, государственная и социокультурная организация на базе христианства. Эти и многие другие положения были известны и ранее, но не всегда они расценивались исходными, сущностными для объяснения генезиса русской цивилизации, не вводились в научные исследования. При таком подходе оказывались возможными всякие идеологизированные интерпретации отечественной истории и культуры.

Восточнославянская працивилизация уже существовала до появления терминов «русы», «росы», «рысичи», «русичи», «Рось», «Русь». Ее носителями выступали восточно-славянские и другие племена, приобретавшие общие социокультурные признаки, устойчивость, формировавшие один язык. Это были земледельческие и животноводческие племена, занимавшиеся (осваивавшие) ремеслом, а также охотой. И только к середине первого тысячелетия н.э. данная працивилизация приобрела этноним «русская». Данное обстоятельство указывает на общие условия и факторы, этапы и характер жизнедеятельности народов при зарождении цивилизаций. Но изучение объективных процессов возникновения русской цивилизации и роли сознания ее носителей позволяют выделить и специфические черты. Такое заключение является важным и необходимым. Оно связывает генезис русской цивилизации не с названием и временем его появления, а с сущностными признаками новой цивилизации.

Можно остановиться на трех важных признаках русской цивилизации, которые имели место в периоды генезиса и становления: характер власти, особенности языка и письменность.

На протяжении многих веков и тысячелетий в родоплеменных общинах восточных славян власть принадлежала духовным вождям: кудесникам, волхвам, предсказателям, пророкам и т.п. Обрядовая, ритуальная, связанная с религиозными языческими верованиями власть получила позднее название сакральной власти. Сакральная власть была характерна для многих цивилизаций и культур⁶. М.П. Холл пишет, например, о древнеегипетской магии следующее: «Волшебник, облаченный в священные одежды и держащий в руке жезл с иероглифическими фигурами на нем, мог властью, которой обладают некоторые слова и символы, управлять невидимыми обитателями стихий и астрального мира»⁷. Сакральная власть была главной формой властвования и на этапе генезиса русской цивилизации от второго тысячелетия до н.э. по 6-9 века н.э.

С образованием первой формы государственности в Киевском княжестве период становления русской цивилизации знаменуется острой борьбой между сакральной и светско-дружинной властью. Последняя еще не отрицала языческую религиозно-пророческую власть, но стремилась подчинить ее себе. Характерным примером противоборства христианства с язычеством стали события 1071 года, зафиксированные Новгородской летописью. Во время языческого мятежа в Новгороде христианство поддерживали в основном князь и знать. Когда епископ поставил вопрос, кого поддержат новгородцы – епископа или волхва, то «разделились люди надвое: князь Глеб и дружина его пошли и стали около епископа, а люди все пошли к волхву»⁸. В итоге на Руси княжеско-дружинная власть победила. Это был существенный прорыв властвования и свидетельство подъема русской цивилизации на качественно новый уровень.

Власть князя и его дружины оказалась более сильной, динамичной и эффективной, маневренной и гибкой. Она успешнее и надежнее решала вопросы безопасности и защиты. Десакрализация власти сопровождалась сменой важных культурных архетипов восточнославянской (русской) цивилизации.

На место символа волхвов и кудесников – образа змеи (змия) пришел новый символ – воин на коне с копьём (мечом). Династия славян - рюриковичей и представляла новую, княжеско-дружинную власть. Период генезиса русской цивилизации завершается переходом к ее становлению зарождением политики и светской государственной власти при опоре на новую религию. Восточнославянское язычество сменяется монотеизмом христианства. Характерно, что православное христианство в тенденции, за редким исключением, не претендовало на верховную власть в обществе и государстве. В этом можно усматривать важную особенность духовного становления русской цивилизации. Но смена сакральной языческой власти светско-дружинным и княжеским управлением явилась существенным признаком перехода русской цивилизации от генезиса (працивилизации) к ее становлению.

Существенной характеристикой зарождения праславянской цивилизации и стадии ее становления выступает язычество. Оно основано на многобожии и многозначности (многофункциональности) богов. Человек в язычестве рассматривается частью природы, поклоняется ей. Сама природа, ее стихии и предметные формы обожествляются, а поэтому и почитаются человеком.

Язычество у восточных славян было тесно связано с мифологией, племенной духовной властью, особым духовно-культурным содержанием жизни, следованию традиции и обрядам. Главенствующая роль в общине принадлежала волхвам, кудесникам и другим «духовникам». Они поддерживали верования, имели особую степень «учености» и способность «взаимодействовать» с богами, используя магию, заклинания, особые тексты или устные формы, прорицания и т.п. Политеизм в зарождающейся русской цивилизации был не менее богатым, чем язычество у других народов и цивилизаций⁹. Рядом с язычеством и мифологией сосуществовали суеверия, предания, обряды и другие формы духовной самобытной народной культуры¹⁰.

Восточные славяне выделяли главных и второстепенных богов. Главными признавались, например, бог Род, Триглав (Троица) или Тримурити, объединявший у одних племен Сварога, Перуна и Святовита, у других племен – иные сочетания. Существовала иерархия богов, за соблюдением которой следили волхвы. Пантеон богов выглядел таким образом: главным богом у большинства племен признавался Бог-Род как безликое божество, отец и мать всех богов, творец Вселенной (природы). Затем почитались Бог Сварог и Богиня Лада как прародители других богов. Рангом ниже были Перун, Дажьбог, Велес и другие, «отвечавшие» за те или иные природные процессы и явления. Основателями славянских племен считались богочеловеки Арий и Богумир. Существовала и иная иерархия.

Характерно, что следование язычеству сопровождалось у славян формированием философско-мировоззренческих терминов разговорного языка. Например, слово «явь» («наяву») означало светлую силу, управляющую миром, и сам светлый (земной, духовный) мир. Термин «навь» использовался для характеристики темной силы и загробного мира («того света»). Слово «правь» символизировало всеобщий справедливый закон существования природы и человека, установленный якобы Дажьбогом. Язычество сформировало духовную специфику зарождающейся праславянской русской цивилизации. Принятие христианства не смогло в полной мере и окончательно устранить язычество из духовной народной культуры.

Наиболее дискуссионной проблемой, связанной с генезисом русской цивилизации, оказалась письменность. Принято считать, что письменность на планете зародилась на

рубеже 4-3 тысячелетий до н.э. в первых государствах Месопотамии. Известны также факты о том, что письменность у восточных славян возникла не только в результате подвижнической христианско-просветительской деятельности Кирилла и Мефодия во второй половине IX в. Начала письменности на Руси имели место и раньше: «черты и резы», рисуночное письмо и другие формы. Но они не поднимались до уровня официально-общественного и необходимого, тем более – государственного. Опубликование «Велесовой книги», написанной на основе особой азбуки – «велесовицы», не признается многими за оригинал, т.е. имевший место алфавит начала IX в. до письменности Кирилла и Мефодия.

Имеются и совсем новые данные. В 1961 г. во время археологических раскопок на территории Румынии, около поселка Тэртерия была найдена небольшая глиняная табличка с надписями. Исследования показали, что ее «возраст» – около 7 тысяч лет. Она примерно на 1,5 тысячи лет «старше» всех известных сегодня первых свидетельств письменности. Текст таблички оказался праславянским¹¹.

Перевод текста на современный русский язык занял несколько десятилетий. Отечественный исследователь-дешифровщик Г.С. Гриневиц все-таки прочитал текст. Он гласил: «Дети примут грехи ваши, держитесь детей своих»¹². Но неожиданным и символическим оказалось то, что на основе разработанной методики дешифровки «тэртерийской таблички» и ее текста удалось «прочитать» письменность этрусков, харрапские тексты, «фестский диск» XVII в. до н.э., найденный на о. Крит, и другие письменные памятники древних цивилизаций.

Исследование «тэртерийской таблички» дает веские основания считать славянскую письменность первой письменностью на планете. Работая над солидным исследованием по истории Руси и России, сподвижник Петра I В.Н. Татищев еще в первой половине XVIII в. писал: «Подлинно же славяне задолго до Христа и славяно-русы собственно до Владимира письмо имели, в чем нам многия древние писатели свидетельствуют ...»¹³. Ссылаясь на Диодора Сицилийского и других, он отмечал, что славяне первые жили в Сирии и Финикии. Затем они «перешли» к Черному морю, Колкиде (Колхиде) и Пофлагонии, а далее – во время Троянской войны под именами «генети», «галли», «мешини» перешли в Европу на берега Средиземного моря вплоть до Италии¹⁴. Как известно, античные греки заимствовали свой алфавит от финикийцев в VIII – VII вв. до н.э., утратив слоговое письмо крито-микенской культуры XXV – XIV вв. до н.э.

Изобретатели (авторы) «тэртерийской таблички» обладали достаточно высокой духовной культурой, размышляя о преемственности поколений, детей и родителей. Русский язык, как греческий и латинский, имеют один, более древний корень – праславянскую письменность, свидетельств которой открыто уже много. Кирилл и Мефодий как бы вернули, восстановили для русской цивилизации утраченный письменный язык, потому кириллица достаточно быстро была освоена и принята на Руси. Значение этого духовного подвига трудно переоценить.

Таким образом, краткий анализ власти, язычества и письменности как устойчивых признаков этнокультурной общности восточных славян и других народов позволяет заключить, что русская працивилизация зарождалась со второго тысячелетия до н.э. На стадии становления – с середины первого тысячелетия н.э. – она приобретает самоназвание: русская (русская цивилизация, русская полиэтническая культурная общность), которое закрепляется, отражая реальные процессы консолидации, локализации и совершенствования. К XIV веку понятие «русская цивилизация» наполняется устойчивым и богатым содержанием, несмотря на то, что выражалось в других языковых формах: русские, русская земля, Русь, Россия, русское общество и др. С введением в научный оборот термина «цивилизация» (середина XVIII в.), понятие «русская цивилизация» или «российская цивилизация» приобретает самостоятельное

значение и конкретные смыслы, о которых говорилось выше. Русская цивилизация возникала и проходила становление как полиэтническая общность восточных славян и других этносов. В современной российской цивилизации самообразующая и исходная источниковая и социокультурная роль сохраняется за русской цивилизацией. Генезис и становление российской цивилизации, ее сущность и содержание, признаки локальности и самобытности, а также универсальные общечеловеческие характеристики не могут быть поняты вне русской цивилизации, ее истоков, истории и культуры.

Достаточно подробный анализ истоков российской цивилизации необходим прежде всего потому, что это во многом новые, современные и более объективные исследования. Они служат основой выявления исторически устойчивых признаков и процессов отечественного цивилизационного развития, обоснования вклада этнических, демографических, семейно-генеалогических, профессиональных и иных поколений в утверждение российской цивилизации, ее самодостаточности и самостоятельности.

К настоящему времени российская цивилизация сформировалась в целостное системное социальное образование, играющее заметную роль в планетарной цивилизации. Ее признаками называются: геополитический евразийский характер, соотносящийся с самобытностью и локальностью функционирования; многообразие национальных культур и субкультур в едином социокультурном организме; многонациональность и наличие единого языка общения и взаимодействий при сохранении самостоятельности родных языков; поликонфессиональность и разновариантность культур и типов мировоззрения субъектов российского общества по свободе совести, единая государственность и определяющая роль политико-правового и нравственно-духовного регулирования общественных отношений и жизнедеятельности социумов, развитые сферы жизни общества, демократизм, ориентация на права, свободы, обязанности и ответственность личности и др.

Российская цивилизация обладает совокупностью *родовых и видовых* признаков. К родовым можно отнести наличие материальной и духовной культуры, деятельных субъектов, государственность, письменность, статусность субъектов и сложную социальную структуру общества, наличие верований, длительную историю, миролюбие и др. Универсальными признаками российской цивилизации считаются также ее структурность, целостность, функциональность, субстратность и другие, указывающие на системность цивилизационного функционирования российского общества. Общим признаком российской цивилизации выступает наличие достаточно развитых подсистем: материально-производственной, политико-правовой, социально-статусной, духовной, а также подсистем исторического функционирования российского общества по эпохам, периодам, стадиям и т.д. Изучаются также такие родовые признаки российской цивилизации как преемственность и традиция, антиномичность, символы и коды культуры, поликонфессиональность, полиморфизм, накопление культурных пластов в процессе исторического развития, институционализация культурных, формационных и иных оснований и элементов содержания цивилизации.

Совокупность родовых, общечеловеческих, общецивилизационных, универсальных признаков российской цивилизации интегрирует ее в мировую культуру и планетарную цивилизацию, определяет российскую цивилизацию как неотъемлемый элемент мирового социального развития, как один из деятельных субъектов истории. Вместе с тем, каждый из родовых признаков российской цивилизации имеет конкретное содержание, которое менялось исторически, выражалось многими способами и формами. Например, становление и историческое видоизменение государственной власти характерно только для российской цивилизации. Зарождение ее в Киеве, дифференциация по княжествам, специфика властвования в период монгольского ига, Московского государства – и далее по основным периодам отечественной истории,

наличие всего двух династий царско-императорского властвования и многие другие отличия характеризуют уже особенности, видовые признаки государственной власти. Но ее возникновение и существование на протяжении более тысячи лет – родовой, общий признак российской цивилизации и показатель цивилизованности общества.

Существуют также видовые признаки, которые были характерны для всего процесса зарождения и развития российской цивилизации или большей его части. К ним относятся прежде всего преимущественные виды и формы материально-хозяйственной деятельности, русский язык, территория, своеобразная ментальность общественного сознания, евразийство, существенная роль православия в формировании российской духовности, нормы и содержание бытовой жизни, общинность и коллективизм, климатические условия жизнедеятельности. В разных источниках акцентируется та или иная специфика российской цивилизации. Так, М.Н. Шахов называет следующие социокультурные особенности русской цивилизации: относительно позднее, по сравнению с Европой, социокультурное «вызревание», евразийское положение России, широта пространственного размаха российской территории, разнорегиональность, многонациональность и поликонфессиональность. К признакам российской цивилизации он относит и ряд субъективных по своей природе показателей: низкий уровень развития экономической, политической и правовой культуры большинства населения, государственный тоталитаризм, бюрократизм и неразвитость основных институтов и органов гражданского общества, низкий уровень просвещения и грамотности населения до начала XX в., противоречивая и неоднозначная позиция Русской Православной Церкви в политической и духовной жизни российского общества и др.¹⁵

Особенностью цивилизационного развития российского общества многие исследователи считают крайний радикализм властвования, который часто нарушал преемственное историческое развитие, резко видоизменял все содержание и способы жизнедеятельности населения. На радикализм как политические властные «карнавалы» указывает, например, Л.А. Моисеева. «Опричнина, – отмечает она, – это уникальный в мировой практике политический «карнавал» с ряжеными персонажами, пародирующий церковь, законность, государство. Царь, ряженный в «царя», боярин ряженный в «боярина», получали право на шутовскую имитацию соответствующих ролей, становясь своеобразными «самозванцами», чья формальная нелегитимность освобождала их от ответственности при наличии вполне реальных «полномочий»¹⁶.

Такой же «карнавал» затеял Петр I с «потешными войсками», «бахусовым братством», переменами кафтанов и надеванием париков. «Главная ментально-поведенческая особенность подобных «карнавалов» видится в том, что и опричники, и петровские «потешные», и пугачевские «енералы», и большевистские комиссары вели себя как завоеватели в чужой стране»¹⁷.

Эту же идею подчеркивает и М.Н. Шахов, связывая ее не только с радикализмом, но и с бинарностью как политической поспешностью, игнорированием имеющихся социально-экономических, политических, духовных и иных условий. Он подчеркивает политический радикальный детерминизм, характерный для В.И. Ленина, Л.Д. Троцкого и других политических лидеров в революции 1917 г., радикализм И. Грозного и Петра I, декабристов и народовольцев, анархистов, коммунистических лидеров И. Сталина и Н. Хрущева, Б. Ельцина и Е. Гайдара¹⁸.

Как бы продолжая развивать эту идею Б.С. Ерасов, анализируя социокультурное размежевание в России в период подготовки и осуществления Октябрьской социалистической революции 1917 г., пишет: «Социальные катаклизмы, сопровождавшие переход к новому обществу, происходили как до большевистского переворота в России (в Англии, Франции, Германии, Японии), так и после него (в Турции, Испании, Египте, Иране). Но именно в России этот катаклизм принял наиболее радикальный

и длительный характер, даже по сравнению с крайностями азиатских – китайской и вьетнамской или кампучийской – революций»¹⁹. Исследователь считает, что одной из основных причин такой специфики радикализма является отсутствие устойчивых механизмов социальной регуляции на огромных российских пространствах, которые могли бы смягчить радикализм, сохранить преемственность культурного развития, относительную стабильность функционирования общества²⁰.

Резюмируя, можно подчеркнуть, что крайний, «решительный» радикализм в политических идеях и действиях многих властвующих лидеров и их соратников в России не один раз нарушал единый цивилизационный процесс российского общества, приводя к возникновению как бы «антиподов», в поколениях и социальных институтах, противоположных форм хозяйствования и политического управления. Данный признак российской цивилизации продолжает, к сожалению, проявлять себя и сегодня.

Можно называть и другие, как общеуниверсальные, родовые, так и специфические, самобытные, видовые признаки российской цивилизации. Но рассмотренные признаки, как представляется, достаточны для определения российской цивилизации и выражения ее сущности. В научных работах, других публикациях часто встречаются формулировки о «парадоксальности» русской культуры, которые свидетельствуют якобы о том, что ее нельзя понять однозначно, линейно. Необходимо учитывать многомерность российской цивилизации как ее и универсальную, и специфическую черту. Из этого логически следует, что цивилизационный подход к изучению российского общества, его истории и культуры позволит представить отечественную историю как процесс зарождения, становления и совершенствования самобытной локальной цивилизации. В основе такого объяснения должен быть этносоциокультурный анализ.

Опираясь на отмеченную методологию объяснения цивилизации, российскую цивилизацию можно определить как исторически длительно и локально существующее сложное общество русского и других народов на еразийском пространстве, сформировавшее самобытную материальную и духовную культуру, а также универсальные общечеловеческие ценности, материально-производственную, социальную, политико-правовую и духовную сферы жизни, имущественные, властно-управленческие, социально-структурные, духовно-мировоззренческие нормы и принципы социальной организации и практической деятельности его субъектов.

К ведущим признакам российской цивилизации следует отнести: наличие и сохранение титульной культуuroобразующей этнической общности – русского народа, государственность, письменность, историческую роль православия как в целом консолидирующего духовного фактора, евразийский характер социокультурного пространства, русский язык как средство многонационального общения и государственный язык, самостоятельность исторического самосовершенствования и приобретения признаков самобытности и универсализма. Данные признаки, как и само определение, выражают *сущность российской цивилизации*. Более кратко и лаконично ее вряд ли можно сформулировать, так как тогда будет нарушена та многомерность и многофункциональность российской цивилизации как сложного общества.

Структура российской цивилизации может быть представлена по разным основаниям. Одни из этих оснований больше будут характеризовать цивилизованность российского общества, другие – степень и содержание культурности, третьи – субъектный состав и т.д. Поэтому важно обратить внимание на те структуры российской цивилизации, которые раскрывают ее сущность и содержание, а также специфику.

Во-первых, в аспекте зарождения, становления и совершенствования русского общества как сложного и исторически целостного организма в его структуре важно выделить стадиальные формы цивилизационного функционирования. К ним следует отнести:

а) праславянское восточное сообщество племен, а также угро-финских и тюркских этнических общностей, в которых зарождались общие признаки языкового общения, хозяйственной деятельности, духовной жизни, семейных норм и традиций, власти, разделений труда, закреплении территории проживания;

б) славяно-русское общество V – первой половины XIV веков, «русская земля» с первыми формами государственности, с церковным (с X в.) и народным моральным правом, письменностью, дальнейшими разделениями труда и совершенствованием сельскохозяйственной, ремесленной, торговой и духовной деятельности, принятие и утверждение христианства, видоизменение его в православное христианство и укрепление связей с Византией, осознание необходимости объединения русских земель и освобождения от татаро-монгольского ига, развитие самосознания народа и национальной психологии, народной художественной культуры;

в) русское московское сложное общество второй половины XIV – XVII веков с централизованной государственной властью, правом, утвердившимися сферами хозяйственно-экономической, сословно-структурной, политической и духовной жизни, расцветом православной духовности, формированием русской народности, а также многонациональности общества и государства, преимущественно восточной и своеобразной собственной ориентации цивилизационного развития при самоизоляции от европейской культуры;

г) российское сложное общество XVIII – начала XX вв., усиление европейской культурной ориентации, становление научно-технического развития, отдаление православной церкви от государства и основных сфер жизни, за исключением духовно-нравственной, утверждение императорской монархической государственной власти, расширение и закрепление территории и границ государства, усиление многонационального состава населения, нарастание социальной конфликтности;

д) советское сложное общество 1917 – 1990-х гг., ликвидация частной собственности и богатых слоев населения, утверждение государственной и колхозно-кооперативной форм собственности как разновидностей общенародной собственности, возникновение власти трудящихся, усиление влияния ВКП (б), а затем – КПСС на все стороны жизни общества, его политизация и идеологизация, создание массовых молодежных организаций, распространение атеизма, гонения на церковь и инакомыслие, развитие национальных окраин, духовно-идеологическая консолидация общества, активное научно-техническое развитие, победа в Великой Отечественной войне 1941 – 1945 гг. и спасение российской цивилизации, других народов и государств от фашизма, статус великой державы, но нарастание тоталитаризма и кризисности основных сфер жизни, распад СССР;

е) формирование постсоветского российского общества с демократической формой государственного управления и жизни граждан, продвижение к созданию правового и социального государства, гражданского общества, восстановлению статуса великой державы и авторитета на международной арене, подъем качества жизни граждан, установления многообразия форм собственности. Впрочем, это пока еще лишь декларированные, но далеко не реализуемые цели.

Данная структура выделяет исторические социокультурные единицы становления и совершенствования русской и российской цивилизации. При всей их относительной самостоятельности, они раскрывают внутреннюю динамику и единство исторического функционирования российской цивилизации, такие закономерности, как единство развития и преемственности, новаторства и консерватизма, устойчивости и изменчивости, взаимозависимости количественных и качественных процессов, эволюционности и революционности, смены поколений и др.

Во-вторых, структуру российской цивилизации можно представить по показателям и элементам внутреннего содержания, по основным подсистемам. Данная структура характеризует и культуру российского общества, но сама культура – одна из сторон цивилизованности общества. Основными элементами структуры российской цивилизации выступают: материально-производственная, социальная, политико-правовая, духовная, семейная и другие сферы жизни. Их более подробное рассмотрение не составляет основную цель данной работы.

В-третьих, структуру российской цивилизации образуют два типовых элемента, характерных для всякой цивилизации: устойчивое, универсальное, общечеловеческое и новое, самобытное, национальное. Эта структура кратко уже рассматривалась.

В-четвертых, российская цивилизация представляется и по основным ее субъектам-созидателям: личность, социальная группа, социальный слой (сословие), этническая общность, демографическая общность, социальные классы, народ как совокупность этнических и иных общностей, поколения. В данной структуре внимание автора работы обращено на поколения. Это менее всего изученный элемент российской цивилизации. Всякая цивилизация, как было показано, постоянно изменяется, совершенствуется или деградирует, усложняется, но сохраняет и накапливает устойчивые признаки и элементы содержания, основных своих субъектов - носителей. Именно по устойчивым признакам и элементам, сквозным закономерностям, характерным для всего исторического пути цивилизации, по своим носителям сложное общество и приобретает статус цивилизации. Поэтому всякая цивилизация обладает закономерной преемственностью как единством сохранения и упрочения устойчивого, консервативного, постоянного и приобретения новых, изменчивых, новаторских признаков и свойств. Преемственность иначе не может проявлять себя как через социальную активность субъектов цивилизации, главной формой которой выступает конкретно-историческая деятельность.

Современное состояние и перспективы российской цивилизации и ее культуры чрезвычайно актуализируют *проблему преемственности*. Опыт российского культурного наследия изучается недостаточно, а порой предвзято и конъюнктурно. Наблюдаются односторонние ориентации в оценке преемственного характера культурно-исторического развития. Одни исследователи призывают сохранить, например, преемственность с советским периодом. Другие считают более значимым историческое развитие Руси и России в монархический период и предлагают ориентироваться на эти ценности. Имеют место и позиции, согласно которым современная Россия вообще не имеет ничего своего, а ее культура существовала и существует сегодня благодаря помощи Европы, других конкретных государств и народов.

Все данные позиции односторонни. В освещении и исследовании истории общества, преемственного развития всей цивилизации или конкретных поколений, ее элементов содержания не может действовать принцип «хочу – не хочу», «надо – не надо». Исследование должно быть объективным, адекватным тем историческим событиям и фактам, закономерностям и действиям субъектов, которые имели место. Эта идея или подход к исследованию социальных процессов не новы, они аксиоматичны, но постоянно нарушаются и подменяются субъективностью оценок, идеологическими установками.

Причинами сохранения одностороннего изучения отечественного цивилизационного процесса и его преемственного характера являются и объективные, и субъективные обстоятельства, а иногда – надуманность, нежелание изучать нашу историю и культуру такими, какие они были в прошлом и существуют сегодня. Тем не менее проблема освещения единого и противоречивого, удачного и ошибочного, закономерного и своеобразного, типичного и самобытного, колоссального по сложности и пере-

плетению событий и судеб людей в культурно-цивилизационном развитии русского и российского общества актуальна и остра. От ее комплексного, многомерного и поэтому достаточно полного и глубокого исследования самым непосредственным образом зависит будущее России, ее новых поколений.

Сегодня важно еще более точно и всесторонне восстановить сложный путь цивилизованного совершенствования российского общества. Сохранившийся в символах и знаках, архетипах, осознаваемых и постигаемых формах и способах, народной повседневной культуре, поведении и языке опыт прошлых поколений не может быть утрачен. Он и сегодня, часто интуитивно, сохраняет значение той почвы, на основе которой народы России осуществляют свою деятельность и поступательное развитие.

Приятной неожиданностью стало, например, опубликование «Энциклопедического словаря русской цивилизации» в 2000 году, на основе которого готовится многотомное издание самой энциклопедии²¹. Инициатором издания является Русская Православная Церковь. Авторы энциклопедического словаря не претендуют на исчерпывающее освещение цивилизационного пути русского общества. Но в публикации содержится значительное число статей, которые восстанавливают сложную практическую динамику совершенствования хозяйственной жизни, быта, утверждения и распространения грамотности, место и роль многих сословий и слоев русского общества в совершенствовании культуры. Естественно, более обстоятельно и полно показан вклад самой православной церкви в политическое, духовно-нравственное, социальное развитие русской цивилизации, вклад конкретных личностей, информация о которых ранее была не полной, фрагментарной или вовсе отсутствовала.

Интересны и обстоятельны статьи по истории русской цивилизации, по русской философии, власти, артели, армии, характеристике крестьянства, купечества и других сословий русского общества, по народной культуре и быту. В новом ракурсе представлена русская идея, характеристика русского народа, история самой Русской Православной Церкви. Энциклопедический словарь представляет значительную новую информацию об истории русского общества и его представителях, которой явно не хватало. Изучая содержание Словаря, с новой стороны осознаешь и осваиваешь сложную динамику функционирования русской цивилизации.

Естественно, в Словаре выражена позиция Русской Православной Церкви на процессы и события цивилизационного пути русского общества. Со многими из них можно не соглашаться, не поддерживать их. Но содержание статей освещает реальные события и характеристики русского общества и его истории, о которых раньше не было сведений, или информация существенно отличалась от предложенной. Общеизвестными стали знания, которые до этой публикации составляли содержание самой только православной церкви. Например, весьма поучительны и необходимы для объективного освещения становления русской цивилизации статьи «Энциклопедического словаря русской цивилизации» о совершенствовании культуры земледелия на Руси и землепользовании, о возникновении русской общины, эволюции ее содержания и форм, роли в обществе. Такие публикации активно способствуют более полному и всестороннему осмыслению истории русской и российской цивилизации.

В предисловии к изданию приводятся слова Ивана Александровича Ильина: «Быть русским – значит не только говорить по-русски. Но значит – воспринимать Россию сердцем, видеть любовь ее драгоценную самобытность и ее во всей вселенской истории неповторимое своеобразие...» Замечательные слова. К ним можно добавить, что быть русским означает хорошо знать свою историю от родословной семьи до взаимодействия поколений и народов, создавших это неповторимое и богатейшее культурно-цивилизационное явление, которое называется Русь – Россия. Быть русским (российским гражданином) – значит осуществлять свой индивидуальный вклад в

укрепление и совершенствование Отечества. Рассмотрение проблемы преемственности и взаимодействия поколений сегодня необходимо для глубокого исследования корней и динамики внутреннего развития российской цивилизации в историческом времени и пространстве через конкретную деятельность субъектов. Важно изучить также вопрос о том, по каким направлениям может сегодня осуществляться преемственность и творчество поколений, какие ценности требуют своего сохранения и что нового предстоит осуществить.

В современном российском обществе и вне его существует значительное число явлений и процессов, которые составляют угрозу его будущему. Во-первых, произошла опасная перестройка финансовой сферы по зеркальному копированию западного, часто уже устаревшего опыта создания рыночной экономики. Так называемые экономические реформы начала 90-х годов привели к тому, что значительная часть собственности (до 2/3) оказалась в руках небольшой группы. Но за примерно 15 лет не наблюдается ее эффективного использования по развитию промышленности, сельского хозяйства, других сфер экономики. Государственная собственность советского периода функционировала эффективнее не только по воспроизводству материальных ценностей, но и обеспечению качества жизни граждан.

В настоящее время доходы 10% самых богатых по отношению к 10% бедных составляют 13:1 (по некоторым данным 32:1), чего нет ни в одной развитой стране мира. Новые финансовые и имущественные частные собственники действительно ведут себя как захватчики по отношению к своей стране, гражданами которой являются, и к своему народу. Какой низкий уровень личностной культуры должен быть у человека, позволяющего себе подобные действия! Национальная экономика испытывает реальную, действующую постоянно угрозу со стороны самых богатых российских граждан. Если бы это было не так, Россия с частной собственностью и рыночной экономикой уже давно должна была бы сделать прорыв, добиться качественных успехов. Но их, увы, нет, а количество бедных и находящихся ниже черты бедности, не убывает.

Недавнее исследование Всемирного банка показало, что 23 крупнейшие финансово-промышленные группы в России распоряжаются активами, сопоставимыми с национальным богатством отдельных государств. Но гордиться этим нет желания. За годы рыночных реформ страна обеднела, а в это время возникли несметные состояния и оазисы беспримерной роскоши. Как считает академик О. Богомолов, на Западе с помощью приватизации оздоравливали убыточные предприятия. У нас приватизировали в первую очередь самые доходные и прибыльные объекты. Наша приватизация, отмечает он, вопреки здравому смыслу имела целью отнюдь не сделать экономику эффективной. Ее цель – создать социальную опору новой власти. Со сменой собственников в России не произошло подъема экономики²².

В майском (2004 г.) послании Федеральному Собранию Президента России В.В. Путина снова, как и в четырех предыдущих посланиях признается, что в стране существуют граждане, живущие ниже прожиточного минимума. Да, он отметил, что их число уменьшилось на треть²³. Но две трети осталось. Деликатность ситуации не позволила В.В. Путину назвать конкретную цифру бедных. Но несколько раньше, в октябре 2003 г. тогда еще вице-премьер правительства России Г.Н. Карелова опубликовала цифру: в России сегодня 33 млн. россиян живут за чертой бедности. Из них 29,5 млн. – сельские жители²⁴. В послании президента за 2002 г. также отмечалась цифра – 30 млн. российских граждан, живущих ниже прожиточного минимума. Возможно, за полгода – с сентября 2003 по май 2004 удалось сократить бедных на 10 млн.? Еще раз вполне обоснованно можно сказать, что сверхбогатые в России сегодня – реальная угроза национальной экономике и гражданам.

Во-вторых, произошли значительные потери в социально-политической сфере как ведущей стороне и показателю цивилизованности общества. Радикально-либеральное правление опять же прозападной ориентации, неудачное реформирование политической и административно-государственной систем привело к тому, что большинство граждан не доверяют государственным структурам власти. Общество осознало, что рыночная экономика, разгосударствление собственности и «демократическое» властвование не реализовали коренных интересов граждан по качеству жизни.

Социально-политическая ситуация в современной России вроде бы стабильная, но за ней скрыта глубокая раздробленность сил в государственных структурах, политических партиях и движениях, среди граждан. Многие финансовые, хозяйственные, политические деятели, представители духовной сферы осуществляют взаимодействие с европейскими странами и США в ущерб национальным интересам, подчинились внешнему патронажу.

В результате таких действий в отношении российской цивилизации иницируется сепаратизм и лоббизм, враждебное соперничество интересов групп граждан, межконфессиональное отчуждение, игнорируются гражданские и политические права, обесценивается не только нравственное, но и правовое регулирование жизнедеятельности субъектов российского общества. Существенно нарушена социальная защита граждан. Сложившаяся ситуация в социально-политической и правовой сферах не позволяет утверждать, что российская цивилизация упрочивает свой тип, совершенствует национальную цивилизационную модель.

Интересно, что американский политолог, профессор Гарвардского университета и директор института стратегических исследований при Гарвардском университете середины 90-х гг. XX в. С.П. Хантингтон в своей на шумевшей книге «Столкновение цивилизаций?» отмечал, что «универсалистские претензии Запада все больше приводят к его столкновениям с другими цивилизациями, особенно с исламским миром и Китаем...»²⁵ Он считал, что в результате нарастания такого сопротивления со стороны неевропейских цивилизаций, Европа все более осознает себя находящейся в осажденной крепости. «Такие западные идеи, как индивидуализм, либерализм, конституционализм, права человека, равенство, свобода, верховенство закона, демократия, свободный рынок, отделение церкви от государства, – резюмирует С.П. Хантингтон, – почти не находят отклика в других культурах. В противовес западному культурному «универсализму» усиливаются фундаменталистские течения в других цивилизациях, подчеркивающие непреходящие ценности самобытных великих культур»²⁶. И эти слова сказал современный американец. Действительно, современный и объективный исследователь.

В складывающейся социально-политической ситуации для российской цивилизации усиливаются трудности обеспечения национальной безопасности. В общественном мнении российских граждан сложилась позиция, что государственно-политическое управление страной осуществляется по неглавным или открыто не объявляемым вопросам. Отсутствует выполняющаяся программа укрепления ведущих элементов и всей системы национальной безопасности. Средства массовой информации разрушили укреплявшееся веками единство армии и народа, низвели социальный и культурно-исторический авторитет Вооруженных Сил до состояния отчуждения от граждан. Служба в армии и на флоте представляется современной молодежью и значительной частью среднего поколения ненужной, лишней тратой лет и сил, опасной и «каторжной», примитивной, что опасно для общества и государства, не в традиции российской цивилизации.

Многие российские политики, в том числе и Президент В.В. Путин считают, что не следует сегодня говорить об историческом прошлом, восхищаться им и нашей само-

бытностью. Нужно смотреть вперед, сделать прорыв. В «Российской газете» появилась даже публикация А. Точилина «Прорвемся в информационное общество!». Автор как бы откликнулся на предложение Президента России. По странному, а может быть и не странному стечению обстоятельств в этом же номере «Российской газеты» была опубликована статья в рамках всероссийского проекта «Надежда есть», который поддержан Министерством культуры России, Комитетом по делам общественных объединений и религиозных организаций ГД (? – А.К.) и главами христианских церквей России. Автор проекта, как и автор статьи – неизвестны (подпись: а/я «Возрождение»). Оказывается, наша российская надежда – в покаянии. Настораживает такая фраза: «Хватит тешить себя мыслями о своей исключительности». Но тут же: «Покаяние общества – это осознание нашей общей причастности к истории своей Родины...»²⁷ Сложно определить, к чему ведут и на что хотят сориентировать граждан России авторы статьи и всего проекта. Кто должен каяться – 33 млн. нищих или те, кто их довел до такого состояния. Пожелание – работайте, и будете богатыми – больше издевка над простыми людьми, чем практическое предложение в современных российских условиях. А если еще отказаться от своей исключительности, то есть от принадлежности к многотысячелетней русской и российской цивилизации, то что же останется? Тогда, действительно «прорвемся» в «информационное общество» рабства и утраты своей идентичности.

Публицистический стиль данных рассуждений здесь необходим для ясного выражения позиций различных субъектов в отношении России как Родины, исключительности как патриотизма, исключительности как принадлежности к российской цивилизации. Перевод публицистического материала на уровень теоретического исследования может сыграть обратную роль – пустого теоретизирования, политической схоластики. Вывод состоит в том, что современная социально-политическая ситуация в России не способствует укреплению доверия граждан к органам государственного управления. Она во многом способствует «заговариванию» важных проблем, отвлечению населения от не решаемых практических вопросов, появлению идей, нарушающих преемственное развитие российской цивилизации.

В-третьих, духовная жизнь российского общества функционирует самопроизвольно. Ее можно определить как «демократия постмодерна» – никаких авторитетов, никаких правил и норм, тем более связей с прошлым, советским в особенности, духовным развитием. Полный демократизм как творчество в любых направлениях. Но деградация морали в обществе стала реальностью. Ее регулятивная, коммуникативная, воспитательная и другие функции сведены к пренебрежению всякой моралью. Шоу-бизнес, массовая манипулятивная, примитивная культура – главное. Она нравится молодежи и разлагает ее, но очень прибыльна. Разложением можно пренебречь. Средства массовой информации неистовствуют по распространению и пропаганде «хитов» массовой культуры, исполнителей и жаждущей развлечений молодежи. Конечно, не все так плохо. Сохранилось и серьезное, ответственное отношение к воспитанию, обучению, науке, искусству, нравственности. Естественно, надежда на здоровые, в том числе и молодые, силы общества.

Но реальностью является и то, что существенно деформировано духовное единство российских граждан, утрачиваются общенациональные мировоззренческие ориентиры. Сознание общества расколото на «фракции» и «электораты», что также не в традиции российской цивилизации, хотя наша история имеет и подобные примеры. Многонациональность и поликонфессиональность российской цивилизации сегодня трудно считать позитивными факторами цивилизационного совершенствования. Явно и неявно оппозиционируется атеистическое мировоззрение и практика, что является прямым нарушением ст. 28 Конституции России о свободе совести.

Эти и другие факторы деструктивного порядка вместе и каждый в отдельности создают, реальную опасность утраты российской цивилизацией своей самостоятельности и самоидентичности, опасность ее насильственного, против воли и желания основной массы граждан, поглощения западноевропейской и американской цивилизациями или распада на мелкие национальные культуры. Ослаблены основные признаки и процессы, собственно российские закономерности целостного функционирования отечественной культуры.

Осмысливая будущее российской цивилизации и ее поколений, нельзя не прийти к выводу, что оно зависит в первую очередь от сохранения самостоятельности, самобытности и преемственности, не игнорируя и не преуменьшая значения других факторов и показателей. Еще Н.Я. Данилевский обращал внимание на то, что культурно-исторический тип не может сам видоизменяться или перерасти в другой локальный тип культуры. Эту же мысль развивает и С.П. Хантингтон. Он подчеркивает, что «культурные особенности и различия менее подвержены изменениям, чем экономические и политические, и вследствие этого их труднее свести к компромиссу»²⁸. Он продолжает мысль приведением примеров. В бывшем Советском Союзе, по его мнению, коммунисты могли стать демократами (что ярко и наглядно подтвердилось в постсоветской России – А.К.), богатые превратиться в бедных, а бедняки в богачей, но русские при всем желании не смогут стать эстонцами, а азербайджанцы – армянами. Религия, подчеркивает С.П. Хантингтон, еще в большей степени, чем национальность, привязывает человека к определенному культурному ареалу: можно быть наполовину французом и наполовину арабом, но невозможно быть наполовину католиком и наполовину мусульманином²⁹.

Национальность (этническая общность) и религиозность – устойчивые и важнейшие элементы и признаки локальной культуры, а также цивилизации. Они менее подвержены изменениям, основаны на характеристиках этноса или религиозной вере. Если они устойчивы, то в случае утраты сложнее восстанавливаются или вовсе уходят в небытие. А важнейшим условием их сохранения в культуре и цивилизации выступает преемственность, традиция консерватизма. Подобные показатели культуры и цивилизации необходимо сохранять и укреплять.

Российская культура, российская цивилизация опираются на свои этнические (полиэтнические) и религиозные, а также и другие устойчивые элементы содержания. Их сохранение и совершенствование зависит от носителей – конкретных людей, от действия цивилизационного механизма. Следует поддержать идею о том, что «успех или неуспех России зависит от двух «вещей» – Человека и Производства. Выстоять Человеку России может помочь интеллигенция, ибо народ без мыслящей интеллигенции, что пепел на дорогах истории»³⁰. К сказанному, чтобы оно не было лишь декларацией, надо добавить два положения. Первое состоит в том, что современная российская интеллигенция далеко не вся ориентирована на человека и граждан России. Второе положение, относящееся к производству, уже рассматривалось. Пока отсутствуют конкретные государственные программы и проекты, которые были характерны для подобных кризисных состояний Америки, Германии, Японии, Англии, Китая и других стран.

Какие тенденции преемственного развития российской цивилизации необходимы или действуют на современном этапе? Их, безусловно, много, как положительных или отрицательных, а также как бы нейтральных к общественному прогрессу, то есть содержащих одновременно и позитивные, и негативные стороны. К основным тенденциям можно отнести:

- восстановление самостоятельности финансово-экономического развития через усиление государственного правового контроля и повышение культуры пред-

ставителей материально-хозяйственной жизни, совершенствование банковской системы, возвращение отечественных частных и иных финансовых средств в страну, налаживание эффективного функционирования основных отраслей национальной экономики, осуществление взвешенной и ответственной политики внешних займов и привлечения зарубежных инвестиций, расширение взаимовыгодной торговли с другими странами;

- формирование политической и укрепление социальной стабильности в обществе, создание реального правового и социального государства, гражданского общества, воплощение на практике подлинного демократизма, когда права и свободы, качество жизни российского гражданина будут составлять главную цель и смысл деятельности государственного аппарата, а также рубеж, ограничивающий активность и полномочия государства по решению других политических проблем;
- совершенствование демократии не на словах, а на деле в основных сферах жизни общества и по отношению ко всем гражданам российского государства на основе использования отечественного и зарубежного опыта;
- обеспечение совершенствования всех областей духовной жизни российского общества, духовной безопасности граждан, общества и государства; разработка общенациональной государственной патриотической концепции (идеологии), отражающей главные ориентиры и перспективы развития российской цивилизации, согласующиеся с интересами российских граждан; демократичное и гармоничное развитие науки, образования, искусства, нравственности, свободы совести, информационных отношений, народного художественного творчества, воспроизводство сознания индивидов и других субъектов;
- осуществление геополитики, отвечающей международному принципу признания государственных границ и их неизменности, а также согласующейся с национальными интересами России.

Российская цивилизация сохранит евразийский характер при условии самостоятельности функционирования, укрепления преемственности поколений и других субъектов общества, содружества народов и их взаимодействия. Можно подчеркнуть, что Россия находится не между Западом и Востоком, как считают некоторые политики и исследователи, а составляет неотъемлемую часть и западноевропейской, и восточной цивилизаций, имея свою специфику. В своеобразной многовековой интеграции европейской и восточной культур состоит одна из важнейших и неповторимых особенностей российской цивилизации.

Каждый гражданин России имеет все основания гордиться богатой и внутренне многомерной историей отечественной культуры, ее своеобразием и государственной целостностью, размахом, самодостаточностью, многонациональным и поликонфессиональным характером общественных цивилизационных связей. В этих и других признаках российская цивилизация неповторима и заслуживает преемственного совершенствования.

История и цивилизационное восхождение ни у одного народа не были безоблачными. Всегда имели место ошибки и трагедии, отступления назад. Народы России – не исключение. Историческая правда, вероятно, и состоит в том, что наше общество даже в самые трудные периоды своего существования не прекращало поступательного продвижения вперед, хотя порой оно оказывалось слабым и малозаметным. Продвижение сохраняло на личностном, семейном и более сложных социальных уровнях главные культуuroобразующие признаки, консолидирующиеся в цивилизационную характеристику.

Новый этап в развитии российской цивилизации должен состоять в сохранении и укреплении национально-этнической преемственности в рамках государственности и гражданственности, в совершенствовании устойчивых и формировании новых признаков, в обеспечении многообразия содержания цивилизационного процесса и общенациональной культуры. Сегодня в российском обществе утверждается новый – интеграционный процесс переосмысления духовного наследия. Происходит не всегда еще заметная, но целенаправленная деятельность общественного сознания по поиску и собиранию конкретных идей, форм и иных разновидностей богатейшего отечественного духовного наследия, более объективная и точная оценка периодов, событий и фактов отечественной истории с целью максимально возможного приобщения к концептуальной модели российской цивилизации.

У большинства российских граждан актуализировалась потребность переосмыслить свои личностные ценностные ориентиры, сравнить их с новыми условиями жизни, с традициями и будущим развитием. Данный пересмотр не всегда оказывается удачным, так как на него воздействуют активные внешние факторы, а также способности самого человека, состояние индивидуальной общей и профессиональной культуры. Продолжают иметь место идеологизация и политизация многих процессов в жизнедеятельности российского общества, сохраняется высокая конфликтность и субъективизм оценок прошлого, настоящего и будущего российской цивилизации.

Но уверенно утверждается мировоззренческая позиция, опирающаяся на права и свободы человека, на понимание неразрывной связи правового социального государства и гражданского общества, нераздельность национально-этнического и общесоциального (общегосударственного, державного) в отечественной истории и культуре. Лояльными становятся отношения между наукой и церковью, а межконфессиональная конфликтность исходит в основном от фанатически и агрессивно настроенных религиозных лидеров, но не от масс верующих. Обеспечение преемственного развития российской цивилизации в единстве с новыми положительными тенденциями является существенным фактором сохранения и приумножения духовных ценностей каждого гражданина и всего общества, условием успешной модернизации экономики и других сфер жизни, совершенствования культуры общества.

Примечания:

1. Ахиезер А.С. Ильин В.В. Российская цивилизация: содержание, границы, возможности. М., 2000; Ерасов Б.С. О специфике и динамике цивилизационного устройства российского общества // Ерасов Б.С. Цивилизации, Универсалии и самобытность. М: Наука, 2002; Восточно-христианская цивилизация и восточнославянское общество в современном мире. М., 2001; Гумилев Л.Н. От Руси к России. М., 1992; Бачешкина Т.И., Каверин Б.И. Российская цивилизация: история теоретического осмысления и перспективы развития // Сборник научных трудов. М., 2001; Моисеева Л.А. Россия в контексте мировых цивилизаций // Моисеева Л.А. История цивилизаций. Ростов н/Д., 2000; Орлова И.Б. Евразийская цивилизация. М., 1998; Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002; Русская цивилизация: история и современность. М., 2003; Русская цивилизация: этнокультурные и духовные аспекты: Энциклопедический словарь. М., 2001; Святая Русь. Энциклопедический словарь русской цивилизации. М., 2000 и др.
2. Платонов О. История русской цивилизации // Святая Русь. Энциклопедический словарь русской цивилизации. С. 351 - 371 и др.; Славянская энциклопедия / Автор - составитель Богуславский В.В. В 2 т. М., 2003 (Интересна систематизация археологических восточнославянских культур и генеалогия «среднего

-
- звена» социальной структуры русского общества IX - XVII вв.: воевод, князей, бояр, купцов и т.п.); Ахиезер А.С., Ильин В.В. Российская цивилизация: содержание, границы, возможности; Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире.
3. См.: Святая Русь. Энциклопедический словарь русской цивилизации. С. 351.
 4. Моисеева Л.А. Запад – Россия – Восток: переключки цивилизаций // История цивилизаций. С. 336.
 5. См.: Там же.
 6. См.: Античная демократия в свидетельствах современников. М., 1996. Холл М.П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. Новосибирск – Москва, 1997; Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981; Полосин В.С. Миф, религия, государство. М., 1999; Тимофеев Г.Н. Тайны сибирских шаманов. Сургут, 1996.
 7. Холл М.П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. С. 365.
 8. Новгородская 1-я летопись. М., 1950. С. 196.
 9. См., например: Бычков А.А. Энциклопедия языческих богов. Мифы древних славян. М., 2001; Велесова книга. Славянские веды. М., 2004. С. 292 – 303; Демин В.Н. Загадки русских летописей. М., 2001.
 10. См., например: Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. Собр. М. Забылиным. Репринтное воспроизведение издания 1880 года. М., 1989.
 11. См.: Сторожев А., Сторожев В. Россия во времени. Кн. 1. Древняя история сибирских и славянских народов. - Сургут; - Москва, 1997. С. 12 – 13.
 12. См.: Там же. С. 14, а также: Гриневиц Г.С. Праславянская письменность. Результаты дешифровки. М., 1994.
 13. Татищев В.Н. История российская. В 8 т. М., 1994. Т. 1. С. 93.
 14. См.: Там же.
 15. См.: Шахов М.Н. Социокультурные признаки и черты русской цивилизации // Русская цивилизация: история и современность. С. 32 – 34.
 16. Моисеева Л.А. История цивилизаций. С. 347.
 17. См.: Там же.
 18. См.: Шахов М.Н. Социокультурные признаки и черты русской цивилизации // Русская цивилизация: история и современность. С. 35 – 38.
 19. Ерасов Б.С. Цивилизации. Универсалии и самобытность. С. 434.
 20. См.: Там же.
 21. Святая Русь. Энциклопедический словарь русской цивилизации. М., 2000. – 1037 с.
 22. См.: Богомоллов О. Недетские игры в «монопольку». Труд, 2004. 27 мая.
 23. Российская газета. 2004. 27 мая.
 24. Карелова Г.Н. У бедности – деревенское лицо. Российская (аграрная) газета. 2003. 28 октября.
 25. Цит. по: Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. С. 508.
 26. Там же. С. 517.
 27. В чем наша надежда? Российская газета. 2004. 28 октября.
 28. Цит. по: Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. С. 516.
 29. См.: Там же.
 30. Моисеева Л.А. История цивилизаций. С. 363.
-

Каньшин А.Н.,
к.филос. н., председатель Совета
директоров Ассоциации офицеров запаса
Вооруженных Сил «Мегапир» (докторант)

Взаимодействие социовозрастных и профессиональных поколений на современном этапе российской цивилизации и его оптимизация

Современное состояние российской цивилизации проявляется противоречиво и разнонаправленно. Необходима консолидация и усиление единого вектора, нацеленного на сохранение и дальнейшее совершенствование российской цивилизации. Одним из субъектов, который может осуществить данные задачи, выступают поколения современного российского общества. Важно рассмотреть механизм проявления социально-возрастных и профессиональных поколений, так как они осуществляют основной вклад в цивилизационный процесс.

Что представляет сегодня российская цивилизация по своим признакам и содержанию? На что может быть и должен направлен механизм проявления поколений? Это два основных вопроса, ответы на которые раскроют динамику современного взаимодействия российской цивилизации и ее поколений.

В работе «Цивилизации. Универсалии и самобытность» Б.С. Ерасов указывает на следующие социокультурные проблемы модернизации России: соотношение (противоречивость) развития и преемственности, развития и социальной стабильности, заимствований и самобытности, взаимодействие этнического, общенационального и мирового в российской цивилизации, соотношение конфессий, использование инверсионных процессов и устойчивого накопления¹.

Он отмечает, что модернизация российской цивилизации и ее культуры не может рассматриваться как осуществление некоторой «образцовой» модели, сформированной на опыте некоторых западных стран, которые реализовали позднеиндустриальный тип общественного производства или уже переходят к постиндустриальному обществу. Этот процесс во всякой стране неизбежно разворачивается через некоторые противоречия, накладывающиеся на реальную социально-экономическую, политическую и социокультурную специфику данного общества. Через исследование таких противоречий в цивилизационно-культурном развитии конкретного общества можно сформировать общий характер происходящих процессов². Этот вывод делает специалист в области изучения цивилизаций и их сравнительного анализа, признанный ведущим научным авторитетом не только в России, но и за рубежом.

Политико-идеологическое и популярно-культурное насаждение в России западных ценностей и цивилизационных ориентаций неизбежно порождает растущее сопротивление. Оно выражается в актуализации отечественной самобытности культуры, этнонациональных и националистических движений. Непрерывные и всеобъемлющие (тотальные) преобразования сложившихся типов жизнедеятельности российских граждан, подрывающие хозяйственные, социальные, нравственно-духовные основы жизнеобеспечения, а также идеологическое обоснование проводимого реформирования вызывают у граждан все усиливающееся неприятие. Почему? А потому, что разрушаются тысячелетние архетипы отечественной культуры, ушедшие уже в подсознание людей, ставшие элементами этнического и социокультурного наследования.

Как отмечает А. Панарин, для российской (у него – православной) цивилизации характерно «таинство бескорыстного творчества»³. Оно, несомненно, основывается на тех тысячелетних духовно-православных архетипах культуры, сформировавшихся в российской цивилизации и указывающих на ее специфику. Существуют в отечественной культуре традиции, идущие от язычества, от преимущественно земледельческого

характера трудовой деятельности на протяжении нескольких тысячелетий, родного языка, быта и т.д. Разрушить или хотя бы существенно изменить данные архетипы, отодвинуть их на второстепенные позиции означает уничтожение цивилизационных признаков и самой российской цивилизации. Поэтому новые процессы и явления жизни, заимствования от других цивилизаций должны согласовываться с имеющейся спецификой российской цивилизации. Иначе они будут восприниматься населением, по крайней мере его основной частью, как насилие и отторгаться на тех уровнях жизни и самой духовности субъектов, на которые ни идеология, ни средства массовой информации радикально повлиять не смогут.

В публикациях, посвященных изучению цивилизаций и русской цивилизации предлагаются меры по сохранению отечественной культуры, по восстановлению нарушенных или насильственно уничтоженных социокультурных процессов в России. Совершенствование российской цивилизации рассматривается в соотношении с мировыми тенденциями и особенностями отечественной истории и культуры.

Среди таких направлений заслуживают внимания те, которые позволяют использовать динамику развития и взаимодействия поколений по сохранению и совершенствованию российской цивилизации. Считается, что возрождение России возможно на фундаменте следующих процессов:

- в ближайшее десятилетие ведущее положение в мире займут не те страны, которые добились высокого материального уровня жизни и производящие технику высоких технологий, а способные обеспечить высокий уровень образованности, воспитанности, нравственности и общей культуры населения;
- основным резервом возрождения России являются производственные мощности, которые простаивают сегодня на 30 – 90%;
- возрождение России нельзя представлять без возрождения духовных ценностей; отделение православной (традиционной) церкви от духовного мира человека притупило коллективный дух и сознание народа;
- природные ресурсы России, земля-кормилица выступают и сегодня важнейшими элементами национального богатства, основой формирования, но не содержанием рыночной экономики, являются постоянным источником получения дополнительного дохода сверх трудового и предпринимательского вклада; доход от земли и природных ресурсов по православному мнению дарован человеку Богом, не является делом рук человеческих, а поэтому должен принадлежать всем;
- главной идеей реформ в России, подтвержденная научными исследованиями, была ликвидация диспропорции между низкой оплатой труда по отношению к его производительности и переориентация экономики на потребительский сектор, но данная идея еще не реализована;
- России и сегодня грозит возможность остановиться на обочине технического прогресса, если не будет реализована стратегия прорыва к экономическому росту⁴.

На основе реализации предложенных направлений возрождения России будут сохранены и упрочены такие признаки российской цивилизации, как обученность и воспитанность, общая культура народа – ее носителя и создателя; развитая и многоплановая экономика, хозяйственная жизнь страны в соотношении с обеспечением функционирования традиционных форм духовности; сохранение пространственно-территориальных параметров российской цивилизации, общенародного (государственно-го) природопользования; высокий уровень жизни граждан России; научно-техническая развитость российской цивилизации.

К сказанному важно добавить положение о необходимости сохранения в полиэтническом составе населения России как носителя и создателя российской цивилизации доминирующее положение статусной нации (основной культуроформирующей силы) – русской нации. В ее приоритетном по этнокультурной характеристике положении среди других социально равноправных этнических общностей также состоит один из архетипов отечественной культуры, определившего этноним в названии цивилизации.

Титульная нация сохраняет свои признаки культуры, которые во многом стали общими для многонационального народа России по языку, территории проживания, способу организации и содержанию жизни, по нравственно-правовой регуляции, традициям, духовности. Любая нация, пока она существует, сохраняет способность к внутренней консолидации. Если этническая общность занимает доминирующее культурообразующее положение в обществе, она закономерно объединяет вокруг себя другие этнические общности. Источником и инициатором межнациональных конфликтов выступают отдельные представители этносов или небольшие группы. Народы не начинают войн, они не развязывают межэтнических конфликтов по своей объективной ориентированности на повседневную жизнедеятельность и решение ее задач, на воспроизводство материальных и духовных ценностей.

Русский народ, сохраняя свои показатели по численности, вкладу в совершенствование российской цивилизации, будет выступать, как и прежде, стержнем, основным ее субъектом. В русском народе исторически более ярко выражена ответственность за сохранение российской цивилизации, за ее безопасность. Сотни поколений русского народа шлифовали, делали более эффективной идею самосохранения не только собственного этноса, своей культуры, но и поддержания целостности русского, а затем российского многонационального государства. У других этнических общностей России главным ориентиром и сегодня выступает сохранение своего этнического объединения и этнической культуры. Общероссийское, общегосударственное выражено явно слабее.

Тенденция сохранения статусного состояния русского народа в российской цивилизации исторически утвердила себя, выступает закономерностью отечественного цивилизационного процесса. Можно привести достаточно объемное, но глубокое и точное высказывание Л. Леонова о значении русского народа в развитии российской цивилизации и обеспечении ее безопасности. Он писал: «...Поговорка о необходимости держать порох сухим имеет в виду прежде всего состояние духа народного, которое я определил бы банальным **чувством локтя** в отношении соседа не только ближайшего, по горизонтали данной эпохи, но и по таинственной вертикальной связи с самыми отдаленными, давно растворившимися в земле родичами, положившими начало нашей с вами Отчизне... **Сегодня** есть лишь промежуточное звено между **вчера** и **завтра**, что все мы нынешние – лишь головной отряд бесчисленных поколений, пускай закопанных где-то далеко позади, однако отнюдь не исчезнувших вчистую, а посмертно взирающих нам вдогонку. Существуют некоторые и другие связи между поколениями – кроме социально-экономической преемственности; только забвением этого рода объясняется, что иная ходовая щука ищет себе за границей глубинку посытней. И кроме налагаемой ответственности, какая радость заключена в безотчетном ощущении суровых, немигающих глаз, провожающих тебя в неизвестность будущего!»⁵

Общечеловеческие ценности и человеческая цивилизация преломляются в российской цивилизации через ее многонациональный состав и консолидирующую роль русского народа. Не следует делить народы на отсталые и передовые из-за высокой условности такого деления. Но обоснование народа как этноформирующей общности многонационального государства, заложившей и отстаившей локальность, самобыт-

ность и независимость цивилизации, является необходимым. Значительная роль в данном процессе принадлежит социально-возрастным, семейно-наследственным и профессиональным поколениям.

Механизм проявления социально-возрастных поколений в современном отечественном цивилизационном процессе можно рассмотреть по основным показателям, которые характеризуют динамику молодого, среднего и старшего поколений в соотношении с цивилизационным развитием общества; по способам и формам взаимодействия этих поколений с целью трансляции отечественной культуры и ее совершенствования, а также по сохранению самодостаточности, локальности и независимости российской цивилизации.

Что представляет собой современное молодое поколение России: дети от 1 до 14 лет, юношество 14 – 17 лет и молодежь 18 – 30 лет. Возрастные характеристики достаточно условны в соотношении с процессом и результатами социализации ребенка, индивида. Наверно, как и в любом обществе, молодежь России характеризуется совокупностью как негативных, так и позитивных качеств в различном их соотношении и проявлении у каждого представителя молодого поколения и социальных групп молодежи.

Подрастающее поколение – самая молодая часть данного поколения, только формируется как субъект цивилизационного процесса. Механизм ее ориентации на общественные цели и задачи детерминируется семейными отношениями, современной разноплановой и дестабилизированной жизнью населения России и теми организациями, в которые они включены: дошкольные и школьные учреждения. Дети современной России формируют в себе те качества, которые для них считают важными родители. В одном случае ребенку прививается самостоятельность, в другом – подчинение родителям. Одни дети формируются в семье как бы сами по себе, другие – под постоянной опекой и контролем.

Подавляющее большинство детей учатся, приобретают знания и навыки жизни, обучаясь – воспитываются. Начало этому процессу дают дошкольные учреждения. В 1995 г. в России насчитывалось 72,8 тыс. дошкольных учреждений с численностью детей более 6 млн. человек. Они составляли примерно 60% всех детей дошкольного возраста⁶. Но уже в 1997 г. дошкольных учреждений осталось 63 тысячи, а в них – 3,5 млн. детей, или 40% от всех детей этого возраста.⁷ Как видно число дошкольных учреждений и детей в них быстро сокращается. Сегодня в России примерно 10 млн. дошкольников, из которых только около 3 млн. посещают детские сады и ясли⁸.

Незначительная часть детей теперь воспитывается в домашних условиях. Но существенно возросло количество детей, которые по разным причинам не могут посещать дошкольные учреждения и дома, не получают должного внимания, обучения и воспитания. Они формируются под воздействием случайных факторов и ситуаций в семье и вне семьи. Можно подчеркнуть, что в современной России обучение и воспитание детей дошкольного возраста, их социализация стали менее управляемы как со стороны родителей, семьи, а особенно – со стороны государства. Формирование начал духовности у детей происходит весьма вариативно и многофакторно. Надеяться на то, что социализация ребенка «выправится» в сторону необходимо государственного и цивилизационного, можно с большими сомнениями.

Школьная молодежь представляет наиболее сложно управляемый слой российского молодого поколения, но несомненно требующий такого управления со стороны государства. Ибо такие черты личности, как гражданство, державность, патриотизм, гуманизм, трудолюбие и другие в основе формируются в возрасте 7 – 17 лет. Поэтому государство обязано целенаправленно формировать эти и другие цивилизационные признаки личности, прежде всего у школьной молодежи, тем самым подготавливая

ее к самостоятельной жизни и полноценному участию в отечественном цивилизационном процессе.

Школьное образование по количественным показателям меняется у нас в стране незначительно. В 1986 году функционировало 70,8 тыс. школ, где училось 20 млн. человек, в 1998\99 учебном году – 69,6 тыс. школ и 21,9 млн. учащихся. В 2002/03 учебном году из среднеобразовательных школ выпустилось 1 млн. 250 тыс. обучавшихся, а в 2003/04 учебном году 1 млн. 200 тыс. человек. Но даже по самым завышенным оценкам преподавательский состав школ укомплектован лишь на 95%, значительная часть учителей находится в пенсионном возрасте, в школах очень мало преподавателей мужчин⁹.

Существенно изменилось содержание и качество обучения в школах. Были введены новые учебные предметы, отменена военно-образовательная подготовка, изменена динамика изучения всей системы дисциплин, увеличена длительность обучения. Серьезной деформации была подвержена гуманитарная подготовка школьников. Верно отмечается, например, что «если раньше замалчивались имена и деяния дворянских, буржуазных деятелей, превратно толковалась роль религии и церкви в истории государства, недооценивались некоторые поворотные реформы (отмена местничества, ликвидация боярства, введение земства и др.), односторонне освещалась деятельность многих государственных институтов и т.п., то теперь история заново переписывается, уже в антикоммунистическом и антисоветском духе»¹⁰.

Выдающиеся достижения советского народа объявляются провалом, выпадением из лоно мировой и отечественной цивилизации. В некоторых учебниках истории Великая Отечественная война 1941 - 1945 гг. предстает как победа американо-английских союзников, а Советской Армии отводится второстепенная роль. Но известно, что союзники вступили в войну в Европе только в 1944 году, когда исход войны был фактически предрешен победами Советской Армии на советско-германском фронте.¹¹

Демократические преобразования в России пока больше отрицательно, чем положительно сказались на школьном образовании. Качество освоения учебных предметов снизилось из-за ослабления («демократизации») требований и отстраненности (отчуждения) преподавателей от учеников (не всех, конечно, преподавателей). В школы активно внедрилась массовая культура, важными сторонами которой являются западные «демократические» стандарты, «свобода» в обучении («хочу – учусь, не хочу – не учусь»), культ насилия и силы среди школьников, но не ума и интеллекта, безнравственность во взаимоотношениях между учащимися, бездумное отношение к жизни, пренебрежение традициями и правилами поведения. Упала учебная дисциплина. Общая культура выпускников снизилась.

Сегодня в России нигде не учатся 2 – 4 млн. детей¹². Более миллиона детей являются беспризорниками. Катастрофой для школьников стала наркомания. По свидетельству бывшего министра образования России В. Филиппова, «численность детей и молодежи в возрасте 11 – 24 лет, с различной частотой потребляющих наркотические средства, достигает четырех миллионов. Число наркозависимых среди них составляет от 900 тысяч до 1 млн. 100 тыс. человек»¹³. По его словам, «средний возраст», в котором российская молодежь начинает употреблять наркотики – 14 лет. Спиртное пьют школьники начинают с 13 лет, курить – с 11,5 лет. Ежегодно молодежь тратит на наркотики 2,5 млрд. долларов¹⁴.

Интересна по откровениям и трагична по сути была одна из бесед корреспондента Т. Козыревой с «осведомленным» в сфере наркотических средств школьником в одном из районов г. Москвы. По его признанию, наркотические средства употребляют примерно 15% школьников. Это ребята 12 – 17 лет. Он сделал акцент, что, как правило, достаточно постоянное употребление наркотиков начинается с 12 лет. Но, например,

после 12-кратного употребления героина преодолеть наркозависимость уже нельзя. Школьник преодолел себя и беседовал с корреспондентом уже как противник наркотиков. По его мнению среди школьников распространяется в основном анаша, а также употребляют марихуану, гашиш, фаназепам, димедрол, трамал, ЛСД, героин. В среднем анашу покупают за 500 – 600 руб. упаковку (коробок, «корабль»), а потому школьники воруют и грабят. Школьника-участника беседы – «спас» от употребления наркотиков учитель по ОБЖ, бывший работник МЧС¹⁵.

Таких учителей не много. Воспитательная работа в школе значительно ниже и малоэффективна по сравнению с советским периодом. И в этой сфере, как и в других сферах, сказались некритические заимствования от Запада. На рубеже 80 – 90-х годов прошлого века «ученые мужи» от образования посчитали, что воспитание означает «насилие над личностью», ущемляет демократию в выборе личностью любого типа мировоззрения и направления духовности. Поэтому школа и вуз должны давать учащимся и студентам только знания. Воспитывается молодой человек пусть сам. Подобный «технократизм» в системе образования был одним из «вывихов» перестройки. Он нанес серьезный урон образовательному процессу в школе и вузе, породил опасные рецидивы и перлы массовой культуры.

Странная позиция разрыва обучения и воспитания в пользу обучения была распространена и на студенчество. Количественно среднее специальное и вузовское образование сохраняет свои позиции. Сеть начального профессионального образования (ПТУ) остается в пределах 4 тысяч. На 1998 г. насчитывалось 2584 средних учебных заведения более высокого уровня, чем ПТУ по сравнению с 2574 подобными учреждениями в 1986 г. Сокращение студентов произошло примерно на 500 тыс. (от 2 млн. 52 тыс. человек в 1986г.)¹⁶.

В 1998/99 учебном году вузов в России было 914 по сравнению с 504 в 1986 г. Но вузовское образование стало не только бесплатным, но и платным. В 1996 г. бесплатным образованием смогли воспользоваться только 20% студентов. В платные вузы, по некоторым оценкам, перешло 15% профессоров и 10% доцентов¹⁷. Высшая школа испытывает те же трудности, что и общеобразовательные учреждения. Главное – низкая результативность воспитательной и мировоззренческой подготовки студентов. Значительная часть студентов и выпускников вузов не осознает себя представителями и носителями российской цивилизации, не могут различить культуру, цивилизацию и общество.

Молодое поколение России оказалось во многом духовно дезориентированным. Некоторые исследователи и социологи-практики склонны считать молодежь второй половины 80-х и всех 90-х годов «потерянным» поколением. Сегодня им достаточно сложно «исправить» себя и активно интегрироваться в современные процессы жизнедеятельности российского общества, а тем более в отечественный цивилизационный процесс. Вместе с тем, объективные закономерные тенденции жизнедеятельности, способа и содержания жизни как культуры позволяют синхронизировать противоречивую динамику формирования и проявления на практике молодого поколения России. Механизм его функционирования и состоит, возможно, в том, чтобы преодолеть негативные и разнонаправленные процессы социализации и окультуривания, выйти на стратегический путь представителя российской цивилизации.

Традиционно-устойчивыми элементами механизма функционирования молодого поколения России остается его связь с семьей, с культурными ценностями семьи. В этом плане многое зависит от семьи, ценностных родительских и поколенческих ориентаций, от степени интегрированности семьи в отечественную культуру. Несмотря на то, что прямой и однозначной связи между семейными поколениями не существует, сохраняется сознательно поддерживаемая или стихийно осуществляющаяся связь между

детьми и родителями, особенно когда дети представляют молодое поколение. Семейная политика российского государства должна учитывать эту объективную тенденцию, поддерживать и поощрять, пропагандировать примеры семейной цивилизационной преемственности от родителей к детям. Само государство обязано предоставлять возможности молодому поколению всесторонне и наиболее полно проявить себя в культуре общества и цивилизационном процессе.

Данное пожелание относится к той части молодого поколения, которое завершило образовательную подготовку и вступило на путь практической деятельности. Органично, без конфликтов и трагедий начать трудовую деятельность для молодежи имеет стратегическое значение. Духовный, производственно-профессиональный, психологический, физический и другие разновидности потенциала молодежи, завершившей стадию образования, должны быть востребованы. Тогда формируется интерес к самостоятельной творческой работе. Объективно молодой специалист активно включается в сложный культурно-цивилизационный процесс.

В современной России значительная часть мужской половины молодежи стремится разнообразными правовыми и не правовыми способами уйти от службы в Вооруженных Силах. Причин такой позиции много, как субъективных, так и объективных. К сожалению, сегодня сложилось доминирующее отрицательное отношение не только у молодежи, но и представителей других поколений, особенно родителей, к статье 59 Конституции России. Она гласит, что защита Отечества является долгом и обязанностью гражданина Российской Федерации. Он несет военную службу в соответствии с федеральным законом.

Главная причина негативного отношения к службе в Вооруженных Силах состоит в резком снижении авторитета Вооруженных Сил из-за разрыва традиционных связей между армией и народом, чрезвычайно низкой социальной защищенностью военнослужащих. Резкий, целенаправленный, спланированный обвал социального статуса Вооруженных Сил будет восстанавливаться десятилетиями. Потому молодежь по данному цивилизационному признаку – вооруженная защита государства и отечества, российской культуры и цивилизации, еще долго не будет соответствовать по своей мировоззренческой ориентации и практике.

Таким образом, молодое поколение современной России переживает сложный процесс изменения ценностных ориентаций. Механизм внутренней его динамики сложен и разнонаправлен в социально-политическом, духовном, культурологическом и цивилизационном аспектах. Не менее сложен механизм внутреннего взаимодействия в молодом поколении индивидуально-личностной и альтруистической тенденций. Можно лишь отметить, что достаточной устойчивостью обладает взаимосвязь молодого поколения со средним и старшим на уровне семейных отношений.

Среднее поколение России (возраст от 30 до 55 - 60 лет) – самое деятельное. К нему можно отнести представителей всех сфер жизни общества и видов общественных отношений. Это весьма различное по уровню профессиональной подготовленности, участию в цивилизационном процессе, духовным ориентациям население России. Но для него характерно древнегреческое «акмэ» – расцвет творческих сил и способностей, последовательное и глубокое осмысление действительности, смысла жизни, утверждение собственного «я», самовыражение.

Для современной России ядром среднего поколения можно уверенно называть «средний класс». Отмечалось, что к средним классам принадлежат самые разные группы людей, объединенные специфическими признаками. Они должны иметь высокий образовательный и профессиональный статус, определенный имущественный уровень и сами должны относить себя к «среднему классу». Социологи отмечают, что «чистых» средних у нас процентов пять, а тех, у кого есть три признака из четырех

– около 20%. Например, пожилой профессор имеет весьма скромную зарплату, но у него есть квартира и дачка, а также стопка дипломов и научное имя. Он – средний класс, хотя доходы у него мизерные. А парнишка с дипломом не имеет своей квартиры, зато у него высокая зарплата, образование и перспективы. Он тоже «миддл»¹⁸.

По данным исследования «Средние классы в России» (2003 г.), 57% представителей «среднего класса» – граждане от 31 до 50 лет. Каждый четвертый те, кто разменял четвертый десяток. Лиц старше 60 лет лишь 3,5%. Примерно 70% респондентов, принадлежащих к «среднему классу», состоят в браке. По количеству детей «средний класс» имеет превосходство над другими слоями. Имеют детей 48% семей, а каждая восьмая семья (13%) – двоих и более¹⁹. Слова «средний класс» берутся в кавычки, еще раз следует отметить, потому, что это не категориальное понятие по отношению к социальным классам. Это социальные группы общества, главным образом среднего поколения, которые занимаются активной трудовой деятельностью. «Средний класс» – не субъект или объект социальной революции. Он носитель цивилизационных признаков общества.

Социологические данные свидетельствуют о том, что «средний класс» по своим признакам формируется из рабочих на 19,9%, из служащих, инженерно-технических специалистов на 31,7%, из руководителей отделов и подразделений – на 53,8%, из руководителей предприятий и учреждений – на 67,8%, из самозанятых – на 37,2%. Из 100% опрошенных респондентов считают, что в «средний класс» из них уходят 29,6%, то есть добрая треть²⁰. Можно считать, что из всего среднего поколения сегодня в России третья его часть представлена «средним классом». Но по соотношению со всем населением – этот показатель колеблется от 5 до 20%. Словом, точности здесь нет.

Вырисовывается достаточно предметный и динамичный механизм функционирования «среднего класса» – активная созидательная деятельность. В сфере материально-производственной и духовной, частично в политической и социальной сферах, производственная (трудовая) активность среднего класса вписывается в цивилизационный российский процесс. Представители средних классов опасаются больше всего войн и вооруженного насилия, потери близких и голода. Их цивилизационная активность направлена на стабилизацию мира, преемственность семейных поколений и достаток, качество жизни.

Другие слои среднего поколения также занимают активную жизненную позицию. Это служащие, рабочие, представители сервиса и транспорта, других отраслей хозяйства страны. К ним необходимо отнести и военнослужащих Вооруженных Сил, представителей других силовых структур России. Важным элементом среднего поколения являются ученые, которые своеобразно соединяют в себе парадигмы советской научной школы и практицизм новоевропейских исследований. Как представляется, от того, каким образом произойдет интеграция данных сторон в механизме функционирования ученых среднего поколения России, во многом будет зависеть сохранение или деформация роли отечественной науки в современном отечественном и мировом цивилизационных процессах. Несомненно сильной стороной представителей научного мира из среднего поколения, наследованной от старших поколений, выступает гуманитарная традиция. Построение будущего информационного общества вне ее использования делает весьма проблематичным такое общество. Гуманитарная традиция на Западе представлена в лучшем случае индивидуализмом, или вовсе не учитывается.

Механизм функционирования среднего поколения детерминируется меняющейся российской практикой хозяйственной, политико-правовой, а отчасти и духовно-мировоззренческой деятельности. На него сильное влияние оказывает качество жизни данного поколения. Снижается регулятивная роль нравственности и духовности в целом, что свидетельствует о влиянии западной прагматистской методологии.

Связь среднего поколения с младшим поколением поддерживается через семейные и социально-групповые процессы. Она реализуется не столько в преемственности социокультурного развития, сколько в определении профессионально-деловых ориентаций, а также сохранении семейных отношений. По содержанию механизм взаимодействия среднего и младшего поколений чрезвычайно многообразен. В нем находят выражение традиционные для российской цивилизации взаимодействия и процессы, а также новые явления, отражающие динамику культур Востока - России - Запада, Севера и Юга.

Старшее поколение российского общества – это в основном военное поколение, а также близкие к нему по возрастной характеристике социальные группы пенсионеров, часть которых продолжает трудовую деятельность. Старшее поколение обладает значительным социальным опытом, знаниями, но не играет определяющей роли в обществе. Внутренняя динамика его функционирования состоит во взаимодействии общественно-значимых инициатив по сохранению традиций, норм и принципов жизнедеятельности, связи прошлого с настоящим.

Старшее поколение взаимодействует со средним и молодым поколениями по семейным связям, по профессиональным группам и передаче профессионального опыта. От постоянства, содержания и интенсивности таких взаимодействий зависит авторитет старшего поколения. Важную роль в механизме функционирования старшего поколения играют средства массовой информации. Общественное признание получила деятельность старшего поколения в массовых общественно-политических организациях и движениях. Вне представителей старшего поколения вряд ли возможна наука.

Как отмечается, национальный облик российского ученого характеризуется универсализмом подходов к решению исследуемых проблем, стремление найти мировоззренческий аналог конкретной проблемы, широкая генерализация наблюдений. В это же время для западных исследователей основными ориентирами остаются чрезмерный прагматизм, витиеватость, неэкономичность и нечеткость концепций²¹. Отмеченными положительными признаками обладает, прежде всего, старшее поколение отечественных научных исследователей. Данные признаки вполне можно отнести и к духовно-цивилизационным показателям деятельности старшего поколения.

Характеристика социально-возрастных поколений современного российского общества, особенно, среднего и старшего поколений, их внутренней и внешней динамики функционирования во многом присуща и профессиональным поколениям. Профессиональные поколения взаимодействуют одно с другим «по вертикали» внутри конкретной профессиональной сферы – от старших, более опытных к новым профессиональным группам, вступающим в жизнь. В таком взаимодействии главной тенденцией является сохранение непрерывности функционирования конкретной профессии и профессиональной группы, ее участия в культурно-творческом процессе по воспроизводству материальных и духовных ценностей, других элементов культуры.

Профессиональные поколения взаимодействуют также «по горизонтали» с другими профессиональными поколениями. «Горизонтальные» взаимодействия осуществляются также внутри профессионального поколения между представителями разных специальностей и по другим основаниям представляемых групп.

Механизм взаимодействия профессиональных поколений может включать в себя функционирование представительского состава по обмену знаниями и опытом, способам и формам профессиональной организации, ценностным ориентациям, преобладающими интересами и качественными показателями трудовой активности. Механизм содержит реализацию иерархической структуры профессионального поколения, демонстрацию результатов.

Существенную роль в механизме внутренних и внешних взаимодействий профессиональных поколений российского общества играют элементы научно-технического прогресса и социального реформирования сферы жизни, системы государственного и общественного управления. Одним из результатов таких взаимодействий выступает смена поколений: уходят в прошлое одни профессиональные поколения и утверждаются новые. Например, инженерно-технические поколения выражают сегодня традицию функционирования российского общества. Многие инженерно-технические специальности отмирают или оказываются невостребованными. Напротив, специалист по программированию и использованию компьютерной техники – важнейший элемент механизма становления новых профессиональных групп – информатики, инновационных технологий, менеджеров и др.

Таким образом, механизм проявления социально-возрастных и профессиональных поколений включает совокупность внутренних и внешних взаимодействий, характер и направленность которых определяется общественными, внутрипоколенческими и другими целями, необходимостью поддерживать и совершенствовать отечественную культуру и цивилизационный процесс. Для семейно-возрастных поколений характерны взаимодействия по сохранению рода, семейных традиций, поддержке молодых поколений по их вступлению на путь самостоятельной жизнедеятельности, по осуществлению преемственной культурологической связи между родителями и детьми.

Профессиональные поколения в российском обществе выражают новационные или традиционные направления развития основных сфер жизни, системы управления, реализации научно-технического развития. Профессиональные поколения формируют национальное богатство, укрепляют систему безопасности общества и личности, суверенитет и целостность российского государства. Через профессиональные поколения в современном российском обществе реализуют себя молодое, среднее и старшее поколения. Вклад же их и профессиональных поколений в отечественный цивилизационный процесс осуществляется воспроизводством семьи и человека, материальной и духовной культуры, обеспечением специфики российской цивилизации по народной культуре, языку, территории проживания, сохранением статусной этнической общности – русского народа, многоплановым взаимодействием народов и малых национальных групп, осуществлением защиты государства, общества и личности.

Оптимизация взаимодействия поколений российского общества возможна на путях укрепления семьи и взаимодействия ее поколений, утверждения сотрудничества молодого, старшего и среднего, а также профессиональных поколений, обеспечения широких возможностей для творчества и самовыражения личности, консолидации усилий всех поколений по сохранению российской цивилизации, ее элементов структуры и признаков, гармонизации и новых культурологических процессов. Эта оптимизация взаимодействия современных поколений российского общества обусловлена социальной активностью граждан, их заинтересованным участием в совершенствовании отечественной культуры, в реализации своих прав, свобод, обязанностей и ответственности. Но цивилизационная направленность деятельности поколений во многом зависит от государственного управления этим процессом, обеспечения достойного граждан качества жизни, обоснования четких перспектив развития российского общества, его культурологических и цивилизационных показателей.

Примечания:

- 1) См.: Ерасов Б.С. Цивилизации. Универсалии и самобытность. – М., 2002. – С. 443 – 450.
- 2) См.: Там же. С. 443.

-
- 3) См.: Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 409.
 - 4) См.: Моисеева Л.А. Россия в мировой цивилизации XXI века // История цивилизаций. – Ростов н/Д., 2000. – С. 367 - 370.
 - 5) Леонов Л. Собрание сочинений. В. 10 т. М.: Художественная литература, 1984. Т. 10. С. 546, 549.
 - 6) См.: Россия в цифрах. М., 1995. С. 80.
 - 7) См.: Россия в цифрах. М., 1999. С. 123.
 - 8) См.: Аргументы и факты. 2002. № 8.
 - 9) См.: Российская Федерация. 1997. № 17 (32); 2004. № 15 (30).
 - 10) Яковлев А.Н., Кириллов Н.П. Сознание народа. М., 2000. С. 289.
 - 11) См.: Там же.
 - 12) См.: Там же. С.286.
 - 13) См.: Труд. 2003. 22 мая.
 - 14) См.: Там же.
 - 15) Козырева Т. Школьники покупают анашу за 500 рублей. Звездный бульвар. 2003. 8 дек.
 - 16) См.: Россия в цифрах. М., 1999. С. 287.
 - 17) См.: Там же.
 - 18) См.: Известия. 2004. 31 мая.
 - 19) См.: Там же.
 - 20) См.: Там же.
 - 21) См.: Pro et Contra. Внешняя политика России 1991 – 2000. В 2 ч. М., 2002. Т. 2. С. 200.

Карпова Н.П.,
доцент, к.филос.н., доцент
кафедры философии МГОУ

Философия человека: актуализация подходов

В настоящее время все более усиливается протест мирового сообщества против культа техницизма, породившего «одномерного человека» индустриальной эпохи. Это является важной предпосылкой возрождения духовности человека, непосредственно связанной с проблемами выживания человечества и перехода к устойчивому развитию. И совершенно ясно, что глобальную проблематику необходимо рассматривать не только в контексте социальных, политических, экономических факторов, но и на основе анализа духовного богатства человека, меры его ответственности за принятие и исполнение различных решений.

«Вечная» философская проблема – «Что такое человек» – приобретает особый смысл и новое значение в современных условиях, когда вопрос «Быть или не быть человечеству» во многом зависит от поведения, характера деятельности каждого человека. Основатель и первый Президент «Римского клуба» А.Печчеи, размышляя о путях решения мировых (глобальных) проблем, перспективах развития человечества, неоднократно подчеркивал мысль, что «прежде всего пора, наконец, понять всем – как тем, кто принимает ответственные решения, так и рядовым людям, – что нельзя без конца уповать на всякого рода социальные механизмы, на обновление и усовершенствование социальной организации общества, когда на карту поставлена судьба человека как вида. При всей той важной роли, какую играют в жизни современного общества вопросы его социальной организации, его институты, законодательства и договоры, при всей мощи созданной человеком техники не они в конечном счете определяют судьбу чело-

вечества. ... Суть проблемы, которая встала перед человечеством на нынешней стадии его эволюции, заключается именно в том, что люди не успевают адаптировать свою культуру в соответствии с теми изменениями, которые сами же вносят в этот мир, и источники этого кризиса лежат внутри, а не вне человеческого существа... И решение всех этих проблем должно исходить прежде всего из изменения самого человека, его внутренней сущности» (1).

Эти мысли А.Печчеи составляют по существу философскую основу деятельности «Римского клуба». Во всех докладах, подготовленных различными группами ученых для этого клуба, необходимость формирования новой системы ценностей, новой культуры, изменения целей развития человечества, гармонизации экологии и экономики, устранения насилия, социальных конфликтов, войн однозначно связывается с совершенствованием нравственных качеств людей, возрастанием их самосознания. Здесь напрашивается аналогия с мыслями Сократа, считавшего изречение дельфийского оракула «Познай самого себя» основной проблемой философии. Как известно, Сократ совершил переворот в развитии античной философии, поставив в центр философских поисков человека его сущность, противоречия его души.

А.Печчеи поставил проблему «человеческих качеств», осмысливая современные, глобальные процессы. Он показал ответственность каждого человека перед историей, перед будущими поколениями. Все это предполагает выявление сущности человека, факторов, детерминирующих его сознание и деятельность, альтернативных форм бытия человека и его образа жизни.

В свое время К.Маркс решение проблемы человека, гармонизации его жизнедеятельности связывал с необходимостью изменения социально-экономической структуры общества. Для него человек – производное от общества, сущность его заключается в совокупности общественных отношений, которую человек усваивает в процессе своей жизнедеятельности. Прослеживается у Маркса идея универсальности человека как элемента социальной системы, где можно говорить о превращении конкретного, целостного, общественного «со-знания» в индивидуальное достояние каждого человека. Это означает, что человеческая практика становится процессом совместной деятельности людей, каждый из которых действует не только под давлением внешней необходимости, но способен самостоятельно формулировать задачи и принимать решения, исходя из глобальных представлений. И система общественного самоуправления из иерархии власти превращается в информационную иерархию, и понятие свободы наполняется для каждого человека практическим смыслом. Для А.Печчеи все с точностью наоборот. Чтобы решить проблемы общественного развития нужно, по его мнению, менять качества самого человека.

Но в действительности, конечно же, все это являет собой двуединый процесс. Вряд ли возможно изменять общество без изменения человека (марксистская концепция личности, собственно, признает это). Точно также изменения человека возможны и происходят не сами по себе, они детерминируются обществом. Рассуждения А.Печчеи справедливы в условиях достаточно высокого уровня развития общества, его политической, правовой и других систем.

В этом смысле, а также – в плане межкультурных коммуникаций, важное значение приобретает создание интегративной концепции личности, которая конструктивно опиралась бы на идеи марксизма, персонализма, экзистенциализма, философской антропологии, на данные современной психологии и педагогики. Такой подход, по утверждению многих ученых, весьма значим в контексте проблемы перехода современной цивилизации к устойчивому развитию, стратегия которого направлена на достижение гармонии между людьми, между обществом и природой. При этом справедливо считается, что устойчивое развитие должно определяться с помощью двух

своих основных признаков – антропоцентрического и биосфероцентрического. Под антропоцентрическим признаком в широком смысле понимается выживание человечества и способность его дальнейшего развития. Биосфероцентрический признак связан с сохранением биосферы как естественной основы всей жизни на Земле (2).

Необходимо подчеркнуть, что глобальная проблематика заставляет обратить особое внимание на значимость личности человека в происходящих цивилизационных изменениях. Ведь именно деятельность человека оказывает воздействие на ход развития общества. Но здесь встают проблемы рассмотрения различных граней феномена человека, включающие не только вопросы познания личности, но и формирующих ее систем ценностей, культурных архетипов, межличностных отношений, коммуникативных процессов.

В этом смысле в истории философии систем (объективной истории философии) выделяются два главных аспекта проблемы. Первый аспект – это степень понимания сущности человека в качестве методологического исходного принципа философии. И второй – это степень философского осмысления бытия человека, его смысла существования, его интересов и целей.

Так, в античной философии оформились подходы к выделению человека в качестве отдельной и специальной философской проблематики. Но греческая философия, как подчеркивал Н.А.Бердяев в работе «Философия свободного духа», «не ставила во всей глубине и полноте проблемы человека. Она открыла разум в человеке, но сам человек не предстал еще во всей своей центральности и проблематичности» (3). В то же время античная культура пыталась осознать сущность практического взаимоотношения человека и природы, место человека в природе и сопоставить их теоретически.

С формированием и развитием научного потенциала общества открывался путь к толкованию сущности человека. Декартовское изречение «Мыслю, следовательно, существую» ознаменовало начало этого пути и новый этап понимания человеческой духовности. Философия человека включала учение о связи души и тела, науки об отдельном человеке и науки о человеческих объединениях и обществе. Так, Ф.Бэкон связал воедино науки об обществе, культуре и человеке, а также – философские размышления о природе человека. Эта традиция развивалась в последующем философами эпохи Просвещения.

Как известно, кардинальный прорыв в философском осмыслении человека был осуществлен И.Кантом, который обосновал идею развития человечества своим учением о душевной и телесной природе человека. Канта справедливо считают создателем одной из первых в философии антропологических программ. Но философские концепции, полностью посвященные человеку, начинают формироваться в XIX веке. Одним из первых философов, провозгласивших человека единственным, универсальным и высшим предметом философии был Л.Фейербах.

Наряду с появлением философских концепций, непосредственно посвященных конституированию и развитию антропологических принципов, общее движение философской культуры позволило весьма существенно углубить понимание человека, его сущности, места и предназначения в мире. В этом отношении можно выделить направления, значение которых стало особенно очевидным в XX столетии.

Первое из этих направлений связано с углубленным исследованием духовности человека и воплощено в творчестве Кьеркегора, Дильтея, Ницше. Кьеркегор разрабатывал «экзистенциальную» диалектику человеческого бытия. Он один из первых привлек внимание к тайне, загадке человеческого бытия, обращаясь к мучительным вопросам: что значит мир, в чем смысл жизни человека? Дильтей разрабатывал философию жизни как способ бытия человека: человек сам есть история, которая только и раскрывает – что он (человек) собой представляет. Философ применял метод понимания

человеческой сущности как средство постижения духовной целостности. Постепенно формировалось единое представление об общественной жизни, а социально-философская проблематика выделялась как отдельная ветвь философии с присущим ей концептуальным и категориально-понятийным аппаратом.

Особое внимание уделялось философии человека К.Ясперсом, М.Хайдеггером, которые, углубленно изучая природу человека, на первый план выдвигали свое утверждение об абсолютной уникальности человеческого бытия. Развиваемая ими онтология также ориентировалась на экзистенциально-личностную составляющую человека.

Значительное место философия человека занимала во фрейдизме и неофрейдизме. Основоположник этого направления З.Фрейд характеризовал человека, выделяя в нем три слоя: «Оно» (бессознательное врожденное в человеке), «Я» (сознательный разумный элемент), «сверх-Я» (система моральных норм, запретов, ценностей). Под углом сознательного и бессознательного в человеке Фрейд впервые рассмотрел и проанализировал сущность культуры, социальных связей людей.

В современной философии человека наиболее заметным в своей антропоцентричности является подход германского философа и социолога М.Шелера – основателя философской антропологии. Отмечая, что все основные проблемы философии сводятся в основном к вопросам – что такое человек и какое положение он занимает в мире, – Шелер наметил программу исследований, которая включает проблемы происхождения человека, отличия человека от животных, основные законы психической, духовной и социальной эволюции человека, проблемы взаимоотношения души и тела.

Наконец, очень важно подчеркнуть роль философии в контексте взаимоотношения человека с непосредственной природной средой. В философии вырабатываются и формулируются принципиальные положения о природе идеального и духовного. Еще следует отметить, что в характере современного взаимодействия человека с природой находит свое выражение важная особенность человеческого существования. Она состоит в том, что человек, будучи природным, а точнее, земным существом, ограниченным пространственно-временными и конкретно-природными условиями и формами своего бытия, в то же время является субъектом социально-культурного мира и, как таковой, вступает в такого рода взаимодействие с природой, которое носит характер универсальный и неограниченный.

В настоящее время существование человека в социокультурном пространстве привело его к духовному кризису, а, в свою очередь, существование социокультурного пространства в космосе привело человечество к экологическому кризису. Если суть экологического кризиса достаточно широко представлена в нашей литературе, то до сих пор остается неясным измерение кризиса духовного. Очевидно, духовный кризис проявляется в том или ином социальном пространстве по-разному, но суть его, видимо, заключается в утрате целостной картины мира, т.е. неспособности представить четкую картину мира в индивидуальном и коллективном сознании.

В контексте сказанного, да и в связи со стратегией устойчивого развития в целом, обращает на себя внимание обостренный интерес к культуре не только как к средству человеческой реализации, но и как к регулятивному фактору в межкультурной коммуникации. Ведь не в последнюю очередь именно духовные черты, аксиологические грани бытия человека, человечества в целом накладывают отпечаток на социально-историческую динамику.

Примечания:

- 1) Печчеи А. Человеческие качества. – М., 1980. С. 13-14.
- 2) См.: Урсул А.Д. Переход России к устойчивому развитию. Ноосферная стратегия. – М., 1998. С. 36.
- 3) Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М., 1994. С. 246.

Место технократии в социальной структуре постиндустриального общества

В отечественной научной и публицистической литературе отношение к технократизму неоднозначно: от критическо-негативного в годы советской власти до преимущественно комплиментарного в настоящее время.

Советская философская мысль критиковала технократизм как порождение техницизма – одного из буржуазных течений социальной философии, основанного на так называемой философии технического детерминизма. Техницизм возник и рассматривался как односторонняя оппозиция историческому материализму. Критика представителей техницизма состояла в том, что из двух сторон способа производства материальных благ они учитывали только одну – производительные силы, абстрагируясь от производственных отношений. Но даже производительные силы рассматривались ими не в целостности, а одностороннее выделялась роль техники (средств производства) и совершенно игнорировался сам человек как главная производительная сила общества. Абсолютизация роли и значения техники неизбежно вели к сужению содержания понятия «материальная основа жизни и развития общества» до понятия «технические условия производства», к выведению коренных социальных изменений непосредственно из достижений научно-технической революции.(1)

В наше «постсоветское» время технократизму и его философско-теоретической основе – техницизму благоволят по различным причинам: потому что это модное «западное» слово, ассоциирующееся у многих с техническим прогрессом, наряду с такими словами как «технический век», «техногенное общество», «научно-техническая цивилизация»; потому что он позволяет классовое деление общества и государств заменить другой, более спокойной классификацией, основанной на техницистском мировоззрении: индустриализм (концепция «стадий экономического роста» У. Ростоу, теория «единого индустриального общества» Р. Арона) и постиндустриализм (Д. Белл, З.Бжезинский и др.).

Постиндустриализм (с 60-70-х годов 20 века) характеризовался отказом от техницистской бескомпромиссности «индустриалистов» и усилением внимания к другим явлениям общественной жизни: политической, культурно-исторической, духовной и так далее. Однако, очевидно, что подобная многофакторность постиндустриалистов к социальной действительности оставляла в стороне вопросы собственности, классовой структуры, социально-политического строя и не избавляла от теоретической односторонности.

Исследование проблемы технократизма как социального явления необходимо начать с рассмотрения технократов как носителей этой идеологии. Можно ли утверждать о существовании технократов как определенной социальной группы? Ответу на этот вопрос и посвящена данная статья.

Термин «технократия» впервые применен американским исследователем В. Смитом в серии статей, опубликованных в 1919 году в журнале «Industrial Management». В дословном переводе с греческого слово *techne* означает искусство, ремесло, мастерство, а слово *kratos* - власть, то есть «власть мастерства», «господство техники». Следует отметить многозначность содержания понятия технократия, на что указывают многие исследователи. Так, например, известный специалист в области философии техники Х. Ленк утверждает, что «в настоящее время наиболее распространенными являются следующие четыре варианта концепции технократии:

1.Технократия рассматривается часто как господство технических экспертов (экспертотерапия).

2.Технократия – это ориентация на технику, как на так называемый «технологический императив» (Л. Маркузе, С.Лем): все, что можно изготовить, изготавливается и притом для удовлетворения определенных потребностей.

3.Технократия понимается как господство предметной необходимости, вплоть до появления тотального «технократического государства» (так утверждает, например, социолог Х.Шельски), в котором лишь еще управляют, однако, политических решений уже не принимают.

4.Технократия выступает в качестве тенденции к информационно- и системно-контролируемому обществу, в более общем виде: к информационной системно-технократии». (2)

Существуют и другие подходы к определению понятия технократия, но все же в качестве основных значений выделяют следующие: а) социальный слой носителей научно-технического знания, выполняющих функции управления или же слой специалистов высокой квалификации, высших функционеров промышленного производства и государственного аппарата; б) общественно-политическое движение, практически реализующее теоретические положения технократических концепций, стремящееся достичь высшего благосостояния общества с помощью индустриального переворота и совершенствования механизма управления; в) социально-философские концепции, основанные не на политической идеологии, а на научно-техническом знании, утверждавшем, что общество может целиком регулироваться принципами научно-технической рациональности.

Кто же такие технократы? Э. Тоффлер в работе «Третья волна» пишет: «Вопрос: «кто всем распоряжается?» – очень типичен для Второй волны. Ведь до промышленного переворота интересоваться этим было даже не разумно. Находясь под властью королей или шаманов, вождей, богов Солнца или святых, люди редко испытывали сомнения относительно того, кто имеет право и возможность распоряжаться ими. Одетый в лохмотья крестьянин, оторвавшись от пахоты, видел за полями дворец или монастырь, во всем своем величии возвышавшийся на горизонте. Ему не нужен был ни политолог, ни газетный комментатор, чтобы разгадать загадку власти. Каждый человек знал, в чьем он подчинении. Там же, где пронеслась Вторая волна, возник другой тип власти – власть распыленная и безликая. Во главе всего оказались безымянные «они». Кто же были эти люди?»(3)

Развитие производства и таких его определяющих элементов, как техника и технология, стимулировало социальную дифференциацию людей по их функционально-деятельностным признакам в рамках общественного разделения труда, вело к созданию правовых и политических регулятивов отношения этих групп к государству.

Очевидно, что технократия возникла в период, когда потребности производства сделали бессильными управленческие потуги правящего класса в деле самостоятельного и эффективного руководства различными сферами общественной жизнедеятельности. В технотронную эру знания, более чем когда-либо ранее, стали ключом к реальной политической и экономической власти. Повышение роли науки и техники, естественно повышало шансы воздействия на власть со стороны ученых и высококвалифицированных специалистов-практиков.

Многие функции управления обществом были возложены на технократов – социальную группу, специально подготовленных для этого людей, высокооплачиваемых и потому проводящих в жизнь соответствующую политику. «Называясь должностными лицами или администраторами, комиссарами, координаторами, президентами, вице-президентами, бюрократами или менеджерами, они возникали в каждой фирме,

в каждом правлении и на любой ступени общества», - утверждает Э. Тоффлер. (4) По существу, технократия родилась из представителей, главным образом, бюрократии (карьерных чиновников) и технической интеллигенции и оформилась в социальную группу функционеров крупного промышленного производства (управленцев среднего и высшего звена). Нередко возникало все усиливающееся подозрение, что к власти даже в странах с различными социальными системами пришли не хозяева и не рабочие, а именно технократы, сумевшие приспособиться и одержать верх. Так, например, А.Гоулднер, признавая технократию воплощением «технического Разума», носителем «технологической рациональности», считает, что она возникла как результат выбора между несколькими формами бюрократии, который вынуждена была сделать элита промышленно-развитый стран.

По его мнению, первая форма бюрократии – «наказательно-централизованная». Это исторически традиционные бюрократические структуры, а система социального контроля за ней основывалась на ее страхе перед наказанием. Вторая форма бюрократии – «представительная». Именно здесь технократия начинает играть заметную или даже ведущую роль, обеспечивая сотрудничество на профессионально добровольных началах и экономических интересах. (5)

Благодаря ряду обстоятельств - стремлению правящей элиты освободиться от функций регуляции жизни социума и ответственности за возможные негативные последствия неудачных решений; повышенной производительности труда, обеспечиваемой знаниями, навыками и умениями технократов; более высокому образовательному уровню, - технократы оформились в некую социальную группу. Сила технократов, по мнению Э. Тоффлера, не в обладании «средствами производства», а в овладении «средствами интеграции», которые дали им бразды правления в сферах социальной, культурной, политической и экономической жизни. (6)

Противоречивость социального статуса технократов состоит в том, что они, будучи тесно связаны с определенными слоями бюрократии, интеллигенции, находясь в зависимости от господствующих промышленных и финансовых кругов, пытаются оформить свою социальную однородность.

Технократия как социальная группа обладает следующими чертами: наличием специального образования по управлению крупным и средним производством; наличием опыта профессионального управления; прямым или косвенным обладанием экономическими и финансовыми рычагами воздействия на общество; реальной близостью к олигархии и политической власти; обладанием определенным корпоративным этикетом и этикой; а также являются идейными сторонниками соответствующих технократических концепций.

Технократия как социальная группа разделяет следующую систему ценностей: «1) особой ценностью становится информация и информационная технология, которые качественным образом меняют техническую базу материального и духовного производства; 2) социальная структура общества лишается прежнего объективного смысла и уступает место двучленной элитарно-массовой структуре – технократическая элита и средний класс; 3) управление обществом переходит в руки информационной элите, которая постоянно обновляется на основе социальной стратификации; 4) подавляющая часть населения Земли переходит в сферу информационной деятельности и ее обслуживания; 5) следствием этих процессов является радикальная гуманизация всей системы культуры, социальных связей, семейно-бытовых отношений, отношений к власти; 6) противоречия между новым, «компьютерным» поколением и носителями старой, «индустриальной» психологии, неизбежные издержки в виде образования большой массы избыточного населения и другие проблемы решаются на основе принципа социальной справедливости за счет перераспределения накопленного обществом

богатства, научного управления общественными процессами; 7) информационное производство само по себе безотносительно и нейтрально к любой социальной системе. Оно создает новые условия для реализации принципа гуманизма на основе возрастания порога информированности, улучшения социальной заботы о членах сообщества, роста образования и здравоохранения, сокращения рабочего времени, повышения благосостояния посредством увеличения производительности труда, облегчения всех форм общения, устранения языковых и культурных барьеров» (7).

Успех оформления технократии в социальную группу напрямую зависит от степени зрелости ее общественного сознания, от осознания, носителем каких идей она является. Отсюда вытекает важность проблемы технократического сознания, которая активно обсуждается на страницах научной и публицистической литературы.(8)

По мнению, например, одного из исследователей этой проблемы А. Гоулднера, технократическое сознание обладает следующими характеристиками: во-первых, оно ориентировано не на будущее, а на настоящее, являясь, таким образом, «позитивным». Тем самым, общество приучается к мысли, что достижение реальных позитивных перемен возможно уже сегодня. Будущее является не качественно иным состоянием общества, а лишь накоплением повседневных событий и связанных с этим перемен. Таким способом подводится итог неким трансцендентальным ожиданиям и заявляется, что люди могут и в настоящем иметь достаточно много, хотя и не все. Таким образом, обозначается конец эры романтизма и героизма. Противоречивость этого подхода состоит в том, что, успокаивая, технократы лишают нас спокойствия. Они не обещают вознаграждения на том свете за страдания, хотя бы и запоздавшее, следовательно, считает А. Гоулднер, технократическое сознание обещает одновременно и слишком много, и слишком мало.

Во-вторых, еще одну «слабость» технократического сознания он видит в «фактологической прозаичности», лишенной героического подъема и импульса к борьбе за самоутверждение. Это не характерно для современной западной культуры с ее постоянной целенаправленностью на борьбу за выживание и конкуренцию, подавление и преодоление, в том числе и себя. По мнению А. Гоулднера, расцвет технократического сознания воспринимается как умерщвление ценности культуры Запада. Он считает, что технократическое общество есть общество «больное», где люди превращаются в рабочие инструменты, а само общество управляется серыми, бездушными людьми, где свободу путают с воображением, а воля и творчество подавлены. (9)

Разумеется, приведенная критическая точка зрения на технократическое сознание воспринимается неоднозначно. Чаще проблема технократического сознания получает положительную оценку и рассматривается через уточнение исторической роли технократии как социального слоя, социальной группы в историческом процессе в развитии общества.

Э. Тоффлер не без основания полагает, что «архитектурный стиль власти сохранился». Он отмечает, что неоднократно за последние три столетия то в одной стране, то в другой, бунтовщики и реформаторы пробовали брать штурмом вершины власти, строить новое общество, основанное на социальной справедливости и политическом равенстве. Порой такие движения с их обещаниями свободы для всех возбуждали эмоции миллионов и время от времени революционерам даже удавалось свергнуть старый режим. Однако, отмечает Э. Тоффлер, всякий раз конечный результат оказывался одним и тем же. Бунтовщики заново создавали теперь уж под своим флагом, схожую структуру «субэлит», «элит» и «суперэлит». Такая интеграционная структура и управлявшие ею технократы были столь же необходимы цивилизации Второй волны, как заводы, природное топливо. Индустриализм и обещанная полная демократия, по сути, были несовместимы.

По его мнению, революционным или иным путем индустриальные страны могли вынуждено отойти назад или совершить бросок вперед по всему спектру: от свободного рынка до централизованного планирования. Они могли перейти от капитализма в социализм и наоборот, но «подобно леопарду они не могли сменить узор на своей шкуре». Нельзя функционировать без могущественной интеграции интеграторов. Сегодня, как он считает, когда Третья волна перемен начинает пробивать бреши в крепости управленческой власти, первые признаки этого проявляются в системе власти. Требования участия в управлении, принятии решения, осуществления рабочего, потребительского и гражданского контроля, демократизации звучат в одной стране за другой. В более передовых отраслях промышленности возникают менее иерархические и более специальные новые способы организации производства. Усиливается нажим с целью децентрализации власти. Управляющие лица все в большей степени зависят от информации, полученной от нижестоящих. Сами элиты становятся не столь постоянными и менее прочными. Все это только предвестия, признаки грядущих коренных изменений в политической системе. «Третья волна,- пишет Э. Тоффлер, - уже начавшая сокрушать промышленные структуры, открывает небывалые возможности для социального и политического обновления. В самые ближайшие годы на смену нашим непригодным, притесняющим, устарелым интегрированным структурам придут новые, удивительные общественные отношения». (10)

Следует напомнить, что Э. Тоффлер в истории цивилизации выделял три волны – аграрную, индустриальную и постиндустриальную.

Ядром технократического сознания является технократическое мировоззрение. В настоящее время проблема технократического мировоззрения активно исследуется, и выделяются два этапа его формирования. Первый связан с эпохой пара и механики, когда все процессы живой и неживой материи пытались объяснить действием сложного сочетания основных физических и химических законов, а общественная жизнь также объяснялась в соответствии с механическими закономерностями. Для технократов этого этапа был характерен массово-уравнительный подход к оценке общественных процессов. Главной целью была всеохватывающая индустриализация и внедрение достижений технического прогресса как панацея от всех социальных конфликтов. Этот этап можно назвать идеалистическим, «мечтательным». Индустриализация принесла невиданное материальное могущество, общественные группы получили мощные рычаги претворения в жизнь стратегических государственных и мировоззренческих идей, что привело к глобальному вооруженному противостоянию и мировым войнам. Главная идея технократического сознания этого этапа – покорение сил природы.

Второй этап связан с эпохой электричества и массмедиа. Технократ превращается в открывателя сил апокалиптического масштаба (ядерной энергии, ракетных технологий и т.д.). Основной целью технократического мировоззрения было установление нового мирового порядка, основанного на изобилии массового продукта, международном разделении труда, открытом информационном и торговом пространстве. Итогом этого этапа формирования технократического мировоззрения стало появление психологического надлома в общественном сознании (сверхнапряжение, рост стрессов, наркомании, преступности и терроризма), возрастание сфер катастрофичности (последствия промышленных катастроф увеличиваются до угрожающего размера) и экологического надлома (исчерпываются резервы самовосстанавливаемости биосферы планеты). Главная идея технократического сознания этого этапа – максимальное использование во всем могуществе сил природы.(11)

Технократическое сознание и мировоззрение во многом определяют и познавательно-ценностное содержание технократического мышления.

Познавательный компонент технократического мышления подчиняется общепринятым требованиям логики, гносеологии и в этом плане мало, чем отличается, от мышления людей других социальных групп. Отличия содержатся преимущественно в ценностном компоненте технократического мышления, суть которого может быть зафиксирована в следующих характеристиках: во-первых, это понимание природы как упорядоченной, закономерно устроенной системы, в которой человек разумный, познав ее законы, способен поставить внешний мир под свой контроль. Научная рациональность выступает в качестве важнейшей ценности и задает парадигму деятельности технократии. Во-вторых, идея преобразования мира и подчинения человеком природы рассматривается как основное предназначение человека. В-третьих, постоянная и все возрастающая нацеленность на перемены, в основе которых лежат достижения научно-технического прогресса.

Проведенные социально-философский анализ технократического сознания, мировоззрения, мышления позволяет отметить расплывчатость содержания употребляемого понятия «технократ». Это обуславливает необходимость еще раз обратиться к его определению. Очевидно, что слово «технократ» употребляется в широком и узком значении. Технократ, в широком смысле слова, это любой человек современной техносферы, с технократическим мировоззрением, соблюдающий правила жизни в техногенном обществе.

Технократ, в узком смысле слова, может рассматриваться и как специалист, и как пользователь. Технократ как специалист – это профессионал, идейно воспринимающий реалии техногенного общества как свои собственные, воспроизводящий, сохраняющий и развивающий техносферу общества. Технократ как пользователь – это человек, способный не только потреблять блага техносферы (производства, науки и т.д.), но в той или иной степени осознающий свою ответственность за последствия их потребления. Социальный слой технократов-пользователей увеличивается по мере формирования технических стереотипов в сознании людей. Например, психологическое ощущение себя элементом информационного общества неминуемо ведет к коренным изменениям на индивидуальном уровне идентификации. Установлено, что мировоззрение персонала, производящего 80% и более рабочего времени в корпоративной информационной сети, кардинально отличается от мировоззрения персонала 70-х годов. Это отличие проявляется в том, что мышление становится более рациональным, а область личных интересов более абстрактной. Кроме того, программисты как социальная группа характеризуется высокой дисциплиной, ответственностью, целеустремленностью, упорством, специальными навыками работы и руководства. Не менее специфичен психологический профиль системных аналитиков, системотехников, прикладных математиков и тому подобное. Общие ценности социальных групп являются центрами кристаллизации новых культур. Поэтому разношерстная группа, объединенная по признаку профессионального владения (а не образования) сложными технологиями управления, является носителем новой организационной культуры. Стремительное и глубокое проникновение новых информационных технологий в бизнес-среду формирует новое сообщество людей с новым групповым сознанием, что обусловлено не только зависимостью сознания людей от вида деятельности и свойств среды, но и большим погружением сознания работника в мир технологий. (12)

Постепенно технократы-специалисты (идейные технократы) и технократы-пользователи порождают технократическую культуру и становятся ее носителями. Так формируется основа для существования двух антагонистических типов культур, условно назовем их гуманитарной и технократической. По мнению Ч. Сноу, их разделяет стена непонимания, а иногда, особенно среди молодежи, даже антипатии и вражды. У представителей обеих культур искаженные представления друг о друге. Различия про-

являются не только в языке общения, но и во множестве жизненно важных взглядов. (13) Усиление поляризации гуманитарной и технократической культур, в основном, объясняется возрастающим объемом формализованных знаний, которые приходится усваивать специалистам по управленческим технологиям. При этом стереотипы обыденного сознания теряют свою актуальность, уступая место другим стереотипам, связанным с иным языком общения и иными понятиями жизненного пространства. Представители гуманитарной культуры, которых история разместила на руководящие позиции, при необходимости легко мимикрируют под технократию. При этом они не способны проводить технократическую политику в организациях, так как не владеют профессионально специальными знаниями. В других организациях, владельцы которых не готовы к соглашению с технократами, подавляющее гуманитарное большинство легко подвергает технократические идеи обструкции. (14)

Как уже отмечалось, отношение к технократам во все времена было противоречивым: от хвалебного до отрицательного. Суть хвалебных отзывов о технократах примерно следующая: технократ на современном этапе промышленной революции стремится быть строителем гармонии во всех сферах, используя информационное могущество современных технологий. Его цель – создание и поддержание гармоничного баланса сил и результатов деятельности человеческого общества, глобальное распространение могущества техногенной цивилизации. (15)

В качестве примера подобной позитивной оценки технократизма можно привести точку зрения относительно известного французского политика, бывшего президента Франции В.Жискар д Стена, позиция которого однозначно определялась как технократическая. По мнению его сторонников, он, утверждая, что главное богатство его страны – знание, предпочитал форсированному индустриальному развитию экономики страны по всему фронту, что было характерно при де Голле, развитию «авангардных секторов» экономики Франции, в которых ее технологические преимущества были очевидны. Он пытался гармонизировать отношения между традиционно значимой ролью французского государства в социально-экономической сфере и бизнесом, стремился к планированию, но не авторитарному, а гибкому; укреплению местных органов власти, так как повышение качества уровня жизни, по его мнению, может быть обеспечено, в основном, местными и региональными институтами, лучше знающими чаяния населения и ближе стоящими к реальным условиям жизни людей. Его действия отличались профессионализмом, но обстоятельства оказались сильнее его. В предвыборном 1980 году цены увеличились во Франции на 14%, а безработица возросла с 926 тысяч в 1976 году до 1500 миллионов человек. Он не смог выполнить свои обещания и вынужден был уйти в отставку, однако, остался политическим лидером европейского масштаба, принял активное участие в разработку конституции для Европейского Союза. По словам известного политического деятеля Ж. Дюамеля, «В. Жискар д Стен представляет собой определенный тип человека, который не пользуется широкой популярностью, но перед которым преклоняются. Именно его компетентность и авторитет могут принести ему победу благодаря сознательной поддержке и даже рефлексу страха...Это не поддержка, идущая от сердца, это не порыв чувств. Для этого ему не доставало харизмы».(16)

Сторонники критического отношения к технократам видят их опасность, по крайней мере, по трем позициям. Во-первых, технократов обвиняют в претензии на то, что техническая компетентность дает им право претендовать на власть, проявлять опасное высокомерие, что они не способны демократически воспринимать критику и извлекать уроки из ошибок. Технократы могут оказаться, утверждают их критики, еще более авторитарными, чем их предшественники, которые по крайней мере не претендовали на научную непогрешимость. Кроме того, методы организации контроля, которые были освоены технократами, могут быть легко использованы для подавления. Во-вторых,

технократы со своим конформизмом органично вписываются в современную политическую матрицу. Вместо того, чтобы противостоять идеологии индустриального общества, технократы соглашаются служить ей. Они стремятся лишь к тому, чтобы общество функционировало без потрясений и было источником их благополучия, а потому постулируют уважение к порядку, считая его абсолютно справедливым. В-третьих, технократы исповедуют прагматизм, близкий к аморальности. Они руководствуются только соображениями выгоды, ориентируясь на организацию и практику, озабочены только средствами и перестают воспринимать цели, проявляют поразительную неспособность понять человеческие факторы. (17)

Нередко звучит еще более резкая негативная оценка исторической миссии технократов, полностью отрицается их способность привести общество к экономическому благоденствию и социально-классовой гармонии. В качестве примера указывают на события последних лет, связанные с огромными приписками («искажение бухгалтерской отчетности» в американской терминологии) в ряде крупнейших корпораций США и Италии. Суть аргументов состоит в следующем: утверждения о том, что отделение управления от собственности превращает независимых технократов, ведущих общество по пути исторического оптимизма иллюзорно. Выяснилось, что пресловутые управленцы (технократы) оказались ничуть не лучше любых других наемных управляющих, и им не чуждо корыстное и пренебрежительное отношение к чужой собственности. Наемный профессионал заинтересован не столько в реальном успехе, сколько в росте тех показателей, от которых зависит размер его личного вознаграждения. «Дело в том, что структура оплаты труда топ-менеджеров крупных корпораций включает в себя несколько составляющих, среди которых собственно заработная плата наименее значима. Гораздо важнее две другие составляющие. Первая – это бонусы, выплачиваемые по итогам года и обычно превышающие суммарную годовую зарплату в десятки, а в отдельных случаях и в сотни раз. Вторая – это опционы, то есть пакеты акций, управляемой кампании, которые менеджеры имеют право приобрести по заниженной – по сравнению с текущей биржевой – стоимости. Образующаяся прибыль также во много раз превышает годовую зарплату. Это обстоятельство и послужило одной (хотя и не единственной) из причин, по которым примерно в это же время изменились критерии деятельности кампаний – когда главным мерилом успешности кампании вместо прежнего уровня доходности стал курс ее акций на вторичном фондовом рынке». (18)

Все сказанное позволяет сделать ряд выводов. Во-первых, несмотря на исторически длительный период своего существования (от технократов-утопистов: идеального государства Платона, «Дома Соломона» Ф. Бэкона и т.д.), идея технократизма на рубеже второго и третьего тысячелетий оказалась востребованной вновь и подвергается активному теоретическому переосмыслению с учетом социально-экономических реалий. Во многом это обусловлено постоянно возрастающей ролью технократов-управленцев (менеджеров) в различных областях жизнедеятельности общества, от успеха деятельности которых все больше и больше начинает зависеть стабильность общества, позитивные успехи развития экономики, науки, техники.

Во-вторых, и по сей день, технократы остаются своеобразной «вещью в себе», социальной группой, трудно поддающейся социально-философскому анализу. Очевидно, что эта социальная группа обладает расплывчатыми социальными очертаниями. Именно поэтому к технократам можно отнести:

а) жителей современных индустриальных обществ, живущих в определенной техносфере и активно пользующихся ее благами. С легкой руки средств массовой информации их окрестили технократами-пользователями, и в этом смысле можно говорить о «поколении технократов»;

б) иногда к технократам относят всех лиц, имеющих техническое образование и соответствующий стиль мышления;

в) специалистов-управленцев, экспертов, участвующих в организации производства, решении различных административных проблем (например, «эколог-технократ», «технобюрократ» и т.д.);

г) представителей элитного уровня управленцев, попавших в высшие эшелоны административной власти, имеющих реальные рычаги влияния на выбор и реализацию как глобального, так и локального экономического и политического курсов корпорации, отрасли, страны в целом («политическая технократия», «элитарная технократия» и т.д.);

д) разработчиков технократических теорий, носителей-пропагандистов технократических идей, так «идейных технократов».

Расплывчатость социальных очертаний технократии обусловлена: начальным этапом формирования данной социальной группы, так как лишь некоторые страны и лишь сравнительно недавно вышли на уровень постиндустриального общества; сложностью самого социального процесса

формирования технократии, рекрутирующей своих сторонников из разных слоев общества; не самостоятельным характером формирующейся социальной группы, его постоянной зависимости от «низов» и «верхов», а, отсюда, и склонности как к лояльности, так и к конфликтам, как к политичности, так и к аполитичности.

В-третьих, очевидно, мы имеем дело с социальным процессом формирования «системнотехнократии» постиндустриального общества, возникающей в результате социальных конфликтов и компромиссов между традиционной бюрократией (карьерными чиновниками), представителями интеллигенции и инженерно-технических работников, собственно технократией и электрократией (специалистов в электронных средствах массовой информации). Важнейшей социальной чертой нарождающейся системократией будет гиперлояльность к власти, потому что, в известном смысле, она сама является властью и именно от власти, в значительной степени, зависит и будет зависеть ее благополучие.

Примечания:

1. См.: Абабков Ю.Н. Классовая сущность западно-германского техницизма.- Л., 1980; Квишиани Д.М. и др. Техника, общество, человек: критика буржуазных концепций «философии техники».- М., 1981; Графский В.Г. Государство и технократия: историко-критическое исследование.- М., 1981; Деменчонок Э.В. Современная технократическая идеология в США.- М., 1984 и др.
2. Ленк Х. Размышления о современной технике. – М., 1996. С. 71-72
3. Тоффлер Э. Третья волна. Гл.5. М.; 1999.
4. Тоффлер Э. Третья волна. Гл.5. М.; 1999.
5. Gouldner A.W. The Dialectic of Ideology and Technology. The Origins, Lrammar and Future of Ideology. New York. 1976. P.262-265.
6. Тоффлер Э. Третья волна.- М., 1999. С.179.
7. Основы современной философии.- СПб., 2002. С.283-284.
8. См.: Титоренко Л.Г. Технократическое сознание: теоретико-методологический аспект.// Автореф. дисс.на соиск. уч. ст. докт. социологических наук.- Минск: БГУ, 1992 и др.
9. Gouldner A.W. The Dialectic of Ideology and Technology. The Origins, Lrammar and Future of Ideology. New York. 1976. P.244.
10. Тоффлер Э. Третья волна.- М., 1999. С.183.
11. См.: Морозов Ю.А. Технократия. – СПб., 2000.

-
-
12. Bateson G. Steps to an ecology of mind, collected essays in anthropology, psychiatry evolution, and epistemology. - San Francisco: Chandler Pub. Co, 1972 – 545.
 13. См.: Сноу Ч. П. Две культуры. Сб. публицистических работ. – М., 1973. С. 17-61.
 14. См.: Рубцов С.В. Философское и политическое содержание «технократической» культуры организации// Менеджмент в России и за рубежом. 2003. № 2.
 15. См.: Морозов Ю.А. Технократия. – СПб., 2000.
 16. Цит. по: Рахимир П. Валери Жискар д' Стен. Сила и слабость технократа// Новый компаньон. 2000. № 10. С.16.
 17. См.: Шварценберг Р.Ж. Политическая социология. Пер. с французского. – М., 1992. С.51-52.
 18. Асриян. Вот уже и кролики на меня кричат...//Спецназ России. 2002. № 8.

Михалкин Н.В.,
профессор, д.филос.н., профессор
кафедры философии РАП, член
докторского философского
диссертационного совета при МГОУ

«Перспектива» угроз, агрессий, войн и система военной безопасности России

Современное состояние политических и военно-политических отношений в мире, а также внутривнутриполитические процессы в стране, предопределяет стремление многих специалистов, заинтересованных в укреплении безопасности страны, военной в том числе, обратиться к вопросу о характере возможных угроз, агрессии нашему государству, которые потребуют соответствующей системы Вооруженных Сил России. Данная статья - одна из попыток осуществления анализа и оценки тенденций развития военно-политических ситуаций в мире, так или иначе связанных с нашей страной.

Также как и многие годы назад сегодняшний мир изобилует множеством видов экспансии. Им подвержена каждая страна, в том числе и наша. Мы испытываем от них как трудности в своем развитии, так и лишения, особенно если экспансия достигает уровня угроз или агрессии.

В основе проявления экспансии, ее характере, содержании и виде лежат те противоречия политического и иного типа, которые предопределены деятельностью власти страны как на международной арене, так и в пределах своих территориальных границ. В зависимости от содержания выбранной стратегии и тактики, от политического режима в стране, во многом зависит могущая иметь место палитра экспансии. Объясняется данный факт достаточно просто: в современных условиях развития практически всех стран мира политика пронизывает все каналы общественных отношений и все виды человеческой деятельности. Пока политика, хотя она во многом детерминируется уровнем развития экономики страны, предопределяет жизнь человеческого сообщества, ее настоящее и будущее! Сегодня мы, с достаточным основанием, можем утверждать, что в России сформировался и действует политический режим имя которому следующее: **олигархо - плутократический с демократическим «проносом»**. Его деятельность ориентирована в неконкретное будущее, предполагает соблюдение некоторого внешнего приятного «облика» для ведущих стран мира и поэтому, видимо, ряд авторов высказывают довольно значимое обобщение в ряде СМИ. К ним мы относим представителей СВОП, ГД РФ, Правительства страны и Министерства Обороны в частности, а также отдельных политологов, журналистов.

Они утверждают, что для страны сложились очень благоприятные внешние условия. Нет ни внешних угроз, не предвидится и агрессии. Именно поэтому нет нужды для государства тратить огромные средства на Вооруженные Силы. Следует готовиться к возможному активному воздействию на нашу страну лет так через 10-15.

Некоторые авторы, основываясь на перспективах военно-технической модернизации в ряде стран Европы и Америки, советуют готовить нашу армию к войнам шестого поколения.

Конечно, в каждом суждении, высказанном и опубликованном, есть доля истины. Однако в этих публичных заявлениях содержится маленький просчет: этот точкозренческий подход не основан на серьезном выявлении причинно-следственной связи между деятельностью власти в стране, интересами общества и интересами других сообществ, деятельностью власти этих сообществ.

Как мы уже отмечали, исходные причины и источники как вызовов, так и угроз и агрессии заключены в противоречиях субъектов общественных отношений. Если сегодняшний режим будет действовать в том русле, что и действовал ранее, если он не изменит своего характера и содержания, то характер экспансии в нашу страну будет определяться объективными условиями развития мирового сообщества и субъективными факторами, установками политиков ведущих стран, которые или находятся у власти сегодня, или придут на смену нынешним руководителям ведущих мировых стран. Это **первый вариант** достаточно научного прогноза на развитие мировых отношений и воздействия на нашу страну, обуславливающий требования к развитию Вооруженных Сил страны, точнее современных Военно-технических систем.

Если же характер деятельности политического режима измениться, что вполне согласуется с предвыборной деятельностью как кандидатов от оппозиции на пост Президента страны, так и реально выигравшего это пост в стране В. Путина, то палитра экспансии будет совершенно другой.

Что может сегодня предложить президент стране, ее народу и мировому сообществу? Судя по его Посланию Федеральному Собранию страны, стратегическую линию развития нашей страны он видит в реализацию такой идеологии, такого национального интереса: *« Спасение, возрождение и защита каждой нации и этноса, но в рамках единого сообщества - России, -высший смысл и предназначение для каждого ее гражданина, какой бы национальности он ни был, к какому бы социальному слою он ни принадлежал, какую бы веру ни исповедовал «!*

Такая идеология, по своей сути, а не по форме и методам ее реализации, не может противоречить линии деятельности ни одного из субъектов РФ. Она может быть объединяющей идеей на современном этапе развития страны, когда народ стремиться к порядку и достатку. Но эта идеология реально способна актуализировать ряд направлений совершенно иных проявлений экспансии в нашу страну, иную палитру вызовов, угроз и возможно агрессии.

Вот в таких двух позициях развития общественных отношений во всей палитре человеческой жизнедеятельности следует рассматривать, оценивать и выявлять характер экспансии в нашу страну и содержание военной реформы.

Конечно, классификация видов экспансии, придания ей количественно-качественного облика - необходимейшая задача как Совета Безопасности РФ, так и многих других государственных и социальных институтов России. Это очевидно и мы не собираемся рассматривать характер выполнения данной задачи этими учреждениями. Мы намерены **привлечь внимание** представителей государственных органов и заинтересованных в этом вопросе специалистов к прогнозированию развития экспансии в нашу страну в целом, а также в некоторые важнейшие ее регионы, которые потребуют или активизации, или конкретного использования современных

Вооруженных Сил, а также новых средств для устранения этой экспансии. Особое внимание следует придать тем видам и уровням экспансии, которые могут привести к **вооруженным конфликтам и войнам**. Все дело в том, что сегодняшний мировой политический процесс сохраняет еще немало черт, унаследованных от исторических «традиций» прошлых лет, когда в решении любых международных отношениях доминировала ставка на вооруженное насилие. Этот вывод подтверждается событиями в Югославии, в Закавказье, Афганистане, Ближнем Востоке. В перечисленных районах мира действия вооруженных формирований приобретали формы *военных стычек, военных инцидентов, военных террористических актов, вооруженных конфликтов, войн*. Это факт. Факт и то, что вооруженные действия осуществляются нашими силовыми структурами и на территории своей страны.

Из сказанного ранее, можно с достаточным основанием сделать вывод, что для того, чтобы **спрогнозировать** возникновение вооруженных конфликтов и войн, определить их содержание в будущем и подготовиться к их предотвращению и разрешению, необходимо **определиться** с «обликом» современных Вооруженных Сил, следует изначально **рассмотреть** содержание, условия и факторы их возникновения, характер протекания, завершения, а также способы, силы и средства их разрешения.

В наше время **вооруженный конфликт, война и политика** - взаимосвязанные стороны общественной жизни. Рассмотрим их.

Теоретические наработки, реальная жизнь, позволяют утверждать, что к основным видовым чертам **вооруженного конфликта** следует отнести: *во-первых*, сознательное использование участниками конфликта вооруженного насилия в качестве ведущего средства достижения поставленных целей; *во-вторых*, достаточно сложный его генезис. Вооруженный конфликт, по сути дела, представляет собой высшую форму социального конфликта. Как правило, многие национально-этнические, институциональные, религиозные и иные виды социальных конфликтов, не изменяются в направлении: напряжение - разрядка. Нет, они неизбежно развиваются в направлении: напряжение - вооруженный конфликт; *в-третьих*, относительно ограниченное количественные характеристики вооруженного конфликта: наличие используемых сил, средств.

Есть основание считать, что **вооруженный конфликт** - это *непродолжительное по времени столкновение ограниченного масштаба между субъектами военно-политических отношений по разрешению имеющихся между ними противоречий с помощью вооруженного насилия*.

Если посмотреть на содержание вооруженных конфликтов последних лет, то все они, с одной стороны, были продолжением политики субъектов конфликта, а с другой - они разрешали определенный уровень противоречий. Противоречий, которые являлись для субъектов конфликта выражением экспансии на уровне **угрозы** и иногда на уровне **агрессии**.¹

Представляет, в частности, теоретический и практический интерес типология современных конфликтов. Они строятся по разным основаниям. Например:

1. **По субъектам:** конфликт возможен между государствами (*межгосударственный*), между нациями (*межнациональный, этнический*), между классами (*межклассовый*), между конфессиями (*религиозный*), между расами (*расовый*) и др.;
2. **По сферам отношений между конфликтующими сторонами:** политический, военный, экономический, торговый, финансовый, таможенный и др.;
3. **По масштабу:** международный, локальный, региональный и т.д.

Ну, а что же собой представляет **война**? Если подходить к ее определению в содержательном плане, то *война - это особый вид человеческой деятельности, предполагающий актуализацию и реальное использование всех*

или значительной части возможностей страны для обеспечения ее безопасности и направленный на разрешение политических противоречий такими способами и средствами, которые предназначены для уничтожения людей, а также условий их жизнедеятельности и находящийся вне рамок права и морали объекта воздействия.

Война - это особый вид человеческой деятельности, которая охватывает большие массы людей, **предназначена** для *предупреждения* возможной («ожидаемой») агрессии, для *исключения* угроз и агрессии, а также для *уничтожения* действительных возможностей субъекта угроз и агрессии, в том числе и его самого.

Общее у войны и вооруженного конфликта - их политическая обусловленность и способ разрешения противоречий с помощью вооруженного или других видов насилия. *(Автор имеет в виду виды войн могущие иметь место в идеологических, собственно экономических, психологических и др. сферах и областях общественных отношений, где применение средств уничтожения масс людей и среды обитания может и не иметь место).* Более того, конфликт всегда имеет тенденцию стать войной, а война стремится превратиться в глобальную. В истории всегда происходило так, что вооруженные конфликты приобретали затяжной характер, имели тенденцию к расширению состава участников, интернационализации масштабов. Например, как показали военные события 1990-1991 гг. в зоне Персидского залива, в такого рода событиях вполне возникает угроза применения оружия массового уничтожения с непредсказуемыми политическими, социально-экономическими и экологическими последствиями. Война сама по себе в конфликт превратиться не может.

Классификация войн вполне аналогична классификации вооруженных конфликтов. Правда, при этом, следует обратить внимание читателя на такой аспект современного проявления войн в жизни народов всех стран. Современное проявление войны обнаруживается в совершенно, ранее не рассматриваемых, формах, на «новых» территориях и «новых» границах. Мы с полным основанием можем утверждать, что такая «территория войны» как национальная культура народов, уже давно стала реальной. Граница же войны стала проходить в виртуальной области соприкосновения мировоззренческих воззрений, социальных установок, а также социально-психологических отношений, обычаев, традиций. Исключение этой «территории войны» при формировании стратегии и тактики национальной безопасности приведет только к одному результату - поражению нации и ее ликвидации как субъекта общественной жизни.

Различаются война и вооруженный конфликт, по общепризнанным критериям, своими политическими и стратегическими целями, причинами, масштабами, средствами вооруженной борьбы, длительностью, формами и методами ведения военных действий. Есть основание говорить о войнах, где главным определяющим средством и способом достижения целей будут являться человекодеятельностные ВТС (военно-технические системы)*. При их применении упор будет делаться на разрушение связей инфраструктуры управления и жизни сообществ.

Именно в таковых, на наш взгляд, «перспективных» формах, может проявиться вооруженное насилие или на территориях вблизи с Россией, или в самой России.

Ну а каковы же реально **возможные уровни экспансии: вызовы, угрозы и агрессии** смогут вызвать вооруженные конфликты или войны и каковы обязаны быть силы и средства в стране, а также какими способами действия и противодействия им можно будет обеспечить нашу безопасность, наше будущее? Какой **уровень** истинности научного прогноза возможен в современных условиях развития мирового сообщества?

Мы обращаем внимание читателя на эти аспекты, ибо для достижения достаточно обоснованных ответов на поставленные вопросы необходимо будет выделить

существенные причинно-следственные связи между источниками экспансии и ее проявлением в виде вооруженного конфликта или войны. Для этого мы сначала рассмотрим возможные основания для появления внешней и внутренней экспансии в нашу страну.

Первое и достаточно важное основание для характеристики экспансии заключено в **статусе России** в мировом сообществе, ее формальном и реальном потенциале, той роли в международных отношениях, которую она может выполнять и которая ей реально отведена в современных условиях.

Уровень экспансии по данному основанию можно квалифицированно определить, если иметь в наличии полную характеристику сути современного **сообщества**. Вряд ли сегодня кто-то может сделать это всеобъемлюще. Не будем преследовать эту цель и мы. Осуществим прогноз по некоторым «системам координат». Так, есть основание утверждать, что в *координатах материально-производственных отношений сегодняшнее человеческое сообщество* представляет собой **сеть** производств и торговых площадок в разных регионах земного шара, связанных между собой еще не сложившейся системой современных коммуникаций, в том числе и сетевыми средствами массовой коммуникации. Такое положение позволяет некоторым субъектам, в первую очередь промышленно и технологически развитым странам, практически мгновенно перебрасывать огромные средства из одного региона в другой, создавая экспансию для других субъектов на уровне **угроз, агрессии**. В этом плане, **наша страна** в любой момент, в ближайшие годы может быть стать объектом агрессии, ибо наш потенциал и наши финансовые и производственные возможности составляют лишь **несколько процентов** от возможностей Америки, Японии, стран Европы. Реально. В условиях глобального научно-технического развития, мы все больше и больше отстаем как в научно-информационном и технологическом обеспечении нашего производства, так и в динамике развития тех отраслей, которые могут и должны обеспечивать самостоятельное развитие нашего общества, в том числе и соответствующее нашей территории воспроизводство количество и качество населения. Мы стоим перед фактом, что страна способна сегодня и в ближайшее время только на неэквивалентный внешнеэкономический обмен с быстрым вымыванием природных богатств.

Далее. Все больше и больше увеличивается объем и содержание **глобальных** проблем. При нынешней технологии производств и культуре (парадигме) человеческого мышления и практического действия, ряд стран будут и дальше тянуть из других стран мирового сообщества все их ресурсы для удовлетворения своих запросов. Сегодняшняя общественная практика свидетельствует, что рост объемов потребления природных ресурсов будет продолжаться и в XXI веке, по крайней мере в ближайшие 15-20 лет. В этих условиях **наша страна**, обладающая уникальной минерально-сырьевой базой огромного объема и широкого спектра, все больше и больше будет объектом интереса государств «золотого миллиарда», завершившим четвертую «технологическую» революцию. Только по энергоресурсам нам уже в ближайшие годы будут предъявляться требования, которые **вполне соизмеримы с агрессией**. Стоит, видимо, обратить внимание на то, что на Кавказе ожидаемой нефти нет, хотя есть условия коммуникационного транзита.

Если же учесть тот факт, что в России сохранились крупнейшие в мире территории с малонарушенными естественными экосистемами, образующая Северный Евразийский центр стабилизации окружающей среды, то исключить территориальные притязания к нам нельзя. Вполне реальны «запросы» и по нашим шельфам, тем более, что часть морской акватории уже используется другими странами против наших заявлений на принадлежность их нашей стране, России. Очевидно, а это подтверждают события в Чечне, к нам будут засылаться радикально настроенные и подготовленные

для активных боевых действий граждане из государств Юга, Востока и т.д. Будет для этого использован и конфессиональный фактор.

Значительное разнообразие и действенное проявление экспансии можно зафиксировать, если **рассматривать страну** в координатах *общественных отношений, мобильности и влияния на политику государств мирового сообществ*. По этим показателям мы находимся сегодня в парадигме догоняющей модернизации, занимаясь подражательством и практически не влияем на характер международных отношений, а лишь просим учитывать наше мнение. И это происходит после того, как исчезло биполярное устройство мира, а мировые отношения стали формироваться в региональные коалиции. Центром этих коалиций реально стали сегодня США, Германия, Япония, Китай. В ближайшее время реальными центрами могут стать Бразилия и Индия. На фоне всех этих государств только США реально стремятся сегодня закрепить свое лидирующее положение, свой исключительный геополитический статус. Россия же не имеет сегодня ни реальных партнеров, ни реальных союзников. Очевидно, что в реальной перспективе наша страна будет подвергнута фактической экспансии по всем направлениям общественных отношений, не проявляя даже своей самостоятельности. А если же руководством страны будет объявлен свой самостоятельный путь развития, своя идеология, направленная хотя бы на реанимацию статуса, принадлежавшего СССР, то содержание экспансии возрастет на порядки. Исторический опыт свидетельствует, что в этом случае страна столкнется с **угрозой**, реально переходящей в «социальную» **войну**.

Нельзя исключить из названной системы координат и варианты развития **агрессии** по причине наших обязательств перед другими странами, по причине защиты интересов и потребностей наших граждан, проживающих в государствах сопредельных с Россией, являющихся соучастниками совместных проектов как в экономике, так и в сфере научно-технологических и информационных отношений и деятельности.

Наконец, нельзя не учитывать и тот факт, что ружье висящее на стене в спектакле обязательно стреляет. Внутренняя логика развития и существования современных ВТС приводит к выводу, что наличествующие вокруг нашей страны вооруженные силы и средства - это фактор **номинальной** угрозы. Для того, чтобы они **не** стали **реальной** угрозой, им необходимо противопоставить силы и средства, адекватные наличествующим.

Что же касается **национальных проблем** в отношениях России с ближним зарубежьем, то изначально следует одно очень важное, в определенной мере аксиоматичное, положение. Суть его состоит в следующем: в отношениях с народами, которые долго жили в едином Союзе и освоили схожее понимание человеческого общежития, преобладает **интернационализм**. В этом плане русские скорее признают за своего представителя другой национальности и не станут иметь дело с русским, который будет обеспокоен задачей своего самоутверждения. Вот почему русское самосознание вненационально и к нему не приложимо измерение в рамках «национализма».

Все это лежит в основе многих процессов, имеющих место быть сегодня на территории бывшего СССР, в отношениях России с политическим руководством и народами так называемого ближнего зарубежья. Внеличностная природа русской культуры не противоречит ни рынку, ни демократии, но никогда не будет приемлительных действий как к гражданам России, так и к тем, кто будет отстаивать сложившиеся формы и нормы гражданских отношений. В этом контексте возникли и возникают так называемые национальные проблемы на «личностной» основе и на «вносимой» конфессиональной, которые могут привести к вооруженным конфликтам.

Ориентируясь на то, что нам нужно современное «здание» **национальной безопасности**, как системы отношений, совокупности условий и факторов, **обеспе-**

чивающих реализацию интересов страны и выбранного ее народами пути развития, **гарантирующих** предотвращение и исключение всех видов агрессии, недопущение вооруженного насилия и, если потребуется, **активного противодействия** субъекту этого насилия, вплоть до его уничтожения, мы обязаны создавать и соответствующие Вооруженные Силы. Их развитие должно обосновываться следующими положениями:

- **принципом соответствия** возможностей Вооруженных Сил России степени развития реальной и могущей возникнуть ВПО;
- **принципом вариативности** сил, средств и способов в зависимости от направлений и регионов использования Вооруженных Сил;
- **принципом реального** военно-силового паритета;
- **принципом дополнительности**, предполагающим преодоление несовпадений, несоразмерности различных средств и способов действий Вооруженных Сил различных государств.

Нам нужны ВС как фактор обеспечения статуса страны в мире, как важнейшее условия, заставляющее считаться с нашим мнением все ведущие государства мира. Для этих целей в первую очередь нужны СЯС. Их роль может ограничиваться функций международной дипломатии. Однако сегодня их нужно срочно модернизировать, формировать новые концептуальные взгляды их использования.

Во-вторых необходимы четыре группировки ВС по направлениям: Восточному, Южному, Кавказскому, Европейскому. Это своеобразные «форпосты» сохранения территориальной целостности страны.

В-третьих, нам необходимы **мобильные** группировки для координации и дополнения возможностей наших группировок по направлениям, а также для решения задач по воздействию на «очаги» агрессии в регионах, являющихся зоной реализации наших международных обязательств по Договорам, по Коммуникациям, по Инфраструктуре, по Безопасности наших Граждан, проживающих и работающих там.

В-четвертых, нам нужен современный ВМФ, обеспечивающий неприкосновенность наших морских и речных территорий, безопасность наших судов, в том числе и транспортных средств доставки в другие страны энергоресурсов, гарантирующий акт возмездия тем государствам, которые собрались «усилить» свою защиту с суши.

В-пятых, нам нужна новая система деятельности МИД, использования разведки и других спецорганов. Нужно научиться управлять политическими ситуациями и формировать в общественных отношениях культуру мира, культуру взаимозависимого сосуществования стран и народов.

Автор привлекает внимание читателя к следующему суждению: «Человечество, все страны и народы мира будут находится на высшем уровне безопасности, если они построят свою жизнь по принципу реальной взаимозависимости реально свободных, суверенных государств».

Мы все изначально, с момента становления любого государства находились в определенной зависимости от природных условий, находимся в такой зависимости и сейчас, от других государств, социальных процессов. Все государства стремились и стремятся приобрести суверенность и независимость. Но если это будет возведено в абсолют, то мир и люди «атомизируются», станут относиться друг к другу опять же враждебно. Это будет небезопасный мир. Если же свободные, суверенные государства возьмут на себя элементы зависимости, утвердив этот принцип в жизнь страны и народа, то мы придем к наиболее совершенному уровню нашей безопасности на Земле.

Примечания:

- 1) **Угроза** – это такой уровень экспансии в страну, субъект общественных отношений, который вызывает качественные изменения в содержании общественной системы, субъекта общественных отношений и ее функционировании, но суть системы не изменяет. **Агрессия** – это такой уровень экспансии в страну, субъект общественных отношений, который изменяет сущность общественной системы, сущность субъекта общественных отношений.
- 2) Более подробно см.: Михалкин Н.В. Методические проблемы формирования теории военно-технических систем. – М., 1991. – С. 20-28.

Огородников Ю.А.,
профессор, д.филос.н., профессор
кафедры социально-гуманитарных
дисциплин МГПУ, член докторского
философского диссертационного
совета при МГОУ

Категория «соборность» – выражение утопии или социальной необходимости?

Согласно всеобщему утверждению мыслителей и ученых человечество переживает кризис всех сторон человеческого общежития. Он вызван буржуазными общественными отношениями. Сегодня западные философы, социологи, экономисты предлагают разнообразные пути выхода из кризиса. Все они, как правило, основываются на косметическом затушевывании глубинных противоречий капитализма или на представлениях о человеке как потребителе материальных и узко понимаемых культурных благ. Русские философы уже давно предложили путь, приобретающий сегодня актуальность и внимание современных отечественных мыслителей.

Общество всегда несло в себе противоречия, которые грозили стать губительными для человека (личности, индивидуальности). Сегодня эти противоречия стали особенно опасными. Опасность вызвана разложением эпохи Нового времени, или буржуазной эпохи, в которой, по выражению П.А.Сорокина, доминируют материально-чувственные потребности в ущерб духовным, то есть ведущим потребностям человека. Кризис обостряется и приобретает угрожающие параметры потому, что в большинстве стран господствующий слой общества и обслуживающие его власти сознательно тормозят естественное развитие человечества по пути реализации родовой сущности человека. Распад эпохи оборачивается распадом личности, а консерватизм властей препятствует развитию личности *новой* эпохи.

Социально-экономические отношения капитализма и без того противоречат сущности человека, как ее понимает современная российская философия в ее преобладающей части. К последней трети XX века буржуазия окончательно исчерпала немногие положительные, творческие моменты, ограниченные в основном созданием вещей и индустрии чувственных удовольствий. На поверхность вышли все разрушительные тенденции, заложенные в капиталистических (буржуазных) социально-экономических отношениях. Когда критерием жизни становятся прибыль, богатство, чувственные удовольствия, престиж, и всё это любой ценой, разрушаются человек, общество, природа. Буржуазия с тупым упорством ведет мир к катастрофе.

Как известно, ведущей стороной буржуазной личности стал индивидуализм, сосредоточенность на индивидуальных интересах, к которым человека толкают все существенные особенности капитализма. Индивидуализм, как это ни парадоксально, приводит к стиранию индивидуальности и вливает человека в безликую толпу: буржуазный

индивид сосредоточен на близких интересах вещного порядка, на инстинктах, присущих всем. Всё это ведет к тому, что исчезает человек с его сущностными свойствами (такими, как творчество, доброжелательность, свобода в творчестве, а не в разрушении, абстрактная свобода – учение либералов, идеологов буржуазии, свобода вообще на деле оказывается свободой разрушения и воровства). Человек, индивид, своеобразен только в духовной области, в инстинктах, материально-чувственных потребностях он взаимозаменяем, подобен другим индивидам.

Русские самобытные философы предвидели «распад» западного человека еще в первой половине XIX века, когда буржуазия праздновала свою кровавую победу над аристократией и была еще на подъеме своих, хотя и ограниченных вещами, творческих потенций, которых едва хватило на одно столетие. Западная философия тогда еще не усмотрела губительной односторонности буржуазного человека, это она сделает намного позднее основателей самобытной русской философии А.С.Хомякова и И.В.Киреевского и менее полно, как это было, например, у К. Маркса, глубоко вскрывшего социально-экономические противоречия и ограниченность буржуазии, но, в силу ряда причин, о которых здесь не место говорить, недооценившего значение духовной стороны человека.

И.В.Киреевский еще в 1832 году писал в статье «Девятнадцатый век» о господствующих разрушительном и насильственном направлениях *европеизма*. Позднее он вскрывает глубинные причины их доминирования на Западе. Он их видит в том пути духовного развития, по которому пошла Европа, особенно с XI века, в результате господства римской церкви, а в философии – ограниченного аристотелизма, пришедшего в Европу через арабов, чрезвычайно рационализированного и схоластического. Византия и потом Русь, Россия имели другие истоки своего духовного и философского развития (прежде всего Отцы церкви, частично Платон, а затем русские историки открывают особенности языческой духовности русских, также повлиявших на их - русских и россиян в целом дальнейшее духовное развитие).

В работе «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» И.В.Киреевский писал о «полускотском равнодушии ко всему, что выше чувственных интересов и торговых расчетов» многих социально активных людей Запада, о «распадении разума на частные силы» и о других бедах доминирующего в Европе человека.¹ (Здесь нужно сделать примечание: Европа изобиловала великими творцами духа, но они шли своим путем, преодолевая сопротивление буржуазного духа и господствующего буржуазного вкуса, точнее безвкусицы, словом, – сопротивление «своего времени» и впадая в трагическое противоречие с ним, начиная с эпохи Возрождения).

На рубеже 70-80-х годов XIX века наш оригинальный мыслитель К.Н.Леонтьев написал статьи, само название которых говорит об их главной мысли – мысли, которая оказалась пророческой и остро актуальной сегодня: «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения», «Чем и как наш либерализм вреден». Их можно печатать сейчас в периодике как отклик на сегодняшнее состояние России. И не только России: сегодня всеобщим является *научный* вывод о катастрофе западного мира, влекущего к катастрофе весь остальной мир с помощью антинациональных правителей в тех или иных частях этого мира.

Вместе с тем русские философы высоко ценили духовные завоевания Запада. Самобытные русские философы были чрезвычайно образованны, они знали о культуре Европы не понаслышке. Свободно владея европейскими языками, они общались с выдающимися культурными деятелями (например, Киреевский – с Гегелем, Шеллингом и другими), читали западные произведения в подлиннике, выписывали периодику Европы, сами публиковались здесь, переписывались с виднейшими европейскими

мыслителями. А выдающийся русский поэт Ю.П.Кузнецов в конце прошлого века выразил отношение к культуре Европы действительно образованных русских людей, а не полужнаек:

Для того, кто по-прежнему молод,
Я во сне напою лошадей.
Мы поскачем во Францию-город
На руины великих идей.
Мы дорогу найдем по светилам,
Хоть светила сияют не нам.
Пропылим по забытым могилам,
Прогремим по священным камням.
... Только русская память легка мне
И полна, как водой решето.
Но чужие священные камни,
Кроме нас, не оплачет никто.

Критика буржуазного сознания и буржуазной практики не были самоцелью для русских философов. Они искали для человечества пути преодоления буржуазной ограниченности. Как решить противоречие между индивидом и обществом, между самими индивидами? Запад ответил на это двумя способами: корпорацией и коллективом. Первый способ основан на расчете и материальной пользе, что ведет к индивидуализму и эгоизму, то есть опять к разрушительной односторонности; второй способ ведет к единству людей на основе стирания индивидуальности, то есть снова к односторонности. Современные идеологи России внедряют в сознание людей практичность, корпоративные отношения как якобы наиболее соответствующие времени – «цивилизованные» отношения. Естественно, они идеализируют их. Абсолютная власть хозяев еще более ограничивает возможности корпоративности.

Русским ответом на указанный чрезвычайно важный для существования человека, для реализации себя как человека вопрос стало учение о соборности, выдвинутое великим русским мыслителем А.С.Хомяковым. Под *соборностью* философ понимал свободное единство людей на основе их общей любви к Богу и всем абсолютным ценностям. В соборности люди не внешне, а органически соединены друг с другом, внутри этого единства каждая личность сохраняет свою индивидуальность и свободу, что возможно лишь в случае, когда единство основывается на бескорыстной самоотверженной любви, то есть именно любви, а не на ее суррогатах. «Там только сила, где любовь, а любовь только там, где свобода», - писал А.С.Хомяков.

Органическое единство людей в состоянии соборности вырастает из самой глубинной сущности человека как существа общественного. Соборность является в конкретно-индивидуальном виде, а не в безликом общем, стирающем, как было сказано выше, индивидуальность. Соборность – сверхвременное единство, присущее сознанию и душевной жизни отдельного человека. Оно выражает бытийную природу человека.

Учение о соборности критиковалось и критикуется материалистами, позитивистами всех оттенков как утопическое учение. Такого состояния в человечестве не было, нет и быть не может. Даже среди русских философов возникла такая фраза (ее автор, кажется, Н.А.Бердяев) - соборность – это не данность, а заданность, конечная цель исторического процесса.

Я в этой работе попытаюсь обосновать в качестве рабочей гипотезы другую мысль: соборность осуществлялась на протяжении истории человечества, особенно в последние два-три тысячелетия. Конечное же состояние человечества – постепенно вызревшая соборность. Вначале она осуществлялась в тех областях человеческой жизни, которые наиболее соответствуют родовой сущности человека – в творчестве, творении. Есте-

ственно, она не проявлялась в тех областях, где человеческое разрушается – в рабской работе на хозяина, в отчужденном от человека труде, в коммерции, бизнесе в целом. Где нет человеческого, а есть лишь механическое сосуществование, там не может быть соборности в принципе, так как соборность – это глубоко сущностное человеческое состояние и взаимодействие.

Ключевыми словами в учении о соборности являются «единство», «любовь», «индивидуальность», «свобода». Но разве всех художников, ученых, я уже не говорю о религиозных людях, не объединяла любовь при сохранении индивидуальности каждого и свободе?

Если вдуматься в свидетельства о психодуховных процессах, протекающих у творческих деятелей, то мы обнаружим, что все они проникнуты любовью к тем процессам, в которые они входят. Но эти процессы строго индивидуальны, - возразят мне, - а соборность подразумевает, хотя и свободное действие, но единство во всеобщей связи на основе любви в чем-то таком, что охватывает всех входящих в поле соборности, и это, прежде всего, Бог.

Не подымаясь до уровня религии, помыслим на уровне светской философии. Когда художники и ученые пытаются осознать процесс своего творчества, они всегда указывают на выход из рамок индивида (при том, что эти процессы строго индивидуальны) куда-то в общее или, напротив, это общее врывается в них, в их внутренний мир, откуда-то из всеобщего, надындивидуального в момент познавательного или художественного озарения. Вспомним «магический кристалл» А.С.Пушкина.

Художник схватывает невидимое мира, например, его гармонию. Остается тайной, каким образом художник проникает в невидимые структуры Сущего. Одним из способов такого проникновения называют интуицию, но вразумительного объяснения, что это такое, не существует. Может быть, прав известный ученый В.В. Налимов, утверждая, что в реальности существуют структурированные энергетические поля, которые и улавливает художник неизвестным науке способом.² Отсюда некоторые мыслители называют художника медиумом, как бы непроизвольно воспринимающим указанные формы.

О пребывании художника «*в мире сверхвременного единства и гармонии*» в момент творчества писал Н.О.Лосский. Он цитировал воспоминания Моцарта о процессе своего творчества: «Пьеса оказывается почти готовой в моей голове..., так что в последствии я охватываю ее в душе одним взглядом, как прекрасную картину или красивого человека, и слышу ее в воображении вовсе не последовательно, как она должна была бы выразиться, а как бы сразу, в целом...Всё изобретение и обработка происходит во мне, как в прекрасном глубоком сне».³

О «бездонных глубинах духа», «объемлющих вселенную», в которые погружается поэт в момент вдохновения, писал А.Блок.⁴ М.М.Пришвин говорил о подготовке себя к *неуправляемому* им восприятию образов, как необходимом условии своего творчества. Р.С. Стивенсон говорил, что его произведения подсказывают ему во сне «человечки», и ему остается «только» записать сказанное ими. Спонтанность художественных выражений широко известна в психологии искусства. Можно бесконечно приводить свидетельства творческих людей об их «вхождении во всеобщее» в момент творчества.

Что это за всеобщее, неизвестно. Но в данном случае это неважно. Мы только знаем, что всеобщее в данном случае - не материальное и не социальное явление, а скорее духовное. Достаточно того, что оно - всеобщее для всех творческих людей поле, и они знают о его наличии. Это знание явно или неявно присутствует в сознании художников и ученых.

Словом, в момент высокого творческого напряжения (или еще говорят, «вдохновения» - «вдыхания» откуда-то), когда активизируется целостность человека: и мыш-

ление, и чувство (не эмоции – а парадоксально «холодное чувство»⁵), и интуиция, и воля, художник и ученый входят в какую-то всеобщую область, которая в этот момент объединяет индивида со всеми, кто способен входить в это «творческое» или духовное поле. В момент творчества все силы души человека гармонизируются, иначе не возникнет общезначимого, гениального художественного или научного открытия. Такая гармонизация возможна только на основе чего-то объединяющего все внутренние силы человека. И эти процессы проходили в человечестве на протяжении тысячелетий, объединяя немалое количество людей.

Соборность нельзя понимать как некое организованное единство людей наподобие партий, сект, пифагоровской или ессеевской коммун. Когда Хомяков и его последователи в учении о соборности говорят о единстве в Церкви, то они имеют ввиду не церковь земную, а Церковь невидимую, «духовную», во главе которой стоит не земной настоятель, а Иисус Христос. Единство в духе, в духовном поле, которое, вероятно, имеет свою иерархию. И творческие люди объединяются в своеобразной светской «церкви».

Идея соборности частично реализовалась, и именно в тех областях деятельности, в которых человек наиболее полно выступает как человек, - в творчестве, в творении духовного мира.

Русские философы, в том числе А.С.Хомяков, выдвинули учение о «живознании»⁶. Оно тесно связано с соборностью, поскольку утверждает соборность познания, а не познание изолированного от всех индивида. Искусство и наука создавались единством и творческим взаимодействием многих художников и ученых, единством, складывавшимся не одну тысячу лет. Истинное знание, живое знание, согласно учению русских философов, есть схватывание исследуемого явления во всей целостности мира, во всеобщих бытийных связях, связях существенных, то есть идеальных, в единстве с «живой жизнью», конкретной и идеальной одновременно. Словом, в понятие живознания входят и духовность, и целостность человека, и слияние «объекта» и «субъекта».

И.А.Ильин, исследуя процесс познания, писал: «...для того, чтобы знание состоялось, необходимо, чтобы *содержание* объекта вступило, так или иначе, в *пределы субъекта*. Ибо знание есть разновидность обладания, *имения*. ...содержание предмета должно состояться, обнаружиться, выступить в душе субъекта. ...Предмет должен как бы прозвучать своим содержанием в познающей душе; высказаться в ней; как бы выжечься в ее ткани; подлинно присутствовать в ней так, чтобы душа зажила стихией самого предмета и стала одержимой ее содержанием. Только тогда человек может сказать, что он *испытал* предмет, что он приобрел первую основу всякого знания – *предметный опыт*. ...Человек может быть назван ученым лишь постольку, поскольку он превратил свою душу в среду, *систематически одержимую предметом*».⁷

И.А. Ильин критикует рационализированное, рассудочное, схематичное «придумывание» сущности предмета, когда искажается предметная ткань теории, поскольку ученый «не-до-внял» предмету, поскольку отделил себя от предмета. Но главной для нашей темы является идея соборности познания, совместного познания мира всеми творческими людьми, «невидимое» объединение их в этом историческом процессе. Думаю, данная идея очевидна и не вызывает сомнения.

В связи с учением о живознании возникает проблема объективности и субъективности в науке. Позитивисты объявили науку чем-то вроде религии, божеством которого является безликий Факт. Объективность объявлена главным козырем науки. Исследователь должен быть отстранен от предмета, личный интерес, нравственные позиции и тому подобное должны быть отставлены в сторону. Личный интерес, личное чувство, субъективность должны быть присущи художнику, а не ученому. Между тем художественное творение гения является глубоко объективным. Его объективность основана на том, что главное содержание гениального художественного творения заключает в

себя невидимые всеобщие духовные области, гармонизирующие все элементы произведения. Великие ученые, сделавшие фундаментальные открытия, были страстно субъективными, хотя истина для них, как и для философов, была единственным авторитетом. К истине невозможно идти бесчувственно. Физиологи пишут о том, что, если подкорка не активизируется, то на уровне коры, логики разрозненные элементы не складываются в логическое единство.

Известный физиолог П.К.Анохин писал: «Чем шире будет мобилизация прошлого опыта, тем более энергично будет протекать синтез, тем большую энергетику потребует этот процесс...С помощью притока энергии, которую дает ряд эмоциональных зарядок, можно заставить кору головного мозга работать с большим коэффициентом извлечения. Афферентный синтез связан с энергетическим питанием от подкорковых центров, от того, что называют эмоциональным центром...Можно экспериментально показать, что если человек спокоен и дан раздражитель, то в коре можно констатировать электрические разряды и электрические изменения. Оказывается, эти изменения возникают там, но не могут ассоциироваться. Но как только подкорка дает энергетический баланс для корковой клетки, сейчас же образуется среда, богатая возможностями всяких ассоциаций».⁸ Не нужно здесь говорить, что без процессов, раскрытых П.К.Анохиным, научные открытия не могут состояться. На «голой» логике и личной отстраненности наука не складывается.

К истине нельзя идти бесстрастно, не вкладывая всего себя, всю свою личность, все свои взгляды на мир, в том числе на общество и человека. А главное, и не нужно: наука, лишенная нравственного заряда, оказалась опасной для человечества. Всё это присутствует в сознании ученого или в его внесознательной области, даже если он не отдает себе в этом отчета. Ученый – человек, а человек – не машина и не «агрегат», как это вытекает из положений позитивистов. Любая деятельность человека субъективна.

Слово «субъективный» имеет два значения: 1. Присущий только данному субъекту. *Субъективное ощущение*. 2. Пристрастный, предвзятый, лишенный объективности. *Субъективная оценка*.⁹ Обычно, в обыденном мышлении, слово «субъективный» понимают во втором значении. Мы же имеем ввиду значение первое. Может быть, в этом случае было бы точнее употреблять слово «субъектный».

В этом аспекте мы солидарны с известным изречением К.Маркса: «главный недостаток всего предшествующего материализма...заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно».¹⁰ Учение К.Маркса направляло человека на изменение мира. Это соотносится с идеей русской философии о творении мира человеком, хотя само творение понималось ими по-разному.

Итак, познание более полно характеризуется учением русских философов о живознании (мы здесь его берем лишь в аспекте нашей проблемы). Это учение тесно связано с учением о соборности как сущностном качестве человека.

Русский ответ на социальные проблемы современности вытекает из самой сущности человека, глубоко вскрытой именно русскими философами, поскольку они исходили из бытийности и целостности человека, не ограничивая его какой-то одной стороной, как это присуще основным течениям западной философии. *Идея соборности* – великая и жизненная идея, способная воплотиться в практике человечества. Естественно, как для реализации своей родовой сущности во всей полноте, так и для реализации идеи соборности человечество должно пройти определенный путь развития, преодолев буржуазные социально-экономические отношения и буржуазное сознание.

Исходя из того, что соборность как социальное устройство вытекает из сущности человека и может трактоваться как свободное взаимное творчество, она может быть воспитана в людях – актуализирована в действительности. Словом, соборность – одна из основных форм духовности. И тогда возникает проблема – возможно ли ее воспитание в условиях власти капитала? Но это уже проблема другого этапа исследования.

Примечания:

- 1) И.В.Киреевский. Избранные статьи. М.,1984. С. 203,215.
- 2) См.: Налимов В.В. Спонтанность сознания. М.,1989. Гл. III: Смысловая природа личности. С. 266-320.
- 3) Лосский Н.О. Мир как органическое целое. \ \ Лосский Н.О. Избранное. М., 1991, с. 399.
- 4) Блок А. Собр.соч. в 6-ти т. Т.4.- Л., 1982, с. 415.
- 5) А.П. Чехов говорил: «Садиться писать нужно только тогда, когда чувствуешь себя холодным, как лед». – Бунин И.А. Чехов.// Бунин И.А. Собр. соч. в 5-ти т. Т. 5.- М., 1956, с. 263.
- 6) Напрасно мы бы искали в философских словарях это понятие, поскольку словари ориентированы в основном на западную философию.
- 7) Ильин И.А. Религиозный смысл философии. // Ильин И.А. Собр. соч. в 10-ти т. Т. 3.- М., 1994, с. 41.
- 8) Анохин П.К. О творческом процессе с точки зрения физиологии. / Художественное творчество.- М., 1983. С. 261-262.
- 9) Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1983.
- 10) Маркс К. Тезисы о Фейербахе// К.Маркс и Ф.Энгельс. Избранные произведения. В 3-х т. Т.1.- М., 1986, с. 1.

Олексюк А.В.,
ст. преподаватель кафедры
философии МГОУ (соискатель)

Культура как традиция

За последние годы появилось много исследований, посвященных анализу культуры. Это работы С.С. Аверинцева, Э.С. Маркаряна, В.Н. Топорова, Ю.М.Лотмана, Л.Б.Кертмана, В.Д. Губина, П.С.Гуревича, В.М.Межуева, В.С.Библера, В.М. Розина, А.Я.Флиера, В.В.Ивановой, М.С.Кагана, В.И.Толстых и других авторов. Автора статьи интересует прежде всего философский взгляд на культуру как определённую традицию.

Философия культуры (или культурфилософия) в энциклопедической литературе трактуется как понятие, употребляемое в западной философии в смысле осознания сущности и значения культуры. Философы неокантианского направления Э.Кассирер и В.Виндельбанд, которых принято считать основателями философского исследования культуры, акцентируют свое внимание на таких сущностных вопросах, как: что порождает культуру как целое и в чем смысл культуры?

Э.Кассирер, выясняя, как можно определить культуру как духовное целое, смысл и назначение культурной деятельности, пишет: «Главная задача всех форм культуры состоит в том, чтобы создавать всеобщий мир мыслей и чувствований, мир человечности, «единый космос»... Нас более не интересуют отдельные произведения искусств, продукты религиозного или мифологического мышления, нас интересуют те движущие силы, та ментальная активность, которые требуются для их создания. Если нам удастся постичь характер этих сил, если мы поймем их не с точки их исторического

возникновения, но с точки зрения структуры, если поймем, в чем их различие и в чем, вопреки этому различию, их взаимодействие, то это будет означать, что мы достигли нового знания о характере человеческой культуры.»¹

Согласно неокантианской точке зрения, смысл и целое культуре придает разум, который связывается с идеями свободы и морали. Безусловное доминирование разумного, свободного и нравственного в деятельности человека будет способствовать достижению человечеством культурного состояния (по замечанию таких исследователей культуры, как В.М.Межуев, Розин В.М. и некоторых других, здесь речь идет только о европейской культуре).

Говоря о современном видении этой проблемы, В.М. Розин замечает, что невозможно указать смысл культуры и истории, ввиду того, что такой смысл есть как цель и смысл отдельных людей или движений, но смысл всей культуры или истории, вероятно, не существует. И вряд ли подобный смысл возникнет, даже если человечеством будет управляться, как о том мечтал Даниил Андреев, всемирная этическая организация «Роза Мира».²

Что же касается философии, очевидно, что сегодня она не может претендовать на всеобщность, нормативность и общезначимость, как во времена традиционной философии, когда была предпринята попытка создания правил и норм мышления, единых для всего мышления. Философия как явление духовного порядка, включающее в себя интуитивно ясные идеи, не требующие доказательства, является ни к чему не сводимым элементом культуры, или особым знанием, не сводимым ни к какому другому. Она изучает наиболее общие законы (связи) развития мира, а также помогает личности осмыслить и выстроить систему ценностей.

Свобода есть там, где есть целеполагающая деятельность. Каждый человек поступает так или иначе на основе своих ценностей. Это всегда выбор. Таким образом, вероятно, можно утверждать, что через философию по-прежнему осуществляется разработка и проведение таких трансцендентальных идей и ценностей, которые призваны ориентировать и направлять мышление, а также сохранять культуру и жизнь человека, и если научное мышление «встроено» в рамки предмета науки, то философское мышление межпредметно.

В современной интеллектуальной ситуации сложилось признание существования разных мышлений: аристотелевско-кантианского (классического), естественнонаучного, гуманитарного, религиозного, эзотерического и других, когда мышление открыто к разным формам опыта и жизни, оно описывает разную действительность и отчасти порождает ее. В настоящее время в литературе рассматриваются следующие три постулата современного постклассического мышления:

- постулат «порождение»: мышление конституирует соответствующие формы действительности, объекты, реальности, которые и отражаются в мысли;
- постулат «контекстности»: мышление не автономно, а, подобно языку, имеет разные контексты (контекстом мышления можно считать те формы опыта и жизни, которые сливаются и переплетаются с мышлением, способствуя его дальнейшему развитию);
- постулат «полифоничности»: современное мышление – это много разных мышлений, находящихся между собой в различных отношениях (дополнения, противостояния и отрицания, независимости, родства и т.п.). В качестве примера можно привести естественнонаучное и гуманитарное мышление, «отрицающие» и одновременно дополняющие друг друга.³

Исходя из вышеизложенного, должен возникнуть вопрос об условиях культурной коммуникации, ее признаках и контекстах, которые участники культурной коммуникации начинают признавать и разделять. В этой связи В.М.Розин отмечает такие

контексты, как контекст научной и технической рациональности, заданный современной наукой, а также сферами проектирования, производства, экономики; контекст персоналистический, заданный сферой активности личности; контекст групповой, например, творческий коллектив или научное сообщество, где мышление порождается и обращается; контекст самой культуры – культурной традиции.

Сегодня стало очевидным фактом, что с точки зрения классического мышления невозможно понять культурную ситуацию «Восток-Запад». Общеизвестно, что если Европа на протяжении многих столетий двигалась в целом в сторону рационального и прагматического познания, видя в нем высшую ценность, то Восток ставит рациональное познание ниже интроспективно-интуитивного и потому обладает в этом отношении большим богатством разнообразных приемов медитации и самовнушения. В настоящее время обретший самостоятельность Восток сопротивляется принятию навязываемых ему образцов государственного устройства и демократии, являясь носителем других традиций, другой логики осмысления кардинальных проблем человеческого существования: смысла, ценностей, в целом философии, идущей от жизни и о жизни.

Философия культуры предполагает взгляд на культуру как на целостное, качественное состояние общества на определенном этапе его развития. Исходя из сложившегося мнения, к концу XX века сформировалось более пятисот «определений» культуры, хотя нет её универсального определения («наука», к примеру, тоже имеет очень большое число определений). Коротко культуру можно определить как качественную характеристику жизнедеятельности человека и создаваемой им реальности; это, по замечанию Гегеля, «вторая природа», где приоритетными являются духовные ценности. Из этого определения следует, что культура – это не только видоизменение природы, но и создание «другой природы» на основе повторения самой главной функции природы – функции порождения, что происходит благодаря духовному началу в человеке.

«Cultura» - слово латинского происхождения. Его употребляли в трактатах и письмах поэты и ученые Древнего Рима. Оно переводится как «возделывание, воспитание, почитание» и изначально подразумевало деятельностное отношение к миру. Римский государственный деятель и писатель Марк Порций Катон написал трактат о земледелии, название которого на латинском звучало бы как агрикультура. Но трактат посвящен не только возделыванию почвы, но и бережному уходу за ней, это своего рода почитание, поклонение ей. Цицерон использовал это понятие лишь применительно к духовности, считая философию культурой духа и ума. Древние эллины использовали понятие «пайдейя» - от греч. «pais» - ребенок, которое означает «воспитанность». Особенностью греческого воспитания как культуры («пайдейя») является то, что оно осуществлялось как в плоскости нормативного осознания требований общества, так и самосознания как формирования ценностных воззрений личности. По замечанию Вернера Йегера, «без греческой идеи культуры не существовало бы ни античности как исторической эпохи, ни западноевропейского мира и культуры.»⁴ В средние века чаще использовалось понятие «культ», имея в виду поклонение творческой силе и воле Бога посредством определенного отношения к нему и ритуала. В эпоху Ренессанса возрождается античное наследие на новой основе - возвращаются к античному смыслу «культура» как гармоничному и возвышенному развитию человека в качестве творческого существа.

Таким образом, на протяжении всей истории интеллектуального развития человечества фундаментальным был вопрос различия между объективным (миром, природой, натурой) и созданным человеком, в том числе и в собственном духовном существовании. В древнегреческой культуре появилось понятие «техне» как мастерство создания мира предметов и явлений, отсюда происходит используемое в европейской культуре

понятие «техника»; представление о «мимесисе» как идеальном воссоздании реальности, откуда произошли понятия «мимика» и «пантомима». Понимание человека как творческой силы дало возможность Протагору в V в. до н.э. назвать человека «мерой всех вещей». В более позднее время преобразовательный вид человеческой деятельности, а также конечные ее результаты стали обозначаться такими терминами, как «цивилизация», «образование», «формирование». В XVIII веке они использовались как близкие по значению слова, а затем все более строго различались, и предметом философского обсуждения становилось соотношение содержания этих и близких им по смыслу понятий «деятельность», «традиция», «общество». ⁵

Впрочем, культурфилософский подход к анализу культуры предполагает ее понимание как духовного компонента совокупного производства, как сферы духовного производства в отличие от производства материального. Она охватывает создание (творчество), сохранение, распространение и освоение культурных норм, ценностей, смыслов и знаний. К концу восьмидесятых годов XX века под культурой стали понимать прежде всего сущность и особенности духовного производства. Но тогда в чем состоит специфика духовного производства в его отличии от материального?

1. Продукты материального производства потребляются и уничтожаются, в то время как духовного – распространяются;
2. Духовное производство уникально (качество), а материальное – массово (количество);
3. Продукты материального производства идут на текущее потребление, они не имеют истории, в то время как продукты духовного производства всегда имеют историю, и чем она старше – тем выше их ценность (и цена);
4. Материальное производство существует через опредмечивание, оно функционирует как предмет в материальном облике; духовное производство означается, оно функционирует как знак, как образ, как символ;
5. Циклами духовного производства являются: творчество, распространение, освоение, сохранение;
6. Материальное производство создает классовую дифференциацию общества. Духовное производство структурировано не по классовому признаку, оно создает деление на элиту и народ. Главным носителем духовного производства является интеллигенция, которая имеет монополию на духовное производство. Оно не вмещается в рамки формаций, здесь необходим и цивилизационный подход. ⁶

Думается, однако, что здесь будет уместна некоторая оговорка. Хотя и отмечалось, что главным носителем духовного производства является интеллигенция, однако культура – это все-таки совокупный результат деятельности каждого отдельного человека. Справедливым будет утверждение, что культура – это воплощенный разум человечества, функционирующий как смысловое приращение к природному миру. Входящие в ее область духовные явления сохраняются не только в пределах какого-либо определенного исторического периода, они гораздо более долгосрочны: мысль Платона, например, сегодня такая же реальность, как и более двух тысяч лет назад. Иногда культуру сравнивают как бы с верхним покровом «тела» Вселенной, который возник вместе с человеком и развивается вместе с ним. В.М.Межуев пишет: «Весь мир в целом есть для философии мир культуры, существующий в непосредственном единстве с человеком.» ⁷

В значении самостоятельного понятия «культура» появилась в трудах немецкого юриста XVII века С.Пуфендорфа, который употреблял это понятие для обозначения результатов деятельности общественного человека, горожанина, где культура противопоставлена природному состоянию человека в значении образованности и просвещенности. «Знание – сила» провозглашает Ф.Бэкон. Просвещенность понимается

как высшая добродетель, а культ разума становится синонимом культуры, с которой в эпоху Просвещения связан поиск смысла истории. В этот период истории вводятся в лексику близкие по смыслу понятия: «философия истории» (Вольтер) и «цивилизация», означающее «гражданский», а также понятие «гуманитарный», обозначающее всесторонне образованного человека. Немецкий философ XVIII века Баумгартен назвал науку о совершенном чувственном познании эстетикой, которая стала даже синонимом культуры.⁸ В это же время французский философ Ж.-Ж. Руссо сформулировал натуралистическую концепцию культуры, в которой высказал идею о том, что культура зачастую превращается в свою противоположность, если в ней начинает преобладать прагматический подход, тяга к материально-вещному.

Культуру понимал как область духовной свободы личности И. Кант, у которого моральное начало является средством освобождения духа. Представители немецкого романтизма (например, Шиллер) уделяли большое внимание эстетическому сознанию, а Гегель – философскому сознанию («философствующий Разум»). По их мнению, многообразие типов и видов культуры являются ступенями восхождения человека к освобождению собственного духа. Освоение культуры становится освоением искусства быть человеком. В марксизме развитие подлинной культуры связывается с практической деятельностью пролетариата, материальным производством и учением об общественно-экономических формациях.

Отмечая множество определений культуры, Л.Е. Кертман выделяет три основных подхода к анализу культуры: антропологический, социологический и философский.⁹ Рассмотрим их.

Антропологический подход признает самоценность культуры каждого народа, а также равноценность всех существующих форм культуры, так как любая культура отражает образ жизни отдельного человека или общества. Например, А. Кребер определяет культуру как «всю полноту деятельности общественного человека». П. Сорокин понимает под культурой всё, что создано или модифицировано в результате сознательной или несознательной деятельности двух или более индивидуумов, взаимодействующих между собой или взаимообуславливающих поведение. При таком подходе культура понимается весьма широко и совпадает едва ли не со всей жизнью общества.

Социологический подход. Здесь осуществляется подход к культуре как фактору организации жизни общества. Этот подход акцентирует внимание на рассмотрении культуротворческих тенденций, направляющих жизнь общества по организованному пути развития. В. Малиновский, например, определяет культуру, как наследуемые изобретения, вещи, технические процессы, идеи, обычаи и ценности.

В основе философского подхода лежит прежде всего понимание, проникновение в сущность явления, а не описание явлений культуры. С точки зрения философии культуры, культура есть способ существования общества. В.М. Межуев пишет: «Действительным содержанием культуры оказывается развитие самого человека как общественного человека, развитие его творческих сил, отношений, потребностей, способностей, форм общения и т.д.»¹⁰. В отечественной науке культура трактуется чаще всего как результат деятельности человека, причем одни исследователи относят к культуре только творчество, другие же считают, что в нее входят все виды деятельности, независимо от получаемого результата.

Важно отметить и то, что в культуре сосредоточена историческая память, она охватывает не только прошлое, настоящее, но и простирается в будущее. Без нее невозможно понять свои корни и свое назначение, смысл существования. Благородная миссия культуры имеет не только глобальное значение. Она проявляется в повседневной жизни человека, открывая путь к свободе и творчеству, подпитывает его внутренние силы для преодоления жизненных тревог, трагедий, вселяет надежду и способствует

раскрытию уникального в человеке. Словом, культура выполняет целый ряд функций. В их числе:

- познавательная функция. Культура – это своеобразное самопознание человека. Результаты познания и самопознания передаются в виде опыта, житейской мудрости, через знаковую систему, через систему символов от поколения к поколению, от одного народа к другому;
- информативная функция культуры весьма высоко оценивается и прежде всего представителями семиотического подхода к культуре. Семиотика как наука о знаковых системах – специфическая междисциплинарная наука XX века, в основе которой лежит понятие знака как минимальной единицы знаковой системы (или языка), несущей информацию;
- коммуникативная функция. Через культуру идет духовное обогащение как отдельных людей, так и разных народов. Известно остроумное замечание Б.Шоу: когда обмениваются яблоками, то у каждой из сторон остается лишь по яблоку; когда обмениваются идеями, то у каждой из сторон оказывается по две идеи;
- регулятивная функция. В культуре сложилось множество норм, которые регламентируют поведение человека, очерчивая определенные границы, считающиеся приемлемыми в той или иной культуре. Здесь различают также нормы-регламентации и нормы-целеполагания, которые связываются с аксиологической функцией.¹¹

Основополагающая функция материальной культуры – быть фундаментом духовной культуры, а возрастание роли этой предметной культуры в жизни общества связано с его цивилизованным развитием. Термин «цивилизация» (в пер. означает «гражданский») начал использоваться в европейской социальной мысли в XVIII в. До XX века он употреблялся как синоним культуры, хотя акцент постепенно смещался в материально-техническую сторону. Это необходимая ступень развития почти у всех обществ. В истории человечества цивилизация и культура развивались параллельно. Русский философ Н.А. Бердяев считает, что цивилизация появляется немного раньше, а немецкий философ О.Шпенглер полагает, что цивилизация исчерпала своё позитивное начало, он представляет её как «агонию культуры» («Закат Европы»).

Цивилизация - это прежде всего социальная форма организации и упорядоченности мира. Цивилизационные процессы имеют прагматическую направленность: здесь речь идет о развитии технологий, орудий труда, способа производства, а также о таких явлениях, как власть, политика, юриспруденция, - обо всем, что связано с упорядочением отношений в обществе. Вместе с тем необходимо заметить, что культура и цивилизация во многом взаимопроникают, и граница между ними условна. Так, например, та же власть в различных обществах различна и связана с общим состоянием культуры. Экономика, общественные отношения причинно обуславливают развитие культуры, но творит её все же человек и, таким образом, можно и надо говорить о существовании *и внутренней обусловленности* культуры.

Всякая культура как сложный организм состоит из многих элементов, составляющих её специфику (язык, религия, обычаи, нравы, искусство, хозяйственный уклад и т.п.), которые как бы закодированы в нормах и растут из них. Многообразие и асимметрия явлений в культуре, различие ценностей и ориентаций выступают условием ее единства, делают ее живой и развивающейся. В культуре выделяются два начала: *аполлоновское*, выражающее в большей степени рациональное (причинные связи) в развитии культуры, а также *дионисийское*, которое выражает иррациональное, уникальное, неповторимое в культуре. В ней также можно выделить два мощных пласта, обозначив их как *общечеловеческий* и *национально-этнический*. Культура развивается как диалог культурных явлений, а культурное существование человека невозможно

без диалога различных культур, из которого рождается единство и синтез культуры человечества. В этом контексте особенно актуальной становится проблема толерантности.

В любой культуре взаимодействуют такие процессы, как статика и динамика, ее характеризуют также такие понятия, как норма и эталон. Сложившаяся своеобразная «ткань» культуры представляет собой необозримое количество поступков, действий, как отдельных людей, так и групп, общественных слоев и поколений. Без общепринятых правил, норм общения невозможно регулировать всю эту стихию отношений. В культуре сложилась категория нормы, которая отражает законы и стандарты социального существования людей. Выделяется несколько различных типов норм:

- 1) нормы, представляющие собой систему разрешений и запретов на совершение каких-либо действий или высказывание каких-либо суждений и оценок. Такого рода нормы можно определить как институциональные, зафиксированные в каких-то официальных документах (политических, юридических, религиозных и др.). Это, например, уголовный кодекс, государственные декреты, постановления церкви. Эта система норм направлена на поддержание общественного порядка и социально-культурной устойчивости общества;
- 2) этнографические нормы, которые складываются стихийно в виде массового обычая поступать так, а не иначе. Примером подобных норм являются народные традиции;
- 3) конвенциональные нормы – рожденные в процессе общественного договора, но не имеющие силу закона. Они занимают промежуточное положение между институциональными и этнографическими, в каждом конкретном случае тяготея к одному или другому полюсу. Примером такого рода норм могут служить правила соседского поведения, нормы дружеских или любовных взаимоотношений, где границы разрешенного и запрещенного, с одной стороны, более или менее ясны, с другой – не подвержены жесткой регламентации;
- 4) эталонные нормы, специально созданные в качестве образца для подражания. К этому типу норм, как правило, обращаются представители искусства и отчасти религии. Влияние искусства на людей посредством демонстрации им тех или иных эталонных норм поведения, суждения, образа жизни является наиболее сильным (например, понравившиеся и вызвавшие желание подражать им в жизни художественные и кинематографические герои). Некоторые религиозные проповедники иногда прибегают к таким приемам обучения своей паствы, которые ориентируют её на поведение, слепо подражающее поступкам самого пастыря.¹²

Сумма регулятивных норм и стереотипов бытового поведения людей, совокупность которых, наряду с нравами и ментальностями составляют их образ жизни народов, принято называть обычаями. Словом, обычай – это унаследованный нами от предыдущих поколений стереотипный способ поведения, воспроизводящийся в определенном обществе или социальной группе и являющийся привычным для их членов. Существующие обычаи можно дифференцировать на:

- 1) жизнеобеспечивающие (домостроительство, организация интерьера жилища, приусадебное сельское хозяйство, кулинарные предпочтения, типология одежды и др.);
 - 2) жизненный уклад (распределение ролей и функций в семье, положение женщины, культура интимных отношений, нормы воспитания и др.);
 - 3) нормы взаимоотношений и коммуникации внешнего характера (гостеприимство, нормы взаимобязательств с близкими и дальними родственниками, допустимые пределы социальной и сексуальной свободы в среде обитания);
-
-

-
- 4) обрядово-ритуальные проявления (рождение и инициация ребенка, свадьба, похороны, культура содержания кладбищ, встречи и проводы близких людей, общая система праздников и ритуалов);
 - 5) фольклорно-художественная практика, её обусловленность бытовыми нуждами существования и ряд иных обычаев.¹³

Понятие близкое к обычаям – это нравы. Однако они регулируют не столько поведенческую сторону обыденной культуры членов сообщества, сколько их обыденный уровень нравственности. Предания и поверья объясняют обычаи, служат их мировоззренческой основой, а сами обычаи зачастую являются показателем нравов. Э.Тайлор пишет: «Когда какой-либо обычай, навык или мнение достаточно распространены, то действие на них всякого рода влияний долго может оказываться столь слабым, что они продолжают переходить от поколения к поколению... Мы имеем здесь дело с устойчивостью культуры».¹⁴ Тайлор замечает, что еще Овидий писал о народном предубеждении против браков в мае, но поверье, что супружества, заключенные в мае, бывают несчастливы, живо в Англии до сих пор.

Однако, ключевым понятием в культурологии является *«традиция»*. Культура представляет собой совокупность всех тех духовных достижений человечества, которые, даже возникнув как индивидуально-субъективные и исторически конкретные, с течением истории получили статус общественно-объективных и как бы надвременных духовных явлений, образуя непрерывную и неподвластную отдельному индивиду всеобщую культурную традицию. Это понятие переводится как «предание, передача» - это универсальная форма фиксации, закрепления и избирательного сохранения тех или иных элементов социокультурного опыта, а также универсальный механизм его передачи, обеспечивающий устойчивую историко-генетическую преемственность в социокультурных процессах.¹⁵

Фактически традиции - это аналог «культурных текстов», только существующих в устной (фольклорной) форме и аккумулирующих в себе всю совокупность норм и образцов социально рекомендуемого поведения, сложившиеся формы социальной организации, регуляции и коммуникации, нравы, обычаи, обряды и ритуалы. Традиции касаются в основном практико-действенной области жизни людей, как прагматической, так и культовой, и в меньшей мере затрагивают интеллектуально-образную сферу их бытия, где аналогичную функцию выполняет мифология. Традиции призваны регулировать межличностные отношения, а также передавать социальный опыт.

Систему традиций можно считать в какой-то степени предшественницей системы образования. Этнографы считают, что традиции большей частью статичны, в то же время социальные антропологи утверждают, что традиции не лишены некоторой внутренней динамики развития с целью адаптации общества к меняющимся условиям бытия, однако это делается путем осторожного «втягивания» необходимой новации в систему традиционных стереотипов. Большинство традиций рождаются прецедентным путем (на основании частного случая из чьей-то жизни), хотя в последующем происходит неизбежный процесс их селекции. Традиции в их изначальном состоянии и функциях – это то, что совместно с мифологией и технологиями жизнеобеспечения составляло практически весь корпус обыденной культуры в доиндустриальных обществах, что делает их ценным материалом для всех гуманитарных наук, а в некоторых странах они строго охраняются государством в качестве реликтовых свидетельств истории народа.¹⁶

В истории начале традиции передавались неосознанно, через научение и подражание. С усложнением культуры они воспроизводились уже осознанно и оформлялись вербально. В случае существования традиций десятки и сотни тысяч лет, они могут превратиться в социальный институт. Например, на заре человечества парный брак

был редким явлением, но постепенно стал традицией и овладел всеми народами. Еще позже он превратился в институт семьи. Обычай, обряд, ритуал являются составной частью традиций. Например, такой обычай, как присесть перед дальней дорогой, стал довольно распространенным в культуре. Радужно встретить гостя, усадить его за стол, дать ему возможность отдохнуть с дороги – это стало традицией у многих народов. Обычай не существует отдельно от традиции, он является способом ее существования. Обряд или ритуал – это определенный порядок действий, которым совершается и закрепляется обычай.

Обряд символизирует отношение людей к определенным датам, событиям. Очень устойчивыми являются обряды семейные, связанные с рождением ребенка, свадьбой или с кончиной близкого человека. Сложилась даже обрядовая поэзия: свадебные песни, колядки, причитания, есть также официальные обряды и ритуалы, например, посвящение в студенты. Однако есть традиции, которые восприняты во многих культурах - почтительное отношение к родителям и к женщине. Традиции «вплетаются» в образ жизни, понимаемый как системная и нормированная совокупность форм обыденной жизнедеятельности людей, порядков и способов их повседневного существования, жизненный уклад.

Образ жизни - это высоконормативная сфера обыденной жизнедеятельности людей, характеристики которой в существенной мере определяются и этнокультурными традициями данного народа и особенно его социальной стратификацией. Существенное влияние на образ жизни оказывают сословная и профессиональная принадлежность человека, его происхождение, воспитание, образование, вероисповедание и т.п.

Словом, у культуры, как у всякого развивающегося явления, есть устойчивая и новаторская стороны. Устойчивой стороной культуры является традиция, благодаря которой происходит накопление и трансляция человеческого опыта в истории, и каждое новое поколение людей может актуализировать этот опыт, опираясь в своей деятельности на созданное предшествующими поколениями. Устойчивая культурная традиция в определенных условиях необходима для выживания человеческих коллективов. Если же те или иные общества отказываются от жесткой традиционности и развивают более динамичные типы культуры, это вовсе не означает, что они вообще могут отказаться от традиций. Культура не может существовать без традиций, они как историческая память являются непременным условием не только бытия, но и развития культуры.

Примечания:

- 1) Кассирер Э. Лекции по философии и культуре // Культурология XXв. Антология. М., 1995. - С.111,140-141,147.
- 2) Розин В.М. Культурология. М., 1999. - С.171-172.
- 3) Розин В.М. Культурология. М., 1999. - С.174-175.
- 4) Культурология в вопросах и ответах. Ростов-на-Дону, 1999. – С.188.
- 5) Философия культуры. Становление и развитие. С.-Пб., 1998. – С.4-5.
- 6) Ерасов Б.С. Социальная культурология. М., 1994.
- 7) Межуев В.М. Культура как проблема философии // Культура, человек и картина мира. М., 1987. - С.328.
- 8) Полищук В.И. Мировая и отечественная культура. - Екатеринбург, 1993. - С.23.
- 9) Там же. С.38.
- 10) Межуев В.М. Культура как проблема философии // Культура, человек и картина мира. М., 1987. - С.78.

-
- 11) Сарингулян И.С. Культура и регуляция деятельности. Ереван, 1986.-с.113.
 - 12) Флиер А.Я. Культурология для культурологов.М.,2002.-С.237-238.
 - 13) Флиер А.Я. Там же. – С.237-239.
 - 14) Тайлор Э. Первобытная культура.М., 1989. – С.66.
 - 15) Новейший философский словарь. Минск, 2003. – С.1047.
 - 16) Флиер А.Я.Культурология для культурологов. М., 2002. – С.242-245.

Чебан В.В.,

профессор, д.филос.н.,
член докторского диссертационного
философского совета при МГОУ

Расширение НАТО на Восток: шаг ко всеобщему миру или к мировой войне?!

От редактора выпуска. В декабре 2003 года Валерий Всеволодович безвременно ушел из жизни - погиб в автомобильной «встрече» с нарушителями правил движения. Статья, предлагаемая читателю, последняя из подготовленных этим прекрасным, ярким человеком, глубоким исследователем. О пронизательности его суждений и оценок, читатель может убедиться самостоятельно.

Несколько сот лет тому назад английский философ Ф. Бэкон дал мудрый совет: *«Чтобы прорубить дорогу в лесу подозрений, лучше всего откровенно поделиться ими с подозреваемым, ибо при этом сам наверняка будешь знать, основательны ли твои подозрения, а он остережется впредь подавать к ним повод»¹.*

Расширение НАТО на Восток вызывает тревогу по ряду причин. Во-первых, не реализован исторический шанс по преодолению последствий «холодной войны», созданию безблоковых международных отношений и перехода к демилитаризованной политике, прежде всего, на территории Европы, где начались две мировых войны. Благим надеждам не суждено было сбыться. В условиях, когда самоликвидировался Варшавский Договор, исчез Советский Союз, а военная мощь России переживает серьезный кризис, вдруг блок НАТО заявил о своем расширении. Причем, законно рожденное детище «холодной войны» выбрало вектором своего расширения трагически известное восточное направление. То направление, по которому в свое время пытались «расшириться» Наполеон и Гитлер. Заговорили и, не без оснований, о коварстве и об обмане Запада. Подозрительности и недоверию дан новый импульс.

Во-вторых, тревогу вызывает то обстоятельство, что расширяется организация, обладающая внушительной военной мощью, и которая после планируемого расширения неизбежно увеличится. И как бы сильно не нажимали его сторонники на слово «политическая» **милитаристский каркас составляет основу блока.**

На высоком официальном уровне прямо заявлено: «Наши общие ценности, интересы и судьбы находят конкретное выражение в одном из уникальных достижений НАТО - его объединенной военной структуре. Эта структура обеспечивает нам эффективное и надежное средство обороны, далеко выходящее за рамки того потенциала, который могла бы создать любая из наших стран, действуя в одиночку. Выполнению наших основных оборонительных функций служит детально разработанная система военных баз, техники и инфраструктуры»².

Только в Европе группировка войск НАТО насчитывает несколько десятков армейских корпусов и дивизий, более 100 отдельных бригад.

В свою очередь вступление в НАТО кандидатов первой волны усилит милитаристский каркас свыше 700 боевыми самолетами, почти 3,5 тысячами танков³.

Не спешит НАТО менять стратегическую концепцию, не идет на возвращение ядерного оружия в пределы национальных территорий, как это сделала в одностороннем порядке Россия.

Не затухает от безденежья, как в России, учебно-боевая подготовка войск и сил флота, напротив, повышается ее уровень. Только в феврале 1997 года в НАТО прошло около полутора десятков учений, КШУ, компьютерных игр, не считая миротворческих. Кроме того, США провели около десятков учений со странами, не входящими в НАТО⁴.

В третьих, расширение НАТО на Восток на деле означает расширение влияния, прежде всего, ее организатора, вдохновителя и главного спонсора -США. НАТО изначально создавалось, как орудие США в Европе и было призвано решать три задачи: обеспечить присутствие США в Европе, сдерживать возрождение могущества Германии и противодействовать «экспансии Советского Союза на Запад».

Сегодня США почти безраздельно господствуют на американском континенте, в Атлантике, Азиатско-Тихоокеанском регионе, на Ближнем Востоке. В Европе долгое время считались с СССР. Сегодня его нет. Россия ослаблена. США спешат реализовать представленный шанс - «закрыть» неконтролируемый участок и занять выгодные стратегические позиции.

Как после второй мировой войны США «подсутились» и воспользовались ситуацией для энергичного проникновения в западную Европу, так и после окончания «холодной войны» они стремятся обосноваться на ее восточных просторах и делают это весьма успешно.

Так, в бывшей Югославии уже создаются американские военные базы, наращивается военное присутствие в странах Восточной Европы, в том числе, в бывших республиках СССР.

В Венгрии, например, уже постоянно присутствуют около 3.500 американских военнослужащих, активно используются авиабазы, военные городки, полигоны для проведения тактических учений подразделений войск США, воздушное пространство и территория республики практически полностью представлены американским транспортным средствам и транзитным грузам⁵.

В четвертых, сторонников сохранения и расширения блока не только не смущает тот факт, что эта инициатива вступает в противоречие не с логикой преодоления послевоенной конфронтации, но и собственным назначением НАТО. Вот конкретный пример. В справочнике бюро информации и печати НАТО среди основных задач альянса в области безопасности выделяются такие:

- *«стремиться к созданию условий, в которых ни одна страна не могла бы запугивать или принуждать любую из европейских стран, или устанавливать свою гегемонию с помощью применения силы или угрозы ее применения;*

- *обеспечивает сдерживание любой формы агрессии в отношении территории любого государства-члена НАТО или защиту от нее;*

- *сохраняет стратегическое равновесие во всей Европе»⁶.*

Невооруженным взглядом видно, как расширение НАТО на Восток создает условия и для запугивания, и для принуждения прежде всего России, и для гегемонии США в Европе. Кроме того, расширение альянса *нарушает стратегическое равновесие не только в Европе, но мире.* На этом следует остановиться подробнее.

Для России опасность заключается в следующем. Прежде всего, расширение НАТО на Восток означает *выдвижение к ее границе и непосредственной близости к европейскому центру государств блока, способного вести широкомасштабную*

войну по последнему слову военной науки и техники. Аналитики в этой связи проводят исторические параллели расширения НАТО на Восток с процедурой завоевания Германией плацдарма для нападения на Советский Союз. Тогда нынешние кандидаты в НАТО (Венгрия, Польша, Румыния, Чехословакия) были поглощены, завоеваны, связаны союзническими обязательствами и направлены против СССР. Сегодня то пространство, за которое Гитлер воевал более двух лет, чтобы приблизиться к границам Советского Союза, отдается бесплатно. Не случайно бывший канцлер ФРГ Г. Шмидт в интервью журналу «Франкфурт хефте» откровенно поделился: «Если бы я был русским маршалом, я бы рассматривал экспансию НАТО сначала с Эльбы на Одер, а затем на восточные границы Польши как провокацию и угрозу России»⁶.

Положение усугубляется тем, что процесс радикальной военно-политической перегруппировки после ликвидации Варшавского Договора и распада Советского Союза выявил устойчивую антироссийскую направленность военной политики ряда бывших «братьев» по СССР и Варшавскому Договору. Об этом свидетельствуют характер и вектор проводимых учений, прозападная кадровая и военно-техническая политика в армиях ряда суверенных государств, организация военного строительства с ориентацией на тесную связь с военными структурами развитых государств, рассматривающих Россию как «источник нестабильности».

Размышления над содержанием официальных документов и выступлений высокопоставленных лиц разных государств приводят к ощущению некой предварительной, «домашней заготовки» на этот счет.

Так, 16 мая 1996 года «Нью-Йорк таймс» сообщила о том, что, выступая в Гарвардском университете, министр обороны США У.Перри, сформулировал новую американскую стратегию «превентивной обороны». По его словам, она нацелена на «раннее выявление и предупреждение» угроз национальной безопасности США в эпоху, наступившую с окончанием «холодной войны». Как заявил У.Перри, «превентивная оборона» включает в себя **четыре основополагающих направления. На первое место среди них он вынес усилия по сокращению и обеспечению безопасности хранения ядерных вооружений бывшего Советского Союза**⁸.

Любопытно отметить, что перечень кризисных ситуаций, в которых натовцы намерены применить военную силу, удивительно совпадает с перечнем тех проблем, которых немало сегодня в России.

Если судить о практике последних лет, то за мотивацией вмешательства во внутренние дела России, в том числе, и с применением военной силы, проблем не станет. Технология достаточно известна. Сначала в средствах массовой информации может подняться истерическая волна по поводу «безопасности» ядерных объектов, химических предприятий, захоронений ядерных отходов, экологических катастроф, или «концентрации террористов» и «бандитов» на широких просторах России. Мировая общественность в растерянности. Обеспокоенные соседи России в тревоге за свою безопасность лихорадочно ищут выход, и взоры сходятся на мощной, авторитетной и боеспособной организации НАТО. Далее, единогласно ООН принимает решение «навести порядок в зоне нестабильности». А за тем дело техники, в том числе, и военной, которая сегодня существенно отличается по своим возможностям от техники и вооружения времен второй мировой войны.

Приведенная схема не нова. Она апробирована на ряде стран. Правда, для ее реализации необходимы минимум два условия. Первое - значительный перевес сил и средств над противником, а второе – существенная или полная утрата последним возможности сопротивляться.

Перевес военной мощи НАТО над Россией по разным оценкам колеблется от трех до пяти. Для сравнения надо отметить, что организация наступления по клас-

сическим законам войны требует, чтобы наступающие имели минимум трехкратный перевес над обороняющимися.

Разумеется, наученная горьким военным опытом Россия не оставит без внимания приближение НАТО к своей границе. Однако, в условиях нарастания военно-силового давления придется свернуть многие созидательные программы экономического, социально - политического и культурного характера. Для государства, переживающего кризис во всех областях жизни, форсированная милитаризация представляет не меньшую опасность, чем непосредственное военное вторжение. **Россия вынуждена будет снова превратиться в военный лагерь.** Поэтому, даже не прибегая к активным действиям, НАТО своим присутствием в непосредственной близости будет наносить ущерб безопасности России.

Что касается договоров и соглашений, то они, как свидетельствует военная история, при изменении условий и соотношения сил теряют силу и превращаются в клочки бумаги. Как не спас в 1939 году Европу от мировой войны договор в Мюнхене, так не стал преградой на пути гитлеровского нашествия на СССР в 1941 году договор с Германией. Можно с достаточной долей вероятности утверждать, что сегодняшнее отношение к России по мере освоения НАТО новых стратегических рубежей будет радикально меняться не в пользу России.

Кроме непосредственной опасности расширение НАТО на Восток имеет и более скрытую угрозу для России. Геополитическое положение Российской Федерации таково, что мощный силовой «навес» на Западе в лице группировок НАТО, естественно, будет отвлекать значительные усилия России от других направлений. Это неизбежно приведет к активизации неблагоприятных явлений и процессов на юге, севере и востоке страны. Силовая статика НАТО на Западе объективно будет провоцировать динамику вооруженных конфликтов на юге России, в Центральной Азии и беспокорство на Дальнем Востоке. А если учесть конкуренцию за мировое лидерство, то США не оставит в покое динамично развивающийся Китай и другие страны АТР. В этой связи расширение НАТО ставит Россию в такое положение, что она в зависимости от разных обстоятельств, может стать **буфером** между конфликтующими сторонами, **пространством** сведения счетов или **союзником** одного из гигантов военно-силового противостояния. Это значит, что в любом случае спираль развития событий, связанных с расширением НАТО на Восток, выходит на мировой уровень. Поэтому правомерно говорить о том, что **расширение НАТО таит угрозу не только России, Европе, но и всему миру.**

Как известно, первая и вторая мировые войны начались в Европе. Причем инициаторы обеих войн и не предполагали, что их воля, усиленная военной мощью, столкнет мир в огненную пропасть и за политический авантюризм придется платить огромную цену, исчисляемую десятками миллионов человеческих жизней.

Так, во второй мировой войне погибло 55 миллионов человек. Из них на поле боя пало 27 миллионов человек. Воевали 62 государства. Боевыми действиями охватывалась территория в 22,6 млн. кв. км. Для сравнения отметим, что в первой мировой войне участвовало 33 государства и пожар войны распространился на 4,1 млн. кв. км. Общий материальный ущерб от разрушений во второй мировой войне составил 316 млрд. долл. Это в 11,3 раза больше, чем в 1914-1918 гг.⁹

Самые большие прямые и косвенные потери в обоих случаях понесла Европа. Здесь погибло во второй мировой войне 40 млн. человек. На долгое время ухудшились экономические, социальные и культурно-бытовые условия существования людей. Деформировались возрастная, половая, семейно-брачная структуры. Опустошение континента неизмеримо превзошло все, что пережили европейцы в 1914-1918 годах. На бывший Советский Союз пришлась половина европейских потерь, свыше

20 миллионов человек, наиболее трудоспособная часть населения. Польша потеряла 6 миллионов, Югославия -1,7 миллиона, Франция - 600 тысяч, Англия - 370 тысяч человек. Потери Германии превысили 10 миллионов, Италии - 500 тысяч человек. 18 миллионов европейцев стали узниками концлагерей, из них погибло свыше 11 миллионов¹⁰.

Массовое бегство населения от агрессоров, перемещение людей почти во всех странах Европы, насильственный вывоз, внутренняя миграция вели к росту смертности, снижению рождаемости, к голоду, болезням, другим бедствиям, включая опять-таки ни с чем не сравнимые психологические последствия.

Согласно подсчетам историков, совокупные материальные издержки на подготовку и ведение войн первой половины XX века и на ликвидацию их последствий составили 4 700 млрд. долл. Из них около 4 триллионов долларов - на вторую мировую войну¹¹.

Если произойдет расширение НАТО, и к 16 государствам добавится новый отряд, то это число уже приближается к количественным характеристикам мировой войны. Разумеется, расширение огромного военного монстра в Европе поставит перед Китаем, Индией, Ираном и другими странами вопрос о выборе союзников. В свою очередь, прозрачные намеки о несовпадении интересов «цивилизованных стран» с «мусульманским миром» обусловят соответствующую блокировку исламских государств.

Если к этому добавить тесную взаимосвязь членов блока с другими странами мира, а также возможности современной техники и оружия, то число участников резко возрастет и зона конфликта стремительно может охватить регионы и мир в целом.

В общих чертах схема возникновения и развязывания мировых войн, выглядит примерно так.

Во-первых, расширяется конфликтообразующая основа, происходит накопление спорных проблем, для разрешения которых предпочтение отдается военно-силовым способам. В глаза бросается **закономерность**: к военным средствам прибегают далеко не всегда и не только потому, что другие исчерпали себя или представляются неэффективными. Например, аналитики отмечают, что для США не было особой необходимости применять военную силу в Гренаде или на Панаме. Тем не менее, они это сделали. И решили несколько задач сразу: проверили свою военную силу, показали ее возможности всему миру в целях устрашения и предупреждения, убедили налогоплательщиков и политиков, что они не зря тратят деньги на оборону и содержат *такие боеспособные* вооруженные силы.

Иными словами, по мере наращивания военной мощи и создания военно-силового превосходства у государств или коалиций возникает искушение немедленно воспользоваться своим силовым превосходством. Эти вождельные мысли получают новый импульс в условиях, когда потенциальный конкурент или значительно уступает в военном отношении, или настолько ослаблен, что не способен оказать сопротивление.

Во-вторых, для реализации замыслов у одного или нескольких государств не хватает соответствующих сил и средств. Возникает необходимость блокировки, объединения и тесного взаимодействия. Происходит интенсивное закулисное брожение в поисках союзников, активная дипломатическая деятельность по заключению всякого рода договоров и соглашений, которые, хотя бы на время, обеспечили гарантию безопасности.

По мере накопления потенциала войны (совокупности различных средств, позволяющих вести современную войну с высоким шансом на победу), созревания решения на применение военной силы договоры игнорируются.

В-третьих, накануне мировой войны отмечаются и принудительное, и добровольное «поглощения» малых и слабых государств более сильными и влиятельными. Происходит концентрация государств вокруг основных конкурентов. По мере «разбухания» военно-политических союзов, первоначально оставшаяся в тени основных противоречий группа государств, в страхе быть раздавленными гигантами, под предлогом обеспечения безопасности присоединяются к союзу, капитулируя до боя и выполняя волю блока. По мере эскалации военного конфликта, подчиняясь законам взаимосвязанного и взаимообусловленного мира, втягиваются в войну и другие государства, первоначально не вынашивающие военных намерений.

В-четвертых, мировой войне предшествует не только постепенное занятие выгодных стратегических рубежей, но и выгодных позиций в мировом общественном мнении. Миротворческая риторика, интенсивная пропаганда «целесообразности решительных действий» в «интересах безопасности мира» и необходимости «консолидации всех здоровых сил против агрессора» заполняет информационное поле и внимание населения многих стран.

В общественном сознании государств «вдруг» берет верх мысль о «необходимости» и «справедливости наказать» силой то или иное государство, «восстановить справедливость», «вернуть отнятое», «оградить себя от непредсказуемости и коварства соседей» и так далее.

Если к этому времени многие спорные проблемы между государствами не решены мирными средствами и зашли в тупик, то взоры не только экстремистски настроенных граждан, но и значительной массы населения обращаются с надеждой к военным. Воинственные лозунги начинают сквозить во всем. Милитаризм берет верх. Между прочим, бурные дебаты вокруг расширения НАТО являются косвенным показателем того, что военная тема снова выходит на приоритетные позиции в общественном сознании. (События в Косово и особенно *сегодняшняя* реакция на них со стороны НАТО продемонстрировали тягу к старому военно-силовому методу решения спорных вопросов).

В-пятых, захлестнувшая многие страны волна терроризма и множество вооруженных конфликтов постепенно приучают и погружают население в атмосферу войны, когда люди привыкают к гибели других людей. В свою очередь, жажда мести толкает на вооруженную борьбу ранее мирного человека. Броуновское движение вооруженных конфликтов и бесконечных разборок вынуждает людей прибегать к мощным силовым структурам, способным вести вооруженную борьбу. Не исключено, что и россыпь современных мелких вооруженных конфликтов, и актов терроризма будут постепенно стекаться в русло регионального и мирового противоборства, где ударными силами являются мощные армии и крупные блоки.

Таким образом, в условиях, когда сохраняется и расширяется организация, способная вести ширококомасштабные боевые действия на большом пространстве, когда увеличивается число членов военного блока, (равно как и число противников за его пределами), когда интенсивное использование военных в миротворческом процессе рождает условия для абсолютизации военной силы в решении спорных проблем, а волна терроризма и вооруженных конфликтов не идет на убыль, расширение НАТО стимулирует милитаризм не только в Европе, но и мире в целом.

Вот и получается, стимулируя расширение НАТО на Восток, США, реализуя исключительно собственные национальные интересы, не только создают тем самым напряженность в отношениях с Россией, но и способствуют созданию условий для возникновения мировой войны. США и Россия не одни на планете. Есть еще Китай, Индия, Иран, которым вряд ли понравится идея расширения НАТО на Восток. Это неизбежно вызовет желание создать в противовес собственный блок или значи-

тельно нарастить собственную военную мощь. При такой инициативе многих стран мира у США вряд ли хватит не только возможностей, но и объема внимания, чтобы удержать принципиально новые военно-политические и иные процессы в режиме управления. Тем более, пружина собственно внутренних проблем может оказать сильное давление на поведение США на международной арене.

Прежде всего, наметились противоречия в политической стратегии США.

С одной стороны, политика гегемонизма требует огромных затрат экономического, политического информационного характера достаточно сказать, что только на создание имиджа великой державы США тратят около 30 миллиардов долларов. После того, как не стало великих конкурентов в лице бывшего Советского Союза и Варшавского Договора, в политической элите созрел вполне логичный вопрос: стоит ли по-прежнему швырять миллиарды на ветер. Коль скоро они нужны для решения внутренних проблем?

С другой стороны, существует вполне реальная сила, считающая, что надо еще немножко напрячься и гарантировать условия, исключаящие государства, или группы государств, способных, как в свое время СССР, своим величием и международным авторитетом составить конкуренцию США в их гонке за мировое лидерство.

Итак, наши выводы.

1. Расширение НАТО – это расширение военно-политической структуры, являющейся детищем «холодной войны». При этом радикального преобразования ее функций и содержания деятельности в целом не происходит. Напротив, у военно-политического руководства АТО сложилась твердая уверенность в своей непогрешимости (зачем менять стратегию и тактику, если они приносят желаемые результаты).

2. За образец системы безопасности берется структура, имеющая милитаристскую основу и приоритетное использование военной силы в решении спорных проблем.

3. Неоднозначное отношение к военно-политическому союзу в условиях нестабильности и неопределенности неизбежно снижает сферу управляемости процессами регионального и глобального характера, расширяет конфликтообразующую основу и увеличивает вероятность войн и вооруженных конфликтов.

4. Поскольку НАТО «завязано» на многие страны и обладает возможностями для ведения широкомасштабной войны, то фактически его можно рассматривать как материальную базу не только региональной, но и мировой войны. Старые источники, если им не поставить заслон, могут наполнить русло новой войны.

5. Расширение НАТО таит в себе гипноз всемогущества военной мощи в решении спорных международных проблем. Создание огромного военного преимущества над рядом стран Европы и, прежде всего, над Россией, неизбежно вызовет желание воспользоваться этим силовым превосходством для давления на Россию, и не только в режиме «сдерживания», но и активного военного вторжения.

Примечания:

- 1) Бэкон Ф. Соч. в 2-х т. Второе испр. и доп. изд. – М., 1977. – Т.2. – С. 344.
- 2) Доклад генерального секретаря НАТО. – Брюссель, 1994г.
- 3) Красная звезда. – 1997. – 15 марта.
- 4) Там же.
- 5) Там же.
- 6) НАТО. Справочник Бюро информации и печати НАТО. - Брюссель, 1995. – С.19.
- 7) Обзор зарубежно печати, 1996. – 30 мая.
- 8) Там же.
- 9) Проэктор Д.М. Мировые войны и судьбы человечества. – М., 1986. – С. 121-122.
- 10) Там же.
- 11) Там же.

Алёхина Е.В.,
доцент, к.филос.н., доцент кафедры
философии МГОУ (докторант)

Критика гуманистического понимания смысла исторического процесса в русской религиозной философии

В метафизике истории важнейшее место занимает анализ идеи прогресса общества, под которым обычно понимается процесс непрерывного и необратимого улучшения условий человеческой жизни, социального порядка, нравственности. В XX веке, с концом эры секулярного гуманизма, вера в прогрессивное развитие человечества многими рассматривалась как анахронизм, однако она долго была важнейшей составляющей советской философии. В русской религиозной философии не только утверждали бессмысленность и неустойчивость социально-экономического прогресса, если он не основывается на укреплении религиозной веры и нравственной ответственности, но рассматривали его как симптом конца истории, её катастрофического завершения, т.е. прогресс становился замаскированным регрессом. С.Франк определял прогресс как созревание человечества для Страшного Суда, как прогресс свободы религиозного и нравственного самоопределения.

Суть возражений христианства против веры в прогресс человечества лаконично выразил видный сербский богослов преподобный Иустин Попович: «Возможен ли прогресс; логичен ли, оправдан ли, нужен ли прогресс в мире, где смерть – самая неодолимая необходимость? А этот вопрос означает: имеет ли смысл такой мир, такая жизнь, такой человек? Вопрос прогресса – вопрос смысла жизни».¹ Согласно богословской точке зрения, от решения проблемы смерти зависит решение всех остальных проблем, обеспечить же прогресс – победить смерть. Это не может совершить ни наука, ни философия, ни какая-то другая религия, кроме христианства. Итак, в «мельнице смерти» настоящий прогресс невозможен, бессмыслен труд человека, культура, все его обязанности и привязанности. Начало прогресса, утверждается в христианстве, положено Воскресением Христа, прогресс человечества связывается единственно с усвоением этого факта, с надеждой на личное бессмертие. Прогресс рассматривается как богочеловеческий прогресс, точнее, эволюция: «рождение во Христе, преобразование во Христе, воскресение во Христе».

Идея прогресса предполагает цель исторического процесса, его смысл как достижение этой цели внутри истории, что, как доказывают русские философы (Соловьёв, Бердяев, Булгаков, Франк) и логически, и нравственно-психологически обесмысливает жизнь отдельного человека и всего человеческого рода. Поэтому они, принимая развитие как эволюцию общества, отвергают идею социального прогресса, подчёркивая его религиозное зерно - скрытую хилиастическую надежду на разрешение трагедии всемирной истории в земном царстве правды и справедливости.

Теория прогресса морально неприемлема для наших религиозных философов, поскольку в ней каждое человеческое поколение и каждый человек превращается в средство для будущих счастливых избранников, которые достигнут совершенного состояния, полноты жизни и блаженства. Их нравственное чувство, как писал Н.Бердяев, требует «разрешение трагических противоречий и конфликтов для всего человеческого рода, для всех человеческих поколений, для всех времён, для всех когда-либо живших людей с их страдальческой судьбой».² Они уверены, что жизнь каждого человека в этой огромной массе человеческих поколений имеет сама по себе ценность и цель без-

относительно к будущему и что никакое грядущее совершенство не может искупить всех мучений предшествующих поколений.

Таким образом, ставится кардинальный вопрос: достижимо ли совершенное состояние общества и каждого его члена в перспективе исторического времени или же это возможно только за границами истории, в вечности (и то далеко не для всех)? Теория прогресса, согласно русским философам, не разрешает проблему времени, его «дурной бесконечности»; состояние совершенства (святости) достижимо для отдельного человека при любом обществе («Царствие Божие внутри вас есть»), но окончательное решение участи каждого будет в конце истории. С религиозной и нравственной точки зрения они защищают правду религии воскрешения и противопоставляют её религии прогресса как «религии смерти», которая беспощадна и к прошлому, и к настоящему человеку, соединяя чрезмерный оптимизм с крайним пессимизмом.

Отметим, что и в современных технократических теориях прогресса истории остались те же противоречия, о которых писали русские философы. С одной стороны, утверждается, что у поступательного развития человечества не может быть «конца истории», ибо всякий конец одной эпохи открывает начало следующей. При этом допускается, что если техногенная цивилизация приведёт к гибели цивилизации (ибо нет ничего вечного), то самоуничтожение будет таким смыслом, т.е. история бессмысленна, ибо в «ничто» никакого смысла быть не может; если же человечеству удастся создать общество благосостояния, - пусть несовершенное, но безальтернативное (как гегелевская прусская монархия или либеральная американская цивилизация), то это и будет окончательным смыслом истории (т.е. смысл весьма пошл и вызывает горькую усмешку).

В этих теориях постулируется вера в прогрессивное, поступательное развитие человечества от низшей ступени к высшей, но цели и критерии этого нарастающего движения не определяются, не анализируются понятия «трагедия», «судьба» человечества; возникают проблемы с периодизацией всемирной истории, которая зависит от понимаемого смысла, а смысл может быть постигнут только после её завершения, а чем она завершится, нехристианскому миру неизвестно. Имеем противоречие, реальную безысходности и непонятность. Так, Энгельс, веря в окончательное торжество коммунизма и начало подлинной истории человечества, писал о невозможности завершения истории «в каком-то совершенном, идеальном состоянии человечества; совершенное общество, совершенное «государство» - это вещи, которые могут существовать только в фантазии».

Русские религиозные философы отрицают «постоянное нарастание положительного добра, совершенства и блаженства как это утверждает теория прогресса. Во-первых, утверждается, что история рода человеческого существует для того, чтобы зло в конце концов раскрывалось до конца и чтобы человек противостоял злу и этим свободно участвовал в победе Христовой. Зло неистребимо, оно меняет свои обличья и даже возрастает. Во-вторых, поскольку прогресс понимается ими как приближение к Богу, то, как пишет Бердяев, «все человеческие поколения на протяжении всего исторического процесса имеют сами по себе отношение к Абсолютному – в этом есть божественная справедливость и божественная правда»³. Каждое поколение имеет цель в себе самом, несёт оправдание и смысл своей собственной жизни, в творимых им ценностях и собственных духовных подъёмах, приближающих его к божественной жизни.

Как нельзя найти смысл в единичной эмпирической жизни личности, так нет имманентного смысла в истории. На эмпирическом уровне история обманывает наши ожидания, представляется нагромождением случайностей, которые не ведут ни к какой цели, являясь итогом столкновения многих волей, игрой страстей. С. Франк, не удовлетворённый этим выводом, ищет за этой «бессмысленной сменой всплесков и

замираний духовных волн исторической жизни какую-либо связанность и последовательность», старается «разгадать ритм мировой истории и через него – её смысл». Но единственное, что он достигает - это уяснения смысла истории как «общечеловеческого религиозного воспитания через ряд горьких разочарований, обличающих суетность всех земных человеческих упований и мечтаний». История человечества представляется ему историей последовательного крушения надежд, опытного избличения заблуждений. «Как индивидуальная человеческая жизнь в её эмпирическом осуществлении имеет только один смысл – научить нас той жизненной мудрости, что счастье неосуществимо, что все наши мечты были иллюзорны и что процесс жизни как таковой бессмыслен - так и всечеловеческая жизнь есть тяжкая опытная школа, необходимая для очищения нас от иллюзий всечеловеческого счастья».⁴

Для русской историософии характерно противопоставление своих религиозных взглядов на смысл исторического процесса секулярному гуманизму с его теорией прогресса. Так, Франк в своём труде «Духовные основы общества» анализирует два типа философии истории, из которых один ложен, а другой истинен. Ложна, полагает он, та философия истории, которая основана на вере в прогресс, на рационалистической вере в непрерывность умственного развития человечества. Такие теории стали популярны с XVIII века (Гердер, Тюрго, Кондорсе). Они рассматривали исторический процесс как движение к определённой цели - идеально-завершённом состоянию, а все предшествующие стадии - как средство и путь к этой конечной цели, сами по себе смысла не имеющие. «Произвольно обобщая совершенствование в течение двух последних веков некоторых сторон жизни – технической, политической, культурной, - она забывает и то, что это был относительный прогресс, сопровождавшийся утратой некоторых других культурных ценностей, и то, что история наряду с эпохами подъёма и совершенствования знает и эпохи упадка, разложения и гибели».⁵ Кроме того, считает Франк, определения конечной цели весьма произвольны, они отражают или личные симпатии авторов, или стремления данной исторической эпохи (сословная монархия для Гегеля и позитивизм для Конта). Ни с нравственной, ни с научной точки зрения он не может примириться с таким представлением: «Если история вообще имеет смысл, то он возможен, если каждая эпоха и каждое поколение имеет своеобразное собственное значение в ней, является творцом и соучастником этого смысла. Этот смысл должен поэтому лежать не в будущем, а сверхвременно охватывать мировую историю в целом».⁶

Главная причина всех недостатков прогрессистских концепций истории заключается, уверен Франк, в их концепции исторического времени, которое они представляют, по причине своего атеистического мировоззрения, как смену различных периодов земной истории, как «линию, уходящую в необозримую даль», что делает эту историю «дурной», бессмысленной бесконечностью, не имеющей никакого средоточия и никакой цельности. Сам же Франк, разделяя позицию метафизики всеединства, видит смысл истории не в движении к воображаемой цели, а в том, что она есть конкретное выражение «сверхвременного единства» духовной жизни человечества.

«Как биография отдельного человека, - подчеркивает Франк, - имеет своё назначение вовсе не в объяснении того, как на протяжении своей жизни человек шёл к высшему своему достижению, осуществлённому в его старости (последнее, как известно, бывает далеко не всегда и есть скорее исключение из общего порядка), а в том, чтобы через неё постигнуть единый образ человеческой личности во всей полноте её проявлений от младенчества до самой смерти, так и обобщающее, синтезирующее понимание истории может состоять только в том, чтобы постигнуть разные эпохи жизни человечества как многообразное выражение единого духовного существа человечества.... Пусть целое в её внешней завершённости нам недоступно, но как отдельный человек может и на

середине своего жизненного пути из обобщающего его рассмотрения понять своё существо, так и человечество способно на всякой стадии своей истории через её познание доходить до своего самосознания».⁷

Логика рассуждения здесь одна: чтобы познать смысл (мира, человеческой жизни и истории человечества), нужно обозреть целое, конкретное единство (всеединство). Целое же понимается не как сумма, внешняя совокупность всех частей, но как сверхвременное существо жизни, т.е. вечность, сфера духа. «Человеческий дух находится и постигает себя в своём сверхвременном единстве, в каждом своём историческом состоянии. И если целое тут присутствует в каждой своей части, то и наоборот: все части реально и совместно присутствуют в целом. Если бы история была только временной последовательностью, в которой каждый момент, заменяясь другим, исчезает, уходя в безвозвратное прошлое, то философия истории, как и вообще историческое знание, было бы невозможно: всякая эпоха знала бы только себя саму и жила бы только самой собой. Но именно потому, что исторические состояния суть выражения единого человеческого духа..., они продолжают реально присутствовать в нём: каждый человек и каждая эпоха, будучи только стадией и своеобразным выражением жизни сверхвременного единства человеческого духа, потенциально несёт в своей глубине всё это единство, а следовательно, и все его исторические выражения»⁸. Как и смысл жизни человека, цель и смысл истории, находится, с его точки зрения, в сверхэмпирическом бытии.

Характерная для религиозных философов критика веры в прогресс как разновидности светской религии с её верой в predetermined непрерывное совершенствование жизни сочеталось, вместе с тем, с утверждением наличия смысла в истории, определённого направления, а не господства в ней бессмысленности и случайности. История – не «дьяволов водевиль», утверждал Достоевский. Против такого тупикового и разрушительного вывода восстаёт наш ум и сердце, поскольку тогда и личная жизнь каждого человека теряла бы всякий смысл, будучи вплетённой в жизнь общечеловеческую. Соглашаясь с этой мыслью, С. Франк писал, что если всё достигнутое нами может исчезнуть бесследно, то не имеет смысла хлопотать и заботиться о чём бы то ни было, и нам оставалось бы тогда предаться «мудрости отчаяния».

Свою веру в наличие смысла в истории он основывает на вере в Промысел Божий: «Религиозный человек так же мало может сомневаться в том, что мировая история имеет какой-то, хотя и недоступный ему, высший смысл, т.е. идёт по какому-то определённом направлению, руководима каким-то назначением, как мало он может усомниться, что его личная жизнь есть не сцепление бессмысленных случайностей, а к чему-то предназначена, руководима волей Отца нашего Небесного. Весь вопрос только в том, в какой мере нам дано понять этот смысл, проникнуть в тайну Божьего Промысла».⁹ Однако если в личной жизни человек в момент умирания имеет шанс понять её смысл, цель, «разумный план, осмысляющий последовательность по внешнему виду случайных трагических перипетий» окинуть духовным взором целостную картину жизни, то в отношении мировой истории «мы всегда находимся в её середине, и нам не дано видеть её конца; каждый из нас вынужден уходить до закрытия занавеса; не зная, что будет дальше..., мы не в состоянии обозреть мировую драму в целом и потому понять её смысл»¹⁰. Поэтому все попытки философии истории (например, в теории Гегеля) рационально понять смысл истории, её идею и конструкцию философу представляются весьма произвольными, поскольку ничего не зная об отдалённом будущем, человек невольно рассматривает настоящую эпоху как некое «завершение всего исторического процесса, т.е. как его конец или, по крайней мере, как приближение к концу». Франк, таким образом, утверждает необходимый момент апофатизма.

Единственное объективное знание, которое может иметь человек о смысле истории, по мнению Франка, состоит в том, что «история есть процесс воспитания человеческого рода к принятию Христа-Спасителя. Воспитание по усвоению смысла Христового откровения о богосыновстве человека, о достоинстве личности. Понятно, что так понимаемое воспитание не тождественно с «прогрессом», с непрерывным, последовательным улучшением и т.п. Происходит какой-то процесс «обогащения, накопления.., прошлое сохраняется в настоящем»¹¹, оно не проходит бесследно, и всё едино в вечности. Следуя Соловьёву, Франк верит в абсолютный смысл Боговоплощения и подвига Христа, для него история есть богочеловеческий процесс и «непрерывное творческое действие в ней Святого Духа».

Как мучительный процесс воспитания, история полна подъёмами и упадками, в ней обнаруживается верность служения Правде и измену ей, воодушевление и усталость, - в общем, она обнаруживает «всё несовершенство греховного человечества». Но всё же Франк уверен, что исторический процесс постепенно воплощает евангельскую правду, что «посеянное Христом горчичное зерно продолжает развиваться... в огромное дерево». Словом, по его мнению, «прогресс» есть «созревание мира, приближающий сложными и таинственными путями его конечную цель – преобразование мира». История, как богочеловеческий процесс, двойственна. С одной стороны, она есть внедрение в человеческую душу Христовой правды и совершенствование сущностное, духовно-нравственное, с другой стороны, т.е. человеческой, она есть накопление технико-организационных средств для этого, прогресс интеллектуальный, который может быть использован как ко благу, так и ко злу, который в соединении с государственной властью может привести, предвидит Франк, к невиданным возможностям деспотического правления.

В принципиально важной статье С.Булгакова «Основные проблемы теории прогресса» (1903), в которой он отходит от марксистских мировоззренческих принципов и переходит к идеализму, обосновывается ложность позитивистских претензий установить исторические закономерности, в логических категориях описать исторический процесс, а в целом - абсолютизации земной истории человечества. Булгаков формулирует идею трагического прогресса: «история есть созревание трагедии и последний её акт, последняя страница знаменуется крайней, далее уже непереносимой напряжённостью, есть агония, за которой следует смерть, одинаково подстерегающая и отдельных людей, и человечество, и лишь за порогом смерти ждёт новая жизнь. Такое мироощущение перестаёт быть хилиастическим, становится эсхатологическим»¹².

Булгаков рассматривает теорию прогресса не как рядовую научную теорию, а как «натуралистический хилиазм», религию и метафизику для современного человека, своеобразную историческую теодицею, в которой механистическое мировоззрение с господствующим принципом причинности дополняется телеологизмом. Такие теории прогресса он, соглашаясь с В.Соловьёвым и С.Трубецким, называет «пошлостью», «бесмыслицей» и «прямой невозможностью». «Рядом с понятием эволюции, бесцельного и бессмысленного развития, создаётся понятие прогресса, эволюции телеологической, в которой причинность и постепенное раскрытие цели этой эволюции совпадают до полного отождествления»¹³.

Русский философ показывает, что религия прогресса, как и всякая другая религия, имеет свою веру в грядущую судьбу человечества, в его свободу, могущество и счастье, «уверенность, что всё доброе и разумное в конце концов восторжествует и непобедимо»¹⁴. Это будущее доказывают общественные науки, которые «станутся как бы богословием новой религии». Примером научной теодицеи для Булгакова является теория научного социализма Маркса. Исследуя методы социальных наук, Булгаков приходит к выводу, что они не могут разгадать сокровенный смысл истории,

её конечную цель. Убеждение и как бы твёрдое знание судеб человечества даёт, считает Булгаков, только «религиозная вера, прокрававшаяся тихомолком, контрабандой, без царственного своего величия»¹⁵ в теорию прогресса, с которой социальная наука перестала быть наукой и превратилась в религию.

Разбирая по содержанию эту религию прогресса, Булгаков приходит к выводу, что его божеством (смыслом) является человечество, которое вечно, совершенно и абсолютно. Отрицая высший и абсолютный смысл жизни, философия позитивизма утверждает, что его можно найти в мире опытного, чувственно-осязательного бытия. Тем самым, считает Булгаков, человеческой мысли снова «ставится неразрешимая задача, мнимое разрешение которой может быть получено только ценою внутренних противоречий и самообмана. Человек смертен, человечество бессмертно; человек ограничен, человечество обладает способностью к бесконечному развитию. Живя для других, человек побеждает жало смерти и сливается с вечностью»¹⁶.

В позитивистской религии прогресса Булгаков усматривает мотивы стоической этики, которая ищет утешение в мысли о честно прожитой жизни и исполненном долге в продолжении жизни и её укреплении добрыми делами. Стоики, отрицая личное бессмертие, верят в человечество и его способность к бесконечному развитию, в бессмертное наследие человечества, которое непрерывно увеличивается, передаётся другим и не пропадает. Достижение сознания непрерывности жизни в целом, полагает Булгаков, мнимо, поскольку не определяет действительное значение смерти личности, которая становится живой иллюзией, исчезающей в смерти.

Тем самым Булгаков указывает на отголосок пантеизма в позитивистской религии прогресса, обесценивание личности, её свободы и абсолютной ответственности, притупление трагического чувства смерти. Бессмертием наделяется человечество, что представляется Булгакову противоречием, поскольку человечество не отличается по своим свойствам от человека со всеми его слабостями и ограниченностью. Если индивидуальная жизнь, рассуждает Булгаков, имеет абсолютный смысл, цену и задачу, то имеет её и человечество; но если жизнь каждого человека, отдельно взятая, является бессмыслицей, абсолютной случайностью, то так же бессмысленны и судьбы человечества. «Не веруя в абсолютный смысл жизни личности и думая найти его в жизни целого собрания нам подобных, мы, как испуганные дети, прячемся друг за друга; логическую абстракцию хотим выдать за высшее существо»¹⁷.

Итак, существует ли смысл истории, разумная целесообразность? Этот вопрос неизбежен для философии как метафизики, которая ищет постоянное, неизменное бытие в потоке преходящих событий, отказываясь видеть в истории лишь мёртвую причинную связь, раскрывает абсолютное в относительном, отражение вечного в ограниченной рамке пространства и времени. Именно поэтому философская концепция прогрессивного развития человечества, как показали религиозные философы, есть своеобразная теодицея, раскрывающая действие высшего разума, который является одновременно и трансцендентен и имманентен истории. Она есть раскрытие плана истории, её цели, движения к этой цели и форм движения. Грядущие судьбы человечества, считают они, обсуждаются и взвешиваются нами с таким жаром потому, что в зависимости от этих судеб решается роковой, единственный по своему значению вопрос о смысле нашей собственной жизни.

Примечания:

- 1) Иустин (Попович), преп. Философские пропасти. М., 2004. С. 46
- 2) Бердяев Н.А. Смысл истории. //Смысл истории. Новое средневековье.- М., 2002. С.184-185
- 3) Там же, с.189

-
- 4) Франк С.Л. Смысл жизни // Смысл жизни: Антология.-М.,1994. С.459
 - 5) Франк С.Л. Духовные основы общества.-М.,1992. С.29
 - 6) Там же.
 - 7) Там же, с.30-31
 - 8) Там же, с.31
 - 9) Франк С.Л. Свет во тьме // Духовные основы общества.- М., 1992. С.447
 - 10) Там же, с.448
 - 11) Там же, с.449
 - 12) Булгаков С.Н. Апокалиптика, социология, философия истории, социализм // Труды по социологии и теологии: В 2-х т. М., 1997. Т.2.С.139
 - 13) Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Философия хозяйства.- М., 1990. С.269-270
 - 14) Там же, с.276
 - 15) Там же, с.277
 - 16) Там же, с.278
 - 17) Там же, с.279-280

Алёхина Е.В.,
доцент, к.филос.н., доцент кафедры
философии МГОУ (докторант)

Определение базисного начала сфер социальной деятельности в русской религиозной философии

Проблема осмысления социальной жизни обостряется в XX веке, когда ход истории приобретает трагический характер. Франк в работе «Духовные основы общества» пишет о: «всеобщей шаткости» и глубочайшем безверии, разочаровании в старых богах, которые превратились в мёртвых кумиров, что и заставило русских религиозных философов, «направить свой взор на вечное существо общества и человека, чтоб через его познание обрести положительную веру, понимание целей и задач человеческой общественной жизни»¹. Только так, в раздумье о вечных и незыблемых началах человеческой жизни, вытекающих из самого существа человека и общества, можно, по мнению Франка, преодолеть кризис, добиться разумности и успешности жизни.

Во взглядах на сущность (природу, смысл, основу, цель) общества в социально-философской мысли нет единства, обнаруживается борьба двух концепций или моделей общества – социального атомизма (механистические) и универсализма (органические). Большинство позитивных социологов (своеобразных номиналистов) рассматривают общество как суммированную реальность отдельных людей, результат либо сознательного соглашения, «общественного договора», либо стихийного столкновения множества разнородных волей. В любом случае общество есть искусственная реальность, преодолевающая раздробленность отдельных индивидов, естественную «борьбу всех против всех», хаос и анархию.

По мнению С. Франка, социалистические и либерально-демократические теории, классическая школа политэкономии разделяют концепцию социального атомизма, которая на практике отмечена механицизмом, поскольку представляет общество как пассивный материал, нуждающийся в реформаторах, «социальных инженерах», насильственно соединяющих в одно целое разрозненных индивидуумов. Эта концепция - основа революционно-деспотического образа мыслей, опасное заблуждение, результат «гордыни человеческого своеволия», и поэтому её реализация вызывает паралич и разложение общества. Социалистическая доктрина, несмотря на культ классового коллективизма, относится Франком к индивидуалистическим (механистическим)

концепциям, чем он и объясняет неизбежную её борьбу с органическими связями в обществе и институтами – семьёй, церковью, правом собственности и наследования, выражающим сверхвременную связь поколений.

Противоположная социальная концепция, соответствующая христианской традиции, которую разделяют большинство русских философов, названа Франком универсалистской: общество в ней рассматривается как самостоятельная реальность, живой организм, изначально упорядоченное духовное единство совместной жизни людей, обладающих одинаковой природой и потребностями.

На таких же позициях стоит И.Ильин. Для него, как и для всех русских религиозных философов, философская антропология является основой социальной философии. Он выделяет два принципиально несовместимые подходы (миросозерцания, веры, способа жизни) к человеку – духовный и недуховный. «Духовное понимание человека видит в нём творческое существо с бессмертной душой; живое жилище Духа Божия; самостоятельного носителя веры, любви и совести. Жизнь этого существа есть таинственный, внутренний процесс, процесс самоутверждения и самостороительства. Этот творческий процесс нуждается в свободе и заслуживает её; он есть самостоятельный субъект права и правосознания. Он есть живая основа семьи, родины, нации и государства; ответственный источник духовной культуры: церковной жизни, науки, искусства, нравственности, политики, труда и хозяйства»².

При недуховном понимании человеческой природы, т.е. с точки зрения материализма, для которого нет души как самостоятельной, не сводимой к телу реальности и тем более нет духа, «человек состоит из тела, телесных потребностей и отправления; этим он и исчерпывается... Согласно этому, человек есть не духовная, а материальная величина; не творческий очаг, а рабоче-мускульный центр; не самостоятельный субъект права, а зависимый объект, подлежащий властным распоряжениям. Ему нужна не вера, а трезвая сообразительность, не инициатива, а дисциплина и безоговорочная исполнительность, не любовь, а классовая ненависть; не совесть, а классовое самосознание»³.

На этих основах строится соответствующая социальная философия. В первом случае смыслом социальности считается «индивидуальный способ» человеческого бытия, личный дух – «этот творческий очаг на земле». («Человеку дано быть духом; он призван быть духом; в этом основной и священный смысл его жизни»⁴, - пишет Ильин). В этом случае все социальные вопросы – труда и собственности, политики, власти, государств и т.д. рассматриваются с точки зрения самооценности и самодеятельности личности. Только в этом случае, уверен Ильин, можно обосновать любой социальный вопрос (например, о частной собственности, о государственной власти), показать его естественную необходимость для человека, целесообразность, духовную верность.

Тогда, например, вопрос о частной собственности, т.е. о господстве по закону человека над вещью приобретает следующий вид: «подобает ли этому творческому духовному центру иметь на земле некое прочное вещественное гнездо... - гнездо его жизни, его любви, деторождения, труда и свободной инициативы? Возможны ли свобода и творческая инициатива без частной собственности?»⁵. Ответ философа: нет, ибо «человек связывается с вещами не только «материальным» интересом, но и волею к совершенству, и творчеством, и любовью»⁶, - таким образом человек объективирует себя, или индивидуализирует вещный природный мир. Государство рассматривается или как органическое единение живых людей, одарённых честью, совестью и правосознанием, или как бюрократическая машина для подавления классовых врагов и принудительной организации труда («регистрирующая» рабочую силу и принуждающая её к рабскому труду?). Во втором случае государство, чиновничий аппарат приобретает самостоятельную, тоталитарную силу. Таково социалистическое государство, которое,

в понимании Ильина, сводит к минимуму частную жизнь человека, приписывает ему размеры потребления, создаёт новую, безбожно-безличную культуру. В нём социализируется не только имущество человека, но и его чувства и мысли.

Утверждение материалистической антропологии, считает Ильин, закономерно связано с материалистическим пониманием общества (экономизмом) и практической попыткой построения социалистического государства, которое изымает собственность, принадлежащую отдельным гражданам, их семьям и корпорациям, превращая тем самым людей в «стадо зависимых и незащищенных рабов» (заметим, что мировоззренческие основы буржуазного общества им здесь не рассматриваются). Ложность материалистического, недуховного понимания человека и общества обнаруживается, утверждает Ильин, практически – в снижении уровня (количества товаров и услуг) и качества жизни, особенно нравственности, правосознания, искусства и науки. Но именно в достижении качественного совершенства он видит смысл жизни, а «качество творится и обеспечивается прежде всего и больше всего культурой личного духа ... Где личный дух пренебрежён и унижен, общественность будет больной и творчески бессильной»⁷. Так Ильин характеризует противоестественность коммунизма и как следствие - неизбежность его террора, его антисоциальность и вампирическую растрату сил. Впрочем, отвергая социалистическое мировоззрение, Ильин не отвергает саму идею реформирования общества. Он выступает против смешения этих двух вопросов и, отвергая социально-экономическую революцию, он поддерживает идею православного реформирования общества.

В чём же смысл, или природа общества? Основной вопрос социальной онтологии, как уже ясно из предыдущего изложения, есть вопрос об отношении между индивидом и обществом. Большинство русских философов стоят на позиции универсализма, признают, что общество есть особая, онтологически особая область бытия, а не просто совокупность, внешняя связь и взаимодействие индивидов, которые соединились, находя такой способ жизни более удобным. Человек по своему существу не мыслим иначе, как в качестве члена общества, именно в обществе конкретно дан человек, вне общества он есть только мыслимая абстракция. С.Франк называет общественное бытие «соборным единством», образующим жизненное содержание самой личности. Оно не есть для неё внешняя среда, объект отвлечённо-предметного познания и утилитарно-практического отношения, а как бы духовное питание, которым внутренне живёт личность, её богатство, личное достоинство. Всякое умаление действия соборности, всякий отрыв от неё испытывается личностью как умаление, обеднение её самой, как лишение⁸. Примером такого отрешённо-отчуждённого существования для Франка служит жизнь одиночного заключённого, разрыв с другом или любимым человеком, отлучение от церкви, семьи, родины.

Общественное бытие есть первичное единство «мы», соборность индивидов, оно надындивидуально и сверхлично. В свою очередь, «я» как личное самосознание не рассматривается им как абсолютно первичное и всеобъемлющее начало, - ему предшествует первичная «сращенность и нераздельность», единство «я» и «ты» в «мы». «Мы», - пишет Франк, есть некая первичная категория личного человеческого, а потому и социального бытия⁹. Таково духовное бытие, которое имеет «два соотносительных аспекта: оно есть раздельная множественность многих индивидуальных сознаний и вместе с тем их нераздельное исконное единство»¹⁰. Эти рассуждения приводят его к выводу, что общественное бытие есть внешнее выражение и воплощение духовной жизни, а история есть великий драматический процесс воплощения, развёртывания во времени и во внешней среде духовной жизни человечества, формирующего действия сверхчеловеческих, т.е. богочеловеческих сил и начал, лежащих в глубине человеческого существа.

Общественное бытие, понимаемое как выражение духовной жизни, противопоставляется Франком и материалистической его трактовке, усматривающей сущность общественной жизни в хозяйстве, и трактовке идеалистической (психологической). «Общественное бытие по своей природе выходит не только за пределы антитезы «материальное-психическое», но и за пределы антитезы «субъективное-объективное». Оно сразу и субъективно, и объективно»¹¹. Такова, по мнению Франка, сфера духа – реальность Бога и отдельные моменты нашей идеи Бога – реальность Добра, Красоты, Истины как неких объективно-надындивидуальных «царств», открывающихся во внутреннем опыте (но и, с другой стороны, реальность зла, «дьявола» как великой космической силы).

Общественная жизнь есть, таким образом, единство человечески-сверхчеловеческого бытия, поскольку человек рассматривается в религиозной философии как проводник высших начал и ценностей, которым он служит и которые он воплощает, - правда, медиум не пассивный, а активно соучаствующий в творческом осуществлении этих начал. Общественное бытие в целом становится системой ценностей («божеств»), неким пантеоном, в котором выражается данная стадия или форма человеческого отношения к Божеству, понимания абсолютной Правды, а история общества - историей духовной жизни, драматической судьбой Бога в сердце человека.

Сущностью общественной жизни считается нравственное начало, которое конкретизируется в категории должного, в нормах права, в явлении власти. Не абстрактные этические, правовые идеи и не экономическая необходимость (в конечном счёте корыстные страсти) создают общественную жизнь, а единство божественного и человеческого – в самом общем смысле церковь (единство людей в святине) как богочеловеческий организм - ядро и животворящее начало общества, соборности (первичное единство «мы»). Словом, поскольку общество рассматривается в русской религиозной философии, начиная с В.Соловьёва, как обнаружение богочеловеческой природы человека, постольку утверждается мистическое начало во всех сферах общественной жизни: мистичны государство, власть, семья и даже общественное мнение. В этом же они видят и начало особой двойственности общественной жизни, прежде всего двойственности идеального и эмпирического, планомерности и спонтанности, государства и общества.

Идеалом, смыслом общественной жизни является полнота духовного бытия. Франк так выражает эту общую установку: «В действительности же общественная жизнь, будучи в качестве духовной жизни жизнью в Боге, имеет своим единственным, конечным назначением осуществление своей истинной онтологической природы во всей её конкретной полноте, т.е. «обожение» человека, возможно более полное воплощение в совместной человеческой жизни всей полноты божественной правды»¹². Конкретизируется же общественный идеал в триединстве служения, солидарности и свободы, которые выражают природу человека. Свобода человека – в выполнении долга - служить высшему, божественному началу правды, первичны поэтому не права, а обязанности. Служение – «верховный принцип общественной жизни, фундамент, на котором зиждется всякий общественный строй»¹³. В служении Богу, таким образом, примиряются два антиномичных начала солидарности (единство «мы») и свободы (единство «я»).

Две модели общества, основанные на противоположных социально-философских концепциях, дают различное представление о социальной иерархии, об отношениях гражданского общества и государства, о смысле власти, собственности, содержании права. Так, механистическая концепция, основанная на индивидуализме, утверждает равенство прав и притязаний, абстрактный демократизм. Органическая концепция изначально иерархична: «Общество, как и всё живое, - пишет Франк, - не есть однородная груда или куча отдельных частей: оно есть сложное целое, части которого суть

его члены или органы, исполняющие определённую функцию в целом. Но такая живая функциональная система не может действовать и существовать иначе, как через посредство иерархического начала власти и подчинения»¹⁴. Иерархизм коренится в принципе служения, но не субъективным нуждам людей, а «божественной правде, истинно-должному», что и обеспечивает господство лучших и занятие каждым членом общества надлежащего ему места. Сам же принцип «избрания» имеет функциональное, а не самодовлеющее значение.

Франк вовсе не идеализирует соборное начало общества, он видит двойственность и трагический раскол эмпирического общества и его онтологической соборной сущности, что соответствует двойственному положению человека в бытии – с одной стороны, человеческая личность есть «некий бесконечный живой внутренний мир, изнутри связанный с бытием и укоренённый в бытии как целое; с другой стороны, извне она является «душой» единичного телесного организма... Через эту связь с телом, которому присуща непроницаемость и пространственная раздельность, она сама есть нечто «отдельное», противостоящее другим «душам» или живым людям и лишь извне с ними встречающаяся»¹⁵. Из этой двойственности положения человека в бытии Франк выводит два слоя общественной жизни: соборность и внешнюю общественность, внутреннюю органичность и внешнюю механическую организацию (право, государственная власть), которые не только не совпадают, но прямо противоположны друг другу, как противоположны живое и мёртвое.

Задача общества и государства - соответствовать внутреннему органическому единству общества, т.е. семье и церкви. «Все формы общественной связи, покоясь на соборности, тем самым вырастают из религиозной связи и держатся на ней»¹⁶, - утверждает Франк, который саму природу религиозного чувства понимает широко – как чувство связи, принадлежности целому. Он сакрализирует все человеческие связи, прослеживает органическую историю возникновения государства из племенных союзов.

В наше время примером механического подхода к обществу является идеология сетевого общества, в котором законы управления техническими системами переносятся на общество. Цель этого эксперимента – создание глобального информационного общества, а прощ – своеобразного, электронного концлагеря. Эта опасная реализация является угрозой человеку уже как биологическому виду (поскольку в современных кибернетических технологиях открывается доступ к телу человека), не говоря уже о мировоззренческой свободе личности, или свободе политического волеизъявления. Однако даже армия, при всей своей жёсткой, железной дисциплине, никогда не будет самоотверженно сражаться, если солдаты духовно разобщены и не имеют патриотического чувства, «живой идеи».

В противовес этим проектам искусственно-механического единства религиозные философы в понимании сущности социального бытия отстаивают принцип универсализма, органического соборного единства, «мы», исходя из христоцентризма, из идеи В.Соловьёва о богочеловеческой природе общества. «Тайна вселенной, её смысл и разум, - считал Соловьёв, - есть Богочеловечество, т.е. совершенное соединение Божества с человеком, а через него и со всей тварью»¹⁷.

Содержание мысли русских философов направлялось Халкидонским догматом, считал видный историк Церкви А.В.Курташев, анализируя идеи и Богочеловечества и всеединства у В.Соловьёва. Богочеловеческий идеал означает, что свои творческие возможности человек получает только с верой во Христа, в Церкви. Богочеловечество в учении В.Соловьёва, соединяясь с принципом всеединства, преодолевает отвлечённость начал культуры XIX-XX веков и многочисленные подмены подлинного смысла власти, свободы, справедливости на абстракции типа демократия, либерализм, социализм – капитализм, диктатура, что в реальности, убеждён он, приводит к порабощению.

Во всех областях Соловьёв находит отрыв отвлеченных начал от всецелой Истины, обесмысливание их, что приводит также к распаду культуры, социальным расколам – антагонизмам. Идея всеединства у Соловьёва – это утверждение всеприсутствия абсолютного Бога в смысле «отношения всеобъемлющего духовно-органического целого к живым членам и элементам, в нём находящимся», оно охватывает все стороны бытия, являясь их духовной основой, создает их связность, разумность, осмысленность.

В. Соловьёв оптимистичен и убежден, что всеединство в истории нарастает. Человеческий род идет по пути всё большей интеграции – в этом прогресс, ведущий к созиданию земного Царства Божия. Отмечая эмпирическую интеграцию (в экономике, технике, политических системах, культуре), он не сразу понял духовную основу этого движения, не связанного с созиданием Церкви и Богочеловечества. Лишь в конце жизни он изменил взгляды, изложив свои «прозрения» в «Трех разговорах» - своеобразном философском «покаянии».

Принцип утверждает в безусловном виде то, что должно быть. Таким принципом является для русского философа личность как нравственное существо, как нечто особенное и незаменимое. Именно она является самоцелью общества, последним основанием и критерием общества (общественно-практической деятельности, собственности, семьи, религиозных верований и т.д.). Общим благом является нравственность, нравственные нормы, которые содержатся в христианстве как совершенной религии. Только в этом случае общее благо становится благом каждого; самоотверженно служа такому общему благу, лицо осуществляет свое безусловное достоинство и значение. Все же витальные ценности ещё нуждаются, доказывает Соловьёв, в своём оправдании с точки зрения христианской нравственности (как, например, священность и неприкосновенность собственности). Поскольку, с его позиции, не может быть нескольких равноправных нравственных систем, как не может быть нескольких истинных религий, то нравственной основой общества может быть только христианство. Безбожия и безнравственность приводят к социальному хаосу.

С позиций духовно-нравственного универсализма, совершенной нравственности подходит Соловьёв к рассмотрению смысла всех различий в обществе. Только в христианской религии, убеждён он, все состояния индивидуальности (пол, сословие, национальность) перестают быть границей, а становятся основанием положительного соединения с восполняющим его собирательным всечеловечеством или церковью как в «теле Христовом»¹⁸. Решая важнейшую для социальной философии проблему «Какая деятельность первична?», В.Соловьёв в работе «Философские начала цельного знания» создал классификацию человеческой деятельности. В жизни личности и общества он выделил три сферы: творчество, знание, практическую деятельность. При этом первенствующее значение во всех этих областях должно принадлежать религии, поскольку только при опоре на абсолютные ценности возможно подлинное единство людей.

П.Флоренский, следуя этим методологическим установкам, также сводит человеческую деятельность к трём основным формам. Первая – теоретическая, или мировоззренческая, следствием которой является «совокупность понятий о мире, нравственности, праве, Боге – вообще обо всём». Вторая – практическая, или хозяйственная деятельность, в результате которой создаётся «совокупность орудий производства, внешняя материально-утилитарная культура». Наконец, литургическая или культовая деятельность «производит святости».

Он был уверен, что если первичной, т.е. исходной и основной деятельностью является теоретическая, то возникает искажающий реальность механицизм, расщепленный схематизм: «великие» идеологи «вначале придумывается что надо», а потом этот «проект... якобы осуществляется». Попытки воплощений этих теорий приводят к террору, в результате общество распадается. Так, французские революционеры по-

желали «единичными мгновениями перестроить всю жизнь, до дна, по выдуманым схемам»¹⁹. Этот подход представляется Флоренскому ошибочным, как и признание в качестве основополагающей практическую, хозяйственную деятельность людей. В этом случае идеология становится лишь оправданием задним числом уже создавшегося экономического строя, крайне понижается «чувство ценности и силы личности»²⁰, а всё многообразие жизни сводится к экономическим потребностям масс.

Русские мыслители рубежа XIX-XX вв. почувствовали опасную тенденцию дегуманизации общества и утрату личности, которая превращается в средство достижения иллюзорного «всеобщего благополучия». Единодушны они были в критической оценке материалистического и идеалистического понимания истории. В связи с этим Флоренский приходил к выводу, что с материалистической точки зрения возможно произведение «вещей без смысла»; объективный идеализм, напротив, всё сводит к выработке «смыслов, всячески лишённых реальности». Отвергая то и другое, он становится на позиции «конкретного идеализма». Поэтому первичной, определяющей деятельностью в обществе является, по его убеждению, культовая активность. В христианской религии, в её литургических символах гармонически соединяются идеальное и реальное, вещное и духовное. Именно в вере и в жизни по вере выражаются «высшие потенции индивида», «сокровенность его бытия», ибо «человек есть homo liturgus»²¹. Именно сакральная деятельность называется им «материнским лоном» для хозяйственной, научной, эстетической деятельности. Следовательно, все их следует выстроить иерархически: религиозные ценности должны быть критерием истинности различных сфер человеческой деятельности. Все эти виды деятельности должны служить, должны приводить к «церковному пониманию жизни и мира»²². «Дружелюбно объединяться» для этой работы – задача интеллигенции.

Согласно философской концепции В.Соловьёва, материально-экономическая деятельность человека должна базироваться на принципе воздержания «от дурной плотской безмерности» для достижения цели «претворения материальной природы – своей и внешней – в свободную форму человеческого духа»²³. Как видим, безусловность нравственного начала распространяется Соловьёвым и на сферу экономики, во многом противореча реальной экономической действительности, которая подчинялась принципу «безмерного размножения потребностей». Но это не смущает философа, для которого фактическое отрицание нравственной нормы не упраздняет, а только подчеркивает ее внутреннее значение.

Хозяйственно-экономическая область деятельности человека в теории В.Соловьёва теряет свой «базисный» характер и становится по существу «надстройкой», вернее, приобретает тот или иной смысл и характер в зависимости от нравственности. С этих позиций он демонстрирует несостоятельность и ортодоксальной политической экономии, поскольку она отделяет принципиально область хозяйственную от нравственной, и социализма. Вообще ему представляется безнравственным видеть в человеке только производителя и потребителя вещественных благ. Он считает, что сам по себе, вне цели, производительный труд еще не выражает существо и достоинство человека. Экономическая политика, исходящая из трудовой концепции происхождения и природы человека и провозглашающая вседозволенность и «свободную игру» экономических интересов, неизбежно приводит общество к разложению и гибели. Напротив, убежден Соловьёв, общество только тогда имеет перспективу, когда хозяйственные элементы связаны и определены целями нравственными, а человек ценится как нравственная личность.

Необходимость труда для поддержания существования рассматривается им только как толчок, побуждающий к деятельности, дальнейший ход которой определяется уже причинами психологического и этического, а вовсе не экономического свойства. В

отличие от К.Маркса, В.Соловьёв обоснованно утверждает основополагающее значение нравственной мотивации не только на стадии распределения и потребления, но на стадии производства и обмена. Тем самым он показывает, что ошибочно стремление обособить экономические явления в совершенно самостоятельную и первичную сферу.

Роль действующей или производящей причины выполняют потребности человека, которые, отмечает философ, безграничны и нравственно неопределённые, они могут возрастать и осложняться до бесконечности, к тому же иметь извращённый или криминальный характер (например порнография и мошеннические аферы). Такие потребности не должны удовлетворяться, но для этого необходим критерий для их оценки, использование нравственного начала как определяющего то, что должно делать, как использовать элементы (факторы) труда.

Основываясь на этих предварительных замечаниях, В.Соловьёв даёт более определённое, как ему кажется, чем в политэкономии, понятие труда. Если в последней он определяется как «деятельность человека, вытекающая из его потребностей, обусловленная его способностями, прилагаемыми к силам природы, и имеющая целью произведение наибольшего богатства, то с точки зрения нравственной, труд есть взаимодействие людей в области материальной, которое, в согласии с нравственными требованиями, должно обеспечивать всем и каждому необходимые средства к достойному существованию и всестороннему совершенствованию, а в окончательном своём назначении должно преобразовать и одухотворить материальную природу. Такова сущность труда со стороны его высшей причинности»²⁴. Таким же принципом он руководствуется в подходе к производственным отношениям, основу которых составляет собственность.

Он относит её к области права, нравственности и психологии в большей степени, чем к области хозяйственных отношений. Основание собственности он видит в самом существе человеческой личности, которая различает себя и своё.

Соловьёв отвергает существование экономических законов, утверждая, что экономическое развитие подчиняется действию нравственного закона. Сами же мотивы поступков (например, жажда наслаждений или страсть к приобретению) не определяются с необходимостью ничем внешним, но являются результатом свободного самоопределения человека. Даже ценообразование, зависящее от соотношения спроса и предложения, включаются им в область действия свободной воли как отдельного человека, так и государственной власти, которая может регулировать цены, тем самым ограничивать или поощрять своекорыстие. Экономические законы, которые принимаются или упраздняются нравственной волей человека, не являются, в понимании В.Соловьёва, собственно законами, подобными естественным законам, хотя называются законами государства.

Соловьёв делает вывод, что политическая экономия не является точной наукой, несмотря на то, что её основоположник, Дж.Ст.Милль, настаивал на том, что производство всецело подчиняется «естественно-экономическим законам» - законам технологии, законам всевозрастающих человеческих потребностей. Он утверждает: «Самостоятельный и безусловный закон для человека...один – нравственный, и необходимость одна – нравственная...Никакой экономической необходимости нет и быть не может, потому что явления хозяйственного порядка мыслимы только как деятельность человека – существа нравственного и способного подчинять все свои действия мотивам чистого добра»²⁵. Место хозяйственной сферы в жизни человека таково же, что и всех материальных интересов и отношений: они - «своеобразное поприще для применения единого нравственного закона»; поэтому и в хозяйственной своей жизни общество должно быть организованным осуществлением добра.

С этих позиций Соловьёв отвергает ложные принципы не только либеральных («школьных», как он их называет) экономистов, но и социалистические учения, ставшие своеобразной религией в течение двух столетий. Философ хочет продемонстрировать их безнравственный характер несмотря на декларации о справедливом распределении материальных благ, о защите прав трудящихся и т.п. Он показывает, что и те, и другие исходят из ложного принципа материализма в социальной философии и в философской антропологии.

Популярность философии материализма и экономизма В.Соловьёв связывает с состоянием массового сознания цивилизованного мира, с тем «общим пониманием и направлением жизни.., в силу которых главным делом все более и более становится вещественное богатство и сам общественный строй решительно превращается в плутократию»²⁶. Плутократия, или власть богатых расценивается им как безнравственное общество.

Сам принцип материалистического понимания истории, согласно которому нравственное совершенствование людей является следствием экономических и политических преобразований, упор на промышленную деятельность, преобладание экономических интересов над всеми остальными даёт основание Соловьёву отнести и социализм к «мещанскому царству». И Соловьёв делает вывод: поскольку в социалистических теориях в человеке признается прежде всего его производственно-экономическая деятельность, то ничто не ограждает человека от эксплуатации, с которой якобы борется социализм.

Как же выйти из порочного круга постоянной классовой борьбы, социальных потрясений и глобальных разрушений? Соловьёв видит один выход: вернуться на деле к истинному пониманию человека и общества, вернуться к нравственности и тем самым решить «социальный вопрос». Согласно этической теории Соловьёва, нужно постоянное взаимодействие личной нравственности и нравственной работы в обществе и в сфере государственного управления. Нравственность и три её безусловных начала – стыд, жалость и благоговение определяют должное отношение относительно материальной природы (шире – земли), людей и Бога. Все эти начала взаимообусловлены и непреложны, без исполнения которых никакая организация не может быть нравственной. В определении этих самых общих условий успешной человеческой жизнедеятельности и заключается, по его мнению, задача нравственной философии, которая не может предлагать определённых планов общественного устройства, но теоретически обосновывает важнейшие мировоззренческие ориентиры.

Русские философы, таким образом, в своих социально-философских построениях исходят из наличия в общественной жизни, наряду с эмпирическими закономерностями, онтологических – вечных им неизменных – законов, с которыми необходимо считаться при социальном планировании, реформировании, - иначе они (изменения) будут неосуществимы или приведут к противоположным результатам.

Примечания:

1. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М., 1992. С.217
2. Ильин И.А. Путь духовного обновления // Путь к очевидности.-М.,1993.С.271
3. Там же, с.272
4. Там же, с. 271
5. Там же, с.271
6. Там же, с.279
7. Там же, с.273

-
8. Франк С.Л. Духовные основы общества.- М.,1992. С.261
 9. Там же, с.251
 10. Там же, с.252
 11. Там же, с.272
 12. Там же, с.107
 13. Там же, с.109
 14. Там же, с. 118
 15. Там же, с.255
 16. там же, с.259
 17. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.Соловьёва. В 2-х т. Т.1.-М.,1995.С.320
 18. Соловьёв В.С. Оправдание добра // Сочинения в 2-х т. Т.1.-М..1988.С.365
 19. Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословские труды. Сб.17. С.109
 20. Там же, с.110
 21. Там же, с.107
 22. Флоренский П.А. Сочинения в 4-х т. Т.2.- М.,1996.С.345
 23. Соловьёв В.С. Оправдание добра. С.535
 24. Там же, с.429
 25. Там же, с.412
 26. Там же, с.414

Михайлова Е.Е.,
доцент, к.историч.н., доцент
кафедры философии и психологии
Тверского государственного
технического университета,
(докторант)

Особенности философии истории русского позитивизма второй половины XIX – начала XX века

Российская позитивистская философия истории являет собой особый этап развития отечественной философской мысли, порожденный духовным состоянием общества второй половины XIX – начала XX веков. Она эволюционировала от первичного знакомства с сочинениями классиков позитивизма в 40-е гг. XIX в. к распространению его в 60-70-е гг. и построению курсов всеобщей и национальной истории на основе методологии многофакторного анализа в 80-90-е гг. до критического переосмысления возможностей позитивистского знания в 20-е гг. XX в.

Историософские построения видных представителей русского позитивизма - К.Д. Кавелина, Н.И. Кареева, В.О. Ключевского, П.Н. Милюкова, Р.Ю. Виппера и Н.А. Рожкова - являют собой по-своему оригинальную попытку разработки проблемы социокультурного развития. Остро ощущая кризисные явления российской действительности, не разрешенные в полной мере либеральными реформами 60-70-х гг. XIX в., мыслители пытались раскрыть их природу сквозь призму взаимосвязи истории, культуры и общества.

Содержательно проблема социокультурного развития предполагает интерпретацию исторического процесса в связи с многообразием социальных и культурных факторов, стимулирующих ее поступательное движение вперед. Понятие «история», «культура» и «общество» правомерно разводятся исследователями. Однако их взаимосвязь неизменно является предметом теоретических размышлений авторов самой различной ориентации. В проблемном поле позитивизма такой социокультурный

комплекс стал выстраиваться на принципе многофакторного детерминизма и включал политические, экономические, социальные, правовые, психологические, интеллектуальные, идейные, религиозные и этические элементы исторически развивающихся самобытных культур. История в воззрениях представителей западноевропейского позитивизма являет собой многообразие сочетаний культурных и социальных форм. Культура как продукт изначальной историчности человеческого существования порождает многообразие уникальных миров, разделяемых общностями людей. Общество как целостная система упорядоченных социальных форм и отношений нивелирует индивидуальность. Разрешение данной проблемы в позитивистском ключе виделось возможным на уровне всемирной истории путем выявления многообразных форм и взаимосвязей культурных и социальных факторов общественной эволюции. Поэтому в программе позитивистского исследования ставилась задача выявления комбинации факторов, которые на определенном этапе развития определенным образом влияют на ход исторического процесса.

В сочинениях К.Д. Кавелина, Н.И. Кареева, В.О. Ключевского, П.Н. Милюкова, Р.Ю. Виппера и Н.А. Рожкова пространство интерпретации социокультурного развития стало соотноситься по объему с содержательным и функциональным осмыслением терминов «история», «культура» и «общество». Это приобрело определенно выраженную позитивистскую направленность, характеризующуюся такими чертами, как вера в единственность научных методов в постижении бытия; рационализм, относительность знания, его постоянная эволюция и отрицание абсолютного знания; критическая настроенность к религиозным и метафизическим системам; отрицание монистического взгляда на историю. Вслед за Огюстом Контом представители русского позитивизма интерпретировали термин «позитивная философия» как особый способ философского мышления, предполагающий в первую очередь согласование наблюдаемых фактов¹. Однако историософские воззрения представителей русского позитивизма были лишены самоуверенности и не критического упрощения всех тайн бытия рамками естественно-научного метода познания. В этой связи К.Д. Кавелин подмечал, что наука при всей ее «неотразимости», до конца не может удовлетворить познавательные потребности, оставляет их нередко «без объяснения и без ответа»².

В трудах К.Д. Кавелина, Н.И. Кареева, В.О. Ключевского, П.Н. Милюкова, Р.Ю. Виппера, Н.А. Рожкова обнаруживается тенденция творческого переосмысления наследия классиков позитивизма, разработки путей применения созданной ими теоретико-методологической стратегии к обобщению материала всемирной и отечественной истории. Восприятие позитивизма на русской почве имело ряд особенностей.

Во-первых, оно совпало с процессом становления и оформления комплекса наук гуманитарного характера. Содержание позитивистской философии с ее научными методами рационального познания как никогда соответствовали интересам российских исследователей 60-х гг. XIX в. Этим же объясняется и синхронность проникновения позитивизма в Россию с двумя другими направлениями – марксизмом и дарвинизмом. Однако позитивизм практически сразу же «разошелся» с ними, критикуя оба учения за односторонность подхода в исследовании: экономический материализм – за попытку построения философии истории на базе политической экономии, органическую теорию – за излишнюю биологизацию социальных процессов³.

Во-вторых, распространение позитивизма отражало связь академическо-профессиональной деятельности и политики. В трудах К.Д. Кавелина, Н.И. Кареева, В.О. Ключевского, П.Н. Милюкова, Р.Ю. Виппера, Н.А. Рожкова обнаруживаются существенные общие признаки политической социализации и научной ориентации. Научные концепции, вытекающие из позитивистской философии, в существенной

мере определяли политическую ориентацию ученых и формировали их либеральные воззрения.

В-третьих, развитие русской философии истории напрямую связано со становлением национального самосознания. В этом процессе в течение всего XIX столетия фиксируются несколько волн: пробуждение самостоятельной национальной мысли в результате идейных поисков славянофилов и западников; ее анализ в ракурсе социально-экономического развития благодаря усилиям народников и марксистов; интерес к вопросу о взаимосвязи всемирной и русской истории, стимулированный С.М. Соловьевым. Позитивистская философия истории являет собой в этом ряду очередную «точку роста» национального самосознания, отражающую признание единства многообразия в эволюционном развитии России и Западной Европы.

В-четвертых, в процессе интенсивного освоения и переработки различных конкурирующих философско-мировоззренческих парадигм западноевропейской и отечественной мысли сторонники многофакторной теории выступили в роли своеобразных усмирителей эпох и воззрений. Именно поэтому в сочинениях К.Д. Кавелина, Н.И. Кареева, В.О. Ключевского, П.Н. Милюкова, Р.Ю. Виппера и Н.А. Рожкова можно встретить соединение, казалось бы, несоединимого – положений классической метафизики Нового времени, позитивизма, тезисов славянофильства и западничества, народничества и марксизма.

Примечания:

- 1) *Конт О.* Курс положительной философии //Философия и общество. – 1998. – № 6. – С. 193.
- 2) *Кавелин К.Д.* Злобы дня //Он же. Собр. соч. – Т.3. – СПб., 1899. – С. 1041.
- 3) *Кареев Н.И.* Критика экономического материализма (старые и новые этюды) //Он же. Собр. соч. – Т.3. – СПб., 1913. - С. 222.

Пушкин С.Н.,
профессор, д.филос.н., профессор
Нижегородского госпедуниверситета

Евразийцы о формировании цивилизации на Руси (некоторые размышления после защиты диссертации)

Докторская диссертация была защищена мною в Совете при МПУ по теме «Историософия русского консерватизма XIX века». При этом пришлось выслушать ряд замечаний и предложений. Некоторые сразу же заинтересовали. Например, о целесообразности дальнейшей научной работы по изучению отечественных историософских идей. Было предложено обратиться и к наследию евразийцев. Таким образом, реализуя на практике предложения совета, я обрел новую тему, опыт более или менее основательного освещения которой и предлагаю в «Вестник МГОУ».

В своих исходных воззрениях евразийцы полагали, что «все цивилизации являются в некоторой степени результатом географических факторов»¹. Именно в этой связи они и обосновывали важнейшее для себя понятие «Евразия». Это три равнины: Восточно-Европейская, Западно-Сибирская, Туркестанская. Евразия - отнюдь не объединение Европы и Азии, не их «социо-историческая комбинация», а особый континент. «Вместо обычных двух на материке «Старого Света» мы различаем три континента: Европу, Евразию и Азию...»²- выразил общеевразийскую точку зрения П.Савицкий.

Для наших мыслителей Россия не просто страна в ряду других крупных стран Европы и Азии. Россия-Евразия - это единая мощнейшая цивилизация. Для них со-

вершено произвольно, неверно, ошибочно разделение России на две части - Европейскую и Азиатскую. Ибо Уральские горы не столько разъединяют, сколько объединяют евразийскую территорию. И по ту, и по другую сторону от Урала находятся те же самые почвенно-ботанические и климатические «зоны тундры, лесов и степей, сыгравших одинаково важную роль в развитии русского народа»³, - высказывается Г.Вернадский. Подтверждением этому является изображение евразийцами географического мира России - Евразии в виде достаточно четко обозначенных полос горизонтально разделенного флага.

Здесь, по убеждению евразийцев, получило развитие невиданное нигде более братство народов, их тяга к политическим, экономическим, культурным объединениям. Ведь сама евразийская природа, по мнению Н.Трубецкого, постоянно подталкивала эти народы к объединению в единое государство, в котором бы формировались и взаимобогащались различные национальные культуры. «Евразийский мир, - писал он, - представляет из себя замкнутое и законченное географическое, хозяйственное и этническое целое, отличное как от собственно Европы, так и от собственно Азии»⁴. Евразия объединила населяющие ее народы в одно целое. При этом лес, как правило, был представлен славянами, а степь - туранцами - народами «урало-алтайской группы».

В русских жилах вместе со славянской течет и туранская кровь. Характер русского народа имеет сходство с национальными особенностями как славянского запада, так и туранского востока. Хотя вместе с тем между ними имеются и серьезные отличия. И тем не менее русские *ближе* к Востоку, чем к Западу. В этой связи даже их основывающиеся на византийских традициях склонности к созерцательности, обряду «совершенно чужды другим православным славянам и скорее связывают Россию с неправославным востоком»⁵. Так же как и весьма положительно принимаемая русскими удасть своих героев.

Евразийцев возмущало, что этнические корни русского народа рассматривались нашим образованным обществом как *исключительно* славянские. «Мы склонны были всегда выдвигать наше славянское происхождение, замалчивая наличность в нас туранского элемента, даже как будто стыдясь этого элемента. С этим предрассудком пора покончить»⁶, - писал Н.Трубецкой. Усматривать в туранском влиянии исключительно негативные черты, с точки зрения евразийцев, неверно. Русский народ должен гордиться своими туранскими корнями отнюдь не в меньшей мере, чем славянскими. Без этого нельзя выработать ни личного, ни национального самосознания. И, конечно, великая историческая миссия России обуславливается объединением не только славян, но и туранцев.

Евразийцев отнюдь не смущало, что христианство было воспринято от Византии, а не от туранцев. «Само отношение русского человека к Православной вере и сама роль, которую эта вера играла в его жизни, были в определенной части основаны на туранской психологии»⁷, - писал Н.Трубецкой. Ибо именно симбиоз православной веры с туранской психологией явился той идейной основой, на которой возникла и развивалась отечественная цивилизация. Евразийцы, будучи людьми искренно верными православию, утверждали, что религии нехристианского Востока русским перенимать нельзя. Однако им следует позаимствовать их отношение к религии, пусть даже, с православной точки зрения, эта религия и есть сатанинское лжеучение.

Очевидно, что «исход к Востоку» для евразийцев не означал замены (хотя бы и частичной) православия одной из восточных религий или их унию. Они были убеждены, что только в православии возможно спасение души, обретение после смерти райской жизни, что есть несравненно более высокая ценность, чем земная жизнь. Вместе с тем евразийцы явно сокрушались о том, что христианские истины для большинства православных верующих утратили свое изначальное значение, тогда как в Индии,

например, трепетное и уважительное отношение к религии - всеобщее жизненное правило. Поэтому «не изменяя ничего в догматической сути нашей веры, восточного Православия, мы должны, - призывал Трубецкой, - эту веру сделать таким же центром жизни, каким для индуса является его вера»⁸. Она должна перестать быть всего лишь суммой отвлеченных формул, а стать важнейшим и основополагающим фактором повседневной жизни.

В этой связи евразийцы активно разрабатывали концепцию «бытового исповедничества», главной целью которой было преодоление отчуждения православия от жизни и быта русского народа. Для них «бытовое исповедничество» - византийское христианство, когда оно, по определению Н.Трубецкого, еще не было «предметом сознательного теоретического мышления», а являлось «подсознательной базой всей духовной жизни». Подытоживая подобного рода утверждения, Г.Флоровский заявлял: «Православие есть нечто большее, чем только «вероисповедание», - оно есть целостный жизненный идеал, сложная совокупность оценок и целей... И чтобы стать «русским», действительно необходимо «быть православным»⁹. Только при таком отношении к православию большинства русских людей, по убеждению евразийцев, можно надеяться на создание великой культуры, так как безрелигиозным может быть лишь нечто ничтожное.

Однако несмотря на то, что основные отличия между различными культурами евразийцы усматривали в сфере религиозной, при создании отечественной культуры они призывали ориентироваться и на нерелигиозные ценности, к которым стремятся, которыми живут люди. Критикуя в целом весьма неудачную практику христианизации «туранского востока», Н.Трубецкой предлагал не ограничивать развитие русской культуры исключительно православными рамками. «Необходимо, чтобы русская культура не исчерпывалась восточным православием, - внушал он, - а выявляла бы и те черты своей основной народной стихии, которые способны сплотить в одно культурное целое разнородные племена, исторически связанные с судьбой русского народа»¹⁰. Ибо Азии, по его мнению, присуща лишь, «языческая немощь», неискаженное развитие которой вполне может привести к истинному христианству (православию), не то что нуждающиеся исключительно в покаянии такие, например, ереси как католицизм и протестантизм.

Истинной цивилизацией, по убеждению евразийцев, может быть только православная, тогда как западная цивилизация для них всегда ложная. А поэтому православные основы нашей отечественной цивилизации в дальнейшем обеспечат ей значительно более эффективное развитие, на что не способна западная цивилизация. Формирование культуры и цивилизации у наших мыслителей всегда «связывается с личным религиозным перевоспитанием каждого»¹¹. Данные идеи были, пожалуй, важнейшими в их конкретно-историческом исследовании зарождения и становления отечественной цивилизации. При этом евразийцами так или иначе определяются особенности взаимоотношений Востока и Запада, место России в этих взаимоотношениях.

Рассматривая в качестве фундаментальной основы исторической периодизации процессы, происходящие между лесом и степью Евразии, наши мыслители оценивали эпоху Киевской Руси весьма пессимистично. В конечном итоге они приходят к выводу, что «русское (восточнославянское) племя стояло в стороне от большого русла евразийской истории, хотя основные события ее и отзывались на нем непосредственно»¹². Восточные славяне первоначально заселяли лишь лесную часть речных бассейнов, соединяющих Балтийское и Черное моря. Занимающие же основную территорию Евразии туранские племена играли значительно более важную роль.

Таким образом, восточные славяне, овладев одной из речных систем, овладели лишь частью Евразии. В этой связи наши мыслители полагали, что Киевская Русь не была в полной мере изначально жизнеспособна и как всякий нежизнеспособный

организм она начала разлагаться. Это неизбежно вело к распрям, конфликтам, вражде восточнославянских княжеств, каждое из которых стремилось к независимости, отделению. Но «в целом, - тем не менее отмечал Г.Вернадский, - давление степных кочевников не предотвратило развития у русских их свободных политических институтов или их цивилизации»¹³, хотя он и указывал на явно затянувшуюся борьбу между лесом и степью. И евразийцы были единодушны в том, что в этой борьбе восточные славяне победить не могли.

Не способная укрепить и расширить свои границы, Киевская Русь так и не смогла сформироваться в единое Мощное государство. Следовательно, «господствующий прежде в исторических учебниках взгляд, по которому основы русского государства были заложены в так называемой «Киевской Руси», вряд ли может быть признан правильным»¹⁴, - высказывал общую для евразийцев точку зрения Н.Трубецкой. Ведь даже в свои лучшие времена Древнерусское государство, представляющее собой группу «мелких, более или менее самостоятельных княжеств», по площади составляло «менее двадцати процентов» территории России, в которой родились наши мыслители. Более того, даже в европейской части России губернии в границах Киевской Руси не являлись «самой значительной единицей в политическом или хозяйственном отношении».

Евразийцы весьма высоко оценивали принятие Киевской Русью христианства из Византии. В частности, Г.Вернадский вполне определенно приветствовал церковь, ставшую «главным фактором византийской цивилизации в России, играющим ведущую роль не только в области религии, но и в литературе, искусстве, музыке». В значительной мере этому способствовало и то, что «корни русской цивилизации, - пишет он, - уходят глубоко в древнюю индоевропейскую основу, общую для всех европейских наций». Основываясь на подобного рода утверждениях, мыслитель заявляет, что в своем дохристианском прошлом славяне существенно не расходились с другими индоевропейскими народами ни в важнейших духовных представлениях, ни в лучших образцах материальной культуры. Хотя в отличие от славянских (равно, впрочем, как и германских) народов, народы романские значительно ранее выросли из единых индоевропейских основ, развиваясь «в блестящую цивилизацию намного раньше, чем их северные родственники»¹⁵.

Уже сформулированное Блаженным Августином учение о «двух Градах», характеризующих два противоположных вида человеческой общности, свидетельствовало, по мнению евразийцев, о размежевании цивилизации западноевропейской и византийской. Для последней было совершенно неприемлемо противопоставление «града земного» «граду Божьему». Ибо первый выражал государственность, основанную «на любви к себе, доведенной до презрения к Богу», а второй - духовную общность, основанную на «любви к Богу, доведенной до презрения к себе». Византийский же идеал «Православного Царства», в котором вера есть высший принцип, обязательный для каждого, стремился объединить Русь в единое целое. «Православная вера в древнерусском понимании этого термина, - заявлял Н.Трубецкой, - была именно той рамкой сознания, в которую само собой укладывалось все: частная жизнь, государственный строй и бытие вселенной»¹⁶. В результате все должно было быть «слито воедино», подчинено «общему деланию» во благо всех.

Однако при рассмотрении общих тенденций исторического развития принявших православие славянских народов, евразийцы приходят отнюдь не к оптимистическим выводам. С их точки зрения, первоначальный расцвет славян, как правило, ведет не к стабилизации и развитию, а к разложению, упадку, «игу». Это можно обнаружить в истории болгар, сербов. Но наиболее ярко подобные тенденции представлены в нашей отечественной истории. Поэтому монголо-татарское нашествие не было «роковой случайностью», которую при иных обстоятельствах можно было бы избежать. Мыслители

убеждены, что «без «татарщины» не было бы России»¹⁷. Монголо-татарское нашествие было подготовлено всей предыдущей историей Киевской Руси. Всякие рассуждения о том, что монголо-татары разрушили, оборвали цветущую цивилизацию восточных славян, они считали шаблонными и неправильными.

Евразийцам присуще весьма уважительное отношение к империи Чингисхана, объединившей степные кочевые племена. Подчинив степь, он выполнил «великую задачу, поставленную самой природой Евразии». При этом указывалось на недопустимость пренебрежительного отношения к кочевым народам. Уровень развития кочевников обуславливался различными конкретными обстоятельствами. Он отнюдь не всегда был «неизменно низким», как не было исключительно негативным и их влияние на оседлые народы. Ибо «кочевничество» - не определение качества, - полагал Г.Вернадский, - а описательный термин, обозначающий *тип* цивилизации, но не характеризующий состояние развития». Осуществляя связь «между рассеянными очагами оседлой цивилизации», кочевые народы выполняли важную историческую миссию, «перевоза в своих караванах элементы всех цивилизаций, с которыми они соприкасались»¹⁸.

Вместе с тем евразийцы явно не приемлют лишь восторженного отношения к монголо-татарскому вторжению. И если в «дотатарскую» эпоху восточные славяне располагались преимущественно в лесостепи, то впоследствии они были вынуждены «отсиживаться» в лесу. Разорение, порабощение, неизбежно сопровождавшие монголо-татарское нашествие, вынуждали многих уходить в лесистые труднопроходимые места. Резко V понижается численность городского населения, уменьшающегося также и в связи с постоянными насильственными привлечением мастеровых людей на ханскую службу. «Разрушение во время нашествий большинства русских главных городов нанесло серьезный удар по городской цивилизации»¹⁹, - заявляет Г.Вернадский, пожалуй, наиболее критичный из евразийцев в оценке данного этапа отечественной истории. Ремесло, полагает он, приходит в упадок, и Киевская Русь начинает превращаться в «преимущественно аграрную страну».

Евразийцев возмущали взгляды большинства русских исследователей, рассматривающих «историю России эпохи татарского ига, забывая, что эта Россия была в то время провинцией большого государства»²⁰. Игнорировать факт ее принадлежности к монголо-татарской державе было, по Трубецкому, так же нелепо, как описывать историю Рязанской губернии «вне общей истории России». Ибо Русь была органично интегрирована в общегосударственную финансовую систему, сеть почтовых путей и путей сообщения, основанных на «ямской повинности», намного пережившей монголо-татарское нашествие. И приобщение Руси к величественной и могучей государственной идее не могло быть только внешним заимствованием. В значительной мере был воспринят и «самый дух монгольской государственности».

Итак, длившееся более двух веков иноземное вторжение способствовало формированию удельных княжеств Киевской Руси в единое русское государство. Заслуга в этом в первую очередь принадлежит, конечно, не монголо-татарам, а русским. Ведь «для всякой нации, - писал Н.Трубецкой, - иноземное иго есть не только несчастье, но и школа»²¹. И евразийцы постоянно подчеркивали, что русские были готовы учиться творчески, органически перерабатывая и усваивая заимствованное.

Для этого было необходимо преодолеть неприемлемость хотя притягательной и великой, но чужой и враждебной монголо-татарской государственности. «Выполняя это задание, - внушали мыслители, - русская национальная мысль обратилась к византийским государственным идеям и традициям...»²². Именно в них она и усматривала материал, необходимый для «обрусения государственности монгольской». Все это, с точки зрения евразийцев, вполне объясняет, почему Русь, знакомая с Византией задолго до монголо-татар, в начале не испытывала сколько-нибудь значительного инте-

реса к византийским государственным идеям. Они стали популярными лишь в «эпоху татарщины», когда «величие Византии уже померкло».

Но именно через Византию на Руси осуществлялось стремление связать с православием, оправославить монголо-татарскую государственность, сделать ее своей. На этой основе формируется русская культура и цивилизация, которые, по справедливому замечанию Г.Вернадского, «постепенно пропитались началами, с одной стороны, византийской (то есть греко-восточной) цивилизации и культуры, с другой - цивилизации и культуры степных кочевников...»²³. Таким образом, наши мыслители утверждали, что важнейшей особенностью отечественной цивилизации является продолжение и развитие и чужих государственных и культурных традиций. Но и первые, и вторые усваивались на основе качественно переработанного *византийского* христианства.

В исторической науке монголо-татарское нашествие обычно так или иначе отождествляется с некоторым разрывом, изоляцией России от Европы. С подобного рода утверждениями евразийцы в целом были согласны, хотя и не воспринимали их исключительно негативно. Заявляя, что «по части жестокости и коварства» европейцы ничем не уступали монголо-татарам, они именно с этих позиций рассматривали особенности взаимоотношений Руси с западными государствами. Ими постоянно подчеркивалось, что наряду с монголо-татарским игом Русь пережила и тяжелую, болезненную опасность европейского завоевания. Не только приграничные, но и прочие, «непосредственно не соседящие с Россией европейские страны через морскую торговлю жадно протягивали руки к богатствам России - Евразии»²⁴, - писал Н.Трубецкой.

Русь переживает сильнейшее внешнее давление и на Востоке, и на Западе. И как только, например, монголо-татары покидают ее западные регионы, где они господствовали около столетия, там сразу же обосновались Польша и Литва. «Развернувшаяся на великой восточно-европейской равнине, как особый культурный мир между Европой и Азией, Русь в XIII веке попадает в тиски, - констатировал Г.Вернадский, - так как подвергается грозному нападению обеих сторон...» . Борьбась сразу на два фронта восточные славяне были явно не в силах. Им было жизненно необходимо сделать выбор в пользу или Востока, или Запада. Понятно, что в первую очередь правом выбора обладали князья.

При этом особое внимание евразийцы уделяли Александру Невскому, избравшему Восток, и Даниилу Галицкому, ориентировавшемуся на Запад. Первый стремился противостоять преимущественно европейской экспансии, а второй - монголо-татарскому нашествию. «Александр Невский и Даниил Галицкий, - заявляли евразийцы, - олицетворяют собою два исконных культурных типа истории русской, и даже шире того, мировой: тип «западника» и тип «восточника»»²⁶. В конечном итоге Русь попадает в сферу влияния двух держав. Монголо-татарская подчинила себе ее восточные районы, а литовско-польская - западные. Начинают формироваться противоречия, в дальнейшем неоднократно проявлявшиеся во взаимоотношениях между Россией и Украиной, Россией и Белоруссией.

Евразийцы были убеждены, что для разрозненных княжеств удельно-вечевой Руси, явно неспособных сохранить свою национальную независимость, монголо-татарское порабощение было несомненным благом. «Велико счастье Руси, - восклицает П.Савицкий, - что в момент, когда в силу внутреннего разложения она должна была пасть, она досталась татарам, и не кому другому»²⁷. Монголо-татарская веротерпимость «не замутила чистоты национального творчества». Вместе с тем история западных регионов России неизбежно свидетельствует, что в случае ее католического порабощения Запад «вынул бы из нее душу». «Монгольство несло рабство телу, но не душе, - полагали евразийцы. - Латинство грозило исказить самое душу»²⁸.

Сравнивая наследие, оставленное потомкам Даниилом Галицким и Александром Невским, наши мыслители в качестве результатов литовско-польского и монголо-татарского владычеств обычно отмечают латинское рабство юго-западной Руси и великое государство Российское. В первом случае самобытная русская культура «почти исчезла с поверхности исторической жизни», а во втором - «был подготовлен культурный расцвет Московской Руси». «Русскость оказалась несовместимой с латинством, а латинство, в свою очередь, оказалось несовместимым с осуществлением объединительной роли в пределах евразийского мира»²⁹, - делает вывод П.Савицкий. Следовательно, заложившая основы евразийской цивилизации / политика подчинения монголо-татарскому Востоку, предпринятая

Александром Невским, была не только глубоко прочувствованной и продуманной, но и подлинно национальной. И, собравшись с силами, Русь заявила это громко и открыто.

Очевидно, что основное русло развития нашей отечественной государственности, культуры, цивилизации пролегло не в западной Руси, а в V восточной. Во многом этому способствовали монголо-татары. «Большой вопрос, - пишет Г.Вернадский, - без вмешательства Сарая в борьбу, чем кончилось бы дело: укрепился ли бы центр русской государственности в православной Москве или в полу опояченной Вильне»³⁰. Но именно Москва, куда ушла значительная часть населения оскорбленной монголо-татарским игом Руси, была, пожалуй, наиболее независимой от западного религиозного давления. Евразийцы обращали большое внимание на конфликт, сложившийся между западной и восточной Русью. Ведь в нем, по их мнению, начинают впервые на Руси проявляться важнейшие особенности двух исторических миров, двух цивилизаций - Европы и Евразии. В этой связи особое значение наши мыслители придавали Москве.

В *Московской Руси* отечественная цивилизация получает реальные возможности для более широкого развития как в Европе, так и в Азии. Из русской она трансформируется в евразийскую. В этой связи наши мыслители постоянно подчеркивали, что «исторически первые обнаружения евразийского культурного единства» следует искать не в Киевской, а в Московской Руси - восприемнице Золотой Орды. Неудивительно, что у них московские цари - продолжатели дела отнюдь не киевских князей, а монголо-татарских ханов. «Монголы сформировали историческую задачу Евразии, положив начало ее политическому единству и основам ее политического строя, - заявили евразийцы. - Они ориентировали к этой задаче евразийские национальные государства, прежде всего и более всего Московский улус»³¹. Он занимает место монголо-татарского государства, формируя евразийский культурный мир в единую цивилизацию.

Московская Русь, являясь после распада Золотой Орды одним из царств-наследников, в дальнейшем восстанавливает, воспроизводит ее. «В этом смысле значение Золотоордынской державы в русской истории не меньше значения империи Карла Великого в истории европейской»³², - утверждают наши мыслители. По их мнению, так или иначе работающее над воссозданием утраченного евразийского единства Русское государство неизбежно должно было продолжить великую историческую миссию Чингисхана. Этим собственно и определяются исторические судьбы России. И весьма показательным, что границы Евразии в целом совпадали с границами Российской империи начала XX в., что, по утверждениям евразийцев, свидетельствовало об органичности, естественности и стабильности этих границ.

Вместе с тем они не могли не отмечать, что по своим масштабам Россия все же всегда уступала государству Чингисхана. Ведь объединив почти всю Азию, он значительно вышел за границы Евразии. Россия лишь основное ядро этой великой державы, к тому же не в полной мере с ней совпадающее. Такие ее не входящие в состав Евразии части как, Финляндия, Польша, Прибалтика монголо-татарского объединения избежали. А

поэтому и неудивительно, считает Н.Трубецкой, что они при первой же возможности отпали от России. Прочных государственных, культурных связей с ней у них так и не сложилось. «Таким образом, в исторической перспективе то современное государство, которое можно назвать и Россией, и СССР (дело не в названии), - заявляет один из основоположников евразийства, - есть часть великой монгольской монархии, оставленной Чингисханом»³³. Савицкий писал, что история России разворачивается на территории, отнюдь не случайно определяемой как «Монголосфера».

Завоевавшие доверие ханов, ставшие для них необходимыми, московские князья, по убеждению евразийцев, были не только «проводниками татарских политических планов», но и «агентами центральной ордынской власти». Однако, окрепнув, они все более превращались в автономных правителей, взявших на себя руководство общерусским сопротивлением монголо-татарам. Возглавив национально-освободительную борьбу, московские князья начали создание централизованной власти, а, следовательно, как полагали наши мыслители, и возрождение монголо-татарской государственности. «Настоящими государственными правителями они сделались лишь тогда, когда от «собирания русской земли» перешли к «собиранию земли татарской» - к покорению под свою центральную власть отдельных разрозненных и обособившихся частей северо-западного улуса монгольской империи (бывшего улуса Золотой Орды)»³⁴, - писал Н.Трубецкой. Ибо пока московские князья «собирали» лишь русские земли, они были «сепаратистами», «провинциальными губернаторами», а не носителями общенациональной государственной власти.

Евразийцы убеждены, что никакого «свержения татарского ига» не было. Ведь после Куликовской битвы Русь все еще платила дань, по-прежнему входя в монголо-татарское государство. А прекращение ее выплат Иваном III не породило каких-либо серьезных военных столкновений. Поэтому наиболее важным событием, обусловленным ослаблением Золотой Орды, с точки зрения наших мыслителей, было не изгнание иноземных поработителей, а «замена ордынского хана московским царем с перенесением ханской ставки в Москву»³⁵. При этом постоянно подчеркивалось, что даже в ближайшем окружении московских царей число бояр, прочего служилого люда из представителей монголо-татарской знати было весьма велико.

Россия вышла из монголо-татарского нашествия единым и сильным православным государством, возглавляемым православным царем. Государственная идеология становится органической частью заложенного в своих основах еще в Киевской Руси «бытового исповедничества». Укрепив Московскую Русь, оно обеспечивает ей благополучное развитие. «Если некоторые поверхностные иностранные наблюдатели не замечали в Древней Руси ничего, кроме раблепия народа перед агентами власти, а этих последних - перед царем, - заявляли евразийцы, - то наблюдение это было, несомненно, неверным»³⁶. Царь, по их убеждению, являлся главным образом посредником между Богом и нацией, взвалившим на себя всю нравственную ответственность за своих подданных. А поэтому Россией управлял не сколько царь, столько византийско-туранская идея православного царя. Но поскольку «бытовое исповедничество» более проявлялось не в государственной идеологии, а в быту, то именно царь в своей личной жизни представлялся нашим мыслителям образцом его осуществления.

Сформулированный в рамках «бытового исповедничества» русский культурный идеал проникал в различные социальные слои. В этой связи «та культура, которую на верхах жили избранные умы, та же самая культура питала и всю народную толщу», так как «влияние церковной письменности на живое, «устное» народное творчество - есть объективный факт»³⁷, - утверждал Г.Флоровский. На одних и тех же идеях формировались и сугубо теоретические богословские труды, и близкие, понятные народу богослужебные песнопения. Однако сближение с Европой, обусловленное преимуще-

ственно «необходимостью приобретения технических новинок», ввергло Россию в эпоху социальных конфликтов. «Высшие классы двигались вперед, заимствуя западную цивилизацию, - писал Г.Вернадский, - в то время как основная масса народа медленно следовала позади»³⁸.

Итак, основываясь на развитом в Московской Руси наследии Чингисхана, евразийцы предприняли попытку заглянуть в будущее нашей страны. По их мнению, Россия, так или иначе вынужденная заимствовать из Европы ее технические достижения, должна всемерно при этом избегать *духовной* зависимости от нее. И поскольку для них западные народы - еретики, то весь дух Европы, европейской цивилизации должен восприниматься в православной России как дух еретический, греховный, заразный для русского человека. Вот почему эти мыслители-эмигранты, сформировавшие свои взгляды на Западе, призывали «всячески отмежеваться от Европы и европейской цивилизации... Наоборот, - внушал Н.Трубецкой, - в отношениях своих к странам и народам неевропейской цивилизации будущая Россия должна руководствоваться чувством солидарности, видя в них естественных союзников, одинаково заинтересованных в преодолении империализма европейской цивилизации»³⁹. Нельзя забывать, напоминали евразийцы: империя Чингисхана погибла главным образом потому, что монголо-татары начали активно действовать за географическими пределами Евразии. Для формирующейся в России евразийской цивилизации это, с их точки зрения, должно было стать серьезным предупреждением.

Примечания:

1. Вернадский Г. В. Русская история. - М., 1997. - С.12
2. Савицкий П.Н. Континент Евразия. - М., 1997. - С.154
3. Вернадский Г. В. Русская история ...-С.10-11
4. А.Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. - М., 1995. - С.258
5. Трубецкой Н.С. Верхи и низы русской культуры (Этническая основа русской культуры) // Исход к Востоку. - М., 1997. - С.221. Хотя ряд исследователей считает, что «нельзя переоценивать азиатскую составляющую евразийства, взявшего себе в название слово, где корень «евро» стоит все же на первом месте, и глубоко ценившего достижения западной культуры». - Ключников С. Восточная ориентация русской культуры // Русский удел евразийства. Восток в русской мысли. - М., 1997. - С. 15
6. Трубецкой Н.С. История. Культуры. Язык... - С. 141
7. Там же. - С. 157. В данном случае И.Исаев в целом верно подмечает, что, по убеждениям евразийцев, «рождение всякой национальной культуры происходит на почве религиозной...» - Исаев И.А. Утописты или провидцы? // Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьбы России. - М., 1992. - С. 18
8. Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык... - С.294
9. Флоровский Г.В. О патриотизме праведном и греховном // На путях. Утверждение евразийцев. - М.-Берлин, 1922. - С.277. Пронизанность быта Руси православием характеризовала важнейшую особенность «древнерусского благочестия». Ибо «в русском сознании «вера» не была совокупностью отвлеченных догматов, а цельной системой конкретной жизни. Русская вера и русский быт были неотделимы друг от друга, - подчеркивал Н. Трубецкой. Вера входила в быт, быт - в веру, оба сливались воедино, в целостную систему «бытового исповедничества». - Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык... -С.235
10. Трубецкой Н.С. Верхи и низы русской культуры (Этническая основа русской культуры)... - С.225
11. Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык... - С.294

-
12. Савицкий П.Н. Континент Евразия... - С.124
 13. Вернадский Г.В. Русская история... - С.21
 14. Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык... - С.211
 15. Вернадский Г.В. Русская история... - С.18, 19, 56. Подобные взгляды высказывали и другие идеологи евразийства, что не оставили без внимания современные исследователи их творчества. В частности, С.Половинкин отмечает, что «П.Н.Савицкий, подкрепляя свои географические выкладки климатическими, формулирует закон: «Более поздние культуры рождаются в более холодных странах». - Половинкин СМ. Евразийство и русская эмиграция // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык... - С.742
 16. Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык... - С. 157
 17. Савицкий П.Н. Степь и оседлость... - С.59.
 18. Вернадский Г.В. Русская история... - С. 13. В этой связи можно согласиться с В.Кожинным, что «одним из наиболее существенных последствий рождения Монгольской империи было создание исторического феномена Евразии, которая ранее являла собой только географическую - то есть чисто природную реальность». - Колейное В. «Монгольская эпоха» в истории России и истинный смысл значения Куликовской битвы // Наш современник. -1997. - № 3. - С. 184
 19. Вернадский Г.В. Русская история... - С.82
 20. Ю.Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык... - С.225
 21. Там же.-С.160
 22. Там же. - С.227
 23. Вернадский Г.В. Монгольское иго в русской истории // Русский узел евразийства. Восток в русской мысли... - С.255
 24. Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык... - С.241
 25. Вернадский Г.В. Два подвига св.Александра Невского // Русский узел евразийства. Восток в русской мысли... - С.229.
 26. Там же. - С.249. Наиболее полно эти типы будут представлены в XIX в. в противостоянии западников и славянофилов.
 27. Савицкий П.Н. Степь и оседлость... - С.60.
 28. Вернадский Г.В. Два подвига св.Александра Невского... - С.237
 29. Савицкий П.Н. Континент Евразия... - С.309
 30. Вернадский Г.В. Монгольское иго в русской истории... - С.259
 31. Евразийство (опыт систематического изложения) // Мир России - Евразия. -М.Д995.-С.261.
 32. Савицкий П.Н. Континент Евразия. - С.331. «Вырастая в национально-московское государство, собирая русские земли и становясь общерусским, Москва явилась новой объединительницей евразийского мира, - пишут евразийцы: - Она направила его силы к его истинному центру, к которому он бессознательно тянулся и который нашел в ней ясное идеологическое выражение и несомненное, т.е. религиозное оправдание. Евразия стояла перед своим самораскрытием и перед своей исторической миссией». - Евразийство (опыт систематического изложения)... - С. 261.
 33. Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык... - С.213
 34. Там же. - С.230
 35. Там же. - С.229
 36. Там же. - С. 156.
 37. Флоровский Г.В. О патриотизме праведном и греховном... - С.275
 38. Вернадский Г.В. Русская история... - С.20
 39. Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык... - С.263
-

Шапошников Л.Е.,
д.филос.н., профессор, заслуженный
деятель науки РФ, первый проректор
Нижегородского госпедуниверситета
Парилов О.В.,
к.филос.н., доцент
Нижегородской правовой академии

Категориальный статус русской национальной идеи

Проблема русской национальной идеи, – одна из ключевых в отечественной философии. В самом общем виде она подразумевает особое призвание русского народа в мировой истории; основанный на уникальном национальном менталитете, национальных ценностях самобытный путь развития России.

Как отмечает В.М. Межуев, «впервые заговорили о русской идее» в XIX веке, в процессе тесного сближения России с Европой¹. Необходимо уточнить: в XIX столетии она оформляется в качестве самостоятельной философской проблемы. Однако ее истоки необходимо искать в XVI веке, в знаменитой концепции «Москва – третий Рим». Именно старец Филофей впервые предельно ясно выразил мысль об особом – мессианском – призвании русского народа во вселенском масштабе.

Пожалуй, не было в отечественной философии темы, более полемичной. Вокруг русской идеи в XIX веке разгорелся пресловутый спор западников и славянофилов, который не утихал на протяжении всего столетия. И сегодня, «после снятия запрета на изучение русской философии в ее полном объеме»², полемика вспыхнула с новой силой, но как будто с нулевой отметки. Многие современные исследователи, стоящие на противоположных позициях в трактовке русской идеи, по сути, воспроизводят без изменения мысли своих духовных предтеч XIX века. Разница лишь в том, что крайности в споре чрезвычайно обострились: «Если демократы-западники в порыве национального самоуничтожения впадают в откровенную русофобию, то патриоты в силу ложно понятого патриотизма оказываются часто яркими ксенофобами и националистами»³.

Зачастую национальную идею путают с национальными интересами, но это далеко не одно и то же. Национальные интересы, как правило, отражают внутренние задачи нации, имеют жесткую хронологическую и территориальную привязку (географическое пространство обитания нации в конкретный период времени). Напротив, **национальная идея выходит за пределы данной нации (а если говорить о русской идее, то и за пределы мировой истории). Это логос, адресованный данной нацией всему остальному человечеству, ее высшее призвание, которое прочитывается не только в общемировом, но и в метаисторическом контексте, «то, что думает Бог о нации в вечности».** «Идея... – это наличие у каждой нации системы ценностей, имеющей для нее более универсальный смысл, чем ее национальные интересы. Одно дело – защищать свой национальный интерес, другое – иметь идею, обращенную к мировому сообществу. Иными словами, интерес – это то, что мы желаем для себя, идея – то, что полагаем важным, существенным для всех»⁴.

Крайности национального нигилизма современных западников и идеализирующего романтизма, национализма отнюдь не отражают сути национальной идеи, однако подобная поляризация мнений в обществе свидетельствует, что мы еще далеки от выработки национального самосознания, национальной идеи. Как следствие, по справедливому утверждению А.И. Уткина, «Россия мечется (выделено нами – О.П.) в поисках своего места»⁵. «На нашем пространстве как бы сталкиваются и спорят между собой разные России, между которыми порой трудно обнаружить что-то общее... Столкновение этих двух основных русских тем – самобытности и отсталости (то, что для

славянофилов было самобытностью, западники оценивали как отсталость) – говорит о незавершенности... цивилизационного развития»⁶, – подтверждает ту же мысль В.М. Межуев. А значит, вопрос прояснения сущности русской национальной идеи чрезвычайно актуален.

Бытие русской национальной идеи на уровне теоретической рефлексии не подлежит сомнению. Полагаем, даже убежденные западники не станут оспаривать того факта, что проблема особого призвания России была основной в историко-философских трудах великих отечественных мыслителей. Очень важно, что русская идея проявилась и на уровне общественной психологии, массового сознания; вне данной проявленности на ментальном уровне русская идея, как историко-философский феномен, утратила бы содержательное наполнение, превратилась бы в пустую абстракцию, отвлеченное теоретизирование. Уже в XV в. тема особого мессианского призвания Руси стала достоянием соборного сознания русского народа – именно тогда выкристаллизовался символический образ Святой Руси. Как верно пишет А.С. Панарин, «наша идентичность в качестве Святой Руси... определилась в XV в. в форме народа – защитника православного идеала, который больше некому охранять»⁷. Подобное мироощущение отразилось в древнерусских народных стихах, легендах («Голубиной книге», «Повести о новгородском белом клобуке»). В XVI в. идея особой миссии Руси, как единственного и последнего оплота подлинной христианской духовности получает свое концептуальное оформление в идеологеме «Москва – третий Рим» и сохраняет свою актуальность, даже доминирует в мировоззрении, мироощущении самых широких слоев русского народа, по крайней мере, до 2-й половины XVII в.

В XX в. тема особого мессианского пути России на ментальном уровне, хотя, во многом, в извращенной форме, проявилась в русском коммунизме: «Русский коммунизм есть извращение русской мессианской идеи. Он утверждает свет с Востока, который должен просветить буржуазную тьму Запада... Мессианская идея марксизма, связанная с миссией пролетариата, соединилась и отождествилась с русской мессианской идеей... Коммунистическая революция... была мессианизмом универсальным, она хотела принести всему миру благо и освобождение от угнетения». Наряду с негативными последствиями: «дегуманизация, отрицание ценности... человека», отмечается и «социальная правда» русского коммунизма – «раскрытие возможности братства людей и народов»⁸, что является существенным аспектом русской идеи.

На сегодняшний день полемичным является аксиологический аспект русской идеи. Ряд современных исследователей, при чем, весьма авторитетных, полагает, что на рубеже XX – XXI веков заявления об особом призвании России неактуальны. Так, Д.С. Лихачев уверен, что общенациональная идея в качестве панацеи от всех бед – «крайне опасная глупость». В своей книге «Раздумья о России» он безапелляционно заявляет: «Никакой особой миссии у России нет и не было!»⁹ (хотя в этой же работе, но чуть ранее, пишет: «У каждой культуры и у каждого культурного народа есть своя миссия в истории, своя идея»¹⁰).

Мы разделяем точку зрения Ф.М. Достоевского, что без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация. «Идея... – не то, что можно выдумать, изобрести, навязать сверху в качестве «панацеи от всех бед» или, наоборот, отбросить за ненадобностью. Она существует безотносительно к любым пожеланиям или протестам как выражение определенной *культурной преемственности* в духовной истории народа... Отказ от нее равносителен отказу от самих себя». Без национальной идеи «Россия – всего лишь бессодержательное, пустое пространство, открытое любому экспериментированию над собой... понятие не столько историческое, сколько географическое, невесть зачем существующая территория»¹¹.

Мы убеждены, что русская национальная идея – не миф и не химера, более того, жизненно необходима. Она предполагает, с одной стороны, восприятие своей культуры как особенной, неповторимой, но с другой стороны, – как один из моментов общеми-

ровой культуры. Таким образом, национальная идея (благодаря обозначенной способности выходить за узкие рамки собственной национальности) сдерживает нездоровые тенденции трактовать ценности своей культуры как универсальные и пытаться навязать их другим народам. Национальная идея интегрирует систему ценностей, сплачивает нацию: «Идея, – пишет П.А. Сорокин, – высшая ценность культуры, сила, ее интегрирующая»¹². Она сообщает высший трансцендентный смысл бытию нации.

Русская национальная идея является производным аспектом более глубокого феномена – «идея», философский смысл которого следует прояснить. Первооткрывателем категории «идея» является Платон. Средневековые исследователи текстов Платона приводят следующие этимологические значения терминов *idea*, *eidoz*. Патр. Фотий: «быть видимым»; лексикограф Свида: «зрелище», «созерцание», «вид», «род», «образец», «начало», «причина», «отличительные признаки» (в данном случае идея трактуется как понятие); Анфим Газис: «форма», «зрелище», «вид», «образец». Очевидно, что синтез приведенных трактовок предполагает понимание идеи как основанного на созерцании обобщенного знания, «ведения». Это подтверждают однокоренные термины в других языках: санскритские *vedah* (познание) и *vidman* (мудрость), древне-церковнославянское ВНДЪ¹³. Идея, исходя из этого, – нечто общее вещей, которое постигается через их сравнение по внешнему виду или образцу. Диалектик «достаточно различает, во-первых, одну идею, распростертую всюду через многое... во-вторых, многие взаимно различные, содержимые одною извне»¹⁴. В самом общем виде идея, по Платону, – это «единое во многом» или идеальная ноуменальная сущность, составляющая внутреннюю основу для разрозненных, но сходных индивидуальностей, данных в эмпирии.

Вопрос об идеях – один из центральных в философии, «он господствует над всей философией», ибо поднимает ключевые проблемы – «Что действительно? Что познаваемо? Что ценно? Данный ли, здесь переживаемый момент или нечто, хотя и соотносящееся с ним, но вечное и вселенское?»¹⁵.

Вне учения об идеях невозможно говорить о достоверном познании, ибо познание лишь тогда ценно, когда его результаты преодолевают пределы наличного момента эмпирии, единичного бытия и становятся необходимыми и всеобщими. Учение об идеях выступает основой для раскрытия других частных философских проблем, к примеру, индивида как носителя соборного сознания нации; проблемы менталитета. Менталитет – это и есть «единое во многом», т.е. идеальная сущность, позволяющая объединить разрозненных индивидов в единую национальную целостность.

У Платона можно выделить производную от вышеприведенной трактовку идеи – как **сверхчувственный первообраз, первопричина определенного класса предметов эмпирического мира**: «Если существует что-либо прекрасное помимо прекрасного самого по себе, оно... не может быть прекрасным иначе, как через причастность прекрасному самому по себе»¹⁶.

По Платону идеи объективны, хотя пребывают вне времени и пространства (в «наднебесном пространстве»); они вечны: безотносительны, неуничтожимы и неизменны. Вещи же текучи, смертны, относительны: «Безвидное (идеи – О.П.) всегда неизменно, а зримое (вещи – О.П.) непрерывно изменяется»¹⁷. Если вещи эмпирии постигаются чувственно, то их идеальные первообразы – исключительно разумом: «эти вещи (чувственные – О.П.) ты можешь... ощутить с помощью какого-нибудь из чувств, а неизменные сущности (идеи – О.П.) можно постигнуть только лишь с помощью размышления»¹⁸. По Платону, мир подлинный (идей) трансцендентен миру неподлинному (вещей).

Высшей, согласно Платону, является идея блага. Благо сообщает предметам «способность существовать и получать от него сущность»; «Идея блага – ... самое важное знание; через нее становятся пригодными и полезными справедливость и все остальное»¹⁹. Возведение греческим философом идеи блага на вершину иерархической пирамиды

идей есть утверждение целесообразности мира, ибо, по Платону, все стремится к благу: «К благу стремится любая душа и ради него все совершает»²⁰. Это сообщает учению Платона телеологический момент. В данном контексте очевидна еще одна сущностная трактовка идеи – **высшая цель, идеал, к которому как к благу стремится вещь**: «Существует два начала: одно само по себе, другое же вечно стремящееся к иному... Одно всегда существует для другого, другое же является тем, ради чего всегда существует существующее для другого»²¹. Важно, что идеи в данном смысле укоренены в Абсолюте, божественны; они – проекции Абсолюта на эмпирию. Об этом свидетельствуют встречающиеся у Платона однокоренные термину «идея» слова **eidh, ideai**, означающие «божественные образы» и вместе с тем конкретное созерцаемое совершенство²². В этом смысле П. Флоренский трактует идеи как «малые облики горних основ жизни»²³.

Платоновское понимание идеи как высшего идеала и цели существования коррелирует с размышлениями о национальной идее. Временное и относительное эмпирическое бытие нации в данном контексте следует трактовать как «становление»; национальная же идея – как высшая благая цель бытия нации, как укорененный в Абсолюте ноуменальный идеал. И в этом смысле построения русских философов-идеалистов столь же телеологичны, что и Платона.

Платон трактует идею преимущественно онтологически. Однако, в его сочинениях присутствует и ее **гносеологическая интерпретация – как мысленный идеальный образ, адекватно отражающий объект эмпирического бытия**; не только как сущее, но и как знание о сущем. Благо, по Платону, означает целесообразность, разумность, т.е. соответствие вещи ее идее. Отсюда, постигнуть, в чем заключается благо вещи, означает – постигнуть идею этой вещи, т.е. свести посредством разума весь комплекс чувственных восприятий к сверхчувственному целесообразному единству или закону. В гносеологическом смысле идея Платона – **общее или родовое понятие о сущности предмета**, а искусство познания (по Платону – «диалектика») – это искусство делить предметы и понятия о них на роды и виды²⁴. Познание здесь предполагает реализацию двойного метода: отыскание во многом единого или общего («способность, охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно») и, обратный метод, – деление родов на виды («наоборот, способность разделять все на виды, на естественные составные части, стараясь при этом не раздробить ни одной из них»²⁵).

Исходя из этого, постичь идею – значит вычленив то, что соединяет разрозненные фрагменты бытия воедино, найти единое во многом (применение первого метода). Определить, в чем именно индивиды не разобщены, означает, ни много нимало, «решение проблемы универсалий (т.е. идей – в терминологии средневековой схоластики – О.П.)»²⁶. В данном контексте идеей будет логическое произведение тождественных признаков сходных индивидов. К примеру, имеются два индивида – две сходные большие общности людей: **А** с признаками $a_1, a_2, a_3, a_4 \dots a_n$ и **В** с признаками $b_1, b_2, b_3, b_4 \dots b_n$. Предположим, первые три признака тождественны: той и другой общности (**А** и **В**) присущи уникальные, выработанные веками, ценности и святыни (a_1 и b_1); та и другая занимает определенную значительную территорию (a_2 и b_2); у той и другой общности – богатая история и самобытная сложная культура (a_3 и b_3). Выведенная логически, пребывающая вне эмпирии органическая совокупность приведенных выше тождественных признаков данных общностей и будет идеей²⁷, в данном случае – идеей нации. Для объективного идеалиста Платона полученная умозрительная сущность, позволяющая свести индивиды к одному виду – не только результат мышления, но и объективная реальность. Чем большее число сходных индивидов (в данном случае – общностей) будет сопоставляться, тем ярче, определеннее, достовернее будет объединяющая их идея, как единое во многом – в данном случае, идея нации.

Если мыслить идею в контексте разделения родов на виды (второй метод), то исходить следует из положения, что «род и его виды – это сущности, из коих род безвиден сам, но имеет в себе виды, и видами своими сквозит в членах рода»²⁸. Нацию в этом

случае следует трактовать как род – не фиксируемая в эмпирии, постигаемая лишь разумом сущность, являющаяся внутренним органическим единством для видов, в данном случае – конкретных наций, имеющих каждый – *свои* ценности и святыни, *свои* значительные ареалы обитания, *свои* богатые истории и сложные самобытные культуры. Индивидами в данном случае будут эти же нации, но взятые в эмпирии, на определенном хронологическом срезе.

Опираясь на построения ученика Платона – Порфирия, П. Флоренский дает обобщенную картину различных трактовок идеи (или *universalia*) в разных философских течениях древности и средневековья, адаптированную к языку современной философии. Идеи имеют существование: (1) объективное, т.е. вне познающего разума (реализм), либо (2) субъективное, т.е. только в разуме, как термины (терминизм). Если идеи – объективная реальность, то они либо (1.1) трансцендентны вещам (строгий реализм или платонизм), либо (1.2) имманентны вещам (умеренный реализм или аристотелизм). Если идеи существуют лишь в разуме, то они: (2.1) проявляются как общие понятия (концептуализм), либо (2.2) только как имена, слова (номинализм)²⁹. К примеру, идеи трансцендентны вещам, но имеют свою проявленность в вещах, их можно осмыслить в общих понятиях и выразить в терминах – такова трактовка строгого реализма (платонизма). Или, идеи существуют лишь как продукты разума (понятия) и выражаются в терминах – такова точка зрения концептуализма.

Приведенная П. Флоренским классификация проявляемости идеи в четырех «осях координат» – в четырех сферах бытия (идея как таковая, вещь, понятие, термин) может быть спроецирована на национальную идею.

1. **Идея** – бытие национальной идеи как таковой, как умозрительного идеала бытия нации;

2. **Вещь** – проявленность, воплощаемость национальной идеи в эмпирии;

3. **Понятие** – осмысление, адекватное отражение в мысленных образах сущности национальной идеи;

4. **Термин** – вербальное выражение сущности национальной идеи.

Данная трактовка возможна как в духе платонизма – национальная идея трансцендентна эмпирическому бытию нации («то, что замыслил Бог о нации в вечности»), так и в духе аристотелизма – национальная идея имманентна эмпирическому бытию нации, вырастает из него («что нация думает сама о себе»).

Как мы говорили, в период античности, средневековья идея преимущественно трактуется онтологически. В эпоху Нового времени она обретает гносеологический акцент, мыслится в привычной нам интерпретации – как **понятие, замысел, руководящий принцип**. Гегель: «Идея есть адекватное понятие, объективно истинное или истинное как таковое»³⁰.

В данном контексте, богатую по содержанию трактовку идеи предлагает Кант. В раскрытии сущности идей Кант исходит из того положения, что они возникают в результате попыток разума перешагнуть границы чувственного опыта, т.е. идеи, полагает он, относятся исключительно к области умозрительной: «В опыте нет ничего совпадающего с идеями... наш разум уносится вдаль так далеко, что ни один предмет, который может быть дан опытом, никогда не сможет совпасть с этими знаниями»³¹.

Что же такое идея по Канту? Немецкий философ различает две формы познания: созерцание, «имеющее непосредственное отношение к предмету и всегда бывающее единичным», а также понятие, «имеющее отношение к предмету опосредованно, при посредстве признака,... общего для нескольких вещей»³². Понятие также бывает двух видов: эмпирическое, основанное на «образе чувственности», а также **чистое**, «имеющее свое начало исключительно в рассудке». Это чистое понятие, «выходящее за пределы возможного опыта», и есть, по Канту, идея или «понятие разума». Немецкий философ вводит также категорию «трансцендентальная идея» или «априорное понятие», «чистое понятие разума». Трансцендентальные идеи «определяют согласно принципам приме-

нение рассудка в совокупности всего опыта»³³, иными словами, они служат базисом, точкой опоры всего теоретического познания. Конкретно, в дедуктивных рассуждениях априорные понятия играют роль общих положений, из которых посредством логических операций выводятся частные заключения: «В выводе умозаключения мы ограничиваем предикат определенным предметом, после того, как мыслили его сначала в большей посылке во всем его объеме при определенном условии»³⁴. К примеру, дедуктивный вывод о том, что некий человек смертен, возможен на основе общей посылки – априорного суждения «все люди смертны».

В нравственной области Кант дает несколько иную трактовку идеи. Она интересна нам, поскольку размышления о национальной идее, полагаем, причастны области нравственности. В сфере морали Кант еще более скептичен по отношению к чувственному опыту: «В отношении нравственных законов опыт (увы!) есть мать видимости, и, устанавливая законы того, что я должен делать, было бы... предосудительно заимствовать их из того, что делается»³⁵.

В области нравственной Кант выделяет «чистую идею добродетели», т.е. **умозрительный идеал, образец, на который должен ориентироваться человек (или нация) в своем поведении**. Умозрительность, недостижимость идеала вовсе не предполагает того, что «эта идея есть химера» – лишь на ее основе человек (нация) может оценивать свое действительное моральное состояние: «Всякое суждение о моральном достоинстве или моральной негодности возможно только при посредстве этой идеи»³⁶. В русле кантовских построений, национальную идею, т.о. можно интерпретировать как эталон, идеальный критерий оценки наличного эмпирического бытия нации: «Хотя этого совершенного строя (у нас – полной реализации национальной идеи – Л.Ш., О.П.) никогда не будет, тем не менее следует считать правильной идею, которая выставляет этот максимум в качестве прообраза, чтобы, руководствуясь им, постепенно приближать... общественное устройство к...большему совершенству»³⁷.

В нравственной области, по Канту, идеи выступают еще и «действующими причинами поступков»³⁸. Итак, в русле кантовской интерпретации, национальная идея, во-первых, постулирует высшие цели для носителей, выразителей данной идеи; во-вторых, так или иначе детерминирует активность данных субъектов в достижении указанных целей.

Таким образом, русская национальная идея – существенный аспект содержательно более глубокой категории – «идея». В истории философской мысли сформировались различные ее трактовки. Онтологические: сверхчувственный первообраз класса вещей; цель существования, идеал, имеющий божественную природу. Гносеологические: мысленный образ, адекватно отражающий действительность; общее или родовое понятие; руководящий принцип; априорный базис теоретического познания. Аксиологические: образец поведения человека и общности; действующая причина поступков. Однако все трактовки восходят к одной – идея, как проявленность единого во многом. Исходя из этого, русская национальная идея – и есть единое во многом – духовная сущность, объединяющая индивидов – носителей и выразителей русской ментальности в единую общность.

Примечания:

1. Межуев В.М. О национальной идее // Вопросы философии. – 1997. – № 12. – С. 5.
2. Межуев В.М. Указ. соч. – С. 3.
3. Межуев В.М. Указ. соч. – С. 7.
4. Межуев В.М. Указ. соч. – С. 5.
5. Уткин А.И. Вызов Запада и ответ России. – М.: Изд-во Эксмо, 2003. – С. 449.
6. Межуев В.М. Указ. соч. – С. 7.
7. Панарин А.С. – Православная цивилизация в глобальном мире. – М.: Эксмо, 2003. – С. 7.

-
8. Бердяев Н.А. Русская идея. – Харьков: Фолио; М.: АСТ, 1999. – С. 236, 237.
 9. Лихачев Д.С. Раздумья о России. – СПб.: изд-во LOGOS, 1999. – С. 46.
 10. Лихачев Д.С. Указ. соч. – С. 31.
 11. Межуев В.М. Указ. соч. – С. 8-9.
 12. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992. – С. 429.
 13. См.: Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. / Сост. Игум. Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой. – М.: Мысль, 2000. – Т. 3 (2). – С. 126-127.
 14. Платон. Соч. – М., 1879. – Ч. V. – С. 549.
 15. Флоренский П.А. Указ. соч. – С. 73.
 16. Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид / Общ. Ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. – М.: «Мысль», 1999. – С. 59.
 17. Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. – С. 34.
 18. Там же.
 19. Платон. Соч.: В 4 т. / Под ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. – Т. 3. – С. 286.
 20. Платон. Соч.: В 4 т. – Т. 3. – С. 287.
 21. Платон. Соч.: В 4 т. – Т. 3. – С. 61.
 22. См.: Флоренский П.А. Указ. соч. – С. 133.
 23. Там же. – С. 134.
 24. См.: Асмус В.Ф. Античная философия. – М.: «Высшая школа», 2001. – С. 137, 141.
 25. Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. – С. 176.
 26. Флоренский П.А. Указ. соч. – С. 86.
 27. См. об этом: Флоренский П.А. Указ. соч. – С. 89.
 28. Флоренский П.А. Указ. соч. – С. 123.
 29. См.: Флоренский П.А. Указ. соч. – С. 80.
 30. Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. – М.: Мысль, 1970. – Т. 3. – С. 209.
 31. Кант И. Соч.: В 8 т. – М.: «ЧОРО», 1994. – Т. 3, кн. 1. – С. 283.
 32. Кант И. Указ. соч. – С. 287.
 33. Кант И. Указ. соч. – С. 289.
 34. Кант И. Указ. соч. – С. 289.
 35. Кант И. Указ. соч. – С. 287.
 36. Кант И. Указ. соч. – С. 285.
 37. Кант И. Указ. соч. – С. 286.
 38. Там же.

Содержание

Раздел 1. Философия образования и его реформирования	5
Дырин А.И. К вопросу о «философии» очередного этапа реформирования (модернизации) российского образования, или Его истинные цели и задачи и безопасность страны	5
Раздел 2. Проблемы онтологии и теории познания	13
Демина Л.А. Проблема интерсубъективности познания	13
Демина Л.А. Системный подход к анализу языка: семиотическая парадигма	20
Шевкун Т.В. Логос и число	32
Раздел 3. Проблемы социальной философии	48
Антюшин С.С. Военная безопасность России: проблемы и перспективы	48
Бажанова И.М. Эволюция отношений русской православной церкви к экуменическому движению	58
Буслаева Е.Л., Михалкин Н.В. Ценности современного российского общества: философско-психологический анализ	62
Волков Ю.К. Эволюция доктрины происхождения зла в опыте «русской теодицеи»	69
Деникин А.В. Радикализм как технология социального действия	74
Деникина З.Д. Концепция справедливости Дж. Ролза	80
Загребин М.В. И.А. Ильин: Духовный кризис русской души – главное условие социальных катаклизмов в России	84
Ионова Т.А. К вопросу о сущности гуманитарной педагогики	93
Каньшин А.Н. Сущностные признаки и структуры российской цивилизации	95
Каньшин А.Н. Взаимодействие социовозрастных и профессиональных поколений на современном этапе российской цивилизации и его оптимизации	115
Карпова Н.П. Философия человека: актуализация подходов	125
Макеев С.В. Место технократии в социальной структуре постиндустриального общества	129
Михалкин Н.В. «Перспектива» угроз, агрессий, войн и система военной безопасности России	138
Огородников Ю.А. Категория «соборность» – выражение утопии или социальной необходимости?	145
Олексюк А.В. Культура как традиция	151
Чебан В.В. Расширение НАТО на Восток: шаг ко всеобщему миру или мировой войне?	160
Раздел №4. Проблема истории философии	167
Алехина Е.В. Критика гуманистического понимания смысла исторического процесса в русской религиозной философии	167
Алехина Е.В. Определение базисного начала сфер социальной деятельности в русской религиозной философии	173
Михайлова Е.Е. Особенности философии истории русского позитивизма второй половины XIX – начала XX века	182
Пушкин С.Н. Евразийцы о формировании цивилизации на Руси	184
Шапошников Л.Е., Париков О.В. Категориальный статус русской национальной идеи	194

ВЕСТНИК

*Московского государственного
областного университета*

№ 3 (14)

Серия
“Философские науки”

Выпуск первый

Подписано в печать: 20.04.05

Формат бумаги 60x86 /₈. Бумага офсетная. Гарнитура “SchoolBookC”.

Уч. – изд. л. 17.3, Усл.п.л. 12,6. Тираж 500 экз. Заказ №382.

Издательство МГОУ
105005, г. Москва, Радио, д. 10-а,
т. 256-41-63, факс 265-41-62.
